

@

RENCONTRES INTERNATIONALES DE GENÈVE



TOME XL
(2005)

**LE FUTUR
DE L'AUTORITÉ**

George STEINER — Henry MOTTU
Antoine GARAPON — Philippe MEIRIEU
Alain EHRENBURG — Shirin EBADI
Krzysztof POMIAN — Myriam REVAULT D'ALLONES

Le futur de l'autorité

Édition électronique réalisée à partir du tome XL (2005) des Textes des conférences et des débats organisés par les Rencontres Internationales de Genève. Éditions L'Age d'Homme, Lausanne, 2006, 240 pages.



Promenade du Pin 1, CH-1204 Genève

TABLE DES MATIÈRES

(Les tomes)

INTRODUCTION : LE FUTUR DE L'AUTORITÉ

AUTORITÉ ?

Conférence de George Steiner

Débat

L'AUTORITÉ DE DIEU

Introduction par Marc Faessler

Conférence de Henry Mottu

L'AUTORITÉ DU POLITIQUE

Introduction par Robert Roth

Conférence d'Antoine Garapon

Débat

QUELLE AUTORITÉ POUR QUELLE ÉDUCATION ?

SOCIÉTÉ INDIVIDUALISTE ET RÈGLE SOCIALE

Introduction par Franca Madioni

Introduction par Daniel Halpérin

Conférence de Philippe Meirieu

Conférence d'Alain Ehrenberg

Débat

ISLAM ET DÉMOCRATIE

Introduction par Anne Petitpierre

Conférence de Shirin Ebadi

Débat

MÉMOIRE : UNE AUTORITÉ ?

Introduction par Bronislaw Baczko

Conférence de Krzysztof Pomian

Le futur de l'autorité

L'AUTORITÉ DU FUTUR

Introduction par Olivier Mongin

Conférence de Myriam Revault d'Allonnes

Débat

TABLE RONDE : LA DISSIDENCE FACE À L'AUTORITÉ.

Introduction par Georges Nivat

*

Index des intervenants

@

Le futur de l'autorité

AVERTISSEMENT

@

p.006 Nous tenons à remercier ici tous ceux qui ont rendu possibles ces conférences et ces débats ainsi que le volume qui en transcrit le texte.

Nous disons notre gratitude aux conférenciers et aux personnes ayant participé aux débats ; aux présidents de séances ; à M. Denis Bertholet qui, à partir des enregistrements, a établi le compte rendu de certaines conférences et des débats ; enfin à Mme Elise Fréchette qui a aidé le secrétaire général à préparer le manuscrit de ce volume.

Nous remercions aussi à tous ceux qui assurent la vie des Rencontres internationales de Genève : le Département de l'instruction publique de la République et Canton de Genève ; le Département des affaires culturelles de la Ville de Genève ; l'Université de Genève, son rectorat et son administration ; Mme Josiane Theubet, secrétaire des Rencontres.

Nous réitérons enfin ici l'expression de notre reconnaissance pour son appui matériel à la Fondation Hans Wilsdorf qui assume une large part des frais de cette publication.

Jean-Claude Frachebourg
Secrétaire général

Georges Nivat
Président

*

Une série de cassettes sonores complète très utilement cet ouvrage. Elles ont été enregistrées lors de la quarantième session des Rencontres internationales de Genève et contiennent *in extenso* les conférences et les débats de ladite session. Ces cassettes peuvent être écoutées à la médiathèque d'Uni Mail, bd du Pont-d'Arve, 1211 Genève 4, tél. 022 3 79 83 94/95.

@

Le futur de l'autorité

INTRODUCTION ¹

LE FUTUR DE L'AUTORITÉ

@

Mesdames, Messieurs,

p.007 Plus le sujet est étroit, plus il est facile de « faire autorité ». Dans les bibliographies que nous donnons à nos élèves nous mentionnons l'auteur qui « fait autorité » en tel ou tel domaine. Cette « autorité » peut d'ailleurs décroître jusqu'à disparaître. Pour être « autorité », il faut exercer une attraction, un savoir, un pouvoir aussi. L'attraction peut faiblir, le savoir se démoder, le pouvoir n'être plus librement reconnu.

L'*auctor* c'est celui qui soutient et qui développe une chose. L'*auctoritas* est la force qui sert à accroître une chose.

La chose jugée fait autorité parce qu'elle est jugée précisément, et sans doute selon la justice, pas seulement la loi.

L'autorité fait aujourd'hui problème. Celle du maître d'école dans la banlieue parisienne, en sortant du bâtiment il trouvera ses pneus crevés. Celle des dirigeants politiques, élus pour cinq ans et contestés bien avant mi-mandat. Celle des juges aussi qui suivent les modes et organisent de grands procès-spectacles réclamés par l'opinion dans le domaine des mœurs ou des manquements des hommes politiques.

A la racine de toute autorité il y a une relation, et celle de père-fils en est le schème directeur. Le fils aujourd'hui souvent ne

¹ Le 26 septembre 2005.

Le futur de l'autorité

trouve plus autorité en son père, et sa révolte y perd consistance.

De même le contrat entre citoyens, le contrat démocratique semble se disjoindre, faire davantage problème que loi. Or, la démocratie est face à de terribles assauts d'adversaires décidés, fanatisés...

p.006 Le modèle de l'autorité n'est-il pas pour nous, chrétiens ou imprégnés de christianisme, Jésus de Nazareth qui un jour, devant quelques pêcheurs incultes, se mit à parler « avec autorité » ?

« D'où vient ton autorité ? » lui demandent les Pharisiens. Et lui répond par une contre-question : « Je vous le dirai si vous me dites d'où venait l'autorité de Jean le Baptiste. » Or les Pharisiens sont dans l'incapacité de répondre. S'ils disent de Dieu, pourquoi ne l'ont-ils pas écouté ? S'ils disent le contraire, le peuple mécontent leur fera un mauvais sort. Ainsi voit-on que l'autorité ne se définit qu'à contrario.

Les traductions russes du mot grec *exousia* vont d'ailleurs toutes dans un autre sens : force, pouvoir ou pleins pouvoirs. Or en français « parla avec force » serait faible, « parla avec pouvoir » serait contradictoire.

Jésus de Nazareth est d'ailleurs le plus surprenant exemple d'une autorité dont la croissance fut immense et reste aujourd'hui présente, bien que les abus d'autorité des successeurs du Christ n'aient pas manqué et que les Grands Inquisiteurs venus dans la suite du christianisme aient dit au prophète galiléen, comme on voit dans la légende inventée par Dostoïevski : « Ne viens plus, nous n'avons plus besoin de toi. »

Car la dissonance entre autorité établie et autorité naturelle (ou prophétique) reste la difficulté principale de ce concept d'autorité.

Le futur de l'autorité

Serait-ce la transmission père-fils, maître-élève, tradition-nouveauté qui dysfonctionnerait, ou peut-être même aurait court-circuité ?

Le numéro spécial d'*Esprit* (mars-avril 2005) de notre ami Olivier Mongin annonce « un monde adulte en mal de transmission ».

« Qu'on la déplore dans la famille, à l'école ou dans les institutions politiques, la crise de l'autorité devient ainsi le miroir de la société tout entière et de ses fragilités » y écrit Michaël Faessel. On peut allonger la liste : crise d'autorité en histoire, dans nos mémoires, nos manuels, voire nos musées d'histoire (la polémique sur l'héritage positif du colonialisme français le montre, les aléas de l'ancien musée colonial) — l'historien Krzysztof Pomian nous en parlera, lui qui est en charge de concevoir à Bruxelles un Musée de l'Europe. Crise d'autorité dans nos systèmes de santé : qui doit avoir la haute main sur la prescription de soins, le successeur d'Hippocrate, la Sécurité sociale étatisée ou pas, le patient ? Crise d'autorité en art où le Maître et son école n'existent plus, où le grand public plébiscite les maîtres du passé en faisant des heures de queues aux grandes expositions mais boude souvent les œuvres éclatées ou aléatoires de l'expérimentateur qui refuse jusqu'au nom d'artiste. Crise même de notre psychisme où ^{p.009} nombreux sont les moi éclatés, « fatigués d'être soi » comme dit Alain Ehrenberg, qui nous parlera mercredi. L'autorité éducative, tout le monde en parle, y compris à Genève. Philippe Meirieu, un de ceux qui ont voulu la modifier, viendra en parler. Et c'est l'exemple même du paradoxe de l'autorité aujourd'hui : une contestation de l'autorité dans le quotidien (souvent par les maîtres) n'empêche pas une demande insistante de « plus d'autorité ».

Le futur de l'autorité

Un hédonisme nouveau, triomphant, à nouveau athée comme au temps du libertin, vient-il parachever ou troubler ce paradoxe ? L'interdit qui n'est plus est souvent regretté, comme on regrette les modes d'antan. Philippe Jeammet, psychiatre, définit dans ce même numéro d'*Esprit*, notre société comme « adolescente ». Mais cet adolescent est sans parents.

La justice bien sûr, avec Antoine Garapon, sera évoquée, la religion avec Henry Mottu. Avec dans les deux cas l'imprécision des limites, des juridictions. Qui dit globalisation dit aussi difficulté à définir le siège d'une autorité.

C'est peut-être dans le religieux qu'aujourd'hui la difficulté est la plus grande : l'autorité en Islam ou en Occident est très divergente. Madame Shirin Ebadi, prix Nobel de la Paix, nous parlera depuis sa position difficile et respectée de dissidente légale, si j'ose dire. La philosophe Myriam Revault d'Allonnes définira l'autorité du futur ; hier c'était celle — si redoutable — de l'utopie sociale et révolutionnaire. Aujourd'hui ce sont des projections sociales, financières, des produits dérivés de ces projections, comme on a des produits dérivés en investissements.

Mais le Maître qui va ouvrir nos réflexions, et que beaucoup connaissent et admirent à Genève où son enseignement, ses cours extraordinaires sur Shakespeare en particulier, ont laissé leur trace profonde, George Steiner, est par excellence celui qui a parlé de l'autorité première, celle de l'auteur, du texte, de la parole. Et découvrant un nouveau livre de lui — *Maîtres et disciples* — je me dis aussitôt qu'il était l'éveilleur, le veilleur, l'*auctor* qui s'imposait pour ouvrir cette session.

En revenant à Genève, cher ami, vous comblez nombre de vos

Le futur de l'autorité

disciples, et vous ouvrez avec autorité cette réflexion, soyez-en remercié. Votre premier livre fut un cadeau à ceux qui se nourrissent de littérature russe. Car votre *Tolstoy or Dostoyevsky*, qui date de 1959, est vraiment un portail sur votre œuvre, mais aussi sur la grandeur du roman russe. Les deux grands Russes, vous les prenez comme les Virgile de l'époque moderne, les deux grands révélateurs du religieux^{p.010} dans l'art. « Quand nous lisons *bien* Tolstoï et Dostoïevski, la question de la croyance et de l'incroyance se pose à tout instant, non par leur « faute », ou la nôtre, mais à cause de leur grandeur et de notre humanité. » Grâce et damnation nous côtoient, lecteurs. Renverser les apparences de l'autorité, c'est ce que fait Tolstoï anarchiste et fataliste avec son Koutousov somnolent au Conseil de guerre, et aussi Dostoïevski quand il refuse la sainteté au starets Zossine. Car l'autorité exulte d'ailleurs.

Au fond, dès ce premier livre étincelant, vous apprenez à recevoir le don du livre avec passion, à accepter d'être violemment malmené par l'œuvre, bref à accepter l'autorité paradoxale du texte qui nous enjoint d'adhérer à « deux sortes d'adhésion ardente qui s'excluent mutuellement ».

Leurs romans, écrivez-vous, sont des fragments de révélation. Ils nous disent, comme Laërte à Hamlet : « Défends-toi, maintenant ! » et ils engagent nos convictions les plus intimes dans une nouvelle épreuve.

Un défi pathétique que nous auront lancé, au fil de bientôt cinq décennies, tous vos ouvrages. D'Homère à Mallarmé il y eut une Europe de la Révélation, c'était son identité intime : le combat, le défi, arracher de l'Absolu à l'Absolu. Et aujourd'hui que jeux, téléromans, « chat » en ligne nous énervent et nous conditionnent

Le futur de l'autorité

comme des produits, aujourd'hui où l'acte de lecture, cerné par tant de peintres et surtout par ce lecteur de Chardin que vous décrivez si virtuosement dans un beau mouvement d'*ekphrasis*, « le philosophe occupé à sa lecture » de 1734 n'est plus un acte religieux, un retrait vers l'Essentiel, un acte monastique de silence, vous lancez un cri d'alarme.

Holocauste diffusé à la télévision et haché par les messages publicitaires, voilà la perte anesthésiante du sens, de tout le sens. Et mieux vaudrait une vigoureuse barbarie, un despotisme éclatant que cette innommable moulinette. *Passions impunies* s'achève par une allusion voilée à Syracuse, la Syracuse du despote. L'auteur nous suggérerait-il qu'une dose d'autorité subie favorise l'écoute au silence, et celle du poète, « berger de l'Être ».

Après Babel est le livre qui a véritablement rassemblé autour de vous des lecteurs fervents, car cet ouvrage foisonnant, qui déchiffre le mystère de la multiplicité des langues et donc de la traduction, nous donne à sentir douloureusement même que tout énoncé est hermétique, que toute langue est révélation et que la Seconde Catastrophe (Babel ou la confusion, par la perte de l'*Ursprache*) n'est pas moindre ^{p.011} que la Première (la Chute). Et donc annonce les suivantes. On ne touche au mystère que par la déchirure, le Désastre.

En se déroulant, votre œuvre de commentateur au sens presque lévitique du mot nous renseigne sur vous, sur votre biographie, une enfance qui a senti l'haleine de la Catastrophe, un père issu des Lumières. Le *Cahier de l'Herne* qu'un de vos traducteurs et amis, Pierre-Emmanuel Dauzat, a assemblé en 2003 nous a fourni un schéma de votre vie d'où j'extraierai seulement quelques repères. Ces repères, c'est vous-même qui les donnez.

Le futur de l'autorité

« Enfance bénie en dépit de l'ombre de Hitler sur chaque jour. »

Avec votre père, vous déchiffrez Homère, vous jouissez d'une maison emplie de livres et gorgée de culture et de musique. Visites hebdomadaires au Louvre. Grâce à vos parents, à qui vous rendez un hommage extraordinaire — « Nous fûmes amis jusqu'à leur mort » — vous respirez pleinement le bonheur culturel d'une Europe avant la Catastrophe.

En 1940 votre père est envoyé en mission à New York, la famille le rejoint. C'est le miracle. Vous êtes naturalisé américain. Vous recevez une bourse et partez à Oxford. Vous collaborez à *l'Economist*, vous rencontrez Zora Shakow. Une interview d'Oppenheimer change tout. Vous voilà à Princeton et *Tolstoy or Dostoyevsky*, *La mort de la tragédie* sont le fruit de ce séjour. En 1962, vous revoilà dans la « miséreuse Europe », au nouvellement créé Churchill College de Cambridge. Vous y arrivez avec une famille, vos deux enfants.

1972 : Genève fait appel à vous. Et commence un long séminaire de vingt-cinq ans, auquel parfois j'ai eu le bonheur de participer, et naissent les grands livres de *Après Babel* à *Maîtres et disciples* en passant par *Les Antigones* et aussi par vos incursions dans la fiction et vers le théâtre.

En 1979 la revue américaine *The Kenyon Review* publie dans son numéro de printemps votre roman *The Portage to San Cristobal of A.H.*, « Le transfert à San Cristobal de A.H. ». Un texte provocateur au plus haut degré, où la confrontation de l'homme diabolique, A.H., Adolf Hitler, et de l'homme tout court, le vieil homme, le porteur de misère humaine que nous sommes tous est saisissante. Votre ami Alexis Philonenko, un grand maître

Le futur de l'autorité

lui aussi venu enseigner à Genève, dans l'étude amicale, admirative et taquine qu'il a donnée à Dauzat dit qu'il n'aime pas. Une resucée de La traque, si je me souviens bien. Libre à chacun. Mais tout Steiner est dans cette fable inspirée par la capture d'Adolf Eichmann. Et dès le premier mot : « *You, [...] You. The one out of bell.* »

p.012 On s'est battu autour de votre A.H. On vous a soupçonné de trahison quand vous donniez si extraordinairement la parole à A.H. et que sa défense se résumait à une thèse : j'ai plagié le Peuple élu. Dostoïevski n'est pas loin, lui qui accorde si violemment la parole à l'Adversaire, lui à qui le procureur du Saint-Synode, Pobedonoscev, son ami, écrivit après la lecture du chapitre *Pro et contra*, et le réquisitoire d'Ivan contre Dieu : « Mon ami, comment allez-vous redresser la barre ? ».

Dostoïevski publiait en feuilletons, chapitre par chapitre, et lui-même savait-il comment il allait redresser la barre ?

Réelles présences, Maîtres et disciples sont des textes traversés par la foudre et où vous nous guidez vers le Sens mais sans vraiment savoir si la barre sera redressée.

Je n'ai aucune prétention à rendre compte de votre œuvre, je dis seulement qu'elle empoigne et ne lâche pas. Et que pour cela je suis parmi les nombreux lecteurs, j'allais dire donataires, qui vous sont pleinement reconnaissants.

Anglais, vous appartenez à la lignée continentale de la philosophie, à la philosophie lyrique de Heidegger, pour reprendre votre expression. Français, vous guerroyez contre l'insidieuse déconstruction du sens partie de nos penseurs hérétiques. Juif, vous rôdez autour du mystère du destin juif et de l'Épître aux

Le futur de l'autorité

Romains où Paul énonce qu'en refusant le Messie, le juif retient l'homme en otage dans l'histoire. Fils d'Occident, vous interrogez sans fin deux morts qui ont « fait autorité » contre toutes les autorités établies, celle de Socrate et celle de Jésus.

En mon nom, au nom des Rencontres internationales de Genève dont nous ouvrons ce soir la quarantième session, au nom de tous ceux à Genève qui ont reconnu et aimé votre autorité — ils sont nombreux et plusieurs nous l'ont déjà écrit — je vous remercie d'être venu ici ouvrir ces Rencontres.

Georges NIVAT

Président des Rencontres internationales de Genève

@

AUTORITÉ ?

GEORGE STEINER Né à Paris en 1929. Quitte la France pour New York en 1940 où il poursuit ses études au lycée français. Diplômé en mathématiques, en sciences physiques et en lettres de l'Université de Chicago en 1949. Enseigne pendant vingt-cinq ans la littérature anglaise et comparée à l'Université de Genève. Professeur aux Universités d'Oxford, Harvard et Cambridge (Churchill College). Ne se définit pas comme intellectuel ou universitaire mais comme « maître à lire ». Philosophe, essayiste et romancier, il est l'auteur de très nombreux ouvrages, parmi lesquels on citera en traductions françaises : *Tolstoï ou Dostoïevski* (1963), *La mort de la tragédie* (1965 / 1993), *Langage et silence* (1969 /1999), *Après Babel* (1978/1998), *Le transport de A.H.* (1981/ 1991), *Les Antigones* (1986), *Le sens du sens* (1988), *Réelles présences* (1991), *Passions impunies* (1997), *Maîtres et disciples* (2003).

CONFÉRENCE DE GEORGE STEINER ¹

@

Mesdames et Messieurs,

p.013 Vous aurez dans les jours à venir le bonheur d'entendre de très grands experts en théologie, en politologie, en sociologie, en droit comparé. Je n'ai aucune de ces compétences, vous le savez. Ce soir, je n'en ai qu'une, c'est la compétence d'un hommage. Pendant les vingt-cinq années où j'ai eu l'honneur d'enseigner dans la Faculté des Lettres, une conscience de cette Faculté c'était Georges Nivat. Et cela, p.014 c'est très sérieux : l'intégrité, la vérité morale, dans une profession très byzantine. Georges Nivat a été pour nous tous, je crois, le refus du compromis, le refus de toute suavité, qui ont fait de lui, précisément, le grand guide à cette longue douleur qu'est l'histoire russe, le guide prééminent à la littérature russe et au destin de cette civilisation tragique. Que ces remarques très informelles ce soir soient un remerciement à Georges Nivat.

¹ Le 26 septembre 2005.

Le futur de l'autorité

Comme presque toutes choses sérieuses en Occident, le débat sur l'autorité remonte à la Grèce antique. C'est déjà à l'aube de la philosophie et de la poésie que s'annoncent les rapports à la fois intimes et complexes entre « autorité » et « création » (rapports que proclame l'étymologie comme avoisinante des termes latins *auctor* et *auctoritas*).

L'acte de la création « fait autorité ». Il implique les droits sur l'être. Droits qui, dans la cosmogonie et théodicée grecques autant que celles du Moyen-Orient akkadien, babylonien et hébraïque, comprennent l'abolition du monde créé et de ses créatures. L'auteur, l'autoritaire peut changer d'avis et défaire son œuvre. *Let chaos come again* s'exclame Othello dans un moment de désespoir. Sont archaïques les suppositions — en même temps si modernes — d'après lesquelles notre Univers ne serait que le plus récent dans une série d'essais, de « brouillons » et pourrait être aboli en faveur d'un modèle perfectionné. Parmi les moments les plus émouvants dans la Torah sont ceux qui témoignent d'une protestation humaine contre cette contingence. La création, l'homme en particulier, avoue son imperfection, ses tares, mais n'accepte pas l'annihilation. La création engage la responsabilité du créateur envers la survie de ses créatures. Paradoxe qui poserait à la toute-puissance de Dieu ou des dieux une ultime limite. (L'artiste a-t-il le droit de détruire son œuvre ? C'est une question qui, je l'avoue, me hante.)

Encore plus troublante est la révolte humaine contre l'existential. De quel droit l'auteur de l'être a-t-il infligé aux mortels les souffrances, les misères, les déceptions qui marquent ce que nous appelons la vie ? Avant tout : à quelle fin le créateur a-t-il rendu l'homme non seulement mortel mais, destinée

Le futur de l'autorité

singulière entre tous les vivants, conscient de sa mortalité, conscient du fait qui hantait Montaigne que « le nouveau-né est assez vieux pour mourir » ? D'où l'amer axiome lancé au VI^e siècle avant J.-C. par Théognis, mais certainement plus ancien encore : « Ne pas être né, c'est ce qu'il y a de meilleur ; mourir jeune vient en second ; le pire châtement est une longue vie. » D'où aussi, nous en trouvons les indices chez un penseur comme Schopenhauer, l'invocation du grand repos, l'équilibre ^{p.015} parfait, dont jouirait l'Univers après l'extinction de l'être (resterait, ajoute Schopenhauer, la musique !).

Dès le début, les fondements de la notion d'autorité prennent pour modèle, pour justification logique, la théologie. L'autorité éminente, garante de la réalité perçue par l'entendement humain (songez à Descartes) est, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'« honnêteté », la bonne foi de Dieu. A la question leibnizienne « pourquoi n'y a-t-il pas *rien* ? », seul Dieu peut répondre, mais cette réponse constitue notre condition psychique et charnelle. Toute hiérarchie dans les structures humaines — couple, famille, État — reflète, est en analogie avec les rapports de force ou de bonté, de justice ou de pardon, de punition ou de récompense que manifeste l'ordre divin. L'autorité créatrice qu'exerce Jahvé ou Zeus sur la totalité mondaine — ne jamais oublier que ce mot maintenant pâli contient « le monde » et que le mot mondain est pour Pascal un mot d'une force énorme — sous-tend, est exemplaire de toute législation sociale et politique, comme elle sous-tend, notion toujours problématique, les lois de la pensée et des sciences. Littéralement, l'autorité est « à l'image de Dieu ». Cette image s'affaiblissant et devenant purement décorative, qu'en est-il, qu'en sera-t-il du concept même d'autorité ?

Le futur de l'autorité

Serait-ce là le thème essentiel de nos Rencontres ?

C'est la croissance des collectivités — tribales, agricoles, urbaines, nationales, voire impériales — qui suscite la théorie et la pratique de l'autoritaire. Autorité et structure sociale deviennent inséparables. Deux hypothèses principales, oserais-je dire deux « métaphores », s'affrontent en tant qu'explications des origines. D'une part c'est celle du « contrat social » comme nous la proposent Rousseau ou Rawles. L'individu abdique certains droits, certains espaces d'action autonome et libre en faveur d'une autorité législative qui, à son tour, assure sa sécurité, la cohérence de sa communauté et une répartition consensuelle entre la vie publique et la vie privée. L'autre schéma, tel que nous le trouvons par exemple chez Machiavel, chez Hobbes et, avant tout, dans la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, est celui d'une relation de force. C'est par la force, ouverte ou masquée, que le gouvernant impose sa volonté. La légitimation de cette force peut être d'ordres divers. Chez Platon elle est à la fois biologique et spirituelle. L'élite, génétiquement sélectionnée, a accès à des formes de pensée, d'analyse politique, de rhétorique dont est exclue la masse plébéienne. (Le rôle de la rhétorique, de la maîtrise des moyens de persuasion par l'élite, a été primordial dans le monde antique, au moment de la Révolution française, dans la phénoménologie ^{p.016} d'Hitler, peut-être le plus grand rhétoricien de l'histoire. Il ne s'estompe que très lentement dans la vie publique anglaise, ce qui offre un contraste saisissant avec l'idéal de l'anti-éloquence américaine. C'est là une des vraies divisions entre nos deux mondes.)

Aux sources des dramaturgies de la force se trouverait — Héraclite l'enseigne non moins que Sorel — la hiérarchie militaire.

Le futur de l'autorité

C'est celui qui mène la bataille, c'est le chef et le héros guerrier qui incarnent l'autorité. L'obéissance est en premier lieu une nécessité militaire, un moyen indispensable de survie et de victoire. Dans nombre de sociétés, la Sparte antique, la République romaine, la Chine protomarxiste, la vie quotidienne, aussi en temps de paix, revêt les contours, les symboles, les normes juridiques du système militaire. La société vit pour ainsi dire « sous les armes ». Il est intéressant de noter qu'Héraclite, mais Nietzsche après lui, attribuent à cette condition l'énergie créatrice d'une culture civique, son élan dans les arts et la pensée. Etre neutre, c'est se résigner à la médiocrité.

Quel que soit le schéma, restent les contradictions, les conflits fondamentaux : entre l'individu et l'autorité collective et publique (déguisée par Rousseau en « volonté générale ») ; entre les instincts concurrentiels du particulier et les limites, souvent étroites, imposées par la loi ; entre l'idéal de la cohésion, du conformisme, fût-il oriental ou helvétique, et l'anarchie créatrice individuelle. Les paradoxes abondent. Déjà les historiens et les politologues grecs s'inquiètent des relations, peut-être causales, entre le génie artistique, poétique, philosophique de leur civilisation et sa fragmentation politique, ses luttes internes et bientôt fatales. Par contre, là où il y a discipline civique et sécurité aussi devant l'ennemi, prévaut une morne, souvent stérile sensibilité. C'est le célèbre modèle du « despotisme oriental » étudié par les penseurs marxistes. Ou bien, en d'autres termes, c'est le constat d'Husserl selon qui le plus grand danger pour l'ordre civique est l'ennui. (Je pense à la phrase ahurissante mais, il me semble, totalement géniale de Théophile Gautier qui nous annonce tout le XX^e siècle : « Messieurs, plutôt la barbarie que l'ennui. »)

Le futur de l'autorité

En Occident, c'est à partir du XV^e siècle que grandit rapidement la puissance de l'État, le contrôle qu'exerce la bureaucratie étatique sur l'existence politique, professionnelle, mais aussi privée de l'individu. L'idéal d'égalité prôné par les émancipateurs et les libéraux favorise l'expansion essentielle du programme révolutionnaire, soit classique soit socialiste. Etre libre, c'est savoir à quel point les mortels sont et resteront toujours inégaux dans leurs besoins, dans leurs rêves, ^{p.017} dans leurs moyens physiques et mentaux. « Puis-je être si un autre existe ? » demande Goethe (ou bien Churchill enfant).

Ce ne sont pas la structure élémentaire de l'autorité et les contradictions entre cette structure et les pulsions individuelles qui pourraient disparaître, ce sont les *formes* de l'autorité, ce sont les données du conflit.

Avec l'effondrement, graduel bien sûr mais inéluctable, des valeurs et des pratiques religieuses dans la culture en Occident, avec l'érosion de la superstructure théologique et ecclésiastique, s'effondrent aussi les normes de l'autorité.

En tout premier lieu, ce sont les pratiques et les acceptations de l'autoritaire à l'intérieur des familles, ce sont les relations de contrainte et d'exemplarité entre parents et enfants qui s'effritent, souvent de façon brutale. Les guerres civiles actuelles sont celles entre générations. Le drame démographique en Europe, c'est-à-dire la chute des natalités et la survie de plus en plus accentuée des vieux, engendre des tensions sociales et psychologiques de plus en plus fortes. Les jeunes en ont assez de porter le fardeau économique, l'ennui psychique que leur imposent la présence, les exigences médicales des vieux. Ce n'est que dans les pays dits sous-développés et dans certains recoins « méditerranéens » du

Le futur de l'autorité

monde industriel que se maintiennent les pratiques, les rites millénaires du respect immédiat envers les aînés, de la soumission à leur autorité. Se profilent à l'horizon, quoique dans des contours encore incertains, la relégation des vieux dans certaines zones prescrites, si ce ne sont maintenant déjà des pratiques plus ou moins ouvertes d'euthanasie (telles que nous les trouvons dans les communautés esquimaudes). Être vieux devient, volontairement ou non, une espèce de vengeance. Dans tout ce complexe, la musique rock, assourdissante, insupportable aux personnes du troisième âge, joue un rôle emblématique.

En tandem avec l'effacement des structures autoritaires théologiques, ecclésiastiques et familiales se fait de plus en plus accentué le collapsus des hiérarchies traditionnelles dans la société. C'est déjà vers la fin du XIX^e siècle que se répand largement le dicton (qu'on attribue faussement à Dostoïevski, il l'a dit mais il était loin d'être le premier, on l'avait dit bien avant lui) : « Si Dieu est mort, tout est permis. » La sociologie anglo-saxonne souligne *the end of deference*, la fin de la déférence qui, quasiment depuis l'Antiquité, marquait les relations de puissance, de privilèges entre l'aristocratie et le tiers état, entre les riches et les pauvres, entre l'élite gouvernante et l'homme de la rue, entre maîtres et disciples, entre l'homme et la femme. A la base ^{p.018} de cette kermesse se trouve un renversement comme ontologique : le passé, le précédent n'exercent plus sur le présent leur emprise. « Plus de classiques » proclamaient les slogans de 68, « plus de maîtres ». D'où l'esthétique du *happening*, la drogue de l'immédiat dans nos plaisirs et nos ambitions. Pendant trois mille ans, nous avons vécu d'après le grand cri du poète Pindare : « Mon poème vivra plus longtemps que la ville que j'honore dans ce poème. »

Le futur de l'autorité

Une idée d'une arrogance magnifique, et il avait raison, bien sûr. Et un jour, c'est un artiste suisse qui, à mon sens, marque la fin de notre Occident, c'est Tinguely. « Ne pas durer » s'exclame Tinguely en vouant aux flammes l'une de ses œuvres dites « autodestructrices ». C'est la réponse à Pindare. Il n'y a que l'éphémère qui soit honnête de par son refus de la gloire muséale. Rhétorique, stratégies que rend, dans une certaine mesure, légitimes la faillite de la haute culture, de l'héritage culturel, juridique, philosophique devant la barbarie telle qu'elle déferle sur l'Europe de Sarajevo à Sarajevo. Résumé concluant que celui énoncé par Toto Rino, *capo* des *capos* de la Mafia lors de sa capture dans les collines de la Sicile : « Notre époque manque totalement de respect. »

Et néanmoins nous savons que toute structure sociale, pour minée qu'elle soit par l'effondrement des hiérarchies classiques, exige certains modes d'autorité, que l'anarchie (je suis, pour ma part, anarchiste platonicien !) n'arrive pas à assurer une cohérence du quotidien. « Le futur de l'autorité » s'intitulent nos Rencontres. Quelles pourraient être les modalités, les sources ? Il est plus que probable que tout pronostic s'avérera erroné. Toujours nous recueillons nos prophéties dans le rétroviseur. Sous cette réserve, certaines conjectures, certaines hypothèses méritent peut-être un bref examen.

Je devine trois noyaux principaux de l'autorité dans les décennies à venir.

Le premier, le plus puissant et despotique, est celui de l'argent. Un vent de folie monétaire souffle sur la planète. Jamais la brutale insolence de la richesse n'a-t-elle été plus criarde, plus en manque de toute vergogne que dans le capitalisme dit sauvage de

Le futur de l'autorité

l'Occident. Mais il en va de même dans les économies en expansion de l'Asie. L'argent achète tout. Il dévalorise systématiquement les possibilités non matérielles. Des milliards, des centaines de milliards circulent dans un système de réalités fictives. L'argent engendre l'argent sans qu'il y ait production substantielle (cf. les *hedge funds*). Grâce aux gains astronomiques qu'elles engendrent, les deux « industries » les plus rentables sur notre planète sont celles de la drogue et de la pornographie. L'on estime à presque cent millions le nombre d'enfants ^{p.019} qui font un labeur d'esclaves dans les fabriques, dans les mines de l'Orient. Dans l'industrie du capitalisme anglo-américain, le travailleur risque le chômage au moment même où le patronat et l'actionnaire récoltent leur profit en fermant la boutique. Avec cela une corruption sans précédent et à tous les niveaux. Corruption qui empoisonne non seulement la politique et les finances mais bien des aspects de la vie artistique, culturelle, universitaire. Mais si l'on y pense sérieusement : y a-t-il une plus profonde vulgarité de l'âme, un plus grand gâchis du potentiel humain que celui de consacrer son existence — et nous n'en avons qu'une ! — à vouloir gagner de l'argent et encore de l'argent ?

Deuxième foyer de l'autorité : celui des médias, qui maintenant déjà réglementent une bonne part de nos besoins (si souvent factices), de nos goûts, de nos opinions, de nos désirs. Même nos rêves sont de plus en plus programmés par l'image de monde programmé, diffusée par les médias de masse. (Deux exemples frappants : la découverte du soleil par le touriste anglais habitué depuis toujours à la pluie et au froid ; Maradona et la *cupa mondiale* suivis par deux milliards un quart de téléspectateurs, alors que dix à quinze personnes assistaient probablement à la

Le futur de l'autorité

crucifixion de Jésus, 1600 à la première de *Hamlet*, 950 à la première de la *Missa solemnis* de Beethoven.) Les nouvelles que l'on nous donne, les guerres que l'on nous présente sur l'écran, la propagande commerciale d'une avalanche publicitaire éhontée, conditionnent non seulement notre quotidien, mais le paysage intérieur, psychique du gros de l'humanité. Ceux qui sont propriétaires des médias — on dit que Murdoch « possède » trois-cinquièmes des satellites qui recouvrent la planète de leur *kitsch* et de leurs fabulations — jouissent d'une puissance qu'aucun despotisme classique n'a exercée auparavant.

Avec l'irruption de l'ordinateur, d'Internet, du *Web*, du *Google* dans presque chaque branche de la vie sociale, économique, politique mais aussi intellectuelle, le statut même de la personnalité humaine est en voie de mutation. Ici la technique devient métaphysique. Les activités de la mémoire, de l'analyse, de toute planification (comme en architecture, comme dans la préparation militaire ou dans le diagnostic médical) sont en train de changer à une vitesse vertigineuse. Les relations entre le lieu de travail et la maison privée, entre l'enfant et l'adulte subissent des métamorphoses presque quotidiennes. Commence à émerger un tout nouveau prolétariat, celui des non-compétents ou que partiellement compétents dans le monde de l'informatique et du codage. Les sondages sont unanimes : l'homme ^{p.020} le plus puissant sur la planète est Bill Gates (il est aussi le plus riche et le plus généreux, Dieu merci).

Le troisième organe d'autorité, assurément lié au capital et aux médias, est celui des sciences pures et appliquées. Déjà dans certaines sociétés archaïques le prêtre, le détenteur des mystères, jouissait d'une lourde puissance. Après Galilée, les mathématiques

Le futur de l'autorité

deviennent le langage des sciences. A mesure que ce langage devient de plus en plus ésotérique, notre soumission à l'autorité des sciences se fait plus passive, voire mystique. Comment pouvoir juger de ce que les sciences nous disent de notre être biologique, de nos capacités cérébrales, de notre place dans le cosmos ? Comment participer, sérieusement, dans les débats qu'entraînent aujourd'hui les manipulations biogénétiques, l'avenir du nucléaire ? Les nouveaux mages, les shamans des sociétés développées sont les scientifiques. Leur autorité va croissante dans un monde que menacent des crises climatiques, la surpopulation et une course aux armements spatiaux. Eux seuls, dirait Rimbaud, « ont la clé à cette parade ». Déjà les investissements financiers dans les sciences au niveau de la vie intellectuelle et académique rendent ridicules les moyens dont disposent les humanités.

Là où l'autorité devient contraignante, où la servitude devient trop humiliante, se déclenchent des révoltes. Celles de 1968, celles du monde « hippie », des communes plus ou moins pastorales qu'essaient de vivre les adeptes du *New World*, en sont comme des indices, bien sûr modestes, enfantins même. Sur la grande place à Pékin, ce sont les chars qui l'ont emporté sur l'espoir. Et néanmoins, il serait ignoble, absurde de nier les forces du dégoût, de l'ennui qui s'accumulent parmi les jeunes, serait-ce à Shanghai, à Téhéran, à Los Angeles. J'ai l'intuition, ô bien vague et peut-être romantique, que pourrait sourdre une mutinerie à grande échelle contre le culte du travail, contre un mode de vie qui comporte huit à dix heures de travail par jour dans un emploi que l'on dédaigne pour obtenir une retraite incertaine et le pourboire de la mort. N'oublions pas la grande parole de Thoreau à la lisière de la révolution industrielle : « *Most human beings lead lives of quiet*

Le futur de l'autorité

desperation. » Le mot « désespoir » contient, par miraculeuse obligation, celui d'« espoir ».

Il faudra apprendre « à respirer sous l'eau ». Cela aussi risque d'être très intéressant.

*

DÉBAT

@

GEORGES NIVAT : p.021 J'ai le regret de vous faire savoir que Jean Starobinski, qui devait participer à notre débat, a eu un empêchement et ne pourra pas être avec nous. Monsieur David Banon nous a fait le plaisir, il y a trois ou quatre jours, d'accepter de le remplacer. Jean Starobinski m'a néanmoins dicté un message, que je vous lis avant de donner la parole aux intervenants et au public.

« Cher George Steiner, vous savez combien je regrette d'être retenu aujourd'hui par un empêchement contraignant. Dans vos années genevoises, vous avez préparé votre livre sur *Les Antigones*. Dans l'une de vos dernières publications vous avez abordé la question du rapport de maîtres à disciples. Vous n'avez donc jamais cessé de vous interroger sur ce qui fait autorité, sur la voix de l'autorité. Qui parle et qui écoute quand s'exerce une autorité, qu'elle soit légitime ou abusive ? Une autre voix, une instance légitimante ne sont-elles pas requises ? Suffit-il qu'un pouvoir soit sincèrement reconnu pour qu'il soit la bonne autorité ? Le XX^e siècle et ses malheurs

Le futur de l'autorité

politiques ont rendu nécessaire d'insister sur cette question. Mais j'arrête ici mes propos, car il se peut que vous veniez d'y répondre dans votre exposé.

Nos intervenants sont Monsieur David Banon, qui est professeur à l'Université Marc Bloch de Strasbourg et à l'Université de Lausanne, et Monsieur Mark Hunyadi, qui est professeur à l'Université Laval à Québec. Je passe la parole à David Banon...

GEORGE STEINER : ... qui a fait un doctorat brillant avec moi. C'est un grand privilège de le retrouver. Sa thèse sur *La lecture infinie* a fait époque. Cette rencontre montre que quand on vieillit, on a aussi de bons moments.

DAVID BANON : Je reste perplexe devant le tableau que vous avez dressé, qui présente une société anémique et une culture antinomienne, mais aussi, vous l'avez dit, une personnalité humaine en mutation, avec ses manipulations biogénétiques et ce *moi* qui n'est que « sucre et carbone ». Quitte à paraître ringard, je me mettrai du côté de l'humain, tel que je l'ai appris par mes maîtres en philosophie et par la tradition, à savoir de cet être créé à l'image de Dieu, c'est-à-dire à l'image de ce dont il n'y a pas d'image. Peut-être est-ce cet être-là qui voudrait ^{p.022} refuser ce que vous avez appelé le triomphe de l'éphémère, c'est-à-dire le culte de la nouveauté et du changement à tout prix. Cet être est le sujet qui dit « Je » avec sa conscience, en se demandant ce qu'elle est, et qui voudrait faire admettre cette fidélité au maître, à celui qui porte l'autorité. Vous m'avez appris, Monsieur Steiner, que quand on était devant un concept, il fallait d'abord se demander quel était son sens premier, son sens naïf ou, comme vous dites,

Le futur de l'autorité

innocent. Pour ma part, je voudrais remonter à cette notion, telle qu'elle se présente dans la langue hébraïque, plus précisément dans l'hébreu antique, rabbinique, c'est-à-dire l'hébreu de la Michna du second siècle.

Autorité se dit *marout* : celui qui a la maîtrise dans une discipline. C'est à peu près la définition que le professeur Nivat a donnée en parlant de « celui qui fait croître ». A ausculter le terme *marout*, on se rend compte qu'il a deux racines. La première est celle qui ouvre le monde de l'éducation, la *hora'a*, qui ouvre même le monde de la fertilité, de la fécondité. On sait que celui qui maîtrise une discipline cherche à féconder, à fertiliser celui qui l'entend ou celui qui travaille avec lui, son disciple ou son élève. Mais, tout autant, *marout* a une seconde racine. Celle-ci ouvre un autre champ lexical, qui a quelque chose à voir avec la crainte. Non la crainte que l'élève ressent vis-à-vis de son maître, mais celle que le maître a vis-à-vis du disciple et de l'élève. Il craint pour autrui, parce que ce qu'il lui enseigne est un trésor, qui doit donner des fruits autour de lui et dans la société. Il doit lui remettre quelque chose de son être, avec l'espoir que cette chose soit féconde.

C'est un peu ce que vous dites dans vos livres, George Steiner, à propos des relations du maître et du disciple et de la notion d'autorité. J'ai toujours été frappé par le fait que vous retrouvez, dans votre analyse, les intuitions des rabbins talmudistes du II^e siècle. Preuve, certainement, que la raison est universelle, et preuve aussi de la pérennité de votre métier de commentateur, ce métier que vous aduliez et critiquez à la fois. Pour ma part, je comprends bien l'expression de « maître à lire », de maître qui conduit ses disciples vers la lecture des grands auteurs et des

Le futur de l'autorité

textes fondateurs de l'Occident. Mais vous êtes aussi un « maître à lire » en ce sens qu'il faut vous lire.

En vous écoutant, je me suis souvenu d'un texte talmudique (*Me'nah'at* 2q b) qui parle à sa manière de l'autorité. Il présente Moïse allant au Ciel pour recevoir la Torah. Arrivant aux Cieux, il trouve Dieu en train de tresser des couronnes sur certaines lettres de la Torah. Il lui demande : « A quoi vont servir ces couronnes, puisqu'elles ne servent pas à lire le texte ? » Et Dieu lui répond :
p.023 « Dans quelques générations viendra un homme qui s'appellera Akiva, fils de Joseph ; celui-là tressera des montagnes et des montagnes de lois et de commandements sur ces couronnes. » Moïse demande alors : « Est-ce que je peux le voir ? » Dieu lui répond : « Qu'à cela ne tienne », et le transporte dans la maison d'étude ou, diriez-vous, la maison de lecture d'Akiva ben Joseph. Moïse prend place tout au fond. Il assiste à une discussion qu'il ne comprend absolument pas entre le maître Rabbi Akiva et ses disciples. Et parce qu'il ne comprend pas cette discussion, Moïse s'assoupit et s'endort. Jusqu'au moment où il est réveillé par une question d'un disciple qui demande au maître : « Mais d'où tirez-vous votre enseignement ? » Et Akiva répond : « C'est une loi qui a été donnée à Moïse au Sinaï. »

On le voit, ce texte met l'accent sur l'autorité, mais ne nie pas la créativité du commentateur. Car il est certain que cette loi, qui a été énoncée par Akiva, a été élaborée, créée par lui à partir de son imagination, même si c'est une imagination normée et réglée, et de sa lecture des textes. Mais pour lui donner de la force, il renvoie à Moïse la recevant directement au Sinaï. Peut-être est-ce là ce qu'on appelle l'autorité.

Le futur de l'autorité

MARK HUNYADI : J'aimerais vous proposer quelques réflexions à propos de la notion d'autorité, réflexions qui me sont venues à la lecture de votre livre *Maîtres et disciples*, déjà évoqué ce soir. Ces réflexions me sont venues à propos de votre livre, mais aussi en contraste avec lui. Vous avez dressé un tableau général de l'autorité, ou de l'absence, ou encore de la déliquescence de l'autorité aujourd'hui. Pour vous, il y a me semble-t-il une autorité qui est vraiment « matricielle » : c'est l'autorité qui lie le maître à son disciple. Le modèle que vous mobilisez pour parler de cette autorité-là, c'est celui de la maîtrise, du savoir, de l'aura charismatique, c'est-à-dire de quelque chose qui est de l'ordre de la transmission verticale du savoir. Vous avez de l'acte pédagogique une notion tout à fait emphatique. Autrement dit, votre grammaire de l'autorité est une grammaire de la maîtrise charismatique, proche, vous l'avez dit à plusieurs reprises, de la grammaire de l'érotisme. Vous parlez à propos de la pédagogie de « l'effraction en l'autre ». Vous parlez aussi d'« enflammer l'âme naissante ». Ce sont des métaphores érotiques, que vous poursuivez par vos réflexions sur le couple mimésis-rivalité dans la relation de maîtres à disciples : confiance, rivalité, trahison, etc. Ce sont des relations proches de l'érotisme, ^{p.024} mais proches aussi de la religion. Vous allez jusqu'à dire qu'un mauvais enseignement est un péché contre l'Esprit Saint.

Vous avez donc une vision à la fois érotique et religieuse, une vision emphatique de la transmission du savoir et de la relation entre le maître et le disciple, vision enracinée dans la relation théologique du prêtre à ses ouailles — dans une sorte de révérence théologique, pourrait-on dire, qui est pour vous le modèle de l'autorité. Il y a là une certaine mystique du maître.

Le futur de l'autorité

Vous dites dans votre livre, à propos de vous-même et dans une allusion à peine voilée à Heidegger, que le maître est « le courrier de l'essentiel ». Ce n'est pas rien. Face à cette révérence théologique, j'ai cru percevoir, au fond, que l'irrévérence d'aujourd'hui vous insupporte. L'irrévérence généralisée telle que vous la diagnostiquez, et dont l'état actuel de la relation pédagogique est en quelque sorte le symptôme, rend impossible la condition du disciple, et donc la condition du maître.

Votre diagnostic sur l'autorité aujourd'hui, sur sa déliquescence, son délitement, est teinté de pessimisme. Or votre diagnostic dépend bien évidemment de la grammaire que vous adoptez pour décrire la relation d'autorité en tant que telle. Il se trouve qu'au moment où nous décidions du sujet de ces Rencontres, il y a presque deux ans, est paru un livre posthume d'Alexandre Kojève, qui s'intitule *La notion de l'autorité*. Je signale en passant que vous ne citez pas Kojève dans votre livre, alors qu'il a été un maître essentiel — on sait qu'à son séminaire assistaient Aron, Bataille, Klossovski, Jean Wahl, Lacan, Merleau-Ponty, Sartre et d'autres. Il a été un authentique accoucheur. Vous pourriez et vous devriez l'apprécier, puisqu'on sait aujourd'hui qu'en mai 1968, six jours exactement avant sa mort, il a téléphoné à Raymond Aron pour parler des événements qui se déroulaient sous leurs yeux, et a parlé à leur propos de « sordide connerie ». Kojève recourait à une grammaire de l'autorité toute différente de la vôtre. Pour lui, la catégorie centrale est celle de l'action. Non pas l'intrusion érotique, fût-elle intellectuelle, mais l'action. Voici comment Kojève définit le concept d'autorité : « L'autorité, c'est la possibilité qu'a un agent d'agir sur les autres sans que ces autres réagissent sur lui, tout en étant capables de le faire. » Cela veut dire tout simplement que si

Le futur de l'autorité

je donne à quelqu'un l'ordre d'aller ouvrir la fenêtre, et qu'il le fait, j'ai autorité sur lui. S'il ne le fait pas, s'il commence à contester mon ordre — « tu n'a pas le droit de me dire ça », « ne me prends pas pour ton domestique », etc. — il n'y a déjà plus d'autorité. S'il a la capacité de dire non, mais obéit sans rien dire, cela signifie que j'ai autorité sur lui.

p.025 On peut discuter de cette notion de l'autorité, qui me semble assez bien vue et profonde. David Banon parlait tout à l'heure de la nécessité de définir les concepts : Kojève, partant en quête d'une définition du concept d'autorité, distingue dans son livre quatre types purs d'autorité : celle du père, celle du maître sur l'esclave, celle du chef sur la bande et celle du juge. Il caractérise ces différents types d'autorité. Je ne vais pas entrer là-dedans. Mais à un moment donné, il parle de l'autorité du maître sur l'élève. Dans quelle catégorie cette relation entre-t-elle ? Pour Kojève, elle entre dans la catégorie du chef et de la bande. Je ne suis pas sûr, Monsieur Steiner, que vous l'auriez classée dans la même catégorie. Je ne suis pas sûr, si vous voulez, que vous vous preniez pour un chef de bande. Voilà ce que Kojève dit à propos de la relation du maître et de l'élève. C'est d'ailleurs la seule chose qu'il dit. L'élève renonce aux réactions contre les actes du maître, parce qu'il pense que ce dernier se trouve déjà là où lui-même ne va arriver que plus tard. Le maître est en avance sur l'élève.

Ce que je veux faire, en évoquant rapidement ce livre, ce n'est pas opposer les grammaires en disant que l'une est plus vraie ou plus fausse que l'autre, mais mettre en évidence le fait que plusieurs grammaires de l'autorité sont possibles. En l'occurrence, la grammaire qu'utilise Kojève est celle de la prééminence du maître sur son élève. Armé de ce concept-là, il me semble qu'il ne porterait

Le futur de l'autorité

pas le même diagnostic — quelque peu teinté de déploration, si je puis dire — que vous sur la situation d'aujourd'hui. Car cette relation de prééminence, au fond, existe toujours. Elle est une donnée quasi naturelle de la relation de maître à disciple et il me semble qu'elle survit aux contingences historiques. Mais peu importe. Ce que je veux dire, c'est que le diagnostic que l'on porte sur une époque dépend évidemment de la grammaire dans laquelle on formule la description de cette époque.

Il y a en revanche une chose au moins sur laquelle votre point de vue rejoint de manière implicite celui de Kojève. Quand vous parlez d'autorité, vous parlez d'autorité des personnes. Père, chef, etc. : il s'agit toujours des personnes. Or il me semble — et c'est le point sur lequel j'aimerais avoir votre avis — qu'on assiste aujourd'hui au passage de l'autorité des personnes à celle des règles. Une des pathologies que vous diagnostiquez dans l'enseignement et dans le monde universitaire d'aujourd'hui *corrode* — c'est votre terme — la relation du maître à son disciple. Cette pathologie est l'invasion du « politiquement correct ». Il se trouve justement que si l'autorité du maître comme figure charismatique, comme personne, est contestée, elle n'est pas remplacée par rien, par l'absence d'autorité. Elle est remplacée par ^{p.026} l'autorité du « politiquement correct ». Autrement dit, on passe d'un mode charismatique de l'autorité, que de toute évidence vous appelez de vos vœux, à un modèle d'autorité normative, beaucoup plus diffus : à une sorte d'« anonymisation » de l'autorité. La déploration que l'on peut faire de la perte des maîtres ne laisse pas place à rien. L'absence de l'autorité des maîtres n'est pas l'absence de toute autorité. Elle cède la place, en l'occurrence, à l'autorité du « politiquement correct », qui va

Le futur de l'autorité

certainement de pair avec un certain dogmatisme démocratique, c'est-à-dire avec l'autorité de règles sociales que nous partageons plus ou moins. Ce n'est pas rien. On pourrait dire avec Heidegger, qui bien sûr méprisait cela, que cette autorité anonyme des règles, c'est l'autorité du « on ». Heidegger détestait ce « on ». Il me semble que dans le changement actuel, on assiste à un phénomène à haute teneur normative et d'un grand intérêt philosophique.

Il me semble que votre focalisation exclusive sur l'autorité charismatique des personnes interdit d'analyser le phénomène de l'autorité, tel qu'il se développe sous nos yeux et tel que vous en donnez le diagnostic. Cette autorité anonyme des règles, du « on », nous envahit. Vous en avez donné tout à l'heure un exemple humoristique, en parlant de ce qui se passe dans les aéroports. Peut-être cette nouvelle forme d'autorité est-elle l'avenir de l'autorité — « le futur de l'autorité », comme dit l'intitulé de ces Rencontres. Il me semble que le diagnostic très général que vous avez fait ce soir porte, en creux, sur les structures de l'autorité pédagogique. En une telle matière, on ne peut pas raisonner par métonymies. On ne peut pas prendre la partie pour le tout. Autrement dit, la perte de l'autorité des maîtres n'est pas la perte de l'autorité tout court. Je pense qu'il n'est simplement pas vrai que si Dieu est mort, tout est permis. C'est une assertion très emphatique, mais empiriquement fausse. Il n'est pas vrai que la seule autorité qui donne la cohésion sociale, qui cimente la société, soit divine — je ne pense pas nécessairement au Dieu de la théologie, mais à quelque chose de transcendant, à quelque chose qui vient de l'au-delà. C'est faux. On assiste à l'émergence d'une autorité du « on », émergence

Le futur de l'autorité

qu'on peut certes déplorer, mais qui doit à tout le moins être analysée. Le sens de mon intervention est de vous demander ce que vous pensez de cette autorité des règles, du « on », qui représente peut-être le futur de l'autorité.

GEORGE STEINER : Je suis à la fois ému et étonné. Vos deux interventions portent très généreusement sur un livre qui remonte à plusieurs années, beaucoup ^{p.027} plus que sur ce que j'ai dit ce soir. Vous semblez vivre dans un monde fictif. Vous ne savez même pas que les sciences dominant nos vies. L'une des choses les plus tristes, ici, est la séparation entre la faculté d'Art et le monde scientifique. Je vis dans un monde où ce qui compte, c'est la science. C'est-à-dire où il n'y a pas de bluff. La haute moralité, c'est de dire si on peut résoudre une équation, ou si on ne peut pas. Il n'y a pas de *tertium datur*. L'autorité du scientifique dans son laboratoire me passionne, puisque j'en suis entouré. C'est une chose très compliquée, qui ne permet pas l'acte d'autorité : il y règne une sorte de collégialité de l'espoir. Ces gens ont une chance folle. Ils peuvent être tout à fait médiocres : s'ils sont dans une bonne équipe, ça marche. Lundi prochain, on saura quelque chose qu'on ne sait pas aujourd'hui. Je crois qu'on vient de publier quelque chose comme 882 livres sur Shakespeare : je sais qu'il est un très bon dramaturge. C'est très différent. L'autorité dans les sciences est une autorité dont la morale, l'intégrité, reposent sur le fait qu'on ne peut pas bluffer. Si on triche, on est fini. D'un jour à l'autre. Qu'est-ce que ça serait parmi nous, si on était fini pour les bêtises qu'on publie en littérature et en philosophie.

Il y a deux ans, un collègue vient me trouver. Il a un prix Nobel comme il se doit — ce sont des gens merveilleusement modestes,

Le futur de l'autorité

ils peuvent se le permettre. Il a un livre entre les mains et me dit : « Aide-moi. J'ai lu quelques pages, j'essaie de comprendre, mais je n'y arrive pas. Je ne comprends pas un mot. Ça doit être ma faute. » C'était de Monsieur Lacan. Il n'y avait effectivement pas un mot à comprendre. C'était du bluff depuis la première phrase, et du bluff byzantin, ce qui est très laid. J'ai eu honte devant la générosité d'esprit de cet homme qui croyait que c'était de sa faute s'il n'arrivait pas à comprendre. J'ai beaucoup réfléchi à cet épisode. Le monde des savants m'occupe énormément.

Il n'y a pas la moindre perception de l'avenir chez Kojève, rien qui ait la moindre valeur. Il s'est trompé sur tout, quant à l'avenir. Cela ne veut pas dire qu'il n'était pas un homme d'un très grand esprit et le cousin d'un grand peintre. Dans son *Hegel*, les pages sur le maître et l'esclave sont admirables. Pour le reste, les bons hégéliens ont des doutes très profonds. Mais passons. Et ne parlons pas de la métaphore d'un Staline érigé en fin de l'histoire. Il n'a rien prévu, ni dans ses écrits ni dans sa carrière politique. Notre manque de modestie devant l'inconnu est effarant. George Orwell, qui au contraire d'un Kojève était un personnage de stature mondiale, écrit juste avant sa mort : « Il y aura encore deux siècles avant que la botte du stalinisme ^{p.028} se lève des visages en Europe orientale ». Deux siècles ! Même Orwell n'a rien compris, rien prévu. Les scientifiques, par contraste, nous donnent une leçon de bonheur de l'inconnu, si j'ose m'exprimer ainsi. Ne pas bluffer devant l'inconnu. Je voudrais que nous réfléchissions un peu plus à cela, de notre côté.

Ceci dit, je vous suis très reconnaissant, à tous deux, d'avoir fait allusion à ce mystère d'amour qui est au cœur d'un bon enseignement. Eros et amour, ce n'est pas la même chose, mais il

Le futur de l'autorité

y a bien sûr des relations intimes. A la fin de ce petit livre, qui probablement se trompe sur bien des points, je pose la question : avec le triomphe des femmes, qui a certes des rapports avec le « politiquement correct », mais qui n'est pas du tout la même chose, verra-t-on apparaître des grands maîtres qui soient des femmes ? Ça va être immensément compliqué. Quels seront les rapports de ces femmes avec leurs élèves ? Cela va tout embrouiller. Mais ce sera passionnant.

Jusqu'à maintenant, la médaille Fields, qui est le Nobel de mathématiques — il y en a eu quarante-neuf jusqu'à maintenant — n'a jamais été attribuée à une femme. Cela reste un mystère : nous ne savons pas pourquoi. Ça va venir, je crois. Quelles vont être les relations d'autorité, quelle va être la place d'éros dans cet enchevêtrement ? J'espérais qu'une grande romancière ou une poétesse nous aiderait, nous dirait quelle est sa relation avec l'élève. Ça va venir. Ce sera un grand problème pour les jeunes (il n'y en a pas beaucoup dans la salle : autre grand problème, pour ces Rencontres et pour Genève : où sont les jeunes ?). Ils vont vivre cela d'une façon qui sera très intéressante. Peut-être le mot même d'autorité devra-t-il être changé en quelque chose d'autre. *Mimésis*, peut-être. *Imitatio : imitatio Christi, imitatio* de la femme.

Deux mots pour qu'on puisse rire un peu ce soir. Hannah Arendt était une grande dame. Mais elle était, inconsciemment peut-être, d'une arrogance inouïe, d'une arrogance dont vous n'avez pas idée — le mot même n'est pas assez fort. A Chicago, elle donnait un séminaire intitulé « L'avenir du roman américain ». Personne ne savait pourquoi. Mais elle était *University professor*, et cela donne droit à enseigner dans tous les domaines. Curieuse,

Le futur de l'autorité

mais très belle idée. Elle parle. Un monsieur assez jeune et très timide, au fond de la salle, lève la main. Elle se fâche et lui dit : « Non, j'ai encore beaucoup à dire, ne m'en voulez pas, mais pas de questions dans ce séminaire ». Il se lève et quitte la salle. Il se nommait Saul Bellow et il était l'avenir du roman américain. J'aime beaucoup cette histoire. Elle est un exemple pour nous tous. Il faut toujours faire attention à qui est dans la salle...

GEORGES NIVAT : p.029 J'aimerais à mon tour vous poser une question. On a souvent l'impression, dans votre œuvre, que vous rôdez autour de l'autorité de Dieu — sujet dont on parlera demain. Dans la traduction que j'ai lue, vous parlez de l'autorité « authorship » de Dieu en tant qu'auteur qui a écrit un texte, la Création, qui se fait à travers la personne humaine. Or cet « authorship » comporte le mal. Et sur le mal, vous avez écrit des textes courts et étonnants, comme par exemple ce « Commentaire » qui est repris dans le dossier de *L'Herne* et qui nous indique peut-être ce que doit être, précisément, un vrai commentaire. Ce texte porte sur un sujet déjà traité par nombre de vos prédécesseurs qui ont réfléchi sur le mal. C'est le sacrifice d'Isaac, sur lequel il y a aussi ce très beau poème de Joseph Brodski, que vous citez. L'autorité de l'auteur du texte sur la Création, dans lequel nous vivons et co-créons peut-être, comporte le mal. Autrement dit, le fait de l'avoir créé jette une ombre terrible sur le Créateur. Ici interviennent vos pages sur la Shoah, sur le défaut d'autorité du Créateur. Vous dites que la prière à Dieu devient une prière pour Dieu, puisqu'il faut prier pour celui qui a si mal utilisé son autorité d'auteur d'« authorship ».

Ayant écouté votre intervention d'aujourd'hui, qui est à mi-

Le futur de l'autorité

chemin entre le pessimisme et l'ironie, comme le sont souvent vos textes, j'aimerais savoir comment vous pensez pouvoir réparer le désastre de la Création ? Y a-t-il une façon de prier pour Dieu aujourd'hui ? Est-ce que ce serait, par exemple, un retour de la poésie, de l'acte religieux ? On se demande souvent où est l'acte religieux dans votre façon d'aborder ce déficit de l'« authorship » du Créateur.

GEORGE STEINER : Je suis très conscient du poids de votre question. C'est peut-être le seul côté anglo-saxon dans la machine hybride que je suis. Il m'est très difficile de traiter ce thème publiquement. C'est une tradition anglo-saxonne : on ne touche pas à ça publiquement. Cette tradition reste très forte dans le monde que j'habite. Mais ce n'est pas une réponse.

Je vais vous dire ce que vous devriez faire dans ces Rencontres internationales, pourquoi vous devriez tout laisser tomber de vos programmes. Vous devriez simplement poser la question suivante. A Beslan, dans l'école où se trouvaient des centaines d'enfants pris en otages, mourant de faim, de soif et d'horreur, les deux premiers jours, ils ont prié Dieu — *Gospodin*. Ils ont même chanté certains hymnes traditionnels russes. Mais le troisième jour, quand la soif et la faim ^{p.030} étaient devenues inimaginables, que ces tout jeunes enfants approchaient de la mort, ils ont prié Harry Potter. C'est d'une importance énorme. Je ne sais rien de plus important aujourd'hui. Rien d'autre ne devrait occuper nos esprits. Harry Potter et son partenaire, dont ces enfants lisent les aventures en russe et en tchéchène, pourraient venir les aider. Que peut-on faire pour essayer de *penser* cette histoire ? En allemand, au contraire du français, on peut penser une chose comme objet

Le futur de l'autorité

direct : « Ich denke diese Geschichte ». Que pouvons-nous faire avec cette histoire ? Madame Rowling, qui est d'une modestie extrême bien qu'elle ait changé l'histoire du livre dans le monde (avec elle, tout a changé : ses romans sont traduits en 180 langues), et à qui on a bien sûr rapporté cet épisode, a refusé tout commentaire en dehors de celui-ci : « Je ne comprends pas, je ne comprends pas ». Ce qui est honnête et d'une grande dignité.

Vous avez cité la prière pour Dieu de Paul Celan : « Wir beten Dich an, wir beten für Dich », nous prions *pour* Toi. Je crois que nous sommes dans une période de transition. Non pas vers un athéisme intégral, qui est très difficile à vivre et impose une discipline énorme. Quand le téléphone sonne à deux heures du matin, annonçant l'accident d'automobile qui est notre cauchemar à tous quand nous avons des enfants, il faut une force énorme pour arriver à dire que c'est une horreur statistique, un hasard qui n'a aucun sens. Je connais quelques personnes qui ont cette force, pour qui demander à Dieu pourquoi il leur a fait cela serait une obscénité. C'est très rare. Quatre-vingt-dix-neuf pour cent des gens hurlent encore vers Dieu. Mais cela ne veut pas dire qu'on y croit. Beckett est peut-être la voie de la transition vers ce nouveau monde. Il avait la puissance de mettre dans une virgule une réponse métaphysique. Il y a dans *Fin de partie* une ligne : « He doesn't exist, bastard ». Selon la place de la virgule, on peut la lire de deux façons : Dieu, qui est un *bastard*, un salaud, n'existe pas ; ou : il est un salaud parce qu'il n'existe pas. Il n'y a que Beckett qui puisse faire ça. La virgule bouge un tout petit peu.

On est peut-être dans une période de transition. C'est ce que j'ai essayé de dire dans tous mes livres. Dès le premier, dès *Tolstoï et Dostoïevski*, j'ai eu la conviction que quand la question de

Le futur de l'autorité

l'existence de Dieu ne sera plus une question adulte, sérieuse, obsessionnelle si vous voulez, certaines dimensions dans l'art en Occident, dans la musique, dans la littérature, ne seront plus à notre portée. Cela ne veut pas dire qu'il n'y en aura pas d'autres.

Le théorème de Fermat a été résolu à Cambridge, après trois cent cinquante ans de travail intellectuel. Wiles y a travaillé sept ans, avec ^{p.031} un crayon et un morceau de papier. Pas d'ordinateur. Pensée pure, totale, absolue. Le petit département de mathématiques pures, où le théorème a été résolu, ne peut pas contenir plus de cent personnes. Il y en avait plus de mille dans la rue. C'est exactement la scène des *Mémoires* de Cellini, où l'on voit tout Florence attendre dans la rue que le *Persée* sorte de sa gangue de bronze. Il y avait des milliers de gens. Mes collègues reviennent au Collège pour dîner, ivres de bonheur. Je n'exagère pas. Ivres d'une sorte d'extase. Ils m'ont dit : « Il y avait quatre solutions possibles, et c'est la plus belle qui est la vraie. » La plus belle. Je leur ai demandé de m'éclairer : le mot « beauté » était-il une analogie, une métaphore ? Ils m'ont répondu que non, pas du tout : « Le mot beauté, pour nous, a un sens tout à fait précis et concret. Précis et mathématique. » Je leur ai demandé de m'aider à comprendre. Ces gens sont vraiment très généreux devant les pauvres idiots que nous sommes. Ils m'ont répondu : « Il faudrait vingt ans de préparation avant que tu comprennes ce que c'est qu'une telle fonction. Nous ne pouvons pas t'aider. » Je leur ai rappelé que quand on étudie la Kabbale, il faut vingt-cinq ans avant d'avoir le droit d'en ouvrir une page. Ils ont rigolé. Cette soirée a été l'une des plus tristes de ma vie. Cette beauté-là va peut-être devenir la grande beauté. L'humour des mathématiques pures : Platon déjà

Le futur de l'autorité

savait qu'il y a des rires dans la musique, dans l'art, dans l'architecture. Il y aura des formes très nouvelles — si le « bastard doesn't exist ». C'est toute mon intuition.

YOLANDE MUKAGASANA : Je me pose beaucoup de questions par rapport à l'autorité de Dieu durant les tragédies humaines. Durant le génocide au Rwanda, les victimes réunies ont beaucoup prié, appelant Dieu pour arrêter les massacres et, désespérées, lui demandant où était son grand amour et son autorité sur les bourreaux. Après, les survivants reviennent à cette autorité et à l'existence de Dieu. Que pensez-vous de cette contradiction ?

GEORGE STEINER : Il n'y a aucune solution possible. La question remonte au début de l'humanité. Les hommes ont hurlé au Dieu avant les massacres, avant d'être brûlés vifs. Mais la question de la théodicée reste ouverte. Il n'y a rien de nouveau. C'est pour cela que l'histoire de Beslan est si importante : les enfants ont trouvé une manœuvre, ou plutôt une procédure, une horreur toute nouvelle. Mourant avec Harry Potter sur ^{p.032} les lèvres, ils ont peut-être eu une seconde d'espoir et de pardon que *Gospodin* ne leur avait pas donnée. Il y aura des mouvements médiatiques très dangereux, reposant sur un fondamentalisme techno-médiatique. On commence à voir se profiler cela — et je suis très content d'être très vieux.

QUESTION : Un mythe perse très ancien qui parle de la création du monde, dit qu'au début régnait le temps. Le temps voulait avoir un fils. Pensez-vous qu'il a eu raison de vouloir avoir un fils ?

GEORGE STEINER : Karl Krauss, le plus grand des satiriques, a

Le futur de l'autorité

pris le vers biblique « au début était le Logos » et l'a remplacé par « au début était le journalisme ». C'est merveilleusement vrai. Toutes sortes de gens disent ce qui était au début. Là-dessus, je préfère vraiment Hawking, qui rejoint saint Augustin et dit que la notion du temps est inséparable du big-bang. Le big-bang, c'est le temps. Il y a de très belles équations qui nous disent ce qu'une phrase comme celle-ci signifie — et pour une fois elles sont abordables. Pour le reste, faites attention : c'est du verbiage.

QUESTION : Dans cette relation d'autorité, vous n'avez pas parlé une seule fois de la liberté, en particulier de la liberté de celui qui « subit » l'autorité sans la subir. J'ai également trouvé qu'il y avait dans votre conférence beaucoup de nostalgie de l'autorité, et un pessimisme foncier. Est-ce qu'il faut vraiment être pessimiste à ce point ? D'autre part, je ne vois pas comment l'autorité des grands savants pour lesquels vous avez de l'admiration peut s'exercer, si personne ne les connaît, s'ils ne se transmettent pas dans le public et ne produisent que des choses qui restent entre eux.

GEORGE STEINER : Je ne suis pas en désaccord avec vous.

ALAIN JACOB : Dans votre développement réaliste sur l'autorité militaire, je me suis demandé si à l'autre pôle, qui n'est pas forcément idéaliste, il n'y aurait pas, indépendamment du message de Gandhi, une autorité à p.033 venir de la non-violence. La non-violence n'a-t-elle pas une affinité avec l'autorité ?

Je voulais également faire remarquer que l'intervention de Mark Hunyadi a soulevé un problème à l'intérieur même de l'autorité. Je crois que l'autorité du « politiquement correct » est un exemple de factualité qui nous entraîne et contre quoi, malgré votre

Le futur de l'autorité

pessimisme, nous pouvons peut-être lutter. A l'encontre de cette autorité du « politiquement correct », il reste, comme vous le souhaitez et comme tout le monde le souhaite, une autorité de la personnalisation, qui veut que tout le monde devienne davantage l'auteur de ses actes. Il y a une polarité entre le « on » et le personnel.

GEORGE STEINER : Je crois qu'on devient de moins en moins le créateur de sa personnalité. Ce sont les clichés de la publicité et des médias qui dominent jusqu'aux conduites sexuelles. Des études ont constaté que dans l'intimité des adolescents américains abordant leurs premières expériences érotiques, les phrases, les gestes, les rythmes sont ceux prescrits par le film et la publicité, jusque dans les détails. Découvrir la liberté dans l'intimité devient très difficile.

Quant au « politiquement correct », il faut hurler. Où est le courage, le courage civil, qui nous permet de dire non ? Dans notre beau métier de professeur, nous pouvons refuser d'enseigner dans les universités où le « politiquement correct » est imposé. Nous pouvons montrer aux jeunes que nous n'avons pas peur d'eux. Mais tout autour de nous, vous le savez mieux que moi, c'est à nouveau la *Trahison des clercs* — grand, grand livre de Monsieur Benda : il avait vraiment compris. Nous ne luttons pas. Mais ça passera. Les jeunes vont s'ennuyer. J'ai évoqué l'ennui à plusieurs reprises. La force de l'ennui est une très grande chose. A la longue, ils commencent à se poser des questions. Il faut tout simplement dire non. Quand on a un doyen qui essaie d'expliquer que la fonction d'une université est de créer des fonctionnaires, il faut réagir : non, je ne joue pas ce jeu. Il est terrible de s'écrouler

Le futur de l'autorité

devant la menace du « politiquement correct ». Je suis peut-être optimiste, mais je ne crois pas que cela va durer.

Il y a d'autres dangers. Quand je suis venu à l'enseignement, par exemple, il y avait quatre-vingt-dix pour cent de jeunes gens et dix pour cent de jeunes femmes en littérature. Cela m'horripilait. Maintenant, les proportions sont exactement inverses. Dans mon séminaire de littérature et de littérature comparée, tout récemment à Harvard, il y avait quatre-vingt-dix pour cent de jeunes femmes. ^{p.034} C'est tout aussi faux, tout aussi problématique, et rend tout aussi difficile de bien lire, ensemble, la grande littérature. Je vous le disais : il faut apprendre à respirer sous l'eau.

GEORGES NIVAT : Aux premières Rencontres internationales de Genève, Julien Benda, précisément, était présent. Nous venons de revenir au thème de ces premières Rencontres. Nous avons pu constater une fois de plus que la personnalité de George Steiner est quelquefois en opposition avec ses thèses, parce que le maître qu'il est nous inspire un grand optimisme. Je le remercie.

@

L'AUTORITÉ DE DIEU ¹

INTRODUCTION

par Marc Faessler
Théologien et pasteur

@

p.035 Il pourrait être embarrassant d'avoir à présenter un ami auquel — qui plus est — vous lient des liens familiaux. Mais avec Henry Mottu tout embarras disparaît. Car sa personnalité directe, ses larges connaissances et son expérience internationale n'ont cessé, au cours des ans, de faire croître et grandir intellectuellement ses amis. Il a toujours eu l'art de nous précéder, en avance annonciatrice des pensées de demain. Déjà au collège il skiait plus vite que nous tous ! A dix-huit ans il avait lu toute la *Dogmatique* de Karl Barth ! D'emblée son discernement spirituel et son engagement personnel lieront l'autorité de Dieu à l'active non-violence du *geste prophétique* auquel il consacra ultérieurement un ouvrage remarqué. Il rédigea sa thèse sur un moine calabrais du XII^e siècle, Joachim de Fiore, en vue de tracer le sillon d'une théologie de l'espérance, une théologie capable de réinterpréter la dimension apocalyptique du donné biblique dans la perspective d'un règne à venir, celui d'une vivante autorité intérieure de l'esprit. Il sera le premier — lors de ses années d'enseignement à l'*Union Theological Seminary* de New York — à nous faire saisir les enjeux de la théologie noire américaine mettant à mal la souveraineté dominatrice des catégories de pensée ayant fait autorité durant des siècles dans le

¹ Le 27 septembre 2005.

Le futur de l'autorité

christianisme occidental. Les amitiés qu'il nouera avec des théologiens de la libération sud-américains et sa connaissance sur le terrain des recherches de transposition culturelle de la théologie africaine, lui feront discerner que l'autorité du Conseil œcuménique des Eglises devra nécessairement, à l'avenir, s'adosser à une ^{p.036} confession de foi totalement renouvelée dans ses formulations — tâche à laquelle il consacra de nombreux travaux. Devenu professeur de théologie pratique dans notre Faculté, Henry Mottu affronta avec lucidité la difficile question de l'autorité que peut garder un « sens », une « foi », une « parole révélatrice », devant le deuil, la souffrance, les désastres de la violence. Ses publications sur les deux figures paradigmatiques que sont le prophète Jérémie ou le théologien résistant Dietrich Bonhoeffer suggèrent l'existence, en nous, d'une possibilité d'espérance active qui puise — au creuset fragile d'une autorité divine sans pouvoir — la force aimante d'une protestation contre le mal, d'une dissidence politique, d'une consolation sans mensonge.

Ainsi, au fil de sa réflexion toujours en prise sur le présent et l'avenir, Henry Mottu n'aura cessé de nous aider à distinguer autorité et pouvoir. C'est pourquoi nous lui avons demandé d'aborder ce sujet plus que brûlant : « l'autorité de Dieu ». Dans la confusion actuelle où notre monde est plongé sur le plan religieux, dissocier l'autorité de Dieu de la puissance devient un enjeu majeur. C'est une voix autorisée qui va tracer ce soir un chemin théologique possible, à méditer et à discuter.

@

Le futur de l'autorité

HENRY MOTTU Professeur honoraire de la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, où il a enseigné de 1988 à 2004. A exercé le ministère pastoral à l'Eglise française de Bâle et à Cartigny (Genève), où il a également dirigé le Centre de rencontres. Avait enseigné auparavant la philosophie de la religion à l'*Union Theological Seminary* de New York (1970-1972, 1976-1977). Engagé dans le mouvement œcuménique, a été le directeur protestant de l'*Atelier œcuménique de théologie* (1982-1987). Ses livres récents sont : *Le geste prophétique. Pour une pratique protestante des sacrements* (1998), *Dietrich Bonhoeffer* (2002), *Actualité de Dietrich Bonhoeffer en Europe latine* (2004), *Dieu au risque de l'engagement. Douze figures de la théologie et de la philosophie religieuse au XX^e siècle* (2005).

CONFÉRENCE DE HENRY MOTTU

@

p.037 « L'autorité de Dieu » ? Peut-être... Mais de quel Dieu s'agit-il ? En vue de quel futur ? Et pour faire autorité sur qui et en vue de quoi ? Les questions se pressent dans notre esprit.

Comment montrer — et ce sera ma tâche — la *pertinence* du recours à l'autorité divine, même auprès de ceux et celles qui ne peuvent plus croire en Dieu ? L'autorité de Dieu fait-elle partie du passé de l'autorité ou appartient-elle à son futur ? Y aurait-il donc quelque chose de nécessaire, pour tous, dans ce recours au transcendant, y compris dans notre Occident sécularisé ? On sait la nature finalement énigmatique de l'autorité ; mais celle-ci, pour être exercée et reconnue, a-t-elle besoin, oui ou non, de la transcendance de Dieu ? Telle est la question redoutable qui m'a été posée et à laquelle je vais essayer, avec crainte et tremblement..., de répondre.

Car, comme l'écrivait Martin Buber, même si le MOT « Dieu » est un mot souillé, déchiré, manipulé, embrigadé dans les causes les plus absurdes et les plus meurtrières, ce mot demeure incontournable, non comme mot, mais comme le NOM du dernier

Le futur de l'autorité

recours contre l'inacceptable de l'histoire. Voici ce qu'il écrivait dans *L'Éclipse de Dieu* :

« Certes, les hommes dessinent des figures grotesques qu'ils signent du nom de « Dieu », ils s'entre-tuent et prétendent que c'est « en son nom » ; mais lorsque s'écroulent la folie et l'imposture, lorsque dans la pénombre la plus solitaire ils se retrouvent face à Lui et ne parlent plus de « Lui, Lui » mais soupirent « Toi, Toi ! » et qu'ils ajoutent ensuite « Dieu », n'est-ce pas le vrai Dieu qu'ils appellent tous, l'Unique Vivant, le Dieu des enfants des hommes ? N'est-ce pas Celui qui les entend ? Celui qui les exauce ? Et le mot « Dieu », le mot de l'appel, le cri devenu *Nom*, n'est-il pas ainsi devenu sacré dans toutes les langues humaines et pour tous les temps ? ¹

Mais commençons par écarter deux sortes d'écueils qui se présentent immédiatement à l'esprit :

— soit on rêve d'un monde enchanté et fantasmatique, qui n'existe plus, où toute autorité humaine était rapportée à l'autorité divine qui la légitimait ;

— ^{p.038} soit on postule au contraire un monde qui se serait totalement émancipé de toute autorité transcendante, un monde prétendument « libéré » de Dieu.

Pour le dire autrement, le dilemme serait celui-ci : ou bien le retour à l'ancien « théologico-politique de type autoritaire » dont Paul Ricœur nous appelle à faire notre deuil ² ; ou bien la complaisance à l'égard d'une position de vide absolu, et pour tout

¹ Martin BUBER, *L'Éclipse de Dieu. Considérations sur les relations entre la religion et la philosophie*, Paris, Nouvelle Cité, 1987, p. 13.

² Paul RICŒUR, *La critique et la conviction*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 162-164.

Le futur de l'autorité

dire, de nihilisme (ou en tout cas d'anomie).

Mais il faut se méfier des *ou bien, ou bien*. Entre la nostalgie de la théocratie, d'une part, et, d'autre part, une société sans *archè*, sans fondation, faudrait-il choisir ? Je ne le pense pas et je vais donc m'efforcer de me frayer un passage étroit entre ces deux extrêmes, vers une position tierce que je nommerais, pour faire court, une autorité qui ne serait pas... « autoritaire », mais qui serait une autorité de proposition et, parfois, une autorité de protestation. Non pas une autorité qui se pose, mais qui se propose à la discussion. Non pas une autorité qui disposerait encore d'un pouvoir, mais qui aurait *renoncé* — et cela à sa racine — à tout pouvoir. Une *auctoritas*, en somme, purifiée de toute *potestas*...

Quelques remarques préalables

Première remarque.

S'il est vrai, selon l'*Encyclopédie philosophique universelle*, que l'autorité est un pouvoir « dont la force ne provient pas de la violence », et si « la destination de l'autorité est l'augmentation de l'être à qui elle s'applique », si donc l'autorité est dans son essence un service, elle se trouve alors opposée, à juste titre, à la puissance nue, arbitraire, absolue¹. Une première précision s'impose donc dans l'idée que nous nous faisons de Dieu : Dieu ne fait pas n'importe quoi et n'importe où (*potentia absoluta*) ; mais sa puissance ou son autorité s'exercent de manière ordonnée, selon les lois de l'humanisation (*potentia ordinata*). En langage

¹ *Encyclopédie philosophique universelle* (sous la dir. de André JACOB). *Les notions philosophiques*, tome I (philosophie occidentale), Paris, PUF, 1990, p. 204-207 « Autorité » par F. CHAZEL.

Le futur de l'autorité

théologique, c'est le Dieu révélé dans un corpus d'Écritures et, pour les chrétiens, en Jésus, le Christ, qui seul prévaut sur le Dieu naturel ou immédiat. Pour nous par conséquent, ce qu'on appelle « Dieu » n'est pas assimilable sans recul critique à l'Absolu, à l'En Soi, au Premier Moteur ou au Dieu Tout-Puissant. p.039

Deuxième remarque.

Le problème de fond qui se pose à celui ou à celle qui réfléchit sur l'autorité, c'est sa source. Car si le caractère fondamental de l'autorité est d'être tout simplement reconnue, il faut, pour qu'elle le soit réellement, qu'elle provienne manifestement d'une Source pure. Or, le théologien se heurte ici aux dénégations du sens commun : comment voulez-vous que l'autorité de Dieu continue de faire sens ou ait encore un avenir, alors qu'elle a été le prétexte à tant de crimes commis en son nom ? On se heurte ici à l'histoire. Alors que l'on a tout fait dans le passé pour renforcer l'autorité de Dieu, c'est en voulant la « renforcer » qu'on l'a anéantie. Hannah Arendt écrit sobrement : « L'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition ; là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué » ¹. Hannah Arendt comme Alexandre Kojève ² ont beaucoup insisté, en effet, sur le fait que l'autorité est distincte du pouvoir et qu'elle n'a rien à voir ni avec la violence ou la force, ni même avec la persuasion, mais avec la hiérarchie en tant qu'elle est reconnue dans sa légitimité.

Je vais donc devoir, comme théologien, purifier la Source de l'autorité divine — « purifier » au sens philosophique du terme. Car

¹ Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? » in *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1972, p. 123.

² Alexandre KOJEVE, *La notion de l'autorité*, Paris, Gallimard, 2004 nouv. éd., p. 58, p. 60 et *passim*.

Le futur de l'autorité

c'est parce que l'on a dans l'histoire mélangé, entrecroisé, mêlé Dieu et César que César a vaincu et que l'idée de Dieu a perdu sa crédibilité. Comment faire dès lors pour établir les critères qui vont identifier convenablement et authentifier la source de l'autorité, sans plus confondre Dieu avec une idole ?

Troisième remarque.

Mais, me direz-vous, « l'autorité de Dieu » a-t-elle jamais été « pure » ? Il y a là, au-delà de la terminologie, un vrai problème. Cette autorité ne fut-elle pas et ne demeure-t-elle pas médiatisée en effet par des textes, des inter-textes, des êtres humains et des institutions qui prétendent parler « en son Nom ». Mais la médiation humaine de l'autorité n'obscurcit-elle pas sa source ? Comment réguler son usage et prévenir les abus ? Cette médiation textuelle caractérise le judaïsme et le christianisme comme l'islam (même si l'islam croit en une Dictée directe de la volonté divine au Prophète). Notre réflexion sur l'autorité de Dieu ne pourra donc pas se passer de *l'interprétation*, toujours risquée, des textes bibliques fondateurs, mais j'ajouterais : de leur ^{p.040} interprétation rigoureuse. Car c'est seulement par la rigueur de l'interprétation (c'est du moins la conviction du protestant réformé que je suis), que l'on pourra parer aux dangers des dérives.

Dernière remarque.

Précisons que, lorsque je parle de « Dieu », je ne parle toujours que de la représentation que *nous* nous faisons de Dieu. Je ne parle que de l'idée que nous nous en faisons, car seul « Dieu parle bien de Dieu », comme disait Pascal. Ne nous prenons pas pour ce

Le futur de l'autorité

que nous ne sommes pas... La théologie est un discours sur Dieu, mais un discours humain !

Ces quelques remarques ou précisions éclaireront, je l'espère, le parcours que je me propose de faire maintenant au travers de la geste biblique et de la tradition judéo-chrétienne.

I. Une autorité qui libère : le don de la Loi

« Je suis l'Éternel, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (littéralement : « de la maison des esclaves ») (Exode 20,2). Cette autoprésentation de Dieu, qui révèle son Nom, est fondatrice pour la foi biblique, car elle désigne l'être de Dieu par son acte de libération de toute oppression. Dieu se définit Lui-même par ce qu'il fait. La traduction la plus précise serait sans doute : « C'est moi le Seigneur qui suis ton Dieu, pour t'avoir fait sortir du pays d'Égypte »¹. Dieu veut faire de nous des êtres humains libres. Avant de nous proposer sa Loi, il nous libère de toute servitude. Et si nous sommes appelés à suivre sa Loi, c'est pour notre bonheur et donc par reconnaissance que nous le ferons. Par reconnaissance gratuite. En ce sens, ce n'est pas un hasard que le Catéchisme réformé de Heidelberg (1563) place la Loi de Dieu sous la rubrique : « De la reconnaissance ». L'autorité de Dieu, si c'est bien de ce Dieu-là qu'il s'agit, ne peut être qu'une autorité qui libère. Maïmonide ira jusqu'à commenter : « nous avons reçu le commandement d'être libres » !

¹ Note t) de la Traduction Œcuménique de la Bible, *ad loc.* On sait que l'hébreu n'emploie pas ici le verbe « être », qui figure cependant dans la Septante (la traduction grecque de la Bible) : *Ego eimi kurios ho theos sou* (qui rappelle la formule d'Exode 3,14 : « Je suis Celui qui suis » et qui donnera lieu au développement de la métaphysique occidentale sous la forme de l'onto-théologie).

Le futur de l'autorité

Sans vouloir entrer ici dans tous les détails que nécessite une analyse fouillée du Décalogue, je donnerai maintenant quelques p.041 précisions centrées sur notre préoccupation spécifique : quelle est le type d'autorité divine ici proposé ?

On l'oublie souvent, jamais le « Décalogue » (du grec *deka logoi*, les « Dix Paroles ») n'est appelé une Loi sous la forme de « dix Commandements ». Il s'agit de « dix Paroles » (selon Exode 20,1 ; 34,28 ; Deutéronome 4,13 et 10,4) adressées à un TU ainsi constitué en un sujet responsable, appelé à répondre par sa conduite à cet appel de Dieu : « Tu ne te feras pas d'image taillée » ; « tu ne commettras pas de meurtre » ; « tu ne convoiteras pas » ; etc. Ni le judaïsme, ni le christianisme ne sont une « nomocratie ». Ils se fondent plutôt sur la seule force d'une Parole venue d'en-Haut. Dieu ne donne pas sa loi comme il nous jetterait à la figure un cadeau ou un poison ; il SE donne en parlant, en te parlant ; il parle et explicite le sens du don qu'il te fait pour que tu vives (le Deutéronome, ce prédicateur de l'aujourd'hui de Dieu, insiste là-dessus). En ce sens, le philosophe Rémi Brague a raison d'écrire qu'il faut passer d'une théo-nomie à une théo-logie proprement dite et poser que Dieu *parle* en proposant l'autorité de sa Loi ¹. C'est d'un *logos* qu'il s'agit, non d'une loi qui serait d'abord une sorte de casuistique divine ou un code.

Mais c'est dire du coup que l'être humain devient un partenaire de Dieu. On a souvent relevé, suivant Martin Buber encore, la nature dialogique de la loi qui fait du rapport entre Dieu et l'humain le vis-à-vis d'un Je et d'un Tu. Ces paroles s'adressent

¹ Rémi BRAGUE, *La loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard (L'Esprit de la Cité), 2005, p. 313. Je dois beaucoup à cet ouvrage dans l'ensemble de mon exposé.

Le futur de l'autorité

non à des prêtres, mais à des laïcs, à tout un chacun. Les formulations négatives du droit apodictique (inconditionnel et axiomatique, au contraire du droit casuistique) en montrent justement le caractère dialogique, puisque le singulier impersonnel de l'interdit (« il est défendu de... ») est transformé en une injonction à la deuxième personne du singulier (« tu ne... »). Le Décalogue est à l'indicatif présent et la négation n'introduit pas une prohibition, mais une déclaration ordinaire à l'indicatif. André Larocque, dont je m'inspire ici, écrit : « Israël est placé devant une tâche à honorer et non pas devant un ordre coercitif auquel il doit obéir. Noblesse oblige »¹. Cela explique aussi pourquoi l'on ne nous dit jamais ce qu'il faut faire, mais ce qu'il s'agit d'imaginer et de mettre en œuvre en toute liberté, sur le plan personnel mais aussi sur celui des institutions, pour que l'on ne tue pas, ne vole pas, ne convoite pas. La religion n'enseigne pas ce que je dois faire, mais elle me donne la force de le faire.

Mais n'est-ce pas à dire, dans ces conditions, l'extrême fragilité, voire la vulnérabilité, de cette instance ? Car plus Dieu est Dieu, plus il nous laisse libres d'agir, mieux, plus il nous *veut* libres. En parlant, Dieu « s'expose » — il n'impose rien. Il se livre dans les dix Paroles et risque quelque chose, à commencer par leur non-observance. « Tu ne te feras pas d'image taillée »... Mais que de fois dans l'histoire, l'idolâtrie, sous des formes toujours diverses et pernicieuses, n'a-t-elle pas triomphé, je pense maintenant à l'idolâtrie politique, du Césaropapisme au Prince ou au Führer. Toute réflexion sur l'autorité de Dieu ne peut faire l'économie du problème récurrent, Dieu et César. Or, pour la Bible, il y a toujours

¹ André LAROCQUE et Paul RICŒUR, « Tu ne commettras pas de meurtre », in *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 121 (103-155).

Le futur de l'autorité

distinction ou séparation, voire opposition, entre l'autorité divine et l'autorité humaine qui parfois s'en réclame. La célèbre parole de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Matthieu 22,17) atteste clairement et la reconnaissance du politique dans son ordre et la *distinction* à faire entre le politique et le religieux. Dieu dans la Bible est continûment, du début à la fin, un principe extérieur, un principe différentiel entre le temporel et le spirituel.

Pour autant, (les choses ne sont pas simples...), vous ne pouvez pas non plus tellement distendre le lien énigmatique entre l'autorité première de Dieu et l'autorité seconde et relative de l'État, sans prendre le risque de faire éclater l'unité de la réalité. La doctrine luthérienne des deux règnes est commode, mais trop facile et elle a donné lieu aux dérives bien connues dans l'histoire récente de l'Allemagne. Il y a aussi ce que Karl Barth, en bon lecteur de Calvin, appelait un « service politique de Dieu » (*politischer Gottesdienst*). La religion, si elle veut être réelle, a des incidences publiques et l'idéologie bourgeoise (rejoignant étrangement l'idéologie communiste sur ce point) consistant à la reléguer dans la vie privée seulement m'a toujours paru être une échappatoire. Car, sans revenir à une théocratie d'un autre âge, la foi confesse que l'autorité de Dieu s'exerce, de manière cachée ou manifeste, sur l'ensemble de l'univers. Ce qui paradoxalement est le point qui nous est devenu le plus difficile à penser (et qui différencie notre époque de celles qui nous ont précédés). Ainsi, je considère le Décalogue non pas seulement comme une loi religieuse, intérieure ou privée, mais, prise dans son esprit, comme une charte publique de la liberté humaine sous le regard de Dieu. Et je rappelle à nos dirigeants politiques (mais je

Le futur de l'autorité

reviendrai là-dessus dans ma conclusion) que fait partie du Décalogue non uniquement l'amour du prochain, ^{p.043} mais aussi l'accueil et même l'amour de l'étranger, de « l'émigré que tu as dans tes villes ». La loi de Dieu, pour moi, est aussi un principe de résistance.

II. L'autorité de Jésus, inspiratrice de l'action humaine

La question de fond qui se pose maintenant à nous est celle-ci : *d'où vient* l'autorité de Jésus ? Quelle a été sa source première et ultime ? D'où venait sa liberté, son audace, son « parler vrai » sur la place publique, en grec sa *parrhèsia* (terme proche d'*exousia*, « autorité », « pouvoir », « capacité ») ?

La question décisive qui se trouve au cœur des Évangiles est celle-ci : « En vertu de quelle autorité fais-tu cela ? » (Marc 11,28 et parallèles). En effet, Jésus provoque l'étonnement, la perplexité de la plupart de ses collègues rabbis et de ses contemporains. Il pardonne les péchés, transgresse le sabbat, lutte contre la maladie, combat les injustices, renverse les barrières humaines, menace le pouvoir des démons, inquiète les politiques... Que signifie tout cela ? Qui est cet homme qui commande même aux éléments naturels ? Où puise-t-il la source de son autorité ?

Les Évangiles répondent de manières diverses à la question. L'Évangile de Marc, quant à lui, que nous allons d'abord suivre ici, place la célèbre parole : « Ils étaient frappés de son enseignement ; car il les enseignait en homme qui a autorité et non pas comme les scribes » (Marc 1,22 et le parallèle en Luc 4,32 : « parce que sa parole était pleine d'autorité ») dans le contexte de la guérison d'un épileptique, mais où ce sont *les démons* seulement qui savent qui est Jésus : « De quoi te mêles-

Le futur de l'autorité

tu, Jésus de Nazareth ? Tu es venu pour nous perdre. Nous savons qui tu es : le Saint de Dieu » (1,24). Jésus est ici un exorciste qui provoque et démasque les Puissances du mal (remarquez le pluriel). Pour Marc, en effet, l'identité de Jésus demeure inconnue des hommes jusqu'à la croix (ce que l'exégèse a appelé son « secret messianique ») et seuls les démons savent qui il est.

Diverses interprétations de cette parole (« il les enseignait en homme qui a autorité ») ont été proposées.

Une première explication consisterait à opposer l'enseignement de Jésus à celui des scribes de son temps (c'est la tendance de l'Évangile de Matthieu), qui, en représentants de « la tradition des anciens », se retranchaient derrière ce que l'on nomme un argument d'autorité — mais cette explication anti-juive ne correspond pas à la réalité ^{p.044} historique, car Jésus faisait partie du mouvement pharisien et était probablement un rabbin officiel.

Une autre explication se fonde sur le début de l'Évangile, qui pose d'entrée de jeu Jésus comme « Fils de Dieu », les lecteurs sachant ainsi dès le départ que l'autorité de Jésus dépasse toute autorité humaine.

On peut également expliquer que l'autorité de Jésus n'est pas confinée à son enseignement et que l'intention de l'évangéliste Marc serait de montrer que *c'est par son action* en faveur des malades en particulier que Jésus manifesterait son autorité de Fils de Dieu.

Mon interprétation se rapprocherait plutôt de l'apocalyptique, cette vision du monde que Jésus partageait avec ses contemporains, et qui repose, dans l'Évangile de Marc, sur la conviction qu'avec la venue du Fils de Dieu le *pouvoir* des démons

Le futur de l'autorité

sur l'être humain touche à sa fin. En effet ce n'est pas l'homme possédé lui-même, ni les spectateurs, qui prennent simplement Jésus pour un exorciste, mais ce sont *les Puissances du mal* (non celles du bien !) qui reconnaissent l'autorité divine de Jésus. Ce sont elles seulement qui « savent » qui il est, car elles se trouvent menacées par lui. Nous ne sommes pas en face d'un enseignement, mais en face de l'énigme d'une Personne, celle d'un Messie caché qui annonce le Royaume de Dieu. Jésus exorcise les puissances qui enferment l'être humain dans sa culpabilité, ses paralysies physiques et psychiques, ses pulsions de mort.

On pense inmanquablement ici à la légende du Grand Inquisiteur des *Frères Karamazov* lorsque l'Inquisiteur dit au prisonnier : « Pourquoi es-tu venu nous déranger ? Car tu nous déranges, tu le sais bien ? »¹. Ce qui montre l'envergure politique, voire cosmique, de l'autorité de Jésus qui est venu, par sa présence désarmée et bienveillante, mettre en question au plus profond tout pouvoir humain — même ecclésiastique... Le combat de Jésus est beaucoup plus qu'une lutte purement humaine ; c'est un combat contre des Puissances plus fortes que l'homme, puissances d'aveuglement, de méchanceté, de mort. Et Jésus, par sa venue et sa simple présence aux côtés des plus faibles, les provoque. Il a détecté le démonique en ^{p.045} l'homme et a travaillé à l'en délivrer. Il a pratiqué cette *Entdämmonisierung* dont nous avons tant besoin, nous qui sommes si facilement aveuglés,

¹ *Les Frères Karamazov* I, Paris, Gallimard, éd. Folio 486, p. 349. On notera le pluriel : « nous déranger », comme dans Marc 1, 24 que nous avons cité. Rappelons que la Légende du Grand Inquisiteur (p. 347-362) est une vaste réflexion de Dostoïevski sur l'autorité, qui s'articule autour des trois tentations de Jésus : celle du miracle (les pierres transformées en pains), celle du mystère (axée sur le chantage à l'intervention de Dieu et la soumission aveugle, même contre sa conscience, p. 358) ; celle de l'autorité (Jésus résiste à Satan qui lui offre tous les royaumes de la terre). L'Inquisiteur veut « corriger » l'œuvre de Jésus qui a justement consisté à résister à ces tentations.

Le futur de l'autorité

parfois même envoûtés, par des causes qui, parties en vue du bien, se transforment, sans que nous y prenions garde, en malheur.

On comprend mieux à partir de là pourquoi l'évangéliste Marc raconte ensuite l'étrange récit du pardon et de la guérison d'un paralysé, dans lequel c'est justement le pardon qui précède la guérison : « Eh bien, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre, — il dit au paralysé [...] » (Marc 2,10). Et Matthieu insiste sur ce point : « Voyant cela, les foules furent saisies de crainte et rendirent gloire à Dieu qui a donné une telle autorité aux êtres humains (*tois anthrôpois*) » (Matthieu 9,8). Jésus ne veut donc pas dire que Dieu seul peut pardonner les péchés (ce que ses contemporains acceptent), ni même qu'il est lui Jésus le seul à y être habilité, mais que ce sont les humains qui doivent *s'échanger ce pardon entre eux*¹. Hannah Arendt, dans un passage surprenant de la *Condition de l'Homme moderne*, a insisté sur ce point :

« C'est Jésus de Nazareth qui découvrit le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines. Qu'il ait fait cette découverte dans un contexte religieux, qu'il l'ait exprimée dans un langage religieux, ce n'est pas une raison pour la prendre moins au sérieux en un sens strictement laïc. [...] Ce qui pour nous est essentiel, c'est que Jésus soutient contre « les scribes et les pharisiens » premièrement qu'il est faux que Dieu seul ait le pouvoir de pardonner, et deuxièmement que ce pouvoir ne vient pas de Dieu — comme si Dieu pardonnait à travers les hommes — mais doit au contraire s'échanger entre les hommes qui, après seulement,

¹ L'Évangile de Matthieu insiste souvent là-dessus : Matthieu 6,14-15 ; 18,35 ; etc.

Le futur de l'autorité

pourront espérer se faire pardonner aussi de Dieu. [...] C'est seulement en se déliant ainsi mutuellement de ce qu'ils font que les hommes peuvent rester de libres agents ; c'est parce qu'ils sont toujours disposés à changer d'avis et à prendre un nouveau départ que l'on peut leur confier ce grand pouvoir qui est le leur de commencer du neuf, d'innover » ¹.

Or, ce pouvoir de pardonner n'est pas une simple réaction, comme la vengeance, mais une réaction qui est réellement une action, une action nouvelle et inattendue, et qui n'est pas conditionnée « par l'acte qui l'a provoquée », libérant ainsi « des conséquences de l'acte à p.046 la fois celui qui pardonne et celui qui est pardonné » ². Mais ne serait-ce pas là que nous touchons l'autorité de Jésus ? Jésus n'aurait-il pas été, dans cette perspective, un maître de l'action humaine, comme Socrate aurait été celui de la faculté de penser ? Le miracle consisterait dès lors non pas tellement dans la faculté de guérir que de rendre à l'être humain le miracle dont il vit et qu'il a reçu : sa capacité à agir, à créer du neuf dans ce monde.

« L'action est en fait la seule faculté miraculeuse, thaumaturgique » ³. Je crois, comme Hannah Arendt, que se situe là la profonde originalité de Jésus et la source de son autorité. Il a rendu l'action à l'être humain, sa capacité à innover.

Mais que disait Jésus qui a tellement frappé ses contemporains ? C'est l'Évangile de Matthieu, dans le Sermon sur la montagne, qui va donner une réponse paradoxale à cette question avec les six

¹ Hannah ARENDT, *Condition de l'Homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p. 304-306.

² *Op. cit.*, p. 307.

³ *Op. cit.*, p. 314.

Le futur de l'autorité

célèbres antithèses : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... *Mais moi je vous dis que...* ». C'est pourquoi, Matthieu, pour sa part, place le texte qui nous intéresse en conclusion du Sermon sur la montagne : « Or, quand Jésus eut achevé ces instructions (*tous logous toutous* = ces paroles, ces consignes de vie, comme le Décalogue), les foules restèrent frappées de son enseignement ; car il les enseignait en homme qui a autorité (*exousia*) et non pas comme leurs scribes » (Matthieu 7,28-29). Jésus est considéré ici comme le nouveau Moïse qui donne non pas une loi nouvelle, mais un nouvel approfondissement de la loi ancienne. L'autorité de Jésus se manifeste par un décrochement, par un déplacement de la tradition reçue vers l'auditeur ou le lecteur instauré au titre d'un sujet libre. « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne commettras pas de meurtre » [...] ; mais moi je vous dis : quiconque se met en colère contre son frère en répondra au tribunal ; celui qui dira à son frère : « Imbécile » sera justiciable du Sanhédrin ; [...] » (Matthieu 5,21-22). Le meurtre n'est plus seulement un acte ; c'est un mépris intérieur à l'égard d'autrui instauré au titre de frère et qui s'exprime par l'injure. Mais tout de suite — et l'autorité de Jésus vient de là — j'ai à m'interroger, moi qui lis ou entends ce texte, sur ce que je fais chaque jour, sur la portée de ce que je dis d'autrui, sur l'envergure positive ou négative que peut prendre ma conduite. Est-ce que j'ajoute de l'amour dans le monde ou seulement du mépris ? Mon imagination travaille à l'intérieur de moi-même, pour faire de mon désir de vivre un désir de vivre avec et pour autrui.

p.047 De même : « Vous avez appris qu'il a été dit : "Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi" ! Mais moi je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, [...] »

Le futur de l'autorité

(Matthieu 5,43-44). Il y a comme une provocation là-dedans, une exagération, un excès. Mais l'extravagance a pour but de faire penser. Pouvons-nous en effet vivre seulement selon la loi du « donnant, donnant » ? N'avons-nous pas besoin d'une rupture dans la réciprocité et d'expérimenter à la limite de notre être une radicale gratuité ? D'aimer pour rien ? Là encore, je pense que l'autorité de Jésus se manifeste en ce qu'il promeut l'imagination humaine : comment faire pour me réconcilier avec mon ennemi ?

J'interprète maintenant l'autorité de Jésus en termes de joyeuse audace, d'ouverture du discours dans l'espace public de son temps, de *parrhèsia*. « J'ai parlé ouvertement au monde [...] et je n'ai rien dit en secret » (Jean 18,20). Le Nazaréen fut un homme libre qui nous rend libres. L'*exousia*, c'est la capacité de faire quelque chose, tandis que la *parrhèsia* est la liberté intérieure d'accomplir cette chose. Or, ce que veut Jésus, c'est nous donner cette liberté intérieure. Ce pouvoir qui est le sien, il veut nous le faire partager. Jésus va s'intéresser moins au devoir dans lequel se trouve l'être humain d'obéir à la Loi (il rappelle simplement à ses interlocuteurs les commandements classiques), qu'au pouvoir — à la « capabilité », comme disait Paul Ricœur récemment encore — de l'accomplir. Jésus s'intéresserait dans cette perspective moins au TU DOIS qu'au TU PEUX, moins à l'exigence posée qu'à l'exigence donnée — ce qui est un autre nom pour la grâce.

Jésus, en un mot, fait preuve d'autorité en augmentant la confiance en nous-mêmes et dans la réalité. *Auctor* veut dire aussi « qui augmente la confiance ». Il a été un maître de l'action humaine, en augmentant le pouvoir de vivre et le pouvoir d'agir de tout être humain.

Le futur de l'autorité

III. L'autorité relationnelle de Dieu dans le mystère trinitaire

Mais le plus important reste à dire, à savoir que Dieu en Jésus — si le Dieu vivant était vraiment présent en Jésus, comme le confesse la foi chrétienne — a radicalement *renoncé* au pouvoir. Jésus repousse la tentation de la domination terrestre, politique, que Satan lui offre (Matthieu 4,1-11 et parallèles) ; il reste silencieux, lui le Juste, quand Pilate l'interroge sur l'origine de son autorité (« D'où es-tu, toi ? »), puis se contente de répondre : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut » (Jean 19,11). Jésus s'abaisse comme *doulos*, comme esclave, jusqu'à la mort — même jusqu'à la mort sur la ^{p.048} croix (Philippiens 2,7-11). Or, ce qui est frappant dans ce renoncement à la puissance, c'est que Jésus ne pose pas son autorité à lui devant les hommes, comme une sorte de gloire personnelle, mais fait toujours référence à un Autre que lui-même, à un « plus grand que moi » (Jean 14,28). Cet Autre, c'est le Père, à qui il parle et obéit comme un Fils et qui nous adopte à notre tour comme ses enfants. Le Père, au nom de qui Jésus parle et agit, figure « l'autre » de l'autorité. *Car pour que l'autorité soit, il lui faut un Autre pour qu'on la reconnaisse.* Sinon nous demeurons dans l'idole et devant la puissance en soi. Pour la foi chrétienne, Jésus n'est pas un prophète seulement, mais le Fils, et son rapport de filialité et de dépendance par rapport au Père est central, tous deux étant unis par la communion de l'Esprit.

Ainsi, c'est à partir du mystère trinitaire que la foi chrétienne ose envisager l'idée de Dieu non pas comme l'Un ou l'Absolu, non pas comme une Substance (*ad se*), mais comme un mystère de relations où chaque « personne » de la Trinité ne peut être considérée qu'avec une autre et que dans son rapport avec l'autre

Le futur de l'autorité

(*ad alterum*). Saint Augustin, qui développe cette théorie des relations intra-trinitaires, écrit dans le *De Trinitate* : « Ni l'un (le Père) ni l'autre (le Fils) ne se réfère à soi-même, mais l'un à l'autre et ces qualifications sont corrélatives »¹. Affirmation capitale et novatrice, qui a le mérite d'éviter de penser Dieu comme une substance ou un sujet absolu, mais qui le confesse comme un mystère relationnel, comme un acte d'exister (*ousia*) qui serait un acte d'exister pour nous, hors de soi (*exousia*). Il y a pluralité en Dieu ! Le Père n'est pas Dieu à lui seul, ni le Fils n'est Dieu à lui seul, mais ils se trouvent mutuellement unis par le lien de l'Amour, le *vinculum amoris*, qu'est l'Esprit. « Moi et le Père nous sommes un » (Jean 10,30). Dieu, écrit Eberhard Jüngel, est « l'être le plus éminemment relationnel qui soit, puisqu'en lui s'opère, comme Père, Fils et Esprit, à la fois une distinction entre chacune des trois personnes, et une relation de l'une vers l'autre dans une communion d'altérité réciproque »².

Ce n'est pas tout. Non seulement la pluralité est en Dieu, mais une relation *réciproque* existe dès lors entre Dieu et le monde. Le dogme trinitaire désigne ainsi la manière concrète dont Dieu est Dieu. Dieu est Dieu dans l'exacte mesure où il est pour nous. Dieu est l'amour de soi sur le mode de l'amour d'autrui (I Jean 4,8.16). Or, dans le présent_{p.049} contexte, cela ne peut vouloir dire quelque chose : que si Dieu est Amour, son autorité n'équivaut pas à la représentation fantasmatique d'un pouvoir comme nous imaginons que Dieu est tout-puissant, absolu, infini, etc., mais une autorité d'un autre ordre. Le Dieu vivant ne fait pas nombre avec nos

¹ Saint AUGUSTIN, « Quia non quisque eorum ad se ipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur », *De Trinitate* V, V.6.

² Eberhard JÜNGEL, « Ma théologie — en quelques mots », in *Études Théologiques et Religieuses* 77, 2002/2, p. 223 (217-234).

Le futur de l'autorité

représentations du pouvoir. Ce n'est pas l'autorité qui est Dieu (ce qui est la dérive théocratique), mais c'est le sujet seul « Dieu » qui détermine le prédicat (la toute-puissance, l'autorité, etc.). Tous les attributs divins expriment que Dieu est amour. *Voilà la pression exercée par l'amour sur l'autorité en soi*¹. Car, en christianisme, c'est la paternité qui qualifie la toute-puissance de Dieu². Or un Père n'est justement pas tout-puissant...

Conclusion

Il découle de ce centre vivant de la foi chrétienne de grandes conséquences, dont je ne vais souligner, en conclusion, que deux aspects :

- a. le renoncement au théologico-politique ou au monothéisme politique ;
- b. l'autorité de Dieu comme ultime instance du droit de résistance.

a. Le renoncement au monothéisme politique

Aristote cite à la fin de sa *Métaphysique*, un vers célèbre de l'Iliade : « Ce n'est pas un bien que la pluralité des chefs. Qu'il y en ait un seul » (II, 204). Mais qu'il y en ait un seul est peut-être très commode pour les médias, mais cela demeure très mauvais

¹ Alexandre KOJÈVE a bien vu que le christianisme tend à supprimer en Dieu l'élément « Maître » au profit de celui de « Père ». Il ajoute : « Quant au Dieu-Amour, il n'a rien à voir avec l'Autorité proprement dite : dans cet aspect Dieu veut faire agir les hommes spontanément ; c'est-à-dire qu'il renonce — en tant qu'Amour, en tant qu'aimant et aimé — à son *Autorité* », *op. cit.*, p. 83 (cf. aussi p. 61).

² André DE HALLEUX a montré dans son article « Dieu le Père tout-puissant » in : *Revue Théologique de Louvain* 8, 1977, p. 401-422, que le *Pantokrator* ne veut pas dire *omnipotens* (tout-puissant), mais *omnitenens* (qui tient et sauvegarde toutes choses). L'expression relève plus de la création et de la providence de Dieu que de son « pouvoir ».

Le futur de l'autorité

pour la démocratie, dans la société comme dans l'Église ! Cette idée de *monarchia* divino-humaine a déteint et sur le politique et sur le religieux, de sorte que le pouvoir impérial notamment pourra se légitimer, comme tous les pouvoirs autoritaires et centralisateurs, par le monothéisme lui-même.

p.050 Or, comme Erik Peterson l'a montré ¹, ce monothéisme politique entraine en contradiction avec l'idée trinitaire de Dieu. Car dans le dogme trinitaire, quelque chose résistait à ce blocage entre monarchie divine et monarchie impériale, dans la mesure où le sujet de la force, du *kratos*, n'est autre que le Dieu qui est amour. Théologiquement, comme le rappelait Peterson, la paix du Christ ne saurait être assurée par aucune créature, encore moins par un empereur, par une *pax romana* ou aujourd'hui par une *pax americana*, mais par une grâce au-delà du visible. Or, l'idée simpliste de Dieu comme théisme ou déisme a beaucoup fait pour miner de l'intérieur une autorité de Dieu qui se voyait alors amalgamée avec une symbolique patriarcale, accompagnée des ingrédients connus que sont la domination de l'homme sur la femme, l'hégémonie spirituelle et religieuse, la réduction forcée du multiple à l'un. Il nous faut faire le deuil, je l'ai dit, de cette sorte d'autoritarisme théocratique.

Je rêve d'une théo-pratique qui prendrait en compte non le *kratos*, la force, mais le *Logos*, la libre parole échangée sous l'égide du Divin. « Au commencement était la Parole » (Jean 1,1).

¹ *Der Monotheismus als theologisches Problem*, Leipzig, 1935 (repris in *Theologische Traktate*, Munich, 1951, p. 45-147).

Le futur de l'autorité

b. L'autorité de Dieu comme ultime instance du droit de résistance

Pour autant, ce renoncement signifie-t-il la fin de toute instance autre et, je n'hésite pas à le dire, supérieure à l'autorité politique, familiale, scolaire, voire à l'autorité religieuse elle-même ? Pour le dire sans détour, je ne pense pas qu'une société, encore moins une démocratie digne de ce nom, puisse se passer d'une référence transcendante répondant clairement à l'interrogation : « Au nom de qui ? » Supprimez cette référence (la Loi de Dieu et l'Évangile), et vous n'aurez plus rien au nom de quoi finalement vous opposer aux décisions injustes de l'État. Le politique serait alors seul juge et la démocratie n'aurait plus pour fondement que le vide. Mais le peuple, on le sait assez, peut se tromper.

Au total, une conception seulement instrumentale de l'autorité (« Ce par quoi l'on obtient obéissance... »), ou seulement traditionnelle (« la force liante d'un commencement autoritaire »), ou encore uniquement conventionnelle, ces trois conceptions de l'autorité me paraissent insuffisantes. Car Dieu n'appartient ni à un outillage ou à un ensemble de moyens de domination, ni, n'en déplaise à Hannah ^{p.051} Arendt, à une fondation dans un passé lointain, ni à une convention, mais à une instance transcendante de recours en période de tempête, par gros temps, ou en période de calme plat, quand Dieu semble absent ou caché — et à une instance *actuelle*. Ce que j'appelle instance transcendante, au nom de laquelle l'on parle et parfois l'on proteste, n'est autre que la Parole de Dieu, révélée en Jésus-Christ, inscrite dans un corpus d'Écritures, prêchée par ses témoins. Or, pour moi protestant réformé, cette Parole est réelle, vivante, présente et c'est la raison pour laquelle je résiste à mettre l'autorité de Dieu du côté de la

Le futur de l'autorité

fondation seulement. La Parole différencie, discrimine, discerne entre le juste et le faux, elle est à la lettre critique, rationnelle, elle s'adosse à un certain nombre de valeurs. Elle n'est pas seulement là pour légitimer, mais aussi, quand il le faut, pour protester.

Certes, « il n'est pas d'autorité qui ne vienne de Dieu » (Romains 13,1). Mais l'autorité s'arrête là où la conscience commence. Le texte célèbre et trop souvent mal compris de Romains 13 sur la loyauté des chrétiens envers l'État romain de ce temps ne prêche pas la soumission pour elle-même, mais « en vue du bien » (*eis to agathon*) et cela « par motif de conscience » (*dia thên suneidêsin*). Or, si c'est par motif de conscience qu'il faut se soumettre à l'État, une objection de conscience est toujours possible et parfois nécessaire. « Quand on introduit la conscience dans l'obéissance, on n'est plus sûr de rien ! Il devient possible de faire à l'autorité une objection de conscience » ¹. Car si l'autorité humaine doit son origine à Dieu, c'est que l'obéissance à proprement parler, on l'oublie trop souvent, ne porte que sur Dieu et sur Lui seul. C'est ce qui explique que la tradition calvinienne a réservé une place au droit de la résistance, à la voix de la conscience individuelle, quand l'État, outrepassant ses droits, dépasse les limites de son mandat. Le droit de résistance fait partie de notre thème, dans la mesure où il rééquilibre le propos entre la reconnaissance de l'autorité et les limites de cette même autorité. Rendre à César ce qui lui appartient, certes : l'impôt, la force coercitive contre le mal, la construction du bien commun, rendre à chacun son bien (*suum cuique*) ; mais donner à Dieu ce qu'il demande : l'obéissance absolue ou la suivance sans

¹ Franz-J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Commentaire du Nouveau Testament VI, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, p. 188.

Le futur de l'autorité

compromis des commandements (cf. Romains 13,8-10), qui tous culminent dans l'amour du prochain, de tout prochain, y compris l'étranger, l'émigré, l'homme sans défense, que tu as à aimer « comme étant un homme comme toi-même » (Lévitique 19,34).
p.052 C'est pourquoi, l'*Institution de la religion chrétienne* de Calvin se termine par ces mots, au sujet des limites imposées par Dieu à notre soumission au politique :

« Mais puisque cet édit a été prononcé par le céleste héraut S. Pierre, qu'il faut plutôt obéir à Dieu qu'aux hommes (actes V, 29), nous avons à nous consoler de cette pensée que vraiment nous rendons alors à Dieu l'obéissance qu'il demande, quand nous souffrons toutes choses, plutôt que nous ne nous écartions de sa sainte Parole » ¹.

Ma réflexion sur l'autorité de Dieu se clôt donc sur la possibilité d'une résistance à tout pouvoir injuste au nom de la seule Parole de Dieu. Le *Nom* saint de Dieu s'élève alors comme un *Non* à toute injustice.

@

¹ Jean CALVIN, *Institution de la Religion Chrétienne*, IV, XX, 32.

L'AUTORITÉ DU POLITIQUE ¹

INTRODUCTION

par Robert Roth
Professeur à l'Université de Genève

@

p.053 L'État est mort, vivent les juges ! Ce slogan, sans doute simpliste, pourrait résumer un des traits de notre époque. Le retrait de l'État, et singulièrement de l'État providence, a propulsé les magistrats de l'ordre judiciaire à l'avant-scène. Traditionnellement chargés d'assumer la fonction commutative (régler les échanges entre individus), ils sont de plus en plus appelés à assumer également la fonction distributive (donner à chacun ce qui lui est dû).

Les juges sont donc partout, y compris sur ce podium. Rares sont ceux qui ont une double expérience et une double activité d'acteur et d'observateur. Antoine Garapon est de ceux-là. Il a été juge des enfants pendant plusieurs années. Il a ensuite fondé l'Institut des hautes études sur la justice à Paris, dont il est aujourd'hui le secrétaire général.

Antoine Garapon se distingue par son expérience. Il se distingue aussi par sa posture équilibrée, à la fois engagée et critique. Engagement : il dédie un de ses livres au titre si évocateur *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner*, « à tous les défenseurs des droits de l'homme à travers le monde, pour qui la justice pénale internationale n'est pas matière à débat, mais question de vie et de mort ». Position critique : sa connaissance de l'intérieur de la

¹ Le 27 septembre 2005.

Le futur de l'autorité

machine judiciaire lui permet d'éviter l'angélisme et l'enthousiasme excessif, qui a souvent cours sur les ondes françaises, de vieux ou de nouveaux philosophes qui, ignorant tout des contraintes et des vicissitudes de l'exercice de la justice, parlent de cette institution comme les convertis parlent de leur nouvelle église.

p.054 Antoine Garapon a le sens des beaux titres. Son premier livre, qui lui valut une notoriété immédiate, confinée dans un premier temps au monde des juristes avant de s'élargir, ce premier livre donc s'intitulait *L'Ane portant des reliques : essai sur le rituel judiciaire*. Il date de 1985. Plusieurs ouvrages suivront, qui porteront sur l'évolution de la justice, l'émergence de la justice pénale internationale, la confrontation entre les idéaux et la dure réalité. Il fait aussi de la pédagogie, avec un livre d'aquarelles, toujours sur le thème ou plutôt les thèmes de la justice, et se penche dans un ouvrage passionnant sur les réflexions d'Albert Camus sur le terrorisme.

Un autre beau livre d'Antoine Garapon est *Le jardin des promesses : le juge et la démocratie* (1996, ouvrage traduit dans diverses langues dont le russe et le japonais). Nous sommes impatients d'entendre Antoine Garapon tenir ses promesses. Je le prie de prendre la parole.

@

Le futur de l'autorité

ANTOINE GARAPON Né en 1952. Magistrat, docteur en droit, secrétaire général de l'Institut des hautes études sur la justice, après avoir été juge des enfants pendant plusieurs années. Membre du comité de rédaction de la revue *Esprit*. Auteur de nombreux ouvrages parmi lesquels on peut citer : *L'Ane portant des reliques, essai sur le rituel judiciaire* (1985), *La justice des mineurs, évolution d'un modèle* (1995), *Carnets du palais* (1995, avec les dessins de Noëlle Herrenschmidt), *Le Gardien des promesses, le juge de la démocratie* (1996), *Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire* (1997), *Et ce sera la justice. Punir en démocratie* (2001), *Des crimes qu'on ne peut ni punir, ni pardonner* (2002), *Les juges dans la mondialisation* (2005).

Dirige la collection *Bien commun* aux Éditions Michalon et anime une émission hebdomadaire « Le bien commun » sur France-culture.

CONFÉRENCE D'ANTOINE GARAPON

@

L'avenir de l'autorité du politique : la difficulté d'un tel sujet tient au double singulier et l'usage du masculin. Singulier du terme « autorité », comme si l'on pouvait réunir ses sources sous une même unité, surtout dans nos sociétés démocratiques qui se caractérisent par une grande décentralisation des foyers de légitimité. Singulier tout aussi difficile à employer pour le politique dans un monde éclaté, où de vieilles démocraties côtoient des pays en transition, et d'autres ^{p.055} qui continuent de se référer explicitement à un transcendant religieux (songeons aux récents débats sur la référence à l'Islam dans la future constitution irakienne). On est plutôt frappé du contraire, à savoir l'extraordinaire diversité y compris parmi les démocraties, de ce qui fait autorité. Mais il ne m'est pas demandé d'aborder la question de l'autorité de la politique mais du politique. Cet usage du masculin est précisé par Pierre Rosanvallon qui distingue le politique, c'est-à-dire la manière de vivre le pouvoir et la loi, l'État et la nation, l'égalité et la justice, l'identité et la différence, la citoyenneté et la civilité, bref, tout ce qui constitue une cité au-

Le futur de l'autorité

delà du champ immédiat de la compétition partisane, de l'action gouvernementale et de la vie ordinaire des institutions, c'est-à-dire *la* politique. Une société donnée, ajoute-t-il, ne peut être « déchiffrée en son ressort essentiel que si l'on met au jour ce centre nerveux dont procède le fait même de son institution » ¹. Mais une telle définition rapproche-t-elle le politique de l'idée d'autorité, à propos de laquelle beaucoup insistent sur la capacité instituante ?

L'intitulé ne condamne-t-il pas d'emblée à adopter un ton assez général, à se lancer dans une sorte de dissertation, qui ne tardera pas à sombrer dans un *lamento* sur le déclin de l'autorité du politique ? Point n'est besoin d'être grand clerc non plus pour deviner que la mondialisation sera rapidement inculpée pour cet outrage. Il faut résister pourtant à ce discours convenu, sauf à prendre le terme de « crise » à son plus haut niveau comme nous y invite Myriam Revault d'Allonnes, c'est-à-dire dans le sens de transformation. Tout donne le sentiment d'un affaiblissement général de l'autorité du politique dans nos démocraties, plus encore peut-être que dans d'autres formes de gouvernement. C'est pourquoi il ne faut pas céder à la paresse intellectuelle de la dénonciation et il faut manier ce discours du déclin avec prudence, tant il risque de servir les ennemis de la démocratie.

Je ne chercherai donc pas à instruire l'hypothèse d'un déclin. Notre époque ne manque pas de sources d'autorité — bien au contraire — mais celles-ci tendent à s'éloigner du pouvoir politique, jusqu'à devenir (on peut se poser la question) antipolitiques. Cette

¹ Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique*, Paris, Le Seuil, 2003, p. 13.

Le futur de l'autorité

dissociation du pouvoir et de l'autorité se traduit par une montée en puissance des pouvoirs sans autorité et réciproquement par une multiplication des foyers d'autorité qui se retournent contre le pouvoir. Ce qui invite à se demander à quelles conditions un rapprochement, voire une réconciliation du pouvoir et de l'autorité serait envisageable. p.056

La montée des pouvoirs sans autorité

Le constat de l'affaiblissement de l'autorité du politique n'est pas très difficile à dresser, c'est pourquoi il peut être bref. On voit tout d'abord se multiplier des pouvoirs sans autorité. On songe bien entendu, en premier lieu, à l'émancipation de l'économie qui déploie des forces de plus en plus autonomes à l'égard des pouvoirs étatiques : du fait de la mondialisation, les gouvernements ont perdu une partie de leur maîtrise de l'économie. Les pouvoirs financiers ne poursuivent qu'une logique économique en évitant, autant que faire se peut, toute interférence d'une logique étrangère à un objectif de rentabilité ; ils annulent les frontières et tiennent en respect les pouvoirs politiques. On pourrait dire — mais en pervertissant le terme — que les marchés financiers font désormais « autorité ». Parce que précisément, le marché exerce un pouvoir très grand mais qui n'est rapporté à aucune autre finalité que le profit.

Faut-il attendre un secours d'une réglementation juridique de la mondialisation ? En réalité, nous ne manquons pas de règles juridiques (par certains côtés, il y en a pléthore) mais ces règles juridiques paraissent elles aussi purement fonctionnelles. Elles encadrent certes une partie des échanges économiques mais ne contiennent aucune autorité morale. La mondialisation serait

Le futur de l'autorité

coupable de priver l'État de sa capacité d'initiative, et donc de sa souveraineté. Le tout devient subitement une partie dans un grand jeu de concurrence, qui n'est pas sans générer d'effets pervers. Avec le paradigme de la compétition, c'est le modèle économique qui devient englobant, et non plus le territoire politique de la souveraineté. La dimension instituante du droit est ramenée à une fonction strictement régulatrice.

Voilà pourquoi le réquisitoire. La défense répliquera qu'un tel constat est peut-être un peu rapide quand on regarde de plus près la réalité de la mondialisation juridique. On constate que le commerce des juristes — et des juges en particulier — ne concerne pas que l'échange de biens, de services et de valeurs. A cette première nécessité fonctionnelle s'ajoute depuis quelques années le souci de partager plus et de s'échanger aussi des idées, des décisions, des hommes et du savoir-faire dans le domaine des droits de l'homme ¹. Ne négligeons pas en effet le mouvement actuel en faveur d'une justice pénale internationale qui a pris la forme d'une cour commune, la Cour pénale internationale.

^{p.057} On assiste d'autre part à une évolution récente en matière d'arbitrage commercial international ² — autrefois symbole de l'autonomie des affaires et de la neutralité axiologique du business — qui quitte la sphère privée à laquelle il était cantonné jusqu'ici,

¹ Je me permets de renvoyer sur cette question à : *Les juges dans la mondialisation. Une nouvelle révolution du droit*, Le Seuil, 2005 (avec Julie Allard).

² Une nouvelle fonction de régulation peut se déduire de quelques caractères inédits qui s'affirment, comme la dimension collective du contentieux, l'affaiblissement de la confidentialité et l'absence d'*intuitu personnae* dans la convention d'arbitrage, l'usage désormais admis de faire intervenir des tiers à titre d'*amici curiae*, c'est-à-dire d'intervenants non directement impliqués, comme des ONG en matière d'environnement. Tout se passe comme si cet instrument de règlement par excellence privé, était en voie de « publicisation » en acquérant petit à petit la généralité, la cohérence et la prévisibilité propre à toute règle.

Le futur de l'autorité

pour se référer à quelques valeurs. Une véritable jurisprudence arbitrale est en voie de constitution qui, contrairement à ce que l'on pourrait croire, vise à protéger certaines valeurs minimales telles que la prohibition du travail des enfants ou du travail forcé des détenus, la garantie des salariés, voire l'environnement, bref, une sorte de « consensus minimal par recoupement » pour reprendre l'expression de Rawls.

Gardons-nous de surévaluer ces tendances et contentons-nous de constater un embryon de mutualisation des pouvoirs — aussi bien économiques que politiques — pour faire respecter quelques valeurs susceptibles de faire autorité.

Des autorités contre le pouvoir ?

On aimerait compléter cette recension des pouvoirs sans autorité par une énumération des autorités sans pouvoir. Mais la réalité est plus complexe : on ne rencontre pas des autorités détachées du pouvoir, en état d'apesanteur politique comme ce que l'on vient de voir, mais des autorités plus ou moins explicites qui œuvrent contre le pouvoir. Il nous faut faire le détail des différentes stratégies de ce qui fait autorité aujourd'hui dans notre monde qui ont pour effet de ruiner le pouvoir.

1. La disqualification des élites

Cette dissociation progressive de l'autorité et du pouvoir se manifeste tout d'abord par une disqualification des autorités traditionnelles que l'on constate dans toutes nos démocraties. La justice y est souvent utilisée à l'assaut des dépositaires traditionnels de l'autorité. D'ici à considérer qu'ils ont contribué à disqualifier l'autorité de la classe politique il n'y a qu'un pas... On l'a vu aux p.058

Le futur de l'autorité

États-Unis avec l'affaire Monica Lewinski/Clinton et en France comme dans tous les pays latins à travers les « affaires ». Mais cette entreprise ne s'est pas arrêtée aux politiques : on a également vu de violents scandales secouer nos démocraties mettant en cause des autorités non politiques : on songe aux prêtres, aux instituteurs ou encore aux scientifiques. Les deux premiers ont vu leur image ternie par des accusations de pédophilie. Les troisièmes ont vu leur prestige sérieusement entamé notamment à propos de l'affaire du sang contaminé. Politiciens corrompus, prêtres libidineux ou médecins cupides : ce qui lie ces trois phénomènes, c'est bien la disqualification des autorités civiles (et non plus précisément politiques) : le mal vient de ceux-là mêmes qui étaient censés nous en protéger : le prêtre macule les âmes, l'instituteur pervertit la jeunesse, l'homme politique détourne le bien public qu'il est censé garder, le préfet les populations qu'il était supposé protéger, le médecin inocule le poison...

La conséquence de cette disqualification est de jeter un doute sur toutes les personnes détentrices d'une autorité. Ce mouvement incite donc à se méfier de tous, et à ne croire qu'en soi. Cette tendance est en effet concomitante avec l'idéologie du *do it yourself* : l'enfant doit être son propre pédagogue, il n'y a de meilleur médecin que soi, pas de meilleur avocat, etc. Une telle disqualification des autorités annoncerait une poussée de l'individu qui est devenu désormais la référence ultime de nos sociétés. La disparition des autorités traditionnelles laisse la place aux individus pour qu'ils deviennent le héros de leur quotidien. Il faut se faire l'auteur de sa propre vie.

Cette disqualification des titulaires du pouvoir se fait dans les règles, c'est-à-dire en ayant recours à une autre institution — la

Le futur de l'autorité

justice — qui est après tout, l'un des trois pouvoirs de la démocratie. Mais les juges ont été dans ce domaine largement relayés par un autre pouvoir, celui des médias. Peut-être ne s'agit-il pas d'une disqualification des élites mais du remplacement d'anciennes élites par d'autres nouvelles ? Les autorités traditionnelles sont déposées par de nouvelles figures de l'autorité que sont les juges et les journalistes. Cela serait trop simple...

2. L'action désymbolisatrice des médias

Les médias détiennent — c'est vrai de toutes les sociétés — les clés de l'autorité. L'autorité est en effet intimement liée à des représentations — le mot est ici à prendre autant au propre qu'au figuré — qui font sens et qui intiment le respect.

^{p.059} La télévision met l'autorité des institutions à rude épreuve. Elle précipite une révolution technologique et anthropologique qui affecte bien sûr l'autorité du politique. Les médias consacrent une nouvelle génération de démocratie *d'opinion*, ces derniers doublant en quelque sorte la représentation politique classique en se posant comme les porte-parole de l'opinion publique. Mais la télévision ne se pose pas comme une nouvelle institution, elle ne prétend pas supplanter les instances représentatives classiques mais tire son pouvoir de son aptitude à bafouer ce qui faisait l'autorité traditionnelle des institutions. Les ressorts de cette désymbolisation peuvent se résumer à deux : en opposant une réalité plus vraie aux fictions des institutions d'une part, en disqualifiant les titulaires de l'autorité de l'autre. Songeons avec quelle avidité la presse s'est fait l'écho des prêtres pédophiles, des politiques prévaricateurs, des hommes d'affaires véreux et des médecins criminels. Dans

Le futur de l'autorité

cette entreprise de déposition de l'autorité, la justice joue d'ailleurs double jeu : d'une part, elle est l'auxiliaire voire le principal instrument des scandales qui alimentent la presse mais elle peut également, de l'autre, se voir elle-même visée par des campagnes de presse, comme on l'a vu lors de la récente affaire d'Outreau, qui contribuent à la désacraliser ¹.

Certes les images sont intrusives parce qu'elles s'offrent à une « consommation sans écart » ². Mais alors que le procès est une mise en scène au service d'une mise en récit qui répond aux règles du genre, à savoir une sélection de faits, une mise en intrigue et un dénouement, la diffusion d'images se veut « sans détours » : elle nous donne à voir l'envers du décor, réinterroge les témoins et les avocats en transformant l'auditoire en immense jury. D'où la récurrence de la métaphore liquide à propos des images qui se « déversent » et nous « inondent ». Les images subvertissent toute mise en scène en délocalisant l'espace du procès (un procès parallèle se déroulant hors de l'enceinte), en disloquant le temps, en dépouillant les acteurs de leur costume rituel (en les personnalisant alors qu'ils ne sont là que pour remplir une fonction), en réduisant les sujets à leur psychologie ou à leur souffrance sans les considérer comme des citoyens ³.

p.060 Cette autorité de l'image télévisuelle doit être dénoncée en tant que pouvoir, et que pouvoir non-assumé en tant que tel.

¹ Rien ne résume mieux cette histoire que les relations du journal *Le Monde* à l'égard de la justice : extrêmement favorable au travail de la justice pendant les années 90, il fit volte-face à propos de l'affaire Bonnal et continua avec l'affaire Outreau.

² Marie-José Mondzain, *L'image peut-elle tuer ?*, Bayard, Paris, 2002, p. 47.

³ Je me permets de renvoyer à : « La démocratie entre spectaculaire et spéculaire. Rapports médias justice », *Cahiers de l'école des sciences philosophiques et religieuses*, Bruxelles, 20, 1996.

Le futur de l'autorité

L'image de télévision occulte ses choix et donc la subjectivité propre de celui qui nous montre les images. En d'autres termes, la télévision n'a de cesse que de se cacher, que de faire oublier son pouvoir. C'est une mise en scène sans mise en scène. On constate là aussi une disparition de la fonction d'auteur : c'est le ressort de la télé-réalité. Celle-ci met en scène des gens ordinaires dont elle va faire des héros.

Peut-être faut-il se garder, ici également, de céder à la facilité des *lamentos* actuels qui dénoncent paresseusement l'emprise de la télévision. Dans un livre récent sur les séries télévisées américaines sur la justice ¹, Barbara Villez montre que la télévision a, dans un premier temps, collé à l'autorité de l'institution dans sa mise en scène : les juges et le jury occupent toujours les mêmes places et un *happy end* assure le triomphe de la justice. L'autorité est assurée par la stabilité du cadre et des acteurs, ainsi que par la répétition du même schéma narratif, comme dans le rituel judiciaire traditionnel. La télévision se fait l'auxiliaire du sacré des institutions, dont l'écran prolonge les effets.

Mais de nouvelles séries accompagnent désormais le téléspectateur en dehors de la salle d'audience dans un cabinet d'avocat ou dans le bureau des juges, qui deviennent le centre de gravité du récit télévisuel. Le projet du réalisateur n'est pas de montrer l'artificialité de la scène judiciaire mais de marquer au contraire la juridicisation de la vie sociale, c'est-à-dire la pénétration du droit dans la vie. Il éduque ainsi à un nouveau regard sur la justice, plus panoramique et plus critique. Barbara Villez montre ainsi la spécificité du regard télévisuel qui a la

¹ Barbara Villez, *Séries télé : visions de la justice*, PUF, Paris, 2005.

Le futur de l'autorité

possibilité de contempler à travers le même écran, un espace de vie juridique infiniment plus large que celui auquel peut avoir accès le public d'un procès.

L'autorité de l'institution sort transformée de cette émancipation du regard grâce à la télévision. La justice se voit dépouillée de ses attributs symboliques traditionnellement liés à un espace et à un temps donnés, mais elle n'en perd pas son autorité pour autant. L'autorité de la justice ne se nourrit plus seulement de son affirmation majestueuse et symbolique mais aussi de son aptitude à apaiser concrètement des conflits, à organiser des débats loyaux, à correspondre à la vie sociale. Ce mouvement de la caméra opère une mutation majeure au terme de laquelle l'autorité se fait plus invisible, où elle a plus partie liée à une discussion qu'à des assertions, à une ^{p.061} familiarité transformée par le droit qu'à une sacralité fermée à la vie. La justice aussi connaît ainsi sa « nouvelle vague », vingt ans après le cinéma : le réalisme du droit devient le nouveau siège de son autorité ¹.

3. Une réinterprétation individualiste des droits de l'homme

Ces nouvelles autorités font système avec une compréhension individualiste des droits de l'homme. Point n'est besoin de revenir sur l'importance qu'occupe l'idée des droits de l'homme en démocratie. Chaque jour nous apporte une illustration nouvelle de la force de pénétration de l'idée des droits de l'homme dans nos vies. Ceux-ci innervent de plus en plus tous les secteurs du droit. Le droit du travail devient les droits de l'homme de l'homme au travail. Au détriment d'un droit qui organisait la confrontation

¹ John Brigham, « Representing Lawyers : from Courtrooms to Boardrooms and TV Studios », *Syracuse Law Review*, vol. 53, n° 4, 2003, p. 1190.

Le futur de l'autorité

sociale. Il n'est pas certain que les travailleurs y gagnent *in fine*. N'est-on pas en présence d'une idée certes séduisante mais qui risque de saper l'autorité du politique par son incapacité à saisir la part collective du politique ? Nous sommes passés en quelques décennies d'une conception politique et collective de la réalisation de ces droits, à une perception individualiste. Les droits de l'homme prennent de plus en plus l'allure d'une créance sans contrepartie adressée au pouvoir. Une créance illimitée contre la collectivité, au risque de perdre le sentiment qu'en tant que citoyen on est un peu l'auteur des lois.

4. La dissociation de l'action et du jugement

Des structures de plus en plus nombreuses exercent une sorte de magistère moral sur la vie politique. On songe bien entendu aux juges mais aussi aux médias dont il a déjà été question, ou, sur le plan international, aux ONG. Celles-ci jouissent d'une autorité pour deux raisons : tout d'abord parce qu'elles se constituent autour d'une idée à défendre (la lutte contre les mines antipersonnel, la faim dans le monde ou l'effet de serre) et parce qu'elles ont adopté ensuite un échelon supranational. La transformation de l'autorité que l'on constate à travers les ONG s'explique par l'aptitude, que n'ont pas montrée les États, à porter des enjeux comme la préservation du monde ou la défense de valeurs essentielles comme l'humanité — et surtout à le faire à ce qui apparaît comme la bonne échelle, à savoir celle du monde.

^{p.062} Les ONG sont par certains côtés l'envers du pouvoir politique : elles peuvent prétendre à une universalité géographique là où les États sont toujours circonscrits à un territoire, elles poursuivent un objectif particulier (environnement ou humanitaire)

Le futur de l'autorité

alors que les États ont une compétence générale en ayant vocation à traiter tous les problèmes qui se posent sur leur sol. Elles exercent une autorité « pure » en quelque sorte, mais c'est une autorité sans frais, sans avoir à se confronter à la difficulté de l'action. Ces nouveaux détenteurs d'une certaine autorité abandonnent la perspective du pouvoir politique entendu comme une action collective dans un monde incertain. D'où une certaine surenchère morale, si souvent dénoncée ces dernières années. La dissociation entre le *jugement* et l'action redouble celle entre l'autorité et le pouvoir : certaines ONG prétendent en effet monopoliser le jugement et condamner les gouvernements à une simple fonction instrumentale.

5. L'autorité morale de la victime

Si l'on peut repérer une figure contemporaine de l'autorité dans nos démocraties, c'est bien celle de la victime. Depuis celle du rescapé des camps à celle des catastrophes collectives, la victime est omniprésente. Ce passage de la figure du héros (comme du résistant en France) référée à la nation et à un destin collectif est supplanté par celui de la victime anonyme et sans patrie.

L'actualité récente nous a offert une bonne illustration de cette nouvelle autorité morale qu'exerce la victime dans notre monde en la personne de Simon Wiesenthal, le chasseur de nazis. Il fut unanimement salué lors de sa mort comme une « conscience mondiale ». Il peut mériter un tel titre en raison de sa biographie qui incarne le siècle passé et un destin hors du commun. Après avoir frôlé la mort à tant de reprises, il a pu éprouver la satisfaction, selon son propre aveu, de survivre à tous les

Le futur de l'autorité

bourreaux. Il symbolise la réaction juste (c'est-à-dire la justice mais pas la vengeance) après la passivité tant reprochée aux Juifs d'Europe (par les Sabras notamment). Mais s'il a acquis une telle dimension c'est aussi probablement parce qu'il a lancé avant l'heure, l'idée d'une justice pénale transnationale. Dans ce sens-là, il ne cherche pas à détruire le pouvoir politique mais à le raviver en lui rappelant ses devoirs à l'égard des victimes des crimes de masse.

Comment expliquer une telle montée en puissance des victimes ? Il ne faut pas confondre la cause et la conséquence. Il faut revenir trente ans en arrière pour saisir l'échec de ce qui faisait l'autorité du politique à savoir pour faire court, la tradition, le progrès ou la ^{p.063} révolution. Ces trois figures s'effondrent pratiquement en même temps dans les années 70 : « La tradition est intenable, le progrès insaisissable, la révolution improbable » ¹. C'est aussi à ce moment que s'effondrent un peu partout en Europe les autorités traditionnelles : « Le sacrifice envers l'avenir, la dette envers la nation, l'obligation à l'égard de l'État, la fidélité vis-à-vis d'une classe n'ont pas été moins affectés par cette vague de dé-hiérarchisation que la dévotion envers le magistère spirituel ou le sentiment de devoir à l'égard de la famille ».

Ce n'est pas l'idée des droits de l'homme qui a destitué les autorités traditionnelles mais au contraire, « la vacance progressive et normative de la sorte creusée au centre de la scène publique que les droits de l'homme sont venus combler. Ils vont s'imposer à la conscience collective comme le seul outil disponible

¹ Marcel Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *La Démocratie contre elle-même*, Gallimard, Paris, 2003, p. 346.

Le futur de l'autorité

pour penser la coexistence et guider le travail de la collectivité sur elle-même »¹. On peut dire de même de la récente emprise des juges qui semble désormais incarner l'autorité dans nos démocraties, qui est une judiciarisation par défaut.

Une réconciliation du pouvoir et de l'autorité ?

L'autorité politique risque donc de ne plus se concevoir comme un complément du pouvoir, certes toujours en excès sur lui mais néanmoins indissociable, mais comme une force qui éloigne de la difficulté d'exercer le pouvoir, au risque de devenir une force antipolitique. Il y a fort à parier qu'un tel éloignement deviendra à terme intenable.

C'est pourquoi il faut terminer en se demandant quelles formes pourrait prendre une nécessaire réconciliation entre le pouvoir et l'autorité politique. Celle-ci pourrait se faire de deux manières dont l'actualité nous offre quelques indices aussi bien de l'une que de l'autre : soit en revenant à une conception autoritaire de l'autorité au bénéfice du pouvoir, soit en réinscrivant l'autorité non plus comme un fardeau mais comme une conquête de manière programmatique et constructive. p.064

1. Le paradoxe libéral-autoritaire

Les droits de l'homme nous ont-ils fait oublier le politique ? Ce dernier se venge par le retour d'une compréhension incarnée et puissante de l'autorité. Nous avons refermé ce parcours sur la montée en puissance de la victime qui sous-tend nombre de politiques contemporaines : celle-ci n'est-elle pas la rançon de la

¹ *Ibidem*, p. 347.

Le futur de l'autorité

liberté ? La solitude morale qu'éprouve la victime risque de se convertir — c'est ce que nous voyons tous les jours dans nos démocraties — en revendication de protection. La mondialisation génère des peurs spécifiques qui donnent à la question de sécurité toute sa profondeur.

On est en effet frappé de voir apparaître dans le discours politique et juridique américain contemporain la proposition suivante : suite aux attentats du 11 septembre, le président des États-Unis d'Amérique est habilité à prendre toutes les mesures nécessaires à la défense du pays, mesures qui ne sont susceptibles d'aucun contrôle judiciaire. C'était l'enjeu des arrêts rendus par la Cour suprême, en juin 2004, à propos des personnes retenues à Guantanamo. L'administration Bush faisait valoir que les mesures ne relèvent que de l'« autorité » (sic) du président. Cet usage rappelle que l'autorité charismatique ou traditionnelle n'est pas réservée aux sociétés prédémocratiques et qu'elles subsistent de manière subliminale dans le modèle légal-rationnel.

En faisant cela, le président américain renforce certes son pouvoir mais affaiblit son autorité, notamment vis-à-vis des terroristes. L'objectif des terroristes n'est pas de vaincre militairement mais d'impressionner suffisamment pour faire renoncer par peur aux acquis de la démocratie. On peut se demander dans quelle mesure il ne leur concède pas la victoire. Ce que veulent les terroristes, c'est créer un état de guerre, se faire reconnaître comme ennemis et donc se faire passer comme les représentants du peuple pour amener les attaqués à épouser les mêmes armes qu'eux ou à tout le moins à réduire les garanties de façon à justifier sa cause, de façon à le discréditer aux yeux de son propre peuple et encore plus aux yeux de ses détracteurs dans le monde.

Le futur de l'autorité

La panoplie des dispositions antiterroristes américaines ou anglaises offre un bien curieux paradoxe : la tradition la plus libérale accepte des restrictions de ses droits fondamentaux bien plus graves qu'un système moins libéral comme le système français. On est passé d'une solution trop libérale à l'excès inverse auquel la solution française n'arrive pas. L'État libéral s'attache certes une main dans le dos pour reprendre la métaphore du juge Barak, mais il surarme celle qui reste ^{p.065} libre... Y aurait-il un lien entre le libéralisme et cette « surréaction » ? N'assiste-t-on pas à une recomposition du pouvoir : « [Qu'] il s'agisse de parer aux violences urbaines ou au terrorisme, l'autorité de l'État ne semble devoir être rétablie que dans le but de garantir l'ordre public, au détriment de tout ce qui inscrit le lien politique dans un excédent par rapport au maintien de la paix civile. Mais peut-on dire que la présence effective de la police rappelle l'autorité, c'est-à-dire la dimension symbolique du pouvoir ? C'est plutôt au réel (entendez au "réalisme") que les citoyens sont renvoyés comme autant de contrevenants potentiels ici. » Bref ce retour à l'autoritarisme menace l'autorité.

Ce n'est pas le lieu d'approfondir ce paradoxe : retenons simplement l'ambivalence du terme d'autorité, oscillant entre l'autorité-puissance et l'autorité-référence. Ces deux acceptions vont jusqu'à se contredire : l'autorité revêt pour le président américain un sens non seulement différent mais quasi opposé à celui que l'on a retenu dans notre première partie. L'autorité n'est plus comprise comme ce qui lie le droit, comme le foyer de sens dont le droit ne doit pas s'éloigner sous peine de perdre toute légitimité mais au contraire, comme ce qui délie du droit. Le terme autorité recouvre le sens qu'il avait en français sous l'Ancien Régime

Le futur de l'autorité

et qui explique d'ailleurs nombre de contresens faits aujourd'hui.

Peut-être faut-il accepter cette ambivalence du terme autorité comme partie intégrante de sa signification profonde. L'autorité est donc à la fois ce qui excède le droit par sa capacité de lier le législateur en lui rappelant une source d'inspiration — les droits de l'homme auxquels doit se référer toute loi — mais aussi ce qui permet de suspendre certains de ces droits fondamentaux au nom d'une nécessité supérieure à tout. Ce que nous dit cette période troublée, c'est que la dissociation du pouvoir et de l'autorité politique n'est pas tenable et qu'aucun de ces deux pôles qui constituent *le* politique (on revient sur l'usage du neutre) ne peut prétendre absorber l'autre. Réalistes et idéalistes sont également condamnés à l'excès et donc à l'erreur. Cette tension est reconduite à l'intérieur de l'idée d'autorité. Il est décidément bien difficile de la débarrasser de toute dimension autoritaire mais si elle est ramenée à un autoritarisme brutal, le pouvoir perd toute autorité et montre sa nudité, et donc sa vulnérabilité.

2. Une autorité démocratique à réinventer

Je vous propose une autre approche du terrorisme. Celui-ci pose un piège à l'autorité du politique qui rend cette question d'une ^{p.066} brûlante actualité. Le terrorisme *déterritorialisé*, que l'on voit se développer aujourd'hui, témoigne d'un changement de paradigme majeur. Ce terrorisme n'est plus lié à la revendication d'un territoire précis comme peut l'être le terrorisme palestinien ou basque ; il n'est pas pour autant spirituel ou illimité. Le territoire n'est pas sa référence (même s'ils disent comme Bouyeri qu'ils veulent que la charia soit proclamée au parlement de La Haye). On déclare la guerre au terrorisme et les analogies avec la guerre se

Le futur de l'autorité

multiplient mais c'est un abus de langage. Il n'y a aucun risque qu'un pouvoir islamique ne soit instauré à Paris ou à Londres alors qu'il y avait un risque majeur en 1940 qu'Hitler ne s'installe à Londres comme il l'a fait à Paris. Ce n'est pas pour autant qu'il n'est pas politique : la politique qu'il poursuit ne cherche tout simplement pas à conquérir le pouvoir mais il cherche plutôt à saper l'autorité des démocraties occidentales. C'est pourquoi cette distinction entre pouvoir et autorité est cruciale.

Ce terrorisme ne vise plus la conquête d'un territoire mais défie l'autorité des démocraties, à savoir leur capacité à faire coexister pacifiquement des populations différentes et à s'accommoder du polythéisme des valeurs et de la pluralité des autorités. Si l'action est le concept clé du pouvoir, l'autorité renvoie plus à une identité collective. Le terrorisme radical vise moins l'action que l'être : « ils ne nous attaquent pas pour ce que nous faisons, mais pour ce que nous sommes » déclare François Heisbourg ¹. C'est bien l'intégrité d'une communauté politique au sens de son identité façonnée par des siècles d'histoire qui est visée par ce nouveau type de terrorisme. La véritable cible du terroriste n'est pas la puissance militaire d'un État mais son *intégrité politique*, c'est-à-dire à la fois l'identité collective autour de laquelle se réunit le peuple et la sécurité qu'il lui offre (la sûreté physique mais également la confiance que peuvent s'accorder les citoyens entre eux). Ce que Camus appelle la *personnalité* d'un peuple ².

Reconstruire l'autorité du politique est une tâche qui nous attend et qui pourrait être précipitée par le terrorisme. Je

¹ *Le Monde* du 15 juillet 2005.

² Voir à ce sujet *Camus et le terrorisme*, textes réunis par Jacqueline Lévi-Valensi, commentés par Antoine Garapon et Denis Salas, Nicolas Philippe éditions, Paris, 2003.

Le futur de l'autorité

n'hésite pas à prendre le contre-pied du courant actuel en annonçant un retour de la question de l'autorité, et non son déclin. Les circonstances ont changé : il y a fort à parier que les pouvoirs des États — sauf le plus puissant d'entre eux — ne vont pas recouvrer de sitôt la maîtrise de l'économie. S'agissant des médias ou de l'individualisme démocratiques il s'agit d'autorités qui ^{p.067} puisent leur légitimité dans la démocratie libérale elle-même. C'est bien sûr vrai des contre-pouvoirs comme les juges ou les médias mais c'est vrai aussi de l'économie qui a été autorisée à s'émanciper de l'État. Il ne s'agit donc pas d'une corruption de nos démocraties mais plutôt d'une contradiction qui leur est propre.

Loin de disparaître, elle est à stimuler, et — si j'ose dire si ce terme n'était pas incongru s'agissant de l'autorité — à réinventer. Ce n'est donc pas à un *lamento* sur la mise à mal de l'autorité du politique dans nos sociétés que j'invite mais plutôt à un travail. Nos démocraties doivent assumer une part d'artificialité de l'autorité : elles doivent l'appréhender plus comme une question qui nous met sous tension que comme un donné de la tradition, plus comme un programme, une autorité devant soi que l'on cherche à consolider sans cesse, que comme un capital à préserver. Bref, plus comme un défi à relever qui doit stimuler notre imagination que comme un patrimoine à restaurer de manière nostalgique. Cette tâche nous incombe à tous : si le sujet démocratique a hérité de son siège, il doit aussi en assumer la protection en ces temps difficiles. C'est la rançon de sa liberté.

*

DÉBAT

@

MARC FAESSLER : Le premier intervenant est Monsieur Jean Halpérin. C'est un sage dans notre ville. Il a créé les Colloques des intellectuels juifs de langue française, qui se tiennent tous les deux ans à Paris. C'est un homme qui a une expérience de la diplomatie et du dialogue interreligieux depuis de très nombreuses années. Je lui propose de nous faire part de ses réactions à la conférence de Monsieur Mottu.

JEAN HALPÉRIN : Je ne réagirai pas à tout ce que j'ai entendu, car je n'en ai pas le temps. Je me contenterai de quelques brèves remarques touchant, cela ne vous étonnera pas, la première partie de votre leçon, où vous parlez du pouvoir libérateur du don de la loi.

L'enseignement que j'ai reçu m'interdit de prononcer le nom de Dieu en vain ou à la légère, ce qui entre parenthèses m'a souvent causé un certain malaise, en particulier quand j'ai été invité à participer avec certains de vos collègues à l'émission religieuse officielle de la Télévision suisse romande, qui avait choisi un titre accrocheur : « Dieu sait ^{p.068} quoi ». Cela dit, je voudrais demander à Monsieur Mottu s'il accepterait la définition que donnait Claude Tresmontant de la Torah, quand il disait qu'elle est une « pédagogie de l'intelligence et de la liberté ». J'ajouterai : « Et de la responsabilité ».

Ces Rencontres, étant axées sur l'autorité du futur, portent sur un thème qui nous est commun à presque tous, et qui est celui de la célèbre règle d'or. Règle ainsi nommée parce qu'elle est

Le futur de l'autorité

précieuse, mais aussi parce que, miraculeusement, elle est quasi universelle. Sous une vingtaine de variantes, on la retrouve dans la plupart des grandes familles spirituelles du monde. Or il se trouve que j'ai, pour ma part, un faible pour la version de Hillel, le sage pharisien qui enseignait au premier siècle avant l'ère commune, et qui a dit dans le Talmud : « Ce qui t'est haïssable, ne le fais pas à autrui. C'est toute la Torah. Le reste est commentaire. Va et apprends. » Je me demande si les prédicateurs, les pédagogues, les éducateurs, les juristes d'aujourd'hui ne pourraient pas essayer de reprendre à nouveaux frais cette règle d'or, puisque Hillel l'Ancien avait eu la sagesse, non pas de nous l'asséner comme une vérité évidente, mais en précisant que nous avons à apprendre : il faut reprendre ce principe pour essayer de faire en sorte qu'il soit appliqué. Car il est vrai que le monde dans lequel nous vivons, vous y avez fait allusion, se porte mal. On pourrait, sans faire d'humour, se demander s'il se porte mal à cause de Voltaire, à cause de Rousseau, à cause du Très-Haut, ou peut-être à cause de chacun et de chacune de nous. Je pense que l'une des leçons que nous devons tirer de ce que vous appelez l'autorité libératrice, c'est qu'en aucun cas le Très-Haut ne nous exonère. Toujours il nous appelle. Par conséquent l'autorité supérieure, l'autorité divine, vous avez insisté là-dessus, tient dans cet appel qui s'inscrit dans l'écoute et la lecture exigeante des commentaires, pour atteindre au niveau difficile de la transcendance sans laquelle la religion n'a plus de sens aujourd'hui.

HENRY MOTTU : Je suis tout à fait d'accord avec vous pour dire, avec Claude Tresmontant, que la Torah est une pédagogie de l'intelligence, de la liberté et, comme vous l'ajoutez, de la responsabilité.

Le futur de l'autorité

Deux mots à propos de votre remarque sur l'interdiction de prononcer en vain le nom de Dieu : j'ai moi-même étudié Dietrich Bonhoeffer. J'ai été très touché de voir que vers la fin de sa vie, avant la prison, son grand commentaire portait en fait sur le psaume 119. Un long psaume, dont il dit que l'Université nous a appris à le considérer comme le psaume le plus ennuyeux du monde, alors que lui-même le p.069 tient pour le plus beau, parce qu'il dit l'amour de la Torah. Dans les écrits de la fin de sa vie, il a commenté les trois premières paroles, et en particulier l'interdit de prononcer en vain le nom de Dieu. Il attaque dans ce texte — qui n'est pas encore traduit en français, mais que j'espère traduire ces prochaines années — les Eglises, notamment l'Église luthérienne, qui était la sienne, pour avoir prononcé le nom du Très-Haut en vain. C'est pourquoi ce que vous dites, Monsieur Halpérin, me touche beaucoup. Je suis en plein accord avec vous.

MARC FAESSLER : Je donne la parole à Nicolas Levrat, qui est membre de notre comité et professeur à la Faculté de droit de Genève.

NICOLAS LEVRAT : Est-il correct de parler de l'autorité du politique ? J'en doute. Tout d'abord, à quelques semaines des élections cantonales à Genève, disserter sur l'autorité du politique pourrait être interprété de bien des manières, et ce serait imprudent. Mais nous ne parlons pas ici de nos autorités. « Nos autorités » d'ailleurs, comme nous aimons à les appeler, ne sont en fait que des gestionnaires du pouvoir, et non pas des autorités au sens où l'autorité a été définie hier et ce soir. Comme nous l'ont rappelé Henry Mottu aujourd'hui et Mark Hunyadi hier, l'autorité doit être distinguée du pouvoir. Si le pouvoir a longtemps affirmé

Le futur de l'autorité

et tiré son autorité de source divine, l'invention du politique et l'émancipation du pouvoir temporel permettent-elles encore de penser en termes d'autorité du politique, si ce n'est dans des régimes autoritaires ? C'est d'ailleurs précisément dans ces régimes que l'on confond pouvoir et autorité pour perpétuer un régime qui ne se sent pas légitime, puisque s'il se sentait tel, il n'aurait pas besoin d'être autoritaire. C'est ce qu'a rappelé tout à l'heure Antoine Garapon, en disant qu'il y avait là confusion du pouvoir et de l'autorité.

La question, en politique, est en effet celle de la légitimité de l'exercice du pouvoir. Je me permettrai de limiter ma réflexion aux démocraties. En démocratie, le mode de légitimation des détenteurs du pouvoir n'est pas celui de l'autorité. Leur légitimité découle du suffrage, voire, dans la démocratie antique comme d'ailleurs dans la loi électorale genevoise, du tirage au sort. Y a-t-il autorité lorsqu'on a réuni la majorité du suffrage ? La majorité fait-elle autorité, est-elle autorité ? Les détenteurs du pouvoir sont-ils les représentants de cette majorité qui est autorité ? Là aussi, j'en doute. La légitimité, bien évidemment, peut parfois être portée, en démocratie, par des hommes ^{p.070} ou des femmes politiques qui sont eux-mêmes des autorités. C'est hélas rarement le cas dans nos arrangements sociaux. Je pense par exemple à Nelson Mandela ou à Vaclav Havel. Mais ce sont des personnes qui précisément ont acquis leur autorité avant l'existence même d'une démocratie. Et si leur autorité offre un tuteur à des démocraties naissantes, ce tuteur ne se confond jamais avec les branches de la démocratie. Bien au contraire, il faudra que le tuteur se retire pour que ces démocraties deviennent authentiques.

Bien évidemment, ce renoncement à l'autorité pose problème.

Le futur de l'autorité

C'est la raison pour laquelle cette thématique est bien inscrite dans notre débat de ce soir. Dans la logique démocratique, on a substitué à la notion d'autorité, à l'absence d'autorité des détenteurs du pouvoir, une sorte de « circularité » qui explique pourquoi, par le suffrage, on leur confie le pouvoir. Cette circularité est fondée grosso modo sur leur capacité à résoudre les problèmes auxquels est confrontée la société. Puisqu'ils ont cette compétence, on leur confirme le fait qu'on leur confie le pouvoir. Le problème, c'est que le phénomène de la mondialisation a rendu beaucoup plus difficile la computation de cette arithmétique assez simple, qui permettait, dans des aires politiques clairement déterminées, d'attribuer à chaque dirigeant, à chaque détenteur du pouvoir, sa part dans la solution des problèmes auxquels sont confrontées les sociétés. Aujourd'hui, le changement des aires du politique, sous le coup de la mondialisation, fait qu'il est difficile pour un détenteur du pouvoir de justifier de sa part dans la résolution des problèmes. Il est donc difficile de montrer qu'il possède une forme ou un substitut d'autorité.

Antoine Garapon l'a dit ce soir et l'a souvent écrit, il y a, dans les pouvoirs traditionnels de la société politique, un pouvoir qui est moins affecté par cette difficulté à se justifier, c'est le pouvoir judiciaire. Contrairement au pouvoir politique classique, il ne traite pas de l'ensemble des affaires de la cité, mais règle des cas particuliers, et plus encore, des cas particuliers dont il n'a pas à se saisir lui-même, mais qu'on lui apporte. Par un effet de vases communicants et tout logiquement, plus les politiques chargés de régler les problèmes de manière globale sont dans l'incapacité de le faire, plus les juges vont être amenés à connaître de problèmes qui relèvent du politique.

Le futur de l'autorité

Il faut aussi noter que les juges échappent à cette circularité, puisque l'autorité de leurs jugements est double. D'une part il y a leur capacité à trancher un litige, d'autre part il y a l'autorité de la juridiction, la valeur attribuée à la manière dont ils ont tranché ce litige, qui va ensuite, le cas échéant, être reprise comme une marque ^{p.071} d'autorité. Je partage donc tout à fait le constat qui a été fait par Antoine Garapon : il y a vraisemblablement un glissement de la notion d'autorité dans notre société, et on voit probablement émerger de nouvelles formes d'autorité — des juges qui vont répondre aux demandes des victimes.

Ceci étant, je ne suis pas convaincu que cette situation réponde à la question première, à savoir : y a-t-il besoin d'autorité (au sens d'*auctoritas*, et non d'autorité politique) en démocratie ? Et, deuxième question, la mondialisation, qui produit précisément l'émergence de ces nouvelles autorités, justifie-t-elle plus que le système des anciennes démocraties nationales, le recours à des autorités — la mondialisation, en d'autres termes, serait-elle effectivement un dépassement de la démocratie ?

ANTOINE GARAPON : L'autorité a un état explicite et un état implicite. Un état explicite, en tant qu'elle est une référence qui peut être morale, historique ou nationale. Un état implicite, en tant qu'elle est « ce qui autorise ». En ce sens, elle est beaucoup plus difficile à comprendre parce que, comme je l'ai dit à propos des institutions, c'est une part que très souvent on ne voit pas, et qu'on découvre dans la confrontation avec d'autres cultures. Je dirai que, oui, l'autorité est absolument indispensable. On ne peut pas s'autoriser de soi-même. Une autorité qui contienne la transmission, qui contienne, si vous voulez, une idée-action, me

Le futur de l'autorité

semble indispensable. Je crois aussi que l'autorité, à l'état explicite ou latent, remplit à la fois une fonction intégratrice et une fonction critique. Ce qui est compliqué, précisément, c'est qu'elle remplit les deux fonctions. Elle permet de s'identifier à une communauté politique et en même temps, au nom de cette identification, de la critiquer. Ce dont nous avons besoin, aujourd'hui, c'est peut-être moins de la fonction critique de l'autorité, sur laquelle on a beaucoup insisté, que de retrouver sa vertu spécifiquement intégratrice. Je dirai donc qu'on ne peut répondre à votre question qu'à la condition de montrer tous les différents états de l'autorité, au sens public du terme.

ROBERT ROTH : J'aimerais poser à Antoine Garapon trois questions qui s'inscrivent dans le prolongement des trois parties de son exposé.

Droits de l'homme et mondialisation. J'ai bien aimé votre analyse de l'appropriation des droits de l'homme — des droits de l'homme en tant que créance, dans un sens différent de celui qu'on emploie ^{p.072} fréquemment en droit. Les droits de l'homme sont devenus une créance que ses titulaires présentent contre un pouvoir auquel ils prétendent ne pas participer. Cela va bien au-delà de la créance qu'on associe habituellement aux droits de l'homme. J'aimerais, Monsieur Garapon, que vous prolongiez cette critique, et vous interroger sur une autre critique, qui me paraît tout à fait proche et complémentaire. Cette critique s'inspire d'Hannah Arendt, que nous avons citée tout à l'heure. Il s'agit de l'opposition entre droits de l'homme et droits du citoyen, qu'on retrouve dans le débat juridique en droit international contemporain. Je vous rappelle ce qu'Hannah Arendt disait, dans

Le futur de l'autorité

Les origines du totalitarisme : « Personne ne semble capable de définir avec certitude ce que sont ces droits de l'homme en général par opposition aux droits du citoyen. » C'est cette critique que certains reprennent aujourd'hui de manière beaucoup plus radicale qu'Antoine Garapon. Ils opposent — je cite Serge Sur — « des droits véhiculaires à vocation universelle indépendants de tout ordre juridique déterminé et les concernant tous de façon égale ». Serge Sur ajoute que ce sont des droits nomades, par opposition aux droits du citoyen, qui sont des droits sédentaires. C'est une expression assez forte. J'aimerais savoir comment vous vous situez par rapport à cette critique et de quelle manière vous l'articulez avec votre propre critique sur les droits de l'homme/créance.

Deuxième point. Je suis resté sur ma faim à propos de ce paradoxe qui nous interpelle tous — en particulier les pénalistes et ceux qui s'intéressent à l'évolution du droit pénal —, qui veut que les États traditionnellement les plus libéraux deviennent des États autoritaires, ou, en termes plus techniques, que les États les plus « accusatoires » deviennent les plus « inquisitoires » — au sens faible du terme. Vous avez décrit ce phénomène, mais il me semble que vous ne nous avez pas dit quelle explication vous en donniez. L'Angleterre, qui a été le berceau de la Convention européenne des droits de l'homme avec le *Bill of Rights* du XVII^e siècle, est aussi, parmi les pays de l'Ouest, celui qui apporte le plus de restrictions à cette même Convention des droits de l'homme. Comment expliquer ce paradoxe ? Ce n'est certainement pas le résultat des seuls attentats de Londres, puisque le phénomène leur est bien antérieur. C'est en partie celui de ce qui s'est passé en Irlande du Nord, on le sait tous. Mais cela suffit-il à l'expliquer ?

Le futur de l'autorité

Mon troisième point porte sur votre conclusion à propos de l'autorité comme enjeu. Si j'ai bien compris votre démonstration, vous avez dit que dans la guerre contre le terrorisme, l'enjeu n'est pas le pouvoir, mais l'autorité. Mais à quoi sert l'autorité, si elle ne ^{p.073} conduit pas à l'exercice du pouvoir ? Et comment définir cette autorité ? Je vous propose une définition classique : l'autorité consiste à modifier le comportement d'autrui au nom d'une norme supérieure. Si on la définit ainsi, ne se confond-elle pas simplement avec le pouvoir, dépouillé des attributs de l'État, c'est-à-dire le pouvoir sans la maîtrise d'un territoire, sans l'exercice de la force et sans un certain nombre d'autres attributs ? Ces attributs, je le répète, ne sont pas ceux du pouvoir, mais ceux de l'État. Au fond, l'opposition pouvoir-autorité n'est-elle pas une opposition autorité-État ? En fin de compte, est-ce que l'autorité et le pouvoir, ce n'est pas la même chose ? Ce serait alors une simple question de mot : la maîtrise exercée sur autrui au nom d'une norme supérieure, ce serait le pouvoir, mais un pouvoir qui ne serait plus celui de l'État. Jamais une autorité comme Al-Qaida ne revendiquera un territoire, l'usage général de la force, une légitimité rationnelle, etc., c'est-à-dire l'ensemble des attributs de l'État tel qu'on le connaît. Encore une fois, ne s'agit-il pas là, simplement, d'une nouvelle forme de pouvoir — et l'opposition entre autorité et pouvoir est-elle plus qu'une question de mots ?

ANTOINE GARAPON : Sur votre première question, il me semble que le véritable enjeu, le véritable défi pour nous, aujourd'hui, n'est pas tellement de penser la mondialisation comme une sorte d'exhaussement du niveau national au niveau mondial, qui préparerait une sorte de monarchie universelle dont la justice

Le futur de l'autorité

pénale internationale serait le premier organe et dont une assemblée des États préparerait l'avènement. La question — est c'est ici que je me distancie d'un Serge Sur — est de savoir comment on pense l'union du droit et de la force, qui reste au niveau national, avec la constitution d'espaces plus grands que l'État. Il me semble que là-dedans, il se produit une mutualisation de la souveraineté, comme le montre l'expérience européenne, et comme le montrent un certain nombre de cas spécifiques sur lesquels on pourrait revenir, sur des thèmes comme l'environnement. Ce que je veux dire par là, c'est qu'accuser de manière trop dramatique la différence entre l'échelon de l'État et celui du monde, me semble souvent exagéré, et entretient l'incapacité de penser ce qui arrive. Penser ce qui nous arrive, c'est précisément comprendre qu'il y a une articulation à trouver entre la force qui restera très probablement au niveau sédentaire et ses références qui, elles, tendront de plus en plus à sortir du cadre des frontières. Je serais plutôt enclin à atténuer cette distinction qu'à l'accuser.

p.074 Sur votre deuxième question, à propos du paradoxe tragique des démocraties libérales qui deviennent autoritaires, je crois que la pensée libérale ne donne pas les moyens conceptuels de penser ce qui arrive avec le terrorisme. Je suis notamment frappé de voir la manière dont la pensée libérale anglaise ou américaine est en panne, encalminée, pour penser la fonction exécutive de l'État. Prenons une idée aussi commune que celle de *Rule of law*, qui est une vision au fond très formelle du pouvoir et du contre-pouvoir. C'est prendre les choses par le mauvais bout de la lorgnette que de croire qu'on va pouvoir penser la fonction exécutive uniquement à partir de ses contre-pouvoirs. Non. Il faut

Le futur de l'autorité

penser la légitimité de l'exercice du pouvoir ; il faut penser cette légitimité comme un processus commun, et non uniquement comme un jeu d'équilibres et de contre-pouvoirs. De ce côté-là, il me semble que l'idée de République offre plus de répondant. Il y a d'ailleurs de plus en plus de philosophes américains et canadiens qui essaient de comprendre ce que veut dire une *Rule of law* qui soit substantielle et non pas formelle. Il y a là un véritable enjeu. Et je vois un grand mérite dans le dialogue interculturel entre les gens de tradition républicaine, plutôt rousseauistes, et ceux de tradition plutôt lockéenne. Il me semble que cela a quelque chose à voir, à l'évidence, avec la philosophie implicite, de même qu'avec l'expérience même de la violence. Si on prend l'exemple de la France, on constate qu'une sorte de phobie interne de la scission violente traverse l'histoire de ce pays depuis les guerres de religion jusqu'à maintenant, en passant par la Révolution. Aux États-Unis, au contraire, on est tout à fait frappé de voir, par exemple, que l'attentat d'Oklahoma City, qui a tout de même fait 397 morts, n'est au fond pas considéré comme un acte de terrorisme. Est terroriste ce qui vient de l'extérieur. Leur expérience de la violence n'est pas la même. Bref, ce sont des facteurs exogènes qui permettent cette assimilation de la guerre et du terrorisme.

Sur votre troisième question, je pense que l'autorité excède infiniment le pouvoir. De manière très crue, je dirais qu'aujourd'hui, on voit naître un terrorisme européen dans les pays qui ont de fortes communautés immigrées, terrorisme qui crée la menace de scissions violentes entre les communautés. On ne pourra pas y répondre que par la force. On y répondra en réinventant un modèle politique qui pourra être à la fois européen, mondial, et spécifiquement britannique, français, néerlandais,

Le futur de l'autorité

allemand, espagnol... Ce que je trouve très intéressant, c'est de voir revenir, dans des termes non exclusifs l'un de l'autre, la question que se posent aujourd'hui les Britanniques aussi bien que les Français : le véritable défi — et le véritable fond de la politique — n'est-il pas d'assurer la coexistence pacifique de tous avec tous ?

HENRY MOTTU : J'aimerais juste ajouter une question à ce que vient de dire Robert Roth. Pourquoi dis-tu que la distinction entre le pouvoir et l'autorité est un jeu de mots, une affaire de mots ? C'est plutôt une affaire de choses. *Auctoritas in senatu, potestas in populo*. Le Sénat, c'était l'assemblée des Anciens, de ceux qui sont plus près des dieux parce qu'ils vont mourir. Hannah Arendt explique cela. Cette autorité s'appuie sur les fondations, sur le passé, en même temps que sur la supériorité de l'expérience de la vie et de la mort. L'*auctoritas* est donc quelque chose de très fort, c'est l'instance qui fait marcher les sociétés, les Eglises, tout ce qu'on veut. Le pouvoir, en revanche, c'est la force, comme l'expliquent Hannah Arendt et Alexandre Kojève. La distinction est quand même très importante. Bien sûr, et Antoine Garapon a parfaitement raison sur ce point, il reste à les articuler, voire à les réconcilier.

Sur ce point, vous me mettez en question. Car j'ai précisément essayé de les distinguer du point de vue théologique. On croit parfois que les intellectuels ne s'écoutent pas. Non : on s'écoute et on peut changer de point de vue. Il faudra peut-être que je revoie mon texte et que j'y réfléchisse. Antoine Garapon pose une question importante sur la réconciliation possible entre l'*auctoritas* et la *potestas*, question qui relève aussi de la théologie, par

Le futur de l'autorité

rapport aux Églises. Je n'ai pas voulu parler de l'autorité dans ou de l'Église, parce que c'était un autre sujet. Mais j'avoue qu'ici, vous me posez un problème. Voilà, c'était une petite critique et une sorte de *retractatio*.

PHILIPPE ROTH : Je trouve amusant ce retournement de l'autorité : c'est le conférencier qui pose des questions à celui qui est supposé lui en poser. J'essayais simplement de prolonger le propos d'Antoine Garapon. Ce qui me frappe souvent dans les débats, c'est que chacun fait son petit discours sans écouter les autres. J'ai essayé de comprendre ce qui a été dit et de le prolonger. Je ne veux pas minimiser la pertinence de ce qu'a dit Antoine Garapon sur le combat du terrorisme pour des gains d'autorité — idée qui court dans sa réflexion sur le terrorisme. De fait, il est évident que les terroristes ne veulent pas le pouvoir au sens trivial du terme. Mais alors, que veulent-ils ? C'est la question que tout le monde se pose. La bonne réponse est peut-être qu'ils veulent l'autorité. Mais si on définit l'autorité de manière large, comme je l'ai fait, j'ai de la peine à voir en quoi ce n'est pas la même chose que le pouvoir, moins un certain nombre d'attributs. Si on dit que le pouvoir, ^{p.076} c'est l'exercice de la force et, plus précisément, la gestion du territoire, il est bien entendu que les terroristes ne prétendent pas à cela. Ils ne cherchent pas le monopole de la force. Mais ils peuvent parfaitement prétendre faire usage de la force en dehors du monopole. A partir de là, est-ce qu'il ne s'agit pas quand même de pouvoir ? Et l'opposition entre pouvoir et autorité, dans ce contexte — qui est très éloigné de celui de Henry Mottu —, reste-t-elle aussi forte ? Ne faut-il pas, je le répète, la prolonger et dissocier pouvoir et État, ce qui renvoie à ma première question ?

Le futur de l'autorité

MARC FAESSLER : Les termes du débat sont posés. J'ouvre maintenant le dialogue avec nos invités et le public.

OLIVIER MONGIN : J'aimerais poser une première question à Antoine Garapon. Je pars d'un mot de Henry Mottu qui est très important. Il a parlé de la « source » de l'autorité. Il ne suffit peut-être pas de parler d'autorité et de pouvoir. Même en démocratie, on n'est plus dans un monde théologico-politique. La question de la source se pose. J'aimerais demander à Antoine Garapon si on peut faire l'économie de la source de l'autorité en démocratie. Jusqu'à nouvel ordre, cette source, c'est quand même la souveraineté populaire. Je pose la question en sachant que dans un monde démocratique qui a fait l'expérience du totalitarisme, on ne peut plus aujourd'hui parler de l'autorité ou de la démocratie politique uniquement sous la forme de la souveraineté. Elle est mise en concurrence avec le droit, l'État de droit et les droits de l'individu. Pierre Hassner dit toujours qu'il y a un triangle d'or à respecter après les totalitarismes, qui correspond d'une certaine manière à ce que nous ont appris les dissidents : il faut les droits de l'homme, il faut l'État de droit ; mais peut-on faire l'économie de la question de la souveraineté populaire comme source ? Je pose la question dans la perspective de l'échec en France du référendum sur le projet de Constitution européenne, qui nous pose certaines questions — je suis très Européen. C'est une question importante. Doit-on parler ou non, en démocratie, de source de l'autorité ? Quelqu'un comme Pierre Hassner, qui est plus juriste que politique, dit que le peuple peut se tromper. Le FIS a failli prendre le pouvoir en Algérie. Mais que signifie alors l'équilibre de la politique sous la forme de la souveraineté, et du droit sous la forme de l'État de droit et des droits de l'individu ? On

Le futur de l'autorité

vit avec cette difficulté. C'est un triangle magique, mais qui est délicat.

p.077 Je reviens maintenant sur la question du paradoxe libéral-autoritaire. Je pense que c'est la question contemporaine par excellence. J'aimerais revenir plus précisément sur la question de savoir ce qu'est l'autorité du juge. Kojève a été évoqué à plusieurs reprises. C'est un tiers. Il y a une autorité du juge qui est violente. Ricœur disait qu'il y a une violence du magistrat, puisqu'il a le droit d'envoyer en prison, d'exercer une violence sur celui qu'il punit. Mais dans une certaine critique de la loi, le juge n'est plus simplement la bouche de la loi, comme on dit en France. A travers la mondialisation d'un certain nombre de domaines, Nicolas Levrat l'a implicitement dit, se dessine un mouvement qu'on appelle le « contractualisme ». Le droit devient de plus en plus contractuel. La question du droit devient moins celle de la loi que celle du rapport contractuel. Or qu'est-ce qu'un rapport contractuel ? C'est un rapport de volonté à volonté, sans qu'il y ait besoin d'un tiers, et qui produit de la négociation. Mais n'a-t-on pas là un mouvement du droit qui d'une certaine manière est en train de « désorbiter » la position du juge comme tiers — juge dont nous avons parlé hier grâce à Kojève et Hunyadi, et qu'on ne peut pas renvoyer d'un mot, comme l'a fait George Steiner — ? Cette position du tiers est très importante. On a beaucoup cru, depuis une dizaine d'années, que l'autorité du politique était en crise et qu'on allait enfin, grâce aux juges, trouver un autre type d'autorité. Je pense qu'il y a une crise de l'autorité du juge. Car la position du tiers est de plus en plus affaiblie, dans un monde qui est celui du contrat.

J'en reviens au libéral-autoritarisme. Ce n'est pas le monde

Le futur de l'autorité

sécuritaire. Nous sommes tous de vieux lecteurs de Foucault, qui avons appris à penser le monde avec un État sécuritaire qui allait broyer les individus — le panoptique, etc. Pas du tout ! Le libéral-autoritarisme est porté par le contrat, et donc ni par la loi ni par l'intérêt général. Il est aussi porté par la peur. C'est un monde où c'est l'individu lui-même qui est en demande d'État. J'aimerais insister là-dessus pour conclure. On a là un rapport contractuel, de volonté à volonté. C'est moi qui demande de l'État pour me protéger. Nous ne sommes plus dans un contexte rousseauiste de contrat social et d'intérêt général. Je suis tout à fait d'accord avec cette analyse qui oblige à aller jusqu'au bout de ce qu'est le libéralisme et de ce qu'est le pouvoir tel qu'il se constitue aujourd'hui. Mais on voit qu'on est en train de perdre l'autorité du politique, dès lors que c'était celle du contrat social, et pas uniquement du méchant pouvoir. Je ne suis pas sûr, si on suit ce schéma, que l'autorité du juge ait pris la relève de celle du politique — comme on disait en France il y a dix ans : après la corruption, vive le juge. On voit bien qu'il y a là une crise ^{p.078} radicale de l'autorité, qui est portée par une idéologie libérale, qui elle-même est en demande de pouvoir.

MARK HUNYADI : J'ai une question courte à poser à Henry Mottu. Vous avez évoqué le verset qui précède l'énoncé du Décalogue, où il est malicieusement rappelé que Dieu est libérateur, et donc qu'il a fait sortir le peuple d'Israël de l'esclavage. J'ai dit « malicieusement », parce que ce texte nous donne une piste, me semble-t-il, sur la source de l'autorité du Décalogue. Après tout, pourquoi obéir à ces lois ? J'en ai parlé hier : il ne s'agit pas de l'autorité d'une personne, mais de l'autorité de règles. Il me semble très important de s'interroger sur

Le futur de l'autorité

la source de l'autorité des règles. D'où vient cette autorité ? Ce verset donne une indication précieuse, me semble-t-il, et j'aimerais avoir votre réaction à cet égard. La source de l'autorité de la règle ne serait pas la « hauteur » de Dieu, comme vous l'avez dit, ce ne serait pas une structure hiérarchique, mais ce serait la dette : le peuple d'Israël est redevable à Dieu de sa libération. Autrement dit, nous aurions là une indication selon laquelle la source de l'autorité du Décalogue, la raison pour laquelle le Décalogue fait obligation, serait qu'une dette a été contractée. J'aimerais avoir votre avis sur ce point de vue.

ANTOINE GARAPON : Je répondrai d'abord à Robert Roth, puis à Olivier Mongin. En préparant cette conférence, j'ai rencontré quelques difficultés. Il est assez facile de distinguer l'autorité du pouvoir. Il est en revanche beaucoup plus difficile de distinguer ce qui constitue l'autorité de ce qui constitue le politique (au neutre, dans le sens où l'entend Pierre Rosanvallon) ou ce que Ricœur entend par l'idéologie, ou encore ce qu'on entend par culture. Dans le fond, il y a une sorte, non pas de boîte noire, mais de conglomérat de concepts et d'idées qui sont assez proches et qui convergent vers l'idée qu'il y a bien, au-delà du jeu institutionnel et du partage du pouvoir, une organisation plus profonde qui assure la coexistence. Je vous rappelle la distinction que fait Pierre Rosanvallon, quand il dit qu'« une société donnée ne peut être déchiffrée en son ressort essentiel que si l'on met au jour ce centre nerveux dont procède le fait même de son institution ». L'autorité, c'est cela, c'est le centre nerveux dont procède le fait même de son institution. La capacité instituante.

Cela m'amène à répondre à Olivier Mongin. Oui, la souveraineté

Le futur de l'autorité

est source, non d'autorité, mais de puissance. Elle donne sa puissance ^{p.079} à l'action collective. Mais finalement, cette puissance de l'action collective, si elle n'est pas adossée à la conception du politique dont je viens de parler, n'est rien ou risque d'être violente. Elle risque d'être très « orthopédique » pour les gens qui ne sont pas dans la norme.

J'apprécie beaucoup ce qu'a dit Mark Hunyadi sur la dette. Dans le fond, notre philosophie politique, notre représentation du politique est beaucoup trop spatiale, comme nous le dira Myriam Revault d'Allonnes, et n'est pas du tout une représentation temporelle. Bien sûr, cette transmission temporelle est perturbée par nos sociétés très circulantes et très composites. C'est l'idée qu'on s'incorpore à une particularité dans la durée, à une dette collective, une dette qu'on a par rapport aux ancêtres qui nous ont promis, par exemple, la liberté ou la République. Le problème des souverainistes, c'est qu'ils appauvrissent la notion de souveraineté en oubliant que toute Constitution comporte à la fois un mécanisme de répartition des pouvoirs et la référence à des principes fondamentaux, et qu'elle est même adossée à quelque chose de plus profond, qui est ce que les Anglais ont appelé jusqu'à très tard *The Great Constitution*, la Grande Constitution de l'Angleterre, c'est-à-dire ce qui n'était pas écrit, ce qui instituait en quelque sorte le centre nerveux dont procédait l'institution de l'Angleterre.

HENRY MOTTU : Je vous remercie, Mark Hunyadi, de votre question ou plutôt de votre remarque, parce que vous développez d'une autre manière et dans votre langage ce que j'ai essayé de dire. Je suis assez d'accord avec vous. Plutôt que de parler de dette, je préférerais qu'on recoure à l'expression anglaise *to be*

Le futur de l'autorité

accountable — je suis redevable : la « redevabilité ». C'est un peu la même chose. Je suis toujours en train de me dire que je suis reconnaissant de ce que Dieu a fait pour nous, mais je ne le suis jamais assez, d'une certaine manière, et je suis toujours en dette, à une certaine distance par rapport à cela. Au fond, si on suit cette interprétation, les Dix paroles me diraient : tu n'en auras jamais fini, tu n'en auras jamais terminé avec cela. C'est très intéressant.

QUESTION : Je voulais dire que j'ai été frappé par la continuité entre ce que Mark Hunyadi disait très justement hier à propos du « politiquement correct » à un niveau qu'on pourrait appeler idéologique, et ce qu'Antoine Garapon a dit au niveau de la télévision, qui est un moyen ^{p.080} considérable, et qui constitue à son niveau une contre-autorité, un négatif ou une neutralisation de l'autorité, dont le meilleur ne peut être qu'une autorité personnalisée et responsabilisée. Ces apports respectifs, qui augurent des progrès des Rencontres, nous mettent en face d'un monde dans lequel il y a, au niveau idéologique et au niveau des moyens, une neutralisation de l'autorité contre laquelle les efforts de personnalisation et de responsabilisation sont tout à fait importants.

ANTOINE GARAPON : A cet égard, j'espère n'avoir pas donné l'impression que j'étais trop critique ou trop délibérément négatif. Un livre très intéressant vient d'être publié en France sur les séries télévisées américaines. Il montre qu'à travers les séries télévisées traitant de la justice, il y avait une reformulation de ce qu'est l'autorité de l'institution. Cette autorité ne procède plus de la rupture comme l'autorité traditionnelle dans la salle d'audience, mais constitue finalement le public de ces séries comme une

Le futur de l'autorité

grande instance de discussion, de délibération, de réflexion sur les défis que posent aujourd'hui la vie en commun et le droit constitutionnel. On ne peut pas s'arrêter à un constat entièrement négatif qui invaliderait la télévision. Nous devons commencer par prendre la télévision au sérieux, pour en faire un instrument politique, un instrument citoyen, et non pas cette sorte de spectacle un peu navrant, un peu consternant que nous offrent beaucoup de séries françaises.

MARC FAESSLER : Il est temps de mettre fin à cette soirée. J'en retiens en tout cas, pour ma part, le fait que soit dans le domaine politique, soit dans le domaine religieux, nous avons constaté que la notion d'autorité avait une sorte de point de fuite, de point d'excès, un point irreprésentable que nous avons nommé source ou principe, ou encore droit fondamental. Peut-être ce point ne peut-il pas être amené à la pensée et doit-il rester dans un statut que personnellement j'appellerais prophétique, qui serait en d'autres termes le statut d'une parole qui dit plus que ce que nous pouvons maintenir dans la pensée, et qui nous appelle toujours à fonder l'autorité ou le principe d'autorité sur quelque chose de plus grand que ce que nous en pensons.

@

QUELLE AUTORITÉ POUR QUELLE ÉDUCATION ?

SOCIÉTÉ INDIVIDUALISTE ET RÈGLE SOCIALE ¹

INTRODUCTION

par Franca Madioni
Psychiatre, psychothérapeute, philosophe

@

p.081 Nous accueillons pour cette troisième soirée de la quarantième session des Rencontres internationales de Genève deux éminentes personnalités : Philippe Meirieu et Alain Ehrenberg. Deux personnalités qui ont comme trait commun d'avoir une présence forte, une autorité au sein du débat social et politique. Leur donnant la parole, nous allons aborder deux points clés du futur de l'autorité : sa place dans l'école et sa place dans la société.

Permettez-moi de dire quelques mots à propos de ces deux regards qui vont se croiser.

Nous avons entendu au cours de ces soirées insister sur la question de la source de l'autorité et de sa légitimation dans la gestion des institutions.

Ce qui nous questionne à propos de l'institution scolaire est sans doute le fait que pour qu'il y ait autorité il faut un « agent » qui produise l'autorité, qui se situe par rapport à ce qu'il faut transmettre, mais faut-il encore qu'il y ait une reconnaissance de cette même autorité.

¹ Le 28 septembre 2005.

Le futur de l'autorité

p.082 Or, les hypothèses sur les sources de l'autorité ont été évoquées dans le religieux (Henry Mottu) et dans le politique (Antoine Garapon), mais ce soir cette question est posée à nos deux conférenciers.

Auparavant, le terme de reconnaissance mérite quelques mots. Paul Ricoeur évoque dans ses écrits sur ce sujet un parcours ontologique pour appréhender les mécanismes qui sous-tendent la reconnaissance. Citons deux passages indiqués par Ricoeur : a) la reconnaissance construit et se construit dans l'identité de soi-même et de l'autre ; b) cela sous-tend la question du temps.

Philippe Meirieu va nous aider à réfléchir sur quelle éducation peut se constituer un terrain fertile pour l'identité individuelle de l'enfant et des jeunes adultes. Mais aussi sur la question : comment la connaissance peut-elle être organisatrice de l'identité générationnelle et sociale ?

Nous allons entendre Philippe Meirieu et Alain Ehrenberg parler des couples sociaux tels que enseignant/élève, enseignant/parents d'élève, médecin/patient. La dialectique entre ces couples nous amène à interroger l'articulation entre individu et groupe, entre individualisme et socialisation et, me semble-t-il, exige de réfléchir sur les mécanismes qui produisent la reconnaissance réciproque.

Henry Mottu nous l'a dit hier, c'est dans la relation que se construit un sens qui fait sens. L'isolement de l'homme contemporain fait qu'il y a souvent un manque de regard, de ce regard qui permet la reconnaissance de l'autre. Antoine Garapon et George Steiner ont alors évoqué deux « sources nouvelles d'autorité » : les juges et les médias.

Si je force mon discours, je peux dire qu'au plan individuel le

Le futur de l'autorité

besoin de télé-réalité répond au désir de socialité et d'identification. La reconnaissance dans et par les stars de la télé est un mécanisme de sorcellerie collective. La TV devient un objet transitionnel, anti-angoisse pour être porté par le regard d'autrui.

Mais pour qu'il y ait identité il faut que les expériences internes et externes se répètent. La répétition de l'expérience fait que je peux me situer dans le temps et donc dans l'expérience qui oppose la continuité à la discontinuité. Cette alternance garantit l'apprentissage du mouvement et du changement. Elle laisse des espaces vides pour que les mutations s'accomplissent et dans ces mutations des actes de liberté individuelle.

L'alternance de continuité et discontinuité fait que chacun expérimente la distance temporelle qui existe entre l'être-en-présence et ^{p.083} l'être-en-absence. Voici, alors, qu'après l'absence, je peux voir réapparaître l'objet, je peux le reconnaître.

Cette capacité à inscrire l'expérience dans la temporalité est, me semble-t-il, le propre de la reconnaissance présumée de l'autorité.

L'enchaînement ordinaire du paraître, disparaître et réapparaître reconduit à l'expérience de situations psychiques limites. L'expérience limite refoulée n'est que celle de la mort, celle qui met en jeu explicitement le pouvoir du père mort, celle de l'autorité morte. Pour « durer » il faut concevoir les générations, la mort.

Sans l'idée de génération, la temporalité de l'homme contemporain semble s'inscrire dans l'éphémère, dans l'immédiateté, dans la rapidité.

« Rien ne peut durer » sous-entend l'illusion de toute-puissance.

Le futur de l'autorité

Or, en tant que position existentielle, la dépression s'oppose à la toute-puissance car elle est perception du mouvement du temps, donc aussi du vide. Perception qui permet un accès privilégié à soi-même dans un mouvement réflexif. Winnicott écrivait : « Le vide est une condition préalable au désir de recueillir », nous ajouterons d'accueillir.

Ce qui nous interpelle, ce soir, est ce qui dans ce processus paraît se déformer. L'identification de soi-même s'arrête trop souvent à la phase de l'autoréférence narcissique.

Philippe Meirieu nous le rappelle très bien : « On ne sait plus très bien qui l'on est quand on n'est plus le roi. » Il s'ensuit une incitation de votre part : « Pas d'affolement. Ne pas rentrer dans le jeu. Dégager du temps et de l'espace. Pour parler. Pour penser. » (*Le monde n'est pas un jouet*, page 106).

Penser serait déjà une possibilité ouverte à la tristesse comme George Steiner le rappelle. Mais je veux ajouter ces mots de Pierre Fédida : « La capacité dépressive appartient à l'élaboration créative d'une œuvre. C'est la mise en œuvre du temps. » Refus de la dépression, refus de la créativité ou utilisation omnipuissante. « Crée toi-même, sois auteur » a été suggéré hier, « l'homme non pas en dialogue avec Dieu mais en rivalité ».

« À quoi sert un conte ? » se demandait Gianni Rodari dans sa *Grammaire de l'imagination*. A se construire des structures mentales, à positionner les liens « moi, les autres », « moi, les choses », « les choses vraies, les choses inventées ».

Serait-ce la créativité le mot-clé qui « donne le pas » à l'homme contemporain pour sortir du mythe de la performance, pour

Le futur de l'autorité

entendre le bruit gênant de son être-au-monde ? Créativité est bien le mot ^{p.084} proche de création, mais il y a distance entre les deux dans laquelle se joue, à mon avis, le futur de l'autorité. Et c'est là que l'apprentissage de l'imagination met en jeu nos conceptions pédagogiques, notre idée de l'école.

Mon collègue Daniel Halpérin nous présentera Philippe Meirieu.

Alain Ehrenberg est sociologue. Fondateur et directeur de recherche au CNRS du « Centre de recherche Psychotropes, Santé mentale, Société », le premier groupe multidisciplinaire en France à travailler sur ces sujets. Outre ses nombreuses contributions spécialisées, nous rappellerons trois titres de livres qui l'ont fait connaître au public : *Le culte de la performance* (1991/1996), *L'individu incertain* (1995/1996), *La fatigue d'être soi* (1998), un texte où nous lisons : « En l'an 2000, les pathologies de la personne sont celles de la responsabilité d'un individu qui s'est affranchi de la loi des pères et des anciens systèmes d'obéissance ou de conformité à des règles extérieures » (*La fatigue d'être soi*, page 292).

La question de l'individualisme et de ses enjeux sociaux est, sans doute, au cœur de la réflexion d'Alain Ehrenberg. Car l'individualisme, au plan psychologique, serait porteur en soi d'un paradoxe : il n'a pas comme présumé l'individu mais le groupe, et serait plutôt le révélateur social d'un individu faible, peu autonome. L'individualisme serait avant tout un comportement défensif face à un pacte social perçu comme éclaté et face à une difficulté de chacun à vivre son individualisme pour accéder à son autonomie.

*

Le futur de l'autorité

INTRODUCTION

par Daniel Halpérin

Médecin, Consultation interdisciplinaire de médecine
et de prévention de la violence, Hôpitaux de Genève

@

On raconte qu'un soir, à l'issue d'une conférence de Freud, une dame de la bourgeoisie viennoise interrogea le grand homme.

— Professeur, vous qui connaissez l'âme humaine, que faut-il faire pour bien éduquer ses enfants ?

— Chère Madame, répondit Freud, faites comme vous voulez, ce sera toujours faux !

L'authenticité de cette anecdote n'est pas garantie — même si l'on sait que Freud adhérait à cette idée qu'il y a trois métiers impossibles : éduquer, guérir et gouverner. Il est en revanche certain que le savoir-faire pédagogique, avec en son centre la notion même d'autorité, est l'objet d'un débat aussi vieux qu'est la relation maître-élève.

^{p.085} Dans un remarquable essai sur l'école, André de Peretti nous rappelle d'anciennes oscillations entre l'autoritarisme et ce qu'il appelle une « économie de l'effort »¹. Bossuet, qui fut le précepteur du Grand Dauphin, fils de Louis XIV, écrasa de son autorité son pupille au point, nous rapporte la chronique, « de le fatiguer et (de) l'abattre ». Dans cette éducation, « le précepteur était tout [...] l'élève n'était rien ».

À l'opposé, Fénelon, moins de vingt ans plus tard, eut la charge d'éduquer Louis de Bourgogne, le fils de l'infortuné Grand Dauphin.

¹ De Peretti A. *Pour l'honneur de l'école*. Hachette, Paris, 2000, p. 55.

Le futur de l'autorité

Pour cet enfant de caractère difficile, Fénelon recourait, nous dit de Peretti, « à des procédures encourageantes et différenciées, portant attention à l'élève qui n'est plus un « rien » mais qui devient un partenaire pris au sérieux ».

L'ancienneté de cette opposition dans les conduites pédagogiques ne lui enlève rien de son actualité. De fait, il ne se passe guère de jour, à présent, sans que ce sujet ne soit débattu, tant dans les cercles professionnels concernés que parmi les parents d'élèves et le grand public en général. Un débat qu'attisent les rivalités politiques mais aussi la poussée des violences et des incivilités face auxquelles les enseignants, jadis armés d'une férule pour y répondre, semblent aujourd'hui impuissants à affirmer leur autorité et leur droit au respect.

Devant cette impression d'une école qui s'effondre, d'une famille qui s'étiole, même les journaux médicaux, pourtant prudents, se risquent à préconiser telle ou telle recette éducative jugée bonne pour le développement des jeunes. Ainsi cette revue américaine de pédiatrie ¹ qui affirme la supériorité d'une pédagogie familiale qui ne soit ni autoritaire, ni permissive, ni désengagée (c'est-à-dire indifférente), mais — le terme est intraduisible — qui soit *authoritative*, ce qui se caractériserait par des limites fermement définies, une supervision soutenue des activités de l'enfant, une communication ouverte avec lui et un haut niveau de soutien et de chaleur de l'adulte vers l'enfant.

Même si le caractère simpliste d'une telle recette peut faire sourire, on ne peut y rester complètement insensible car on y

¹ De Vore ER, Ginsburg KR. The protective effects of good parenting on adolescents. *Current Opinion in Pediatrics* 2005, 17 : 460-5.

Le futur de l'autorité

trouve, et cela est peut-être essentiel, la description d'une autorité qui se fonde sur la chaleur de la relation. Cela ne va pas sans rappeler l'admirable raccourci du pédopsychiatre Tomkiewicz qui voyait dans son « triple A » résumant une attitude authentiquement affective, la quintessence de ^{p.086} la relation thérapeutique. C'est cela aussi que nous signifiait avant-hier George Steiner en évoquant le « mystère de l'amour au cœur de l'enseignement ». Et c'est encore cette recherche d'un réel mais difficile et exigeant engagement affectif entre le maître et l'élève qui fait dire à Philippe Meirieu qu'« entre l'amour des élèves et celui des savoirs, nous n'avons pas à choisir » et que l'autorité, avant d'être le pouvoir d'interdire ou de sanctionner, c'est « ce par quoi chacun s'autorise à prendre une place et permet à l'autre d'occuper la sienne ».

En vous, Philippe Meirieu, nous avons un philosophe et un rare connaisseur de l'histoire de l'éducation, de saint Augustin à Fernand Oury, en passant par Rousseau, Pestalozzi, Korczak, Claparède, Montessori et Freinet. Mais vous savez bien que l'éducation n'est réductible ni à sa théorie ni à son histoire, raison pour laquelle vous vous êtes coltiné (c'est un terme que vous affectionnez) et vous vous coltinez encore la pratique même du métier d'enseignant : instituteur au primaire, enseignant dans des classes spécialisées (où vous avez, me disiez-vous, dans vos « rencontres avec des élèves en très grandes difficultés, [...] appris l'essentiel »), professeur d'université et formateur d'éducateurs, à Lyon en particulier, mais aussi à Genève où le monde de l'enseignement vous connaît bien et où vous collaborez, dans le cadre de la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, au « Laboratoire

Le futur de l'autorité

Innovation Formation Education », vous avez exploré l'ensemble du champ pédagogique, y compris dans ses dimensions politiques puisque vous avez été, entre 1998 et 2000, directeur de l'Institut national de la recherche pédagogique, et à ce titre le bras droit (voire la tête pensante) de Claude Allègre, ministre de l'Éducation nationale. Ce ne fut d'ailleurs pas une époque facile pour vous : elle vous valut, pour faire échouer vos projets de réforme, des intrigues et des coups dont certains furent fort bas. Bien que blessé par ces attaques, vous avez poursuivi votre belle carrière, en prenant la direction de l'Institut universitaire de formation des maîtres à Lyon, que vous quitterez prochainement, et en retournant sur le terrain comme enseignant dans un lycée professionnel.

Auteur de plus de vingt ouvrages et d'innombrables chroniques, on vous doit quelques titres puissants comme *Emile, reviens vite... ils sont devenus fous*¹, *Frankenstein pédagogue*², *L'école ou la guerre civile*³ et parmi les plus récents, une invitation à prendre la vie au sérieux que_{p.087} vous avez intitulée *Le monde n'est pas un jouet*⁴ ainsi qu'une *Lettre à un jeune professeur*⁵ qui est sortie de presse il y a quelques jours à peine et qui, dites-vous, est votre testament pédagogique.

Les Rencontres internationales de Genève sont très heureuses et fières, Philippe Meirieu, de vous accueillir ce soir pour nous aider à réfléchir sur cette vieille et toujours nouvelle question : « Quelle autorité pour quelle éducation ? ».

¹ Meirieu P. Develay M., *Emile, reviens vite... Ils sont devenus fous*. ESF, Paris, 1992.

² Meirieu P. *Frankenstein pédagogue*. ESF, Paris 1997.

³ Meirieu P., Guiraud M. *L'école ou la guerre civile*. Plon, Paris, 1997.

⁴ Meirieu P. *Le monde n'est pas un jouet*. Desclée de Bouver, Paris, 2004.

⁵ Meirieu P. *Lettre à un jeune professeur*. ESF-France-Inter, Paris, 2005.

Le futur de l'autorité

PHILIPPE MEIRIEU Né en 1949 à Alès. Docteur d'État ès lettres et sciences humaines, après avoir été professeur de philosophie et de français dans l'enseignement secondaire, instituteur puis responsable d'un collège expérimental à Lyon. A dirigé l'Institut des sciences et pratiques d'éducation et de formation (Lyon 2, 1993-1998) et l'Institut national de recherche pédagogique (1998-2000). Depuis 1987 professeur en sciences de l'éducation à l'Université Lumière-Lyon 2. Auteur de nombreuses publications, dont : *Apprendre... oui, mais comment* (1987), *Enseigner, scénario pour un métier nouveau* (1989), *Le choix d'éduquer — Ethique et pédagogie* (1991), *Emile, reviens vite... Ils sont devenus fous* (1992), *L'envers du tableau — quelle pédagogie pour quelle école ?* (1995), *La pédagogie entre le dire et le faire, le courage des commencements* (1995), *Frankenstein pédagogue* (1996), *Lettre à quelques amis politiques sur la République et l'état de son école* (1998), *Ecole, parents, enseignants : la grande explication* (2000), *La Machine-école* (2001).

QUELLE AUTORITÉ POUR QUELLE ÉDUCATION ?

CONFÉRENCE DE PHILIPPE MEIRIEU

@

Je suis très honoré d'être parmi vous aujourd'hui et d'y jouer le rôle du pédagogue. Ce n'est pas un rôle facile et c'est souvent une fonction décriée, mais j'entends l'assumer sereinement, en son sens étymologique : celui qui accompagne l'enfant. Qui l'accompagne sur le chemin de l'École, mais aussi sur le chemin de la vie. Qui n'approuve pas toujours ce que le monde impose à ses enfants, mais qui, pour autant, ne passe pas son temps à excommunier l'univers tout p.088 entier. Qui s'efforce d'être lucide, de ne pas prendre des vessies pour des lanternes... Mais qui sait qu'il ne suffit pas de décréter les choses pour qu'elles soient. Le pédagogue sait que, pour toute chose, dans l'humain, il faut du temps et du travail. Pour accompagner les enfants aussi... La colère, l'incantation, le rappel à l'ordre ou au désordre ne suffisent

Le futur de l'autorité

jamais. Car l'éducation est affaire de besogneux... Rousseau plutôt que Voltaire, comme dirait Daniel Hameline à qui je ne peux pas ne pas rendre hommage dans cette ville qui, pourtant, pour autant que je sache, a commencé à délaisser Rousseau pour se convertir à Voltaire.

Afin de nous aider à réfléchir sur la question infiniment rebattue de « la crise de l'autorité », je souhaite soutenir, au cours de cette conférence, une thèse iconoclaste, très largement en contradiction avec le discours dominant, voire la « pensée unique », mais que je crois intéressant d'explorer : les enfants et les adolescents ne refusent pas aujourd'hui l'autorité, bien au contraire... Ils s'assujettissent volontairement à des formes d'autorité bien plus dures que celles qu'ils récusent par ailleurs. La modernité ne se caractérise pas par une « crise de l'autorité », mais par une montée extraordinaire des phénomènes d'emprise. Dans ces conditions, il ne peut être question de « restaurer l'autorité », mais, bien au contraire, d'aider les jeunes à retrouver le goût de contester l'autorité. Pour cela, il nous faut comprendre pourquoi ils plébiscitent des formes d'autorité particulièrement aliénantes. Il nous faut aussi leur proposer des formes d'autorité susceptibles de les aider à grandir... Je tenterai de montrer que ces formes d'autorité — celles qui « rendent auteur » — se caractérisent par le fait qu'elles s'assument comme « transmission » et portent en elles la possibilité de leur propre contestation : elles permettent de s'incorporer un héritage et de le dépasser. Comme toute thèse, celle-ci est, évidemment, objet de discussion. Elle ne prétend pas analyser la totalité des phénomènes, mais voudrait permettre d'engager un débat fécond. Elle utilise, de plus, une catégorie sociologique approximative : « les jeunes ». J'ai bien conscience

Le futur de l'autorité

que cet usage est éminemment discutable, mais acceptons-le provisoirement pour désigner l'ensemble des enfants et des adolescents qui se reconnaissent à travers les symboles et les comportements que promeuvent les « radios jeunes », les « magazines pour jeunes », les objets, gadgets et vêtements dont l'usage permet précisément d'être immédiatement reconnu comme « jeune ». p.089

Conflit des générations : la crise de la crise

C'est devenu, aujourd'hui, un lieu commun : les enfants, de plus en plus jeunes, ainsi que les adolescents, récusent, aujourd'hui, assez largement les formes traditionnelles d'autorité que nous considérons comme légitimes et auxquelles nous considérons qu'ils doivent obéir « dans leur propre intérêt », que ce soit l'autorité des parents, des professeurs ou des représentants de l'État de droit (police, justice, administration, etc.). Plus encore, les jeunes générations ont tendance à considérer les formes d'expression de ces autorités comme des « caprices de la tribu d'en face ». Ils en récusent toute légitimité, en relativisent systématiquement les interdits et se revendiquent détenteurs eux-mêmes de règles de comportement tout aussi acceptables que celles que voudraient leur imposer les adultes.

Ce qui est radicalement nouveau dans ce phénomène, c'est que la remise en cause ne porte pas seulement — comme jadis, pour les aînés — sur les méthodes utilisées par ceux qui détiennent l'autorité (un comportement trop rigide, des sanctions trop lourdes, des personnes trop tatillonnes, etc.) mais sur le principe même qui est censé fonder la légitimité de l'exercice de l'autorité. L'antériorité et l'expérience des parents ne sont plus reconnues

Le futur de l'autorité

comme des valeurs mais, au contraire, dans un monde où tout va très vite et où il faut faire acte d'allégeance au présent, considérées comme des handicaps. Le savoir chez les professeurs est contesté au nom d'autres sources d'« informations » comme Internet, la télévision, la parole d'une star ou celle d'un texte religieux. Le bien commun n'apparaît plus comme l'apanage des représentants de l'État de droit ; tout au contraire, ces derniers sont vécus comme porteurs de leurs propres intérêts qu'ils voudraient opposer arbitrairement aux intérêts de ceux qu'ils tiennent sous leur coupe. A cet égard, il est particulièrement grave que les jeunes électeurs, entre vingt et trente ans, désertent les bureaux de vote : en ne participant pas à la « fabrication de la loi », ils s'exonèrent de l'obéissance à la loi... confirmant *mutadis mutandis*, la formule de Rousseau : « L'obéissance à la règle qu'on s'est soi-même prescrite est liberté ».

Mais — et nous en arrivons à la thèse que je vous propose d'examiner — contrairement à ce qui caractérisait le conflit des générations jusqu'à ces dernières années, les enfants et adolescents ne « contestent » pas l'autorité des adultes en s'affrontant délibérément à elle. Ils ne discutent pas avec les adultes pour tenter de les convaincre que leur autorité est une vieillerie d'un autre âge... ils ne sont plus dans la provocation qui a marqué la « génération 68 »... ils ^{p.090} sont ailleurs. Délibérément, sans complexes ni scrupules. Ils ne débattent pas, ils ignorent. L'adolescent en rupture ne tente plus de convaincre ses parents du bien-fondé de sa révolte. Les élèves n'engagent plus avec leurs professeurs des discussions sur le caractère archaïque de l'école et de ses méthodes. Les délinquants, eux, cherchent tout simplement à échapper au regard de la police et refusent, ensuite, de répondre aux interrogations du juge.

Le futur de l'autorité

Ce qui est en jeu, c'est donc l'existence même du conflit de générations. Il est remplacé par un conflit de communautés. Les jeunes, aujourd'hui, agissent comme si, au fond, cela ne valait même pas la peine d'entrer en conflit avec les adultes. Ils n'affrontent pas l'autorité de leurs parents, de leurs professeurs ou de leurs juges, ils l'ignorent. Et c'est cela qui, à mes yeux, est le plus inquiétant...

Il faut bien comprendre, en effet, ce phénomène caractéristique de la « culture jeune »... et cesser de rabâcher que « c'est la faute à mai 1968 ». En tant que forme historiquement datée de contestation de l'autorité, mai 1968 marque, pour moi, la fin d'un processus nécessaire et sain, celui de la révolte contre le père et du conflit des générations. Comme cela en fut aussi l'assomption pour les gens de ma génération, beaucoup d'entre eux imaginent que ce fut un commencement. Je crois qu'ils se trompent. Le temps est fini où l'on s'abîmait dans *Les nourritures terrestres* pour nourrir sa révolte contre sa famille et son milieu. Et c'est cela qui, précisément, pose problème ! Parce que, face à cela, nous sommes complètement démunis...

La systématisation de l'autorité-emprise

Et nous sommes d'autant plus démunis que, tout en ignorant notre autorité, les enfants et adolescents s'assujettissent très tôt à des formes d'autorité bien plus puissantes que celles que nous voudrions leur imposer. Ces formes d'autorités ne sont fondées sur aucune des légitimités que nous reconnaissons (l'expérience, le savoir, le bien commun), elles relèvent de l'aspiration fusionnelle et sont autoréférencées. Elles ne s'exercent pas « au nom de » quelque chose d'extérieur (la tradition, la vérité scientifique, des valeurs), mais simplement au nom de la jouissance collective

Le futur de l'autorité

qu'elles sont capables de procurer à ceux qui l'exercent comme à ceux qui s'y soumettent : c'est l'autorité des chefs de bandes, des « caïds », mais aussi et surtout l'autorité des vedettes, des animateurs de télévision, des « clerics » de toutes sortes qui tiennent les individus sous emprise.

p.091 Je fais, d'ailleurs, l'hypothèse que les « groupes religieux » qui existent aujourd'hui et fascinent certains jeunes (le fondamentalisme islamique, l'intégrisme protestant aux États-Unis, les sectes de toutes sortes) ne sont pas vraiment des « communautés religieuses » : ils ne sont pas structurés autour d'une transcendance qui place le sens dans un au-delà du présent ; ils ne proposent pas une eschatologie explicite qui définit les fins dernières de l'homme et du monde... En réalité, il s'agit plutôt de « groupes d'appartenance » qui résolvent les questions de l'ici et maintenant par des réponses de l'ici et maintenant. Réponses tout entières contenues dans l'emprise des « clerics » sur les « fidèles ». Même s'il prétend l'être, le nouveau cleric n'est pas un intermédiaire entre l'ici-bas et l'au-delà, c'est un chef charismatique... quelqu'un qui dit, plus ou moins explicitement : « Je suis ta solution. » Alors que le cleric religieux ne cesse de protester de son impuissance à résoudre les problèmes des hommes et que, dans la religion chrétienne, Dieu lui-même, avoue cette même impuissance...

Ainsi, les caractéristiques des autorités-emprises sont radicalement différentes de celles des autorités traditionnelles, y compris religieuses. Elles se caractérisent par l'absence de distinction entre la personne qui exerce l'autorité et le contenu qu'elle impose. Elles fonctionnent sur le mode de l'identification fusionnelle : l'autorité du chef est aussi celle du groupe et vice-

Le futur de l'autorité

versa. L'obéissance, enfin, est toujours contrainte d'imitation du chef, alors que, dans l'autorité traditionnelle, précisément, les parents, les professeurs et les représentants de l'État imposent aux « mineurs » des comportements différents des leurs. Il règne dans le groupe une terrible pression à la norme, qui est aussi obligation de conformité : quiconque se permet d'oser sa différence — dans ses goûts, ses comportements, ses rites — sera exclu ou devra payer cher le prix de sa réintégration dans le groupe.

Les nouvelles formes d'autorité-emprise nous placent ainsi devant une forme de communautés « irreligieuses » qui dénie toute légitimité à la question de la fin et installent le groupe dans le « présent absolu ». Leurs règles d'or sont le mimétisme et l'immédiateté. Tout le contraire de ce qui permet à l'homme de « faire société » et de se projeter dans le futur.

La question que nous pose ce phénomène est donc la suivante : que procurent donc aux jeunes qui s'y soumettent ces nouvelles formes d'autorité auxquelles ils s'assujettissent si volontiers ? D'une part, et en tout premier lieu sans doute, la sortie de la solitude : dans le ^{p.092} « village planétaire » où les liens sociaux se distendent de plus en plus, où la mobilité est extrême et où l'accélération vertigineuse de l'histoire inquiète même les plus « branchés », les autorités-emprises achètent la soumission des jeunes et la payent en droit d'entrée dans un groupe où chacun est toujours sûr d'être accueilli. D'autre part, et tout aussi sûrement, les jeunes trouvent, en faisant allégeance à ces nouvelles formes d'autorité, une identité : face à un univers d'adultes où les références sont éclatées et où les moyens traditionnels pour s'affirmer semblent inaccessibles (la promotion sociale par l'École et le travail en particulier), l'identification à un groupe et l'adoption

Le futur de l'autorité

de ses marqueurs est un moyen précieux d'« être quelqu'un ». C'est un moyen, surtout, d'être quelqu'un tout de suite, sans avoir à attendre une hypothétique « résurrection des saints ». C'est à une crise de la promesse sociale et politique que nous assistons. Comme nous ne savons plus leur promettre un futur, ou même tenter d'en esquisser un, comme plus aucun grand récit ne vient vectoriser le temps, les jeunes « s'éclatent » dans le présent.

Le danger de ce phénomène est, bien évidemment, le communautarisme, dans sa forme la plus rigide. En effet, la juxtaposition de groupes structurés sur des forces centripètes, fortement assujettis à leurs leaders, disposant de leurs règles propres non questionnables, aboutit à la disparition progressive — ou, au moins, à la délégitimation — de l'instance sociétale. La société, en tant qu'association de personnes capables de se donner des principes communs indépendamment de leurs affinités, capables de définir un « intérêt collectif » s'imposant à tous, est menacée de disparition ou d'éclatement. Le caractère absolu et incontestable — au sens propre — de « l'autorité communautaire » rend impossible de s'exhausser au-dessus des groupes pour tenter de construire un État de droit. L'hégémonie du « présent groupal » (être ensemble, rester ensemble...) frappe d'interdit toute perspective historique...

Reconstruire, à la fois, l'autorité et le droit de la contester

Dans ces conditions, il importe évidemment, de travailler, en éducation, sur la place que pourrait (re)prendre une autorité à la fois légitime et contestable. Car, pour une société démocratique ou qui voudrait le devenir, seules les autorités contestables sont légitimes... Le défi de l'éducation contemporaine n'est donc pas de

Le futur de l'autorité

« restaurer l'autorité », mais d'aider les jeunes à retrouver le goût de contester celles auxquelles ils s'assujettissent aveuglément... pour qu'ils puissent, p.093 à terme, s'associer en un collectif qui se donne des règles et assume la nécessité de l'existence d'une autorité légitime.

Pour aller à l'essentiel, disons que l'éducation doit se fixer pour objectif de rendre les sujets capables, à la fois, de « penser par eux-mêmes » afin de résister à toutes les formes d'emprise... et de s'associer entre eux pour définir « le bien commun ». Ces deux exigences ne sont, d'ailleurs, contradictoires qu'en apparence. En réalité, comme l'a bien montré Rousseau dans la structure même de sa réflexion (en articulant étroitement *l'Émile* et *Le contrat social*), elles sont profondément solidaires et constituent ensemble la pierre de touche de toute institution qui se veut démocratique.

« Penser par soi-même » n'est pas chose simple, tant est grande la force des préjugés, tant est séduisante l'opinion dominante, dès lors que celle-ci procure la tranquillité et permet de bénéficier de la chaleur d'un groupe qui vous reconnaît comme un des siens. « Penser par soi-même » suppose d'accéder à un rapport critique à la « vérité »... Et c'est le rôle de « l'autorité éducative » que de créer les conditions de ce rapport.

C'est ainsi qu'il nous revient, tout d'abord, de faire exister la « réalité » à distance de la subjectivité : « les choses » sont là et je dois, d'abord, accepter leur existence... « les choses du monde » que me révèlent les sciences, « les choses élaborées par les hommes » qui se transmettent de génération en génération... Je ne peux refuser de les voir, les abolir ou en faire les jouets de mes caprices. L'autorité de l'adulte est ainsi affirmation de l'antériorité : il y a de « l'avant ». Et cet « avant » s'impose à moi,

Le futur de l'autorité

à toi. Une autre manière de dire : tu n'es pas fait tout seul, tu n'es pas arrivé dans un monde vide...

Cela dit, les choses sont là, mais, en même temps, elles ne te sont pas directement accessibles : il faut les chercher, les découvrir petit à petit, s'efforcer de les comprendre. Les choses ne se révèlent pas de manière magique, ne s'imposent pas à toi dans une sorte d'immédiateté qui exclurait toute initiative de ta part. Au contraire, même : ce qui prétend s'imposer « naturellement » à toi doit être interrogé. A toi d'y aller voir de plus près, de regarder dans l'arrière-cuisine, de tenter de comprendre qu'est-ce qui rend compte de ce que tu crois voir, d'examiner les différentes interprétations du phénomène, de recouper les sources... D'où les deux piliers d'une éducation à l'émancipation : la démarche expérimentale et la recherche documentaire. Piliers qui ont été, depuis Comenius et Ferdinand Buisson (le grand théoricien de l'École républicaine de Jules Ferry), sans cesse rappelés par les pédagogues influencés par le protestantisme ^{p.094} « libéral », adeptes de la théorie du libre-examen, contestant le monopole de l'accès au texte divin et au savoir que le catholicisme avait accordé aux clercs.

Et être capable de s'associer avec d'autres n'est pas si simple non plus, tant est grande la tentation de camper dans l'infantile, de cultiver l'égoïsme initial, de vivre dans l'obsession de ses propres désirs, de ne considérer que ses intérêts immédiats. C'est pourquoi s'associer suppose un engagement dans un « faire ensemble » et une confrontation, à cette occasion, avec autrui. Avec mes proches et, petit à petit, avec des êtres qui me sont plus lointains, voire étrangers. Et c'est, là encore, le rôle de « l'autorité éducative » que de créer la possibilité d'accéder au « faire ensemble » et à ses exigences.

Le futur de l'autorité

Pour cela, l'éducateur doit s'efforcer de faire échapper l'enfant et l'adolescent à la tyrannie du présent, de l'immédiateté, du « tout-tout de suite ». Le présent obture toute possibilité d'entrevoir le futur. Et il faut paradoxalement, surseoir au présent pour faire exister le futur : « Non... pas tout de suite ! Ne passe pas à l'acte immédiatement... Donne-toi du temps pour réfléchir... ! ». C'est la fonction de tous les dispositifs pédagogiques articulés autour du sursis : la « boîte aux lettres » de Korczak, le « conseil » chez Freinet et dans la pédagogie institutionnelle... « Tu as le droit de critiquer, mais tu le diras au conseil... Prends le temps d'y réfléchir et de penser à ce que tu pourrais proposer à la place ! Tu as le droit d'en vouloir à ton camarade, mais ne te précipite pas sur lui : tente d'expliquer, essaye de lui faire comprendre ce qui t'a choqué et de trouver une autre solution que la violence. »

Et l'on accède ainsi à une forme de relation avec les autres qui tolère le désaccord, la non-ressemblance, la non-fusion, la non-identification dans le même leader... C'est le chemin pour accéder au « collectif », qui n'est ni le « communautaire », ni, *a fortiori*, le communautarisme. Il faut accepter de s'impliquer dans une aventure forcément plus risquée que celle du groupe fusionnel, puisque l'identité des membres n'est pas formatée à l'avance et contrôlée en permanence. Le rôle de l'éducateur est donc, ici, de permettre à des personnes de se coltiner ensemble une tâche commune, en dépit de leurs différences. Plus encore : en raison de leurs différences. Car, les groupes fusionnels sont comme les atomes qui, jadis, chez les épicuriens, tombaient parallèlement sans jamais pouvoir se rencontrer. Il a fallu qu'un atome dévie de sa trajectoire pour qu'il en rencontre un autre et qu'ainsi, grâce à

Le futur de l'autorité

leurs crochets, les atomes puissent faire exister « du monde », faire exister « le monde ». Charge ^{p.095} donc à l'éducateur de faire exister des groupes humains qui permettent que se crée du collectif : que chacun et chacune ne recherche pas systématiquement ce en quoi il se superpose à l'autre, mais ce en quoi il diffère de lui, l'enrichit et ainsi introduit de la distance. Distance de l'autre à moi qui est aussi distance de moi à moi. Parce que l'autre m'interroge et me permet, dans la confrontation avec lui, d'évoluer, de « différer » avec moi-même.

S'émanciper et s'associer sont donc les deux démarches inséparables qui conditionnent l'accès au statut de citoyen : ce sont donc les deux objectifs d'apprentissage que l'éducation doit se donner prioritairement. Pour les atteindre, il y a une méthode dans laquelle, à mes yeux, l'adulte doit investir son autorité et son énergie éducative : le projet (j'utilise ce terme, qui a été tellement dévoyé, en conscience de ses ambiguïtés, mais aucun autre ne me semble plus approprié). Il s'agit de créer des situations qui permettent à des enfants et adolescents de se construire, collectivement et individuellement, dans un « faire ensemble ». La « pédagogie du projet » — pléonasme, s'il en est, tant on aurait du mal à trouver une pédagogie qui ne consiste pas à mettre des personnes en situation de projet — comporte une série d'enjeux fondamentaux qui, pour la plupart, ont été ébauchés dès le début du XX^e siècle par le mouvement de l'« Ecole nouvelle » et des « méthodes actives ». Certes, ce mouvement n'a pas été à l'abri de dérives préoccupantes, en particulier quand il s'est laissé fasciner par les classifications caractérologiques ou a fait du projet un outil pour permettre l'émergence des « chefs naturels » et des « aptitudes innées ». Il nous faut dénoncer clairement ces errances

Le futur de l'autorité

au nom du postulat de l'« éducation de tous » qui est au cœur de la démarche pédagogique et qui a été porté aussi bien par les grands « pédagogues historiques », comme Rousseau, Pestalozzi, Makarenko ou Korczak, que par tout le mouvement de l'Éducation populaire né sur les décombres de la Grande Guerre. Mais dégagé de sa gangue, l'« Education nouvelle » reste encore terriblement d'actualité... C'est-à-dire particulièrement nécessaire pour nous aider à affronter les défis de l'École d'aujourd'hui. Ne nous trompons pas de combat : ce n'est pas l'Éducation nouvelle qui est la cause de la « baisse du niveau »... Elle est bien trop minoritaire pour pouvoir endosser une telle responsabilité. C'est, en revanche, la fidélité et l'approfondissement de ses idéaux qui peut nous aider à progresser ensemble dans l'École et à faire progresser l'École : en mettant le projet au cœur de notre démarche.

Le projet permet de projeter dans l'avenir, dans un avenir différent du passé et du présent. Il contraint donc, tout à la fois, d'assumer le ^{p.096} passé et le présent et de ne pas se laisser enfermer dans l'obligation de les reproduire. Le projet est espérance : perspective d'un futur qui ne nous assigne pas définitivement à résidence dans ce dont nous avons hérité. Tout le contraire de ce qui se passe dans le groupe fusionnel qui est rétention dans le perpétuel présent.

Le projet nous amène à nous confronter à la résistance des choses. Quand on travaille « pour de vrai » sur une activité collective (que ce soit du bricolage ou du jardinage en famille, la construction, à l'école, de la maquette d'une ville romaine ou la rédaction d'un journal), on se trouve inévitablement confronté aux dures lois de la réalité : impossible d'agir n'importe comment sans compromettre le projet. On sort ainsi de la pensée magique qui

Le futur de l'autorité

caractérise l'infantile et de la toute-puissance qui caractérise la tyrannie. On est amené à regarder de plus près « pourquoi ça ne marche pas » et à tenter de comprendre « comment ça pourrait marcher ». Tout le contraire de ce qui se passe dans le groupe fusionnel où ce qui résiste n'est pas compris, mais éradiqué.

Le projet permet d'accéder à cette vérité fondatrice de toute vie collective : l'interdit autorise. L'interdit n'est pas un caprice de celui qui exerce le pouvoir et veut « avoir la paix ». Il est ce qui permet à chacun de participer à l'activité collective, ce qui le protège contre les agressions des autres, mais aussi les débordements de lui-même. La loi protège, elle n'agresse pas. Tout le contraire de ce qui se passe dans le groupe fusionnel où la loi désigne précisément ce qui empêche le groupe d'exister.

Le projet permet de découvrir une forme légitime d'autorité : la compétence. Dans un projet, quand on est attaché à sa réussite, on se tourne naturellement vers celui qui apparaît comme le plus compétent pour résoudre les problèmes qu'on rencontre. Certes, il est possible — et souvent souhaitable — que le plus compétent se récuse afin de ne pas évacuer les apprentissages : il faut, souvent, refuser de faire à la place des autres ce qu'ils ne savent pas faire afin qu'ils apprennent à le faire ! Mais, même ainsi, les personnes découvrent que la compétence donne une véritable autorité : autorité pour faire ce qui est utile au collectif, autorité pour aider les autres à apprendre à faire ce qui est nécessaire au collectif. Tout le contraire de ce qui se passe dans le groupe fusionnel où il n'y a de vraie compétence que celle du leader et où les savoir-faire des membres ne sont reconnus que pour autant qu'ils se mettent à son service.

Le projet permet ainsi à chacun, progressivement, de trouver sa

Le futur de l'autorité

place. Car — nous le savons bien —, quand quelqu'un veut prendre toute la place, c'est qu'il n'a pas de place. Qu'il ait une place, un espace ^{p.097} et des responsabilités dans une configuration collective, et il ne sera plus tenté, de la même manière, de tyranniser le groupe. Certes, il convient d'éviter que les places soient figées et la caractéristique des projets éducatifs, c'est précisément la rotation des tâches, des rôles et des places. Mais, quoi qu'il en soit, c'est le fait que le projet permette à chacun d'occuper une place « différenciée » qui est formateur. Tout le contraire de ce qui se passe dans le groupe fusionnel qui pratique justement l'indifférenciation.

Le projet permet d'apprendre à élaborer « le bien commun ». Sur un objectif précis, il s'agit d'identifier les règles que chacun doit respecter, les comportements qui sont requis... Et, petit à petit, il s'agira d'ouvrir les perspectives, de se décentrer encore plus, afin d'élaborer des projets qui permettront d'intégrer le maximum d'altérité. On passe ainsi, sous l'autorité de l'éducateur, de la réflexion sur les conditions de réalisation d'un projet collectif à la réflexion sur le caractère collectif du projet : collectif, mais jusqu'où ? Où est la frontière au-delà de laquelle notre projet n'intéresse pas « les autres », ne concerne pas « les autres » ? Comment faire pour que notre projet soit plus encore « collectif », au-delà des limites de notre groupe, de notre classe, de notre quartier, de notre ville, de notre pays, de notre continent, de notre monde, de notre univers ? Bref, il s'agit de s'engager dans une démarche d'élaboration du « bien commun », une démarche que nous voulons contagieuse, c'est-à-dire porteuse d'humanité. Tout le contraire de ce qui se passe dans le groupe fusionnel qui se replie systématiquement sur son propre intérêt, confondu, le plus souvent, avec sa seule pérennité.

Le futur de l'autorité

Le projet est ce qui permet d'espérer qu'advienne du *clynamen* qui, seul, peut faire société. C'est par le projet qu'on peut parvenir à intégrer l'altérité et sortir de la pluie d'atomes qui tombent en séries strictement parallèles et où aucun lien social ne peut advenir. Ainsi, par le projet, l'enfant et l'adolescent apprennent à s'émanciper de l'autorité-emprise et à respecter et critiquer à la fois — dans deux attitudes qui ne sont pas contradictoires mais solidaires — l'autorité légitime qui s'exprime aussi bien à travers les lois fondamentales sans lesquelles aucun collectif humain ne peut survivre (interdit de l'inceste, interdit de la violence, interdit de nuire), l'héritage du passé, la résistance de l'être-là, la compétence des personnes, les règles construites par le groupe au nom de l'intérêt collectif, le « bien commun » de l'humanité...

C'est pourquoi je considère l'aide aux projets comme la responsabilité éducative essentielle des adultes et cela aussi bien dans les ^{p.098} familles, à l'École que dans la Cité. Et qu'on ne nous dise pas que l'éducation par le projet a échoué. Nous ne l'avons jamais vraiment essayé. Il est temps de s'y mettre.

Permettez-moi, en conclusion, d'oser la provocation ultime : il est bien possible que « la crise de l'autorité » que nous traversons aujourd'hui soit, en réalité, une chance : chance de passer d'une conception théocratique ou mimétique de l'autorité à une conception démocratique... qui reste encore très largement à inventer.

@

Le futur de l'autorité

ALAIN EHRENBURG Études en sciences de gestion (maîtrise, 1972), sociologie (maîtrise, 1974 ; doctorat de troisième cycle, 1978 ; thèse unique, 1991). Depuis 2001, directeur de recherche au CNRS, fondateur et directeur du Centre de recherche « Psychotropes, Santé mentale, Société » (CESAMES). Auteur de plusieurs ouvrages dont on citera : *Le culte de la performance* (1991), *L'individu incertain* (1995), *La Fatigue d'être soi — Dépression et société* (1998/2000), *Drogues et médicaments psychotropes — Le Trouble des frontières* (1998), *La Maladie mentale en mutation : psychiatrie et société* (2001). Membre du collège scientifique de l'Observatoire français des drogues et des toxicomanies (1995-2002), membre du comité de rédaction d'*Esprit*.

SOCIÉTÉ INDIVIDUALISTE ET RÈGLE SOCIALE

CONFÉRENCE D'ALAIN EHRENBURG

@

p.099 Vous avez demandé à chaque conférencier de proposer une réflexion « sur un aspect de la crise d'autorité », et vous avez posé le problème de l'autorité dans les termes suivants : crise de l'autorité verticale qui trouve deux genres de solutions, dans des autorités horizontales et dans un nouveau « verticalisme » ¹.

Sur le plan de la démarche, je ne crois pas que l'on puisse isoler le concept d'autorité, de ceux de société, d'institution et de règle. Il n'y a pas de frontières claires et bien dessinées entre ces concepts. Ils relèvent de la même famille de questions, ceux que Marcel Mauss a regroupés dans les phénomènes de cohésion sociale et qu'il situe dans un programme de sociologie générale ². Dans la perspective inaugurée par Durkheim, je défends une conception de la sociologie comme philosophie des affaires

¹ Remarque en passant : ce nouveau verticalisme, sectes, islamisme radical, etc., relève du choix individuel, c'est une création de la société des individus, voir O. Roy et G. Kepel.

² « L'un des problèmes généraux de la vie sociale, c'est celui [...] de l'autorité », autrement dit de la cohésion sociale, M. Mauss, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires », 1931, *Œuvres*, 3, p. 12.

Le futur de l'autorité

humaines, clarification des problèmes pratiques. Durkheim voyait la société comme une entité morale. Or, c'est exactement cela qui est aujourd'hui perdu de vue tant en sociologie qu'en philosophie, et c'est une source de confusion pour nos façons de voir la vie en commun.

Je propose comme thème de réflexion « l'autorité de la société », précisément parce que l'idée de société individualiste ne va pas de soi. Nous ne nous la représentons pas comme une *vraie* société, mais plutôt comme une somme d'expériences individuelles reliées entre elles par des liens fragiles. Le problème que je veux examiner (très succinctement) n'est pas l'autorité dans la société individualiste, mais l'autorité de la société, individualiste ou non. Le point important est que nous sommes aveuglés par l'adjectif, parce que nous sommes prisonniers d'une représentation qui oppose l'individu à la société.

Mon but est donc d'une part de clarifier l'idée d'autorité de la société en montrant que nous avons peut-être affaire à une crise de la société, mais surtout à une crise du concept de société, et d'autre part de relativiser l'idée un peu trop générale qu'il existe *une* crise de l'autorité.

Les thèmes sur lesquels je travaille — pathologies mentales, psychotropes, souffrance psychique, santé mentale — sont supposés ^{p.100} aujourd'hui être des symptômes du malaise dans la civilisation, voire d'un nouveau « malaise ». Il est vrai que la souffrance psychique et la santé mentale semblent devenues les principaux points de repère de l'individualisation de la condition humaine. Cela se voit à l'usage banalisé d'entités traditionnellement psychopathologiques (la dépression, le traumatisme, l'anxiété, l'addiction, etc.) dans des situations

Le futur de l'autorité

extrêmement nombreuses et hétérogènes. Il y aurait là un des symptômes les plus manifestes de la crise du lien social. Ne parle-t-on pas couramment de psychologisation, de pathologisation, de sanitarisation ou de médicalisation de la vie sociale ? Ces « isations » en tout genre ne nous disent qu'une chose : la vraie société, c'était avant. Les souffrances — et notamment l'émergence de « nouvelles pathologies » de type narcissique sur lesquelles je reviendrai —, seraient causées par cette disparition de la vraie société, celle où il y avait de vrais emplois, de vraies familles, une vraie école et une vraie politique, celle où l'on était dominé, mais protégé : la notion récente de souffrance sociale est considérée comme un fait ¹.

L'intrication des questions psychologiques et des questions sociales est un trait de nos modes de vie, elle est entrée dans nos mœurs, et dessine une ambiance, une atmosphère, un état d'esprit. Cette situation neuve alimente un mythe typiquement individualiste qui se présente sous deux facettes complémentaires : celui d'un affaiblissement de la règle sociale dont chacun connaît le vocabulaire (désinstitutionalisation, perte des repères, déclin de la vie publique et privatisation de l'existence) et celui de l'intériorité, cette tendance croissante à se représenter la vie en société en termes de Moi, de Soi, le social étant bien souvent réduit à une relation Ego/Autruï ².

¹ Bourdieu « invente » au début des années 1990 la petite misère de position, qui a une tonalité subjective et est une souffrance sociale, à côté de la grande misère de condition, qui elle est objective (*Misère du monde*, 1993). La souffrance sociale est une préoccupation forte de cette école sociologique qui y voit un moyen de travailler sur les nouveaux modes de domination produits par la globalisation.

² C. Castoriadis : « La société n'est pas réductible à "l'intersubjectivité", et le face-à-face ou le dos-à-dos ne peuvent jamais avoir lieu qu'entre sujets déjà socialisés. Aucune "coopération" de sujets ne saurait créer le langage, par exemple », 1998, in *Le Monde morcelé, Carrefours du labyrinthe*, 3, p. 138.

Le futur de l'autorité

Le thème du narcissisme est ici stratégique, parce qu'il est le point d'appui de la thèse qu'il existe de nouvelles pathologies et que ces nouvelles pathologies sont causées par les transformations de la vie sociale. On parle de « nouvelle économie psychique », de « crise du symbolique », d'« un nouveau type de personnalité », d'« un sujet en p.101 état limite », d'« une mutation anthropologique », et j'en passe. Le ton est grandiloquent, l'hyperbole, inflationniste et la métaphysique, envahissante. Il faut dire que l'on en vient quasiment aux mains sur la question *du sujet*. Il y a là une atmosphère de sacralité qui fait intimement partie de cette « question » ¹.

Quelle meilleure étiquette en effet que celle de narcissisme pour rendre compte de ce qu'est devenu l'individualisme dans le demi-siècle entre l'ébranlement de l'étouffoir disciplinaire au sortir de la guerre et aujourd'hui ? La querelle du narcissisme toucherait au plus vif ce que nous sommes devenus : c'est là que se jouerait l'identité même du sujet moderne et le destin moral de nos sociétés. Elle se résume en un diagnostic : l'individu triomphe, le sujet est en crise, ou, variante, la société est en crise ². Telle est la *doxa*.

Revenons un siècle en arrière pour comprendre l'enjeu de la thèse du narcissisme. Durkheim écrit en 1906 : « Analysez la constitution empirique de l'homme, et vous n'y trouverez rien de ce caractère sacré dont il est actuellement investi et qui lui confère

¹ Comme de n'en venir jamais aux mains en matière de mathématiques (Wittgenstein). Dans les deux cas, il y a de bonnes raisons. [comprendre le social au miroir des mathématiques, Chauviré].

² Dans les versions sociologiques, on voit plutôt l'idée que le problème est la contradiction entre l'autonomie de l'individu et la nécessité de s'insérer dans un cadre collectif. C'est la vieille rengaine de l'opposition individu-société.

Le futur de l'autorité

des droits. Ce caractère lui a été surajouté par la société. C'est elle qui a consacré l'individu ; c'est elle qui en a fait la chose respectable par excellence. L'émancipation progressive de l'individu n'implique donc pas un affaiblissement, mais une transformation du lien social »¹. On peut énoncer la thèse des partisans du narcissisme comme suit : au début du XX^e siècle, on pouvait, avec Durkheim, concevoir l'émancipation de l'individu comme une transformation de la socialité de l'homme ; au cours des deux ou trois dernières décennies du XX^e siècle, la consécration de l'individu par la société a fini par se retourner contre la société, au point que de nombreux auteurs n'hésitent pas à invoquer « une mutation anthropologique » d'ailleurs inquiétante pour la plupart.

Je voudrais montrer que cette thèse implique une conception de la société comme contrainte, de la subjectivité humaine comme intériorité et de la socialité humaine comme relations entre des substances (les individus sont premiers, leurs relations sont secondes).

^{p.102} Dans un premier temps je ferai la synthèse des arguments² et je montrerai la sociologie sous-jacente des partisans de la mutation anthropologique : la société apparaît

¹ « La détermination du fait moral », 1906.

² Corpus utilisé : M. Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, C. Melman, *L'homme sans gravité — Jouir à tout prix*, entretiens avec J.-P. Lebrun, Paris, Denoël, 2002, M. Schneider, *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*, Odile Jacob, Paris, 2002, J.-P. Lebrun, *Un monde sans limite — Essai pour une clinique psychanalytique du social*, Erès, Ramonville Sainte-Agne, 1997 et *Les Désarrois du nouveau sujet*, Erès, Ramonville Sainte-Agne, 2001, F. Richard, *Psychothérapies des dépressions narcissiques*, Paris, Puf, 1989, J.-C. Stoloff, *Interpréter le narcissisme*, Paris, Dunod, 2000, N. Aubert (clin), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Sainte-Agne, Erès, 2004, J.-F. Narot, « La thèse du narcissisme : de l'usage des concepts psychanalytiques dans le champ sociologique », *Le Débat*, n° 59, mars-avril 1990 et « Pour une psychopathologie historique. Introduction à une enquête sur les patients d'aujourd'hui », *Le Débat*, n° 61, septembre-octobre 1990. + une série d'articles.

Le futur de l'autorité

comme une contrainte exercée sur les individus, il y a donc régression par rapport à Durkheim qui voyait la société comme une entité morale. J'indiquerai ensuite en quoi la généralisation des valeurs de l'autonomie favorise la croyance individualiste en un déclin de la règle sociale. Dans les deux cas j'adopterai une solution Castoriadis-Descombes pour préciser en quoi il y a plutôt des transformations de la règle, transformations liées à l'englobement progressif des valeurs et des normes de la discipline dans celles de l'autonomie. Là où on a tendance à identifier individu à subjectivité, et société à intersubjectivité, on a changement dans la hiérarchie des valeurs : l'action autonome est le style d'action le plus valorisé, celui que nous attendons et que nous respectons le plus. Cet idéal est entré dans nos usages, est incorporé à la plupart des situations quotidiennes, à nos coutumes, à nos institutions. Sa majesté s'est imposée à nous, il a donc acquis l'autorité d'une règle.

1. Les arguments.

En psychanalyse, le narcissisme et l'état limite sont des concepts qui font l'objet de discussions cliniques et métapsychologiques sur les indications de la cure, sur le modèle de la névrose et la nécessité ou non de le relativiser pour mieux comprendre la réalité psychique du patient, et favoriser ses capacités à analyser, ainsi que sur le rôle de la réalité non psychique dans la réalité psychique. De ces discussions internes aux milieux psychanalytiques (le pluriel est important), des psychanalystes, des sociologues, des philosophes ont tiré un modèle d'analyse de la société contemporaine dont ils ont presque fait un concept sociologique. La notion se diffuse à partir des

Le futur de l'autorité

années 1980, parallèlement au thème du « retour ^{p.103} du sujet » en sociologie, avec le livre de Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide* (1983), qui lance le thème. Le narcissisme est un thème stratégique, car il est tout à la fois symptôme de la crise du lien social et concept rendant compte de cette crise, parce qu'il semble dessiner une subjectivité particulière, un type de personnalité, un genre d'intériorité, une certaine tonalité de notre psychologie collective. Le problème, on le verra, c'est qu'on en reste justement à la psychologie.

L'individu aurait d'abord été *moderne* (pendant une très longue période, 1700-1950), il a ensuite été *post-moderne* (vers 1970-1980), il est désormais *hyper, sur* ou *ultramoderne* (vers la fin de la décennie précédente). La période *moderne* était « un compromis entre le monde personnalisé et le monde disciplinaire, il y a équilibre entre singularisation de l'individu et encadrement hiérarchique et coercitif » ¹.

Si on doit à Jean-François Lyotard le label *post-moderne*, qui désignait la fin de la modernité des Lumières, celle des grands récits (Lyotard, 1979), on doit à Gilles Lipovetsky, l'identification de l'individu narcissique à la post-modernité. Ce nouveau personnage, cette nouvelle entité, est devenu une figure emblématique en France depuis lors. La post-modernité accomplit la deuxième révolution individualiste, celle de l'individualisme « total » : « Avec le procès de personnalisation l'individualisme subit un *aggiornamento* que l'on appelle ici [...] narcissique ». Il rompt avec la modernité au sens où les contradictions qui déchiraient l'individu (moderne) sont recomposées dans une

¹ G. Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, p. 117.

Le futur de l'autorité

synthèse caractérisée par « la coprésence souple des antinomies »¹ : « Tel est le paradoxe du rapport interpersonnel dans la société narcissique : de moins en moins d'intérêt et de regard pour autrui, de plus en plus de désir de communiquer, de ne pas être agressif, de comprendre autrui »²

Le moment *hypermoderne* commence avec l'idée que l'individu libéré de ses anciennes entraves est en réalité biface : il aurait une face ^{p.104} claire et une face sombre³, la face sombre étant la montée des souffrances psychiques. Cet aspect biface résulte de « l'exacerbation des tensions dans le rapport entre l'individu et la société », car c'est « un monde hyperparadoxal qui confronte chaque individu à des contradictions multiples, hétérogènes, objectives et subjectives »⁴. Ces contradictions se concentrent sur le point suivant : « On lui prescrit d'être autonome, mais la conquête de l'autonomie passe par l'acceptation de cadres ». Pour toute une tendance de la sociologie, la sociologie du soi, qui a opéré un tournant subjectiviste pour rendre compte de la « montée de l'individualisme », il y a un paradoxe fondamental de l'autonomie : l'individu doit simultanément montrer sa singularité et entrer dans les moules de la socialisation. Autrement dit, l'autonomie serait une caractéristique des individus et non de la

¹ G. Lipovetsky. « L'affaiblissement des repères et des structures d'encadrement et de sociabilité traditionnelle (famille, parti, église, école,...) et, sous l'influence notamment de la consommation de masse, à l'émergence d'un individu libéré de toute entrave, et soucieux avant tout de sa jouissance et de son épanouissement personnel », N. Aubert, « Un individu paradoxal » in N. Aubert (clin), *L'individu hypermoderne*, Ramonville Sainte-Agne, Erès, 2004, p. 14.

² *Ibid.*, p. 225-226.

³ La montée de la face sombre au cours des années 1990 : le culte de la performance ne tient plus ses promesses (échanger l'implication dans le travail contre la sécurité de l'emploi). Le thème des souffrances (sociales) s'impose à ce moment (c'est l'individu incertain).

⁴ V. de Gaulejac, « Le sujet manqué, l'individu face aux contradictions de l'hypermodernité » in Aubert, p. 129.

Le futur de l'autorité

société. De ces contradictions naissent les pathologies de l'hypermodernité.

« Des maladies de l'âme que l'on ne connaissait pas surgissent, déroutantes, difficiles à saisir et à décrire »¹. Elles sont déroutantes parce que les personnalités seraient aujourd'hui désorganisées par l'accélération de la dynamique d'individualisation qui n'est plus tempérée par la coercition sociale. « La personnalisation des adhésions », qui caractérisait l'individualisme récent, a laissé la place à un individualisme « de déliaison ou de désengagement »². Il y aurait aujourd'hui « une adhérence à soi » dans la mesure où « c'est de plus en plus le narcissisme qui fonde la vie en société »³. C'est le trait marquant d'une rupture, d'une mutation anthropologique, qui « nous fait passer d'une économie organisée par le refoulement à une économie organisée par l'exhibition de la jouissance », écrit Charles Melman. Qu'est-ce qui vient à l'appui de cette idée ? « Il n'est plus possible aujourd'hui d'ouvrir un magazine, d'admirer des personnages ou des héros de notre société sans qu'ils soient marqués par l'état spécifique p.105 d'une exhibition de la jouissance »⁴. Dans cette situation, l'exhibition de la jouissance lèverait les limites, ce qui, en conséquence, « simplifie

¹ M. Gauchet, *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 256.

² *Ibid.*, p. 245.

³ M. Schneider, *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*, Odile Jacob, Paris, 2002, p. 155. Mais dans cette enquête sur la maternalisation du pouvoir, il n'y a rien qui soit tiré de la clinique. « Parmi les traits les plus fréquents de la psychopathologie actuelle, on observe chez nombre de personnes le sentiment de ne plus être réel. Cela est moins dû à une difficulté de distinguer le réel du virtuel ou de l'imaginaire, qu'à l'effacement de la frontière symbolique qui donne précisément sens à la réalité psychique et sociale » (159).

⁴ C. Melman, *L'homme sans gravité — Jouir à tout prix*, entretiens avec J.-P. Lebrun, Paris, Denoël, 2002, p. 18. Voir, pour la seule sérieuse contestation de ces approches, P.-H. Castel, *Comprendre*, 2005, ainsi que son ouvrage à paraître, *A quoi résiste la psychanalyse ?*, Bayard, 2006.

Le futur de l'autorité

considérablement la tâche psychique de chacun », en même temps que l'on « observe de nouvelles expressions cliniques de la souffrance ». Lesquelles ? Melman donne l'exemple de deux patients, qui s'entendent bien dans leur couple et dans leur famille, mais qui ne sont jamais là, courent par monts et par vaux. Nous ne saurons pas s'ils ont, par exemple, des raisons professionnelles, mais ils sont exemplaires de la nouvelle *économie psychique* car celle-ci « ne ménage plus ce lieu où un sujet peut tenir ». Ce psychanalyste expérimenté nous affirme ne « jamais avoir vu des formes cliniques de ce type »¹, mais il ne nous dit absolument pas en quoi elles consistent exactement. Selon Marcel Gauchet, *l'attaque de panique* serait un exemple typique de névrose qu'on ne voyait plus depuis Freud et qui ferait retour aujourd'hui. Sociologiquement, il faudrait se demander si les changements dans la psychopathologie ne résultent pas, au moins en partie, d'un double phénomène : 1. augmentation et diversification des populations accédant à des soins mentaux (y compris dans la clientèle libérale des psychanalystes²), mais aussi aux psychothérapies ; 2. diffusion de la psychanalyse dans les institutions de soin et de prise en charge, notamment chez les populations où problèmes sociaux et problèmes psychopathologiques s'intriquent. On aurait ainsi moins affaire à un changement du sujet humain qu'à l'extension considérable du soin psychique accompagnant la demande de santé mentale.

Ces positions sont largement portées par une partie des milieux

¹ C. Melman, p. 34, 118, 119.

² Joyce McDougall le dit à sa manière : « Les psychoses, les addictions, les cas de psycho-somatique [...] constituent souvent la majeure partie de la clientèle d'un analyste », *Cent ans après*, p. 449. Cela dit, on ne dispose d'aucune enquête sur la clientèle des psychanalystes, et l'on est en conséquence parfaitement démuné des moyens d'apprécier ce qu'il en est des transformations de la pathologie.

Le futur de l'autorité

psychanalytiques pour lesquels le sujet en état limite est symptomatique de l'évolution de la société. « L'état limite est d'abord une réponse adéquate à une incertitude des repères qui caractérise le lien social contemporain ». Cette incertitude est une cause de la souffrance psychique que l'analyste doit intégrer dans sa pratique ^{p.106} (« L'analyste doit penser ensemble la souffrance individuelle et la souffrance collective » ¹). Cette conception du psychique et du social fournit également une théorie aux professionnels (cliniciens, travailleurs sociaux, enseignants) que je viens d'évoquer et qui sont très concrètement confrontés à des populations cumulant des difficultés économiques, sociales, familiales, parce qu'elle leur permet de donner des explications à « des formes nouvelles de pathologies, affectant spécifiquement narcissisme et conduite » ².

Le problème est que tous les exemples donnés par tous les auteurs que j'ai consultés se résument à quelques lignes et au maximum une page. On ne donne jamais au lecteur un cas détaillé lui permettant de se faire une opinion, et au bout du compte, on ne sait pas de quoi souffrent les gens. L'exemple de l'*attaque de panique*, pour ne prendre que ce seul cas, résulte du démembrement de la *névrose d'angoisse* de Freud en deux entités à partir de recherches cliniques utilisant un antidépresseur au cours des années 1960 aux États-Unis : l'attaque de panique et

¹ J.-J. Rassial, p. 23 et 25.

² J.-J. Rassial, p. 23. [NB : problèmes de nuance, trop long à aborder ici : la souffrance psychique et la santé mentale sont des référents guidant l'action dans les situations de pauvreté, etc. Ces référents permettent d'impliquer des professions, travaillant auparavant de manière séparée sur des problèmes de nature différente, dans un partenariat. Ici, la souffrance est un référent de l'action qui vient exactement à l'appui des hypothèses développées par J. Donzelot, *Faire société*, + la discussion avec Robert Castel qui est, à l'inverse de Donzelot, dans la perspective du déclin de la société, voir *Esprit*, juillet 2005].

Le futur de l'autorité

l'anxiété généralisée. On a affaire ici plus à des changements des catégories employées par la psychiatrie qu'à une nouvelle maladie de l'âme.

En ce qui concerne la vie sociale, aucune description précise n'est proposée : on nous offre des listes de problèmes et d'étiquettes ¹. On se contente souvent d'opposer un *autrefois*, où la vie était organisée de la naissance à la mort, à un *aujourd'hui* où « il semblerait bien qu'on ^{p.107} ait la possibilité d'avoir plusieurs vies différentes. Des vies différentes du fait des conditions sociales, de l'exercice professionnel ou de l'exercice conjugal, mais aussi des vies où le sujet ne serait plus le même » ². De là, « l'intérêt porté aux états limites [qui] pourrait être revu en ce sens » ³, car de plus en plus nombreux sont ceux dont la structuration est absente. Précisons qu'il est assez savoureux de voir les lacaniens s'emparer des états limites alors que Lacan les exclut.

Je ne peux entrer dans les détails de la discussion, mais il

¹ Rassial conclut sa réponse lacanienne à Green : « Nombreux sont les indices de ce que le déclin de la fonction paternelle est accompli, que la conjonction du maître et du père, maintenue par les monothéismes, ne produit plus ses effets de limites à l'idéologie scientiste, que la castration n'est plus vécue comme une mutilation, redoutée ou demandée, que le sexuel n'est plus ordonné par la même division de sexes que celle légitimée par l'Œdipe. Des procréations médicalement assistées à cette nouvelle pathologie des banlieues, de l'inclusion à l'exclusion sociale, dans la normalité d'une société moderne, à la nostalgie de l'archaïque, les questions posées au lien social se multiplient. Les sujets en état limite sont à nos sociétés post-modernes ce que les jeunes étaient à nos sociétés modernes, les témoins, souvent douloureux, d'un état de la pensée, du désir et des liens familiaux et sociaux », p. 191.

² Melman, p. 117.

³ Lebrun, p. 181. Mes propres travaux sont d'ailleurs pris à témoin dans une partie de cette littérature, comme en témoigne cette citation parfaitement fantaisiste : « Alain Ehrenberg (1998) le dit bien, écrit fort aimablement Jean-Luc Roelandt, « L'homme est confronté à son propre narcissisme, et il doit assumer seul ses échecs et ses réussites. Ce n'est plus le groupe qui amortit, c'est l'homme unidimensionnel et terriblement seul, dans sa famille et sa société, qui supporte ou non la vie, la sienne, celle qu'il s'est construite, celle dont il est responsable et lui seul », « Psychiatrie, santé mentale et démocratie sanitaire : des grands principes à la réalité », in M. Joubert (clin), *Santé mentale, ville et violences*, 2002, p. 216.

Le futur de l'autorité

apparaît clairement à la lecture de ce corpus que les auteurs ont un usage métaphorique des débats internes à la psychanalyse sur les états limites et les pathologies narcissiques. Ils s'appuient généralement sur deux points. D'abord, sur une métaphore à partir de l'idée de Freud qu'avec le narcissisme le désir passe de l'objet au Moi : comme l'individualisme se résume à moi, Ego, eh bien, l'individu est narcissique. Ensuite, l'existence d'une relation entre la réalité psychique et la réalité tout court que soutiennent les partisans de la remise en cause du modèle de la névrose et que nient leurs adversaires.

La sociologie sous-jacente à la thèse de la mutation anthropologique se fonde sur l'argument de la désymbolisation et de la désinstitutionalisation. Pour le présenter, le résumé le plus clair et le plus ferme est celui de Marcel Gauchet : autrefois, la famille était « l'un des derniers refuges de l'obligation symboliquement signifiée aux acteurs de sortir d'eux-mêmes et de leur petit monde pour aller vers l'autre et son monde, se lier à lui ». « L'esprit de la chose », précise-t-il, est que le lien social ne va pas de soi, « il n'est pas une simple donnée », il exige d'être symbolisé, ce qui est tout à fait juste. Le problème est posé de la manière suivante : « L'individu contemporain aurait en propre d'être le premier individu à vivre en ignorant qu'il est en société. [...] Il l'ignore en ceci qu'il n'est pas organisé au plus profond de son être par la précedence du social et par l'englobement au sein d'une collectivité ». Or, « c'est le consentement à cette antériorité qui p.108 rend possible un espace organisé de coexistence »¹. En un

¹ *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, respectivement p. 240, 254, 247. Je ne sais s'il y a un déclin de la visée d'élucidation, mais la seule chose qu'il faille rappeler est que par rapport à « avant », on a assisté depuis les années 1970 à l'éclosion et à la diffusion de multiples techniques psychothérapeutiques, à une offre qui s'est

Le futur de l'autorité

mot, le problème serait que l'individu contemporain ne peut plus faire abstraction de lui-même pour se placer en conscience du point de vue de l'ensemble social.

De plus, le débat est enfermé dans une opposition entre deux positions théoriques, ceux qui pensent qu'il y a « une invariance anthropologique » et ceux qui pensent qu'il y a « une mutation anthropologique »¹. Cela s'appelle le principe du tiers-exclu, et ce qui est exclu c'est une réflexion sur ce qu'est la société, le concept de société comme monde de significations communes.

Ces analyses posent deux séries de problèmes interdépendants.

La première tient à l'argument que la socialité est affaire de conscience, puisque chacun doit consentir, on ne sait dans quelle cérémonie d'ailleurs, à l'antériorité du social sur l'être humain individuel. Mais l'appartenance sociale et plus précisément la socialité de l'être humain est-elle affaire de consentement, de décision, de conscience personnelles ? Il est troublant de penser que la socialité humaine soit d'abord question de conscience. Ce qui conduit à une vision si psychologique de la vie sociale, c'est que tous ces auteurs reprennent ce qui est reproché habituellement à Durkheim : une approche dualiste qui pose des représentations collectives face à des consciences individuelles, plus précisément l'extériorité de représentations collectives face à l'intériorité de la conscience individuelle.

A partir de là, soit on trouve, et c'est le cas la plupart du temps,

largement diversifiée, notamment de techniques de courte durée de type cognito-comportementaliste, et, dans la foulée, sans doute à une diversification des demandes. De nombreuses envolées métaphysiques pourraient être évitées avec des hypothèses sociologiques empiriques bien plus déflationnistes.

¹ M. Gauchet, « Conclusion : vers une mutation anthropologique ? (Entretien avec Nicole Aubert et Claudine Haroche) » in N. Aubert (dir.), *op. cit.*, p. 292.

Le futur de l'autorité

un parallélisme psychosocio (analogue d'ailleurs au parallélisme psychophysio que l'on voit souvent en neurosciences), soit on cherche des relations entre le psychique et le social à travers l'idée que la solution est de comprendre « la socialisation de la psyché ». Mais la question est : est-ce bien la psyché (incluant l'inconscient ou non, p.109 peu importe) que l'on socialise ? Quand la mère demande, ordonne à l'enfant d'utiliser son pot, plutôt que de faire dans sa couche, c'est à l'enfant, à l'individu qu'elle s'adresse, pas à sa psyché. Il n'y a pas de mère sans enfant, je veux dire qu'il est illogique de poser d'abord la mère et l'enfant, ensuite leurs relations. C'est le contraire, c'est la relation qui est première, ce qui suppose un monde commun, donc un contexte, autrement dit une vie sociale. Au bout du compte, toute tentative de chercher les relations entre le psychique et le social est vouée à l'échec ¹. Cela ne veut évidemment pas dire que la place accordée à la vie psychique aujourd'hui est une illusion ou qu'il n'y a aucun rapport entre la psychopathologie et la vie sociale.

La seconde série de problèmes tient à l'argument que le symbolique est érigé en contrainte causale (Schneider compare d'ailleurs sa crise à un trou dans la couche d'ozone) dans une conception du social qui oppose l'individu à la société, qui conçoit « l'esprit de la chose » dans le couple antagoniste individu/société. Cela implique encore une extériorité, à savoir que l'individu n'est pas un élément de la société et qu'en conséquence, le concept de société est assimilé à celui de contrainte. Or, un symbole n'est ni une cause ni une contrainte.

¹ Conditionnement logique et conditionnement causal, § 220, la règle va de soi pour moi, § 238, l'intention incorporée à la situation, etc. § 337, à relier à § 205. Le conditionnement social n'est pas un conditionnement causal, mais logique.

Le futur de l'autorité

C'est là qu'on en vient à l'autorité de la société qui est, comme l'avait bien vu Durkheim, une autorité morale. « On a cru que, pour nous, la contrainte physique était tout l'essentiel de la vie sociale. En réalité, nous n'y avons jamais vu que l'expression matérielle d'un fait intérieur et profond qui, lui, est tout idéal : c'est l'autorité morale »¹. Il ne suffit pas de le dire, il faut encore préciser en quoi cela consiste, quelles opérations réelles sont en jeu.

p.110 Cela est sans doute difficile à comprendre quand on vit dans une société libérale avancée qui prône pour chacun une liberté de mœurs inconnue auparavant. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'on pense le symbolique, la règle sociale, l'institution en termes de limites, d'interdits, de contraintes. Pour comprendre l'autorité de la société, le nœud de l'affaire est que le problème de la société est un problème d'ordre, mais pas au sens du gendarme ou de l'ordre symbolique, pas au sens donc d'une contrainte exercée sur les individus : c'est un problème d'ordre portant sur le sens. C'est la solution à notre problème proposée par Cornelius Castoriadis et Vincent Descombes.

Dans un article sur « L'état du sujet aujourd'hui », Castoriadis propose de répondre à la question : « Quelle est l'unité de l'être humain singulier ? ». « Cette unité/identité est certes d'abord

¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse — Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, « Quadrige », 2003, note 2, p. 298. Il est d'ailleurs si soucieux de ce point qu'il y revient à plusieurs reprises (note 2, p. 303, par exemple). « Durkheim reste un penseur moral jusqu'au bout, écrit Bruno Karsenti : sa question demeure celle de la création incessante des idéaux pour l'action [...]. Il n'y a pas un unique idéal qui serait celui du « consensus comme tel », mais des *idéaux* qui se succèdent et se modifient dans leur contenu même, idéaux dont la sacralisation, ou la valorisation, est par conséquent substantielle et émerge du fait même de la vie collective », « La sociologie à l'épreuve du pragmatisme — Réactions durkheimiennes », B. Karsenti et L. Quéré (*clin*), *La Croyance et l'enquête — Aux sources du pragmatisme*, Raisons pratiques, Paris, Editions de l'EHES, p. 319-320.

Le futur de l'autorité

unité/identité de repérage ; mais elle est surtout unité d'attribution/imputation, sans laquelle il n'y a pas de fonctionnement possible de la société (qui a fait ou dit ceci ? à qui faut-il donner cela ?) ¹. L'institution n'est pas ce qui permet ou interdit, elle n'est pas ce qui dit la limite, mais doit être comprise comme « institution de sens », pour reprendre le titre très explicite d'un livre de Descombes. Le symbole n'est pas une contrainte ni une cause mais une relation entre des termes, il est cette relation. La société est d'ordre symbolique parce qu'elle n'a pas d'existence empirique : on n'a aucun moyen de l'observer directement pour regarder comment les éléments se placent dans l'ensemble ; elle est composée d'individus, mais n'est pas les individus. Ce n'est pas une question d'humanisme, mais de nécessité logique : si l'on ne sait pas qui est qui, qui doit donner à qui dans quel contexte, etc., si l'on ne peut pas définir, imputer, attribuer, il n'y a tout simplement pas d'existence humaine possible. Mauss écrit en 1927 à propos de la société : « Tout en elle n'est que relation, même la nature matérielle des choses ; un outil n'est rien s'il n'est pas manié » ².

La loi de l'ordre symbolique est une loi pour les machines ou les organismes, pas pour les humains. C'est « un cognitivisme du signifiant » (Pierre-Henri Castel). Les règles ne contraignent pas les sens à faire ceci ou cela, elles ne causent aucun comportement et ne décrivent pas des faits indubitables. « Il y a une correspondance entre les concepts de "signification" et de "règle" ». Dans cette correspondance réside l'autorité de la règle. La contrainte n'est pas le dernier mot du social. La notion de règle

¹ C. Castoriadis, 1986, in *Le Monde morcelé, Carrefours du labyrinthe 3*, p. 258.

² « Divisions et proportions des divisions de la sociologie », *Année sociologique*, 1927.

Le futur de l'autorité

sociale ressemble à quelque chose ^{p.111} qui nous dirige — une référence —, elle n'est pas une métaphore de bâton ¹. L'autorité de la règle, ce qui fait correspondre signification et règle, est attente : « Car c'est cela au fond ce à quoi nous arrivons [...], c'est à l'importance de la notion d'attente, d'escompte de l'avenir, qui est précisément l'une des formes de la pensée collective. Nous sommes entre nous, en société, pour nous attendre entre nous à tel ou tel résultat ; c'est cela la forme essentielle de la communauté. Les expressions : contrainte, force, autorité, nous avons pu les utiliser autrefois, et elles ont leur valeur, mais cette notion d'attente collective est à mon avis l'une des notions fondamentales sur lesquelles nous devons travailler. [...] "je m'attends", c'est la définition même de tout acte de nature collective » ². Si on pense que la vie en commun se conçoit d'abord à l'aune de la contrainte, la société est certes totalement dépourvue d'autorité, que cette société soit individualiste ou « traditionnelle », mais surtout elle est dépourvue de nécessité (on ne voit pas à quoi nous sert le concept de société, il ne répond pas à un besoin) ; si on la pense comme attente, les choses se dénouent, car la nécessité de la société, ce à quoi nous sert le concept de société, devient plus clair. Et nous pouvons alors réfléchir de façon plus cohérente à l'autorité dans la société individualiste.

L'usage du narcissisme et du thème des nouvelles pathologies se résume à un vocabulaire grandiloquent sur l'individu sans

¹ « Aux yeux de Wittgenstein, écrit Bouveresse, c'est l'idée même de "contrainte" qui doit être considérée comme suspecte : "Envisagez la démonstration non pas comme un processus qui vous contraint, mais comme un processus qui vous dirige" » (BGM, 238-9). *La force de la règle*, Paris, Minuit, 1987, cité p. 119.

² « Intervention » à la suite de François Simiand sur la monnaie, 1934, *Œuvres 2*, 117. Voir I. Théry, 2006, et B. Karsenti, *L'homme total*, 1997.

Le futur de l'autorité

limites et toujours sous pression. Non seulement, la démarche n'avance pas par rapport à Durkheim et aux critiques qui lui ont été faites, mais il y a même une régression dans la mesure où Durkheim considérait la société comme une entité morale. Le narcissisme est moins un symptôme d'une crise de la société que d'une crise du concept de société comme monde de significations communes. C'est pourtant la *doxa* contemporaine. Le mythe que les institutions tenaient toutes seules auparavant, par la grâce de Dieu, est un équivalent du mythe contemporain de l'affaiblissement de la règle sociale. La cohésion sociale d'avant est le complément imaginaire du délitement social d'aujourd'hui.

Les analyses de l'individualisme comme narcissisme relèvent plutôt des croyances individualistes. L'individualisme dévalorise la vie ^{p.112} sociale, et on peut avancer l'hypothèse que le phénomène s'est accentué au cours des trois ou quatre dernières décennies avec la généralisation de l'autonomie — de là à parler de mutation anthropologique, il ne faut pas exagérer. Une telle chose nous a bien été montrée par Louis Dumont ¹, mais en quoi cela équivaut-il à un déclin de la société ? Les résultats sont minces, car le parti du narcissisme n'a pas prouvé que la société individualiste n'est pas une société — et pour cause, un être humain sans société est aussi absurde logiquement qu'un être humain sans corps. Elle relève de cette tendance croissante qui veut que l'on se représente de plus en plus la vie sociale en termes de subjectivité ², considérant de

¹ L'individualisme, a précisé Dumont, dévalorise la vie sociale certes, mais en la plaçant dans une position subordonnée. La valeur individu est englobante et la valeur société est englobée. L'opposition individu/société est un raisonnement qui ne se déroule que sur un plan, or il est nécessaire de raisonner en termes de hiérarchie, c'est-à-dire de hiérarchie de valeurs.

² Voir *Esprit*, mai 2004 : plus l'individu est considéré comme un tout autonome, une unité de décision et d'action, plus son intériorité est mise en avant.

Le futur de l'autorité

plus en plus les individus, avec leur subjectivité, leur moi, leurs multiples « soi », et de moins en moins les relations.

*

Après avoir montré les impasses logiques, donnons l'interprétation sociologique en deux temps : 1. l'autonomie renforce les représentations centrées sur l'individu, au sens de son intériorité ; 2. là où on pense subjectivité, il faut penser autonomie, et penser autonomie implique situer l'action autonome dans l'action (les degrés de l'agir), puis l'action autonome comme valeur, enfin le point principal : le patient du changement en est simultanément l'agent. La socialité de l'autonomie implique la généralisation des métiers impossibles de Freud. C'est la seule manière de voir les choses anthropologiquement, sinon on fait de la psychologie.

Il ne suffit pas de montrer les impasses logiques et anthropologiques de ces raisonnements, il faut aussi rendre compte des raisons sociales de telles postures, de telles croyances, parce qu'elles sont devenues notre sens commun. Ces raisons tiennent aux illusions créées par la généralisation des valeurs de l'autonomie.

Les raisons sociologiques des erreurs tiennent à ce que les profonds changements de valeurs représentés par la généralisation de l'autonomie dans la vie sociale renforcent les représentations centrées sur l'individu [et ne permettent pas de rendre compte des p.113 changements dans les modes d'institution]. On aurait quelque chose comme la série suivante : autonomie > personnel > subjectif, qui est égal à intérieur. L'autonomie implique bien quelque chose de personnel. Mais comme personnel est identifié à

Le futur de l'autorité

privé et psychologique ou subjectif, l'autonomie généralisée met en relief l'intériorité psychique des individus. Dit trop brutalement, l'autonomie renforce l'usage d'entités fictives traditionnelles : celles qui relèvent des deux mythes solidaires de l'intériorité et de l'affaiblissement du lien social ¹ (l'individualisme, c'est l'invention de soi). La forme prise aujourd'hui par l'idéal d'autonomie accentue la contradiction propre à la société démocratique entre la croyance que l'on trouve en soi la source de toutes nos actions, comme si la société était ajoutée à l'individu, et le fait que l'individu est un être social, au sens descriptif de Castoriadis et Descombes. De l'accentuation de cette contradiction découle une représentation de l'individu sans limites, cause de tous les maux de l'homme contemporain, et notamment d'une fragilité psychique qui ne faisait guère l'objet de préoccupations il y a encore une génération. La médecine mentale est un des points majeurs de cristallisation de ces questions parce que la grande transformation des trente dernières années est que la « subjectivité » de l'individu est devenue une question collective. Et la grande erreur est d'identifier subjectivité à individualité et intersubjectivité à société.

*

L'autonomie, de la psychologie à la sociologie ou « la solution Castoriadis-Descombes ». L'autonomie implique bien quelque chose de personnel, mais le problème est dans le mot « personnel », qui n'est ni privé, ni psychologique, ni subjectif. Ainsi, Marcel Gauchet souligne que dans la mutation anthropologique « c'est moins la moralité des personnes qu'il faut incriminer que l'organisation des

¹ Celui-là devrait d'ailleurs être traité comme un mythe de l'extériorité complémentaire au mythe de l'intériorité (le social est « dehors », le psychique est « dedans »).

Le futur de l'autorité

personnalités » ¹. Nous sommes en plein mythe de l'intériorité : les personnes sont morales, mais elles possèdent une deuxième personne derrière elles, plus profonde, plus vraie, plus authentique au sens de plus révélateur, la personnalité, qui elle pose problème. « Personnel » dans notre société semble vouloir dire à la fois « psychologique » et « privé ». C'est le point central de la confusion. Ce n'est pas parce que les choses apparaissent plus personnelles aujourd'hui qu'elles sont ^{p.114} pour autant moins sociales ou moins collectives pour la raison que la notion de personne n'est pas subjective, mais grammaticale ou symbolique.

Le concept de personne est un prédicat relationnel qui permet de reconnaître quelqu'un suivant qu'il parle, qu'on lui parle ou que quelqu'un parle de lui. Il suppose donc la symbolisation d'une norme (ce qui veut dire que la symbolisation permet que la norme « parle » aux gens, dise quelque chose pour eux ²). Les notions de personne et de symbole sont liées : elles permettent de « marquer des positions personnelles de telle manière que l'on puisse distinguer des règles sociales et des intentions individuelles » ³.

La fonction symbolique de la personne permet de penser sociologie là où, aujourd'hui, on pense psychologie, subjectivité ou subjectivation, soi et relations entre les soi. Si l'autonomie est une caractéristique générale de l'action humaine, sur un plan

¹ M. Gauchet, p. 245.

² C'est d'ailleurs ce qu'explique fort bien Freud quand il différencie le rôle du monde fantasmatique extérieur dans la psychose et dans la névrose. Le monde fantasmatique « de la névrose, aime s'étayer comme le jeu de l'enfant, sur un fragment de la réalité [extérieure] — un autre que celui contre lequel elle doit se défendre —, lui prête une importance particulière et un sens secret que, d'un terme pas toujours approprié, nous appelons *symbolique* » [souligné par Freud], « La perte de réalité dans la névrose et dans la psychose » (1924), *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 303. Le symbole fait sens pour lui.

³ E. et M.-C. Ortigues, *Œdipe africain*, 3^e éd., Paris, L'Harmattan, 1984, p. 10.

Le futur de l'autorité

sociologique, elle est aujourd'hui le style d'action le plus valorisé, au double sens de l'action la plus efficace instrumentalement et la plus digne symboliquement. C'est celui que nous attendons et que nous respectons le plus. Cet idéal est entré dans nos usages, est incorporé à la plupart des situations quotidiennes, à nos coutumes, à nos institutions. Il s'est imposé à nous, il a donc acquis l'autorité d'une règle. En quoi consiste cette règle ?

L'autonomie implique un accent placé sur la décision personnelle, qu'il s'agisse de recherche d'emploi, de vie de couple, d'éducation, de manières de travailler, de se conserver en bonne santé ou... d'être malade. Cette prise en charge personnelle constitue une tendance de fond des sociétés démocratiques — elle relève d'un « consensus dans l'action » et non d'une nouvelle ruse du pouvoir capitaliste. L'individu contemporain est un type d'être social dont il est attendu qu'il décide et agisse par lui-même. Dans les contextes les plus variés, on attend aujourd'hui de chacun, qu'il soit élève, malade, travailleur, chômeur, etc., qu'il soit « l'acteur de... ». « Etre l'acteur de... » implique la ^{p.115} combinaison de trois schémas sociaux que l'on retrouve partout : la transformation de soi, l'accompagnement des trajectoires de vie et le développement de compétences relationnelles. Ces trois schémas sont les traits principaux de la régulation de l'action dans nos sociétés : l'accompagnement vise la capacité des individus à changer d'eux-mêmes, à se transformer par eux-mêmes, à se motiver, à avoir des projets, à améliorer leurs capacités relationnelles, bref à acquérir les compétences à agir de façon autonome dans des situations sociales en nombre croissant, y compris dans les situations les plus contraintes, que ces individus soient schizophrènes, adolescents en difficulté, travailleurs précaires ou guichetiers de banque.

Le futur de l'autorité

Le sociologue qui pense que devenir autonome consiste à se poser comme sujet, que l'individualisme se condense dans la fondation du sujet par lui-même, dans « l'invention de soi » nous embarrasse au sens où il suppose une action consistant à fonder soi, comme on fonde un foyer, par exemple. L'autonomie impliquerait une subordination de soi à soi, parce que l'action consiste à obéir librement à une règle que l'on s'est fixée. Si on en reste là, cela signifie que dans la vie réelle cette obéissance libre s'exprime dans des phrases comme « je me donne des ordres à moi-même ». L'acte autonome, explique Vincent Descombes, « semble exiger », comme de façon contradictoire, que « l'agent se fasse faire l'acte »¹ exactement comme lorsqu'il y a deux individus : le sujet ou l'agent, qui donne l'ordre, et l'objet ou le patient, qui le reçoit. Cela ne correspond à rien (Je donne un ordre à Je qui ensuite l'applique ou non). On peut parfaitement sortir de cette façon d'envisager l'autonomie.

La solution Castoriadis-Descombes simplifie et clarifie le problème de l'autonomie en situant l'action autonome dans le cadre plus général de l'action. Elle consiste à partir des trois *métiers impossibles* de Freud, gouverner, éduquer, psychanalyser, métiers qui visent le développement de l'autonomie au sens où la définit Castoriadis : « le patient est l'agent principal du processus psychanalytique », car ce qui est visé est le « développement de sa propre activité » (l'activité du patient). L'objet de la psychanalyse « est l'autonomie humaine [...] pour laquelle le seul "moyen" d'atteindre cette fin est cette autonomie elle-même » (Castoriadis). Ou, comme dit Freud dans « Le Moi et le Ça », cette

¹ *Le Complément de sujet — Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard, 2004, p. 18.

Le futur de l'autorité

fin est la liberté de se décider pour ceci ou pour cela.

Ces trois professions « ont en commun de viser à transformer quelqu'un — donc de lui faire subir un changement —, mais à le p.116 transformer par un changement qui ne saurait se produire si lui-même ne l'opère pas. Il faut donc que le patient de ce changement en soit aussi l'agent. Si ces trois métiers sont « impossibles », c'est qu'ils visent à changer les hommes par une action sur eux alors même qu'il ne peut être question de produire ce changement sans eux »¹. Dans la discipline, l'exercice du pouvoir consiste à ce que l'objet sur lequel il s'exerce (travailleur, élève, malade) soit l'agent immédiat de l'action. Ainsi, dans l'organisation scientifique du travail, l'ingénieur, comme l'explique F.W. Taylor, doit apprendre à l'ouvrier à exécuter la tâche de manière standardisée. Taylor prend d'ailleurs l'exemple d'un ouvrier hollandais très costaud, qu'il appelle « l'homme-bœuf »², c'est-à-dire l'idée d'une force passive qu'il faut actionner de l'extérieur pour la rendre docile et utile, dont l'utilité se mesure à la docilité ; l'ouvrier est l'agent immédiat de l'action et l'ingénieur (ou le bureau des méthodes, etc.) l'agent principal. Dans l'autonomie, l'exercice du pouvoir consiste en ce que l'objet de l'action (travailleur, élève, malade) en soit l'agent principal, c'est totalement différent. Nous n'avons alors plus besoin de la psychologie pour caractériser l'autonomie.

En effet, si on passe du registre de la logique à celui de la sociologie, le changement qui s'opère quand l'idéal d'autonomie

¹ V. Descombes, p. 208. « Ce dont il s'agit dans une cure psychanalytique, c'est de permettre à quelqu'un de *devenir lui-même* », p. 205. Ou de se décider pour ceci ou pour cela : il n'y a de guérison psychanalytique que si le patient est l'agent de son propre changement.

² Voir *Le Culte de la performance*, « L'entreprise post-disciplinaire ».

Le futur de l'autorité

englobe celui de la discipline, le changement du style d'action consiste à faire en sorte que le patient de l'action en soit simultanément l'agent ¹. Travail sur soi, travail sur la relation, accompagnement, bilan psychologique, etc. : la socialité contemporaine implique une maîtrise du langage et des relations à autrui sans commune mesure avec celle qui était requise dans le modèle industriel. Dans une société où l'idéal social est de devenir soi-même, on a au niveau de l'idéologie la rhétorique de l'invention de soi ; au niveau de la réalité de la société de l'homme-individu, on a le développement de schémas sociaux qui visent à faire en sorte que le patient de l'action en soit en même temps l'agent.

Ce qu'écrivait Durkheim en 1906 est toujours pertinent un siècle plus tard : nous sommes moins confrontés à un déclin de l'institution ^{p.117} qu'à une transformation d'ensemble des modes d'institution de l'individu, transformation liée à un contexte global d'englobement des valeurs de la discipline dans celles de l'autonomie. L'enjeu est l'institution de l'individu comme unité d'action et de décision. Ce qui signifie que la socialité propre à l'autonomie implique une généralisation des métiers impossibles.

*

DÉBAT

@

FRANCA MADIONI : Je remercie Alain Ehrenberg et passe tout de suite la parole à nos intervenants. Yves Scheller, professeur de

¹ C. Castoriadis : « L'objectif [...] ne peut pas être aisément défini en termes déterminés et spécifiques », *Carrefours*, 3, p. 176.

Le futur de l'autorité

français dans l'enseignement secondaire genevois, engagé dans de nombreuses batailles pédagogiques, homme de terrain, membre du réseau Ecole et laïcité, va nous faire part de ses réactions aux propos de Philippe Meirieu.

YVES SCHELLER : On m'a invité ce soir pour que je sois votre contradicteur. J'aime la contradiction. C'est un art dialectique, et la dialectique fait souvent surgir des choses intéressantes. A cet égard, je suis un peu déçu, parce que je m'attendais à ce que nous n'ayons presque aucun point commun. Or je m'aperçois que nous en avons beaucoup. Nous convergeons dans la condamnation des communautarismes, dans celle des addictions à la société de consommation.

En revanche, quand vous dites que Mai 68 est la fin du processus de révolte contre le père, je ne suis absolument pas d'accord. C'est le début d'une nouvelle mise à mort du père, d'une mise à mort extrêmement radicale, en ceci qu'elle aboutit à la prise de pouvoir des anti-pères. Il est très difficile, pour la génération qui suit, de se libérer d'un anti-père. Ma génération a eu à se libérer de pères : d'Églises, de partis qui avaient des dogmes, bref, de choses extrêmement solides contre lesquelles nous pouvions jouer au punching-ball. C'était très formateur. Nos enfants n'ont en face d'eux, la plupart du temps, que des édretons. C'est déstabilisant.

Nous connaissons tous le cliché sur le « manque de repères ». Ceux d'entre nous qui sont parvenus à lire Lacan ou qui ont croisé ses adeptes ici ou là, ont pris l'habitude de faire attention à ses jeux de mots — avec lesquels on nous a d'ailleurs passablement bassinés. Celui-ci est intéressant : « re-père ». Comme s'il fallait

Le futur de l'autorité

faire revenir le père, p.118 remettre du père, reprendre un peu de père. Une sorte de consensus se fait autour de ce cliché, qui est pourtant énorme, un des plus énormes qui soient dans notre société, et à ce titre insupportable. Mais il a un sens.

Malheureusement, on ne fait pas revenir le père. Il ne revient pas. J'ai entendu un jour une dame dire à mes enfants : « Maman revient toujours ». Il se peut que maman revienne toujours. Mais papa, lui, ne part jamais. On le tue régulièrement, mais il n'est jamais ni mort ni disparu. Au contraire, s'il ne revient ni ne peut revenir, c'est qu'il ne s'en est jamais allé. Il est toujours là. Mais il change de forme. Alors, pourquoi ce cliché de la quête des repères ?

Je ne veux pas refaire l'historique de Mai 68 : refus de toute autorité, contre le pouvoir qui impose ses modèles partout, dans la famille, la culture, le sexe, les têtes. Toute affirmation devient une usurpation. Le père est revêtu d'un manteau d'infamie. Dix ans après, un terme nouveau est introduit pour désigner nos nouvelles classes dominantes. Il est inventé par un exemplaire extraordinaire de l'anti-père, Serge July, directeur de *Libération* : nous sommes, dit-il, devenus des libéraux libertaires. Voilà l'esprit de mai 78. Cela signifie qu'on voit apparaître une nouvelle bourgeoisie, qui allie avec une grande désinvolture et en toute décontraction la domination et la contestation. On voit ces bourgeois étrangement unis dans la défense des réformes scolaires. A Genève, par exemple, on a pu voir socialistes et libéraux refuser une initiative en faveur du maintien des notes à l'école. De telles coalitions et convergences sont tout de même curieuses. On a même vu des partisans de cette initiative, à gauche comme à droite, empêchés de se

Le futur de l'autorité

rendre à des séances de travail par leur propre groupe, sous peine d'exclusion : étranges convergences. Pour les comprendre, on ne peut plus se satisfaire d'un schéma gauche-droite. La gauche et la droite existent, c'est entendu. Elles défendent des valeurs différentes. Mais depuis Mai 68, il y a autre chose, qui s'est passé dans le dos de 68.

Je ne résiste pas au plaisir de lire deux citations de gens qui avaient des antennes. Le premier est un artiste, Pier Paolo Pasolini, qui note en 1973 dans ses *Ecrits corsaires* : « Et c'est ainsi que nous vivons des années de fausse lutte, sur les vieux thèmes de la restauration classique à laquelle croient encore tant ses partisans que ses adversaires ; pendant ce temps, dans le dos de tout le monde, la vraie tradition humaniste (pas celle, fausse, des ministères, des académies, des tribunaux et des écoles) est détruite par la nouvelle culture de masse et par le nouveau rapport que la technologie a institué — avec des perspectives désormais séculaires — entre la production et la consommation. » La p.119 seconde est tirée de Régis Debray, auteur en 1978 d'un admirable petit livre, *Modeste contribution aux cérémonies du dixième anniversaire* : « En fait, tout se joue dans le dos des acteurs. Il y a congruence historique entre les nouvelles appétences de l'après-Mai et les nouveaux appétits du régime [...]. Il y a une harmonie naturelle, mais non préétablie, entre les rébellions individualistes de Mai et les besoins politiques et économiques du grand capitalisme libéral. Contestation et domination, hérésie et orthodoxie ont pratiquement fusionné. »

Mai 68 n'aboutit pas à des changements politiques, mais à des changements sociétaux qui ne gênent en rien l'économie. A l'école, Mai 68 aboutit à ce qu'on connaît, à savoir une immense somme

Le futur de l'autorité

de culpabilité — Bourdieu, Passeron, Baudelot, Establet, Althusser, Reich, Foucault, etc. : la coupe est bien pleine. Les profs deviennent à leur tour des anti-pères. Il faut bien qu'ils trouvent des justifications au rôle institutionnel atroce qu'on leur fait jouer. Cette culpabilité leur tombe sur les épaules depuis trente ans. Tel est le terreau des nouvelles pédagogies.

Nous sommes d'accord, Philippe Meirieu, quand vous dites que les adolescents ne refusent pas l'autorité, et qu'ils recherchent des autorités beaucoup plus tyranniques. Pourquoi ? Que sont devenus les beaux combats de naguère ? L'anticapitalisme : le capitalisme ne s'est jamais aussi bien porté. L'antiracisme : il est souvent instrumentalisé, et sert à de nouvelles formes de pouvoir. L'anticonformisme : il est devenu le conformisme même. La première chose que nous souhaitons nous cacher, c'est que beaucoup de nos « anti » auront été des échecs. C'est sans doute pour cela que nous sommes devenus étrangement modestes et nous tournons vers l'antitabagisme, les antirides et les antidépresseurs. Monsieur Ehrenberg a tout dit à ce sujet. Je ne crois pas que les jeunes puissent considérer les anti-pères comme des cibles respectables. Car les anti-pères ont intégré leur propre contestation, et c'est pour cela qu'on les évite. L'anti-père retrouve finalement la mauvaise foi de l'ancien père. Les rôles sont devenus extrêmement flous. J'aurais mille exemples à vous donner. J'y renonce — on voit des élèves fumer du haschich avec leurs parents, des parents aller vers leurs enfants pour leur demander des conseils à propos de leur vie de couple. On ne peut pas s'attaquer frontalement à une non-autorité, parce que ce type d'autorité-là atteint souvent un degré de surnoiserie surprenant.

Vous avez parlé de sursis : oui, bien sûr, toute loi conforme aux

Le futur de l'autorité

droits de l'homme inclut la possibilité d'un sursis. Mais nos élèves ne ^{p.120} connaissent rien d'autre que cela ! Ils ne connaissent, depuis des années, qu'une succession, un télescopage infini de sursis, parce que l'on veut tout faire pour éviter ce qu'on ne supporterait pas, à savoir mettre fin à cette suite de sursis. Cela donne la note de complaisance, qui est sans doute l'un des scandales les plus immenses de l'école contemporaine, et amène des égarements considérables dans l'orientation. En fin de compte, les jeunes se lancent dans l'addiction à la société de consommation — on peut dire que cela remonte à Steevy, à la Lake Parade ou, en remontant plus loin, à Woodstock. Ils n'ont pas inventé cette fusion : qui la leur a apprise ?

La classe peut être un lieu paradisiaque. Quand on est devant certaines classes, on connaît des instants de grâce extraordinaires. Mais si vous vous trouvez devant une classe difficile en début d'année, à un niveau équivalent, par exemple, à la classe du 10^e degré genevois, que faites-vous ? Est-ce que vous négociez, est-ce que vous lancez des transactions, ouvrez un débat ? Et si vous sentez qu'ils sont ligüés — sans paranoïa : c'est le jeu — est-ce que vous lancez un projet ? Non : vous faites en sorte que l'ordre règne. C'est de l'autorité nue. Vous n'y réfléchissez même pas. Vous le faites parce qu'il faut le faire, vous instaurez la loi, au besoin en réprimant. Et si vous ne le faites pas, tout est perdu pour l'heure de cours, pour la semaine, parfois pour l'année entière. C'est en passant par cette lourde semonce initiale que vous ouvrez l'accès vers les apprentissages. Je veux dire par là que la loi, la loi presque aveugle de l'adulte qui assume, est ce qui permet ensuite l'accès aux apprentissages. Je crois que la pire maltraitance que l'on puisse faire supporter à un enfant, c'est de le traiter comme un adulte.

Le futur de l'autorité

PHILIPPE MEIRIEU : Je me sens très peu concerné par les débats auxquels vous avez fait allusion, et que je ne décrypte pas complètement pour ce qui concerne la situation genevoise. Je voudrais simplement dire que pour moi, ce que vous appelez la pédagogie nouvelle ne date pas de Mai 68, mais de la création par Claparède de l'Institut Jean-Jacques Rousseau dans cette ville en 1899. Je crains que les gènes de Mai 68 ne soient pas encore présents à cette époque. C'est de cela que je parlais quand je disais qu'il fallait mettre la démarche documentaire et la démarche expérimentale au cœur de l'acte pédagogique. C'est de cela que je parlais quand j'ai dit que la question du projet devait permettre de faire sens et de faire société dans la classe. C'est de cela que je parlais quand j'ai dit que la transmission de la culture était fondatrice de tout projet culturel.

p.121 Ce sur quoi vous avez terminé est un vieux débat. Nous l'avons en France actuellement. Il ressasse depuis une éternité les mêmes bégaiements. Luc Ferry, qui fut ministre de l'Éducation nationale, me fait l'honneur dans son dernier livre de me consacrer un long chapitre, dans lequel il explique que j'ai contribué à saboter l'école française parce que je fais de la motivation un préalable au travail, alors que ce serait le travail qui serait un préalable à la motivation. Il explique avec force détails qu'on ne peut pas être motivé si on ne travaille pas d'abord, que le travail nécessite la contrainte et que les pédagogues modernes, dont je suis, sabotent l'autorité à l'école parce qu'ils considèrent qu'il faut motiver les élèves et que ces derniers, une fois motivés, se mettent à travailler. Je suis sidéré par un tel schématisme et par une telle incompréhension de la réalité humaine. Je suis sidéré aussi par une telle incompréhension de ce qu'a été le travail des

Le futur de l'autorité

pédagogues dans l'histoire, qui est précisément de refuser cette question des préalables. Il n'y a pas de préalables. Le travail n'est pas plus un préalable à la motivation que la motivation n'est un préalable au travail. C'est dans l'activité qu'apparaissent à la fois le travail et la motivation, qui sont indissociables parce que la réussite du travail génère la motivation, et que la motivation, portée par l'exigence, augmente l'énergie et permet de dépenser plus de travail. Cette idée selon laquelle il y aurait une espèce d'antériorité ontologique du dressage sur l'éducation — sur laquelle vous avez conclu — me paraît absolument indéfendable, que ce soit du point de vue psychologique, sociologique ou pédagogique. Elle me paraît à dix mille lieues de la réalité quotidienne des enseignants qui travaillent et qui voient bien qu'il n'y a pas de préalable et qu'on fait les deux en même temps. Il suffit de relire Pestalozzi, qui n'a pas vécu très loin d'ici, pour découvrir que déjà il tentait de poursuivre les deux en même temps. Ce débat est un faux débat dans lequel on nous enferme. Je suis désolé de devoir dire que je ne me retrouve absolument pas dans cette caricature.

Bien évidemment, nous — je dis « nous », car je suppose que quelques collègues genevois sont visés indirectement dans votre propos — n'avons jamais dit qu'il ne fallait proposer aux élèves que ce pour quoi ils manifestaient de l'intérêt ou ce pour quoi ils étaient motivés. On ne peut pas manifester de l'intérêt pour ou être motivé par des choses que l'on ne connaît pas. Nous n'avons jamais dit de telles âneries. Nous avons simplement dit que dans l'activité et en mettant l'élève en situation d'activité, on travaillait simultanément l'effort et la motivation, l'intérêt et le dépassement de soi. C'est ce que nous avons dit, c'est ce que nous essayons de

Le futur de l'autorité

faire au quotidien, et ce que vous verriez si vous alliez dans des classes qui essaient de le faire.

p.122 Un mot, pour finir, sur la question de l'autorité et de Mai 68. Je ne veux pas développer, ce serait beaucoup trop long et je ne veux pas accaparer la parole. Quand je dis que Mai 68, c'est la fin du conflit des générations, j'inclus dans mon propos l'institution universitaire. Il y a eu avant Mai 68, dans l'institution universitaire, de vrais conflits de générations, qui sont des conflits structurants et fondateurs. On voulait dépasser le père. On se positionnait par rapport à lui. Nous voyons bien aujourd'hui dans l'université que les gens qui ont soixante-cinq ans étaient au pouvoir il y a vingt-cinq ans, qu'il n'y a plus de conflit des générations et qu'il n'y a plus que des conflits de communautés. Le conflit des générations, dans ce qu'il implique de dépassement temporel, a été très largement, sinon arrêté, du moins mis en péril, non par Mai 68, mais par le développement de la société que vous appelez libérale-libertaire, société dont je n'éprouve absolument aucun scrupule à dire que je n'entretiens aucune proximité avec elle — ni avec Serge July ni avec qui que ce soit d'autre. Les clichés que vous reconduisez me fatiguent. Je m'arrête là.

FRANCA MADIONI : Je passe la parole à Miguel Norambuena, qui a une formation en psychopathologie sociale. Il a travaillé avec Guattari, et il est actuellement directeur d'une institution genevoise d'aide psychosociale, *Le Raccard*.

MIGUEL NORAMBUENA : Mes questions s'articulent autour de trois thématiques qui me semblent pertinentes. J'aimerais dire brièvement que mon domaine d'activité, c'est la pratique

Le futur de l'autorité

institutionnelle genevoise. *Le Raccard* est un appartement situé dans le quartier de la Jonction, qui peut recevoir huit personnes et où travaillent huit professionnels très motivés, qui s'occupent essentiellement d'inventer, de créer, de faire de la place à des individus qui souffrent de troubles graves de la personnalité. Dans ce contexte institutionnel, le fait de vivre avec l'autre constitue l'un des axes principaux de notre activité, de notre création institutionnelle quotidienne. La question de l'autorité n'y est pas une problématique pour demain, étant donné que dans le travail quotidien d'accompagnement que nous effectuons, il y a beaucoup de violence. Nos patients sont là pour ça, pour sortir de la violence. Le problème de l'autorité constitue donc une urgence ici et maintenant. Je veux dire par là que la tyrannie de l'« ici et maintenant » me pose un problème, au sens où il y a une sorte de compulsion, de rétrécissement ^{p.123} de l'espace et du temps. Mon problème est que le présent, dont on parle tant, me paraît « troué ». Aujourd'hui, paradoxalement, on dit à propos de l'immédiateté que tout le monde est atteint, pour le dire tout crûment, d'éjaculation précoce. Mais le problème, est de savoir comment le présent peut être un levier pour revisiter son passé. Je vois dans la vie quotidienne que le présent n'est pas un support. Dans les conditions que j'observe, il ne peut pas être le vecteur d'un futur. C'est dans ce sens qu'il est vécu comme « troué ». J'aimerais avoir le point de vue de nos conférenciers sur cette notion de présent, étant admis que le présent, pour moi, est littéralement une passoire. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas se projeter ailleurs, ni revisiter son passé, sa mémoire, etc. de manière créative. Comment aller vers l'autre, comment créer la dimension relationnelle dont Alain Ehrenberg vient de parler, si le

Le futur de l'autorité

support premier, à savoir le présent, le moment immédiat dont on parle, est fragilisé, troué ? Le présent n'est pas un support assez consistant pour pouvoir inventer un ailleurs.

Alain Ehrenberg a évoqué trois thématiques. Pourrais-tu les étayer dans la forme essentielle de la communauté ? Castoriadis est ton compagnon de route. Tu parles de la relation : l'autre et moi-même, l'autre et l'environnement, etc. Il me semble que ton idée de la relation se déplace vers la construction, la réinvention de la relation. Mais comment ? Tu parles d'une réponse : comment, avec quoi peut-on réinventer cette aventure humaine ? Il est inutile de penser que tout est perdu, ou au contraire que tout est rose et qu'il suffit d'un peu de bonne volonté pour que tout aille mieux. Tu as évoqué la question de savoir qui fait quoi dans la relation, après quoi on se retrouve dans l'attente et dans la dimension de la temporalité. Mais comment attendre l'autre, si dans le lieu où on est assis, on s'effondre ?

ALAIN EHRENBURG : Je ne sais pas si nous nous sommes compris. Je remarque d'ailleurs que dans ce genre d'affaire, on a souvent du mal à se comprendre. Tu parles d'un présent « troué ». Je présume que tu parles ici, puisque tu es parti de l'expérience du *Raccard*, de l'appartement thérapeutique, d'un type de population qui souffre de troubles psychopathologiques extrêmement graves, de type psychotique, ou de toxicomanie avec des troubles graves de la personnalité. Ce que j'ai envie de répondre, c'est que ça dépend. Je ne dis pas que les discours généraux sont faux. Mais ils sont très généraux, et on ne sait pas qui ils désignent. Par exemple, quand Philippe Meirieu dit « les jeunes », je me demande « quels jeunes ? » C'est ce qui me chagrine. A partir d'un discours

Le futur de l'autorité

p.124 extrêmement généralisant, on ne peut pas dire grand-chose : on peut dire que oui, peut-être, il correspond à des choses qu'on voit ou non. On peut faire des rapprochements.

Dans le type de population dont tu parles, il y a ce présent « troué », et tu dis qu'il faut réinventer la relation par rapport à une attente et à ce que j'ai dit tout à l'heure. Non. Ce que j'ai exposé tout à l'heure, ce sont des points pour une discussion d'épistémologie et de philosophie des sciences sociales, en vue de savoir quelle est notre idée de la société. Dans la pratique, il en va autrement. Il n'y a pas à réinventer de la relation. Il y a à regarder ce qui se passe. J'ai visité *Le Raccard* aujourd'hui. Tu m'as expliqué ce qu'était votre travail, cela venant s'ajouter à ce que je sais d'un certain nombre d'institutions dont les populations sont déstructurées, dont les membres ont effectivement des personnalités déstructurées. Mais ces personnalités déstructurées, je ne sais pas si elles tiennent à l'évolution de la société. Il y en avait avant. Tu travailles avec ces populations. Avec elles, tu pratiques un, voire plusieurs métiers impossibles : tu mets en place toute une série d'incitations dans l'appartement, de façon à éviter que les gens continuent de s'effondrer, à leur offrir de petits points d'accrochage qui les maintiennent debout. Je ne sais pas si c'est verticalisé — car je crois que nous sommes toujours verticaux. Il n'y a pas à réinventer de la relation, puisque précisément le type de travail que tu fais consiste à construire la relation de telle sorte que ces gens puissent se transformer un petit peu. Tu les accompagnes, tu es l'un des éléments du système qui les accompagne dans des trajectoires qui sont complètement chaotiques. Je ne sais pas si l'on peut parler ici de développement de compétences relationnelles, parce

Le futur de l'autorité

que ce n'est pas le type de situation. Je ne sais pas si j'ai répondu à ta question.

QUESTION : J'aimerais demander à Alain Ehrenberg ce qu'il en est de sa métaphore sur les trois métiers impossibles. Est-ce que la polarisation de notre société sur la subjectivité et sur l'action sur soi, l'autonomie comme valeurs principales, n'est pas une attente impossible, ou en tout cas très difficile ? Il y a aujourd'hui une valorisation de ce type de conduite : cette valorisation ne mène-t-elle pas à une société impossible ? En d'autres termes, si les trois métiers dont vous parlez sont si difficiles, cela ne signifie-t-il pas que la société s'est donné des valeurs impossibles à atteindre ?

ALAIN EHRENBURG : p.125 Non. Freud n'a pas dit grand-chose sur ces trois métiers impossibles. L'interprétation n'est pas qu'il est très difficile d'être psychanalyste, qu'il est très difficile d'être pédagogue ou très difficile de gouverner, bien que ce soient sans doute des métiers extrêmement difficiles. L'impossibilité caractérise un certain type d'action, un certain type de visée. Comme je l'ai dit tout à l'heure, un aspect de la solution de Castoriadis et Descombes porte sur l'action dans un contexte qu'on va dire disciplinaire, où celui qui ordonne a la maîtrise de tout et est l'agent principal, et où l'autre doit être un exécutant. C'est ce qu'a décrit Michel Foucault dans *Surveiller et punir*. L'utilité se mesure à la docilité. Disons, pour aller vite et très grossièrement, que ceci vaut dans un certain contexte de société. Ce type d'action et de situation est très différent de ce que nous connaissons aujourd'hui. Nous le savons tous, ce n'est plus avec des travailleurs dociles qu'on obtient une entreprise performante, qui s'adapte et qui est souple. Nous sommes dans un contexte social

Le futur de l'autorité

où les attentes sont extrêmement différentes. Nous ne sommes plus dans les années 1960 et dans des cycles croissance/crise/rééquilibrage/croissance, etc. Nous sommes dans un monde complètement incertain. L'autonomie est un des moyens de faire fonctionner ce monde. Cela veut dire que nous passons à des formes de socialisation et à des modes de régulation de l'action qui passent nécessairement par la transformation, l'accompagnement, le développement de compétences. Autrement dit, les formes de socialité qui se développent tournent autour de l'idée de l'impossibilité entendue non au sens d'une très grande difficulté, mais au sens de l'impératif de faire en sorte que le patient de l'action en soit en même temps l'agent.

Je ne fais ici que reprendre l'idée de Castoriadis et de Descombes. Ils ont fait un travail philosophique, dont Descombes a systématisé un certain nombre de points dans son dernier livre, *Le complément de sujet*, qui est je crois un très grand livre de science sociale, qui nous permet de nettoyer, d'évacuer, de ne plus utiliser toute une série de grands mots creux.

QUESTION : Ma question va à Alain Ehrenberg. Si j'ai bien compris, vous avez dit que les souffrances psychiques sont des symptômes de la crise sociale, et que l'homme moderne est devenu narcissique. Ai-je bien compris ?

ALAIN EHRENBURG : p.126 J'ai dit dans un article publié dans la revue *Esprit* en mai 2004 que je ne savais pas si les hommes souffrent plus aujourd'hui qu'hier. Il me semble que la notion de santé mentale, aujourd'hui, s'inscrit dans un nouveau « jardin des espèces », pour reprendre une expression de Michel Foucault

Le futur de l'autorité

dans *l'Histoire de la folie* — les espèces, ici, n'étant plus celles du XVIII^e siècle, mais des entités comme « anxiodépressif », « attaque de panique », « anxiété généralisée », etc., c'est-à-dire les termes de la nouvelle psychiatrie moderne. Pour moi, la grande différence entre la santé mentale et la psychiatrie, c'est que la psychiatrie est un système d'identification de problèmes particuliers, alors que la santé mentale est un système d'identification de problèmes généraux. C'est une boîte à outils, un langage ou, disons, un idiome global, alors que la psychiatrie est un idiome local permettant de formuler des tensions, des dilemmes, qui sont liés à la valorisation de l'autonomie dans tous les pores de la vie sociale.

QUESTION : Monsieur Scheller, j'ai une certaine expérience du système d'éducation suisse, mais n'ai pas eu vent de notes de complaisance. Avez-vous des données sur les personnes qui appartiennent à une partie de la Suisse et sont accoutumées à s'exprimer dans une langue et qui essaient de s'intégrer dans un autre système, avec une autre langue ? Sait-on quels sont les pourcentages d'échec et de réussite ? Dans quelle mesure les échanges linguistiques marchent-ils en Suisse ? Par rapport à la langue maternelle, il me semble qu'on pourrait parler de mères et d'anti-mères, comme vous avez parlé de pères et d'anti-pères. Ces dernières années, j'ai expérimenté ce que c'est que de parler et de s'exprimer dans une autre langue, sans résultats positifs.

YVES SCHELLER : Vous me demandez s'il existe des données sur les notes scolaires en Suisse, et s'il existe des données sur les échanges qui ont lieu entre les différentes cultures de la Suisse. Sur cette question existent les fameuses enquêtes Pisa. En deux

Le futur de l'autorité

mots : les trois premiers pays dans le classement international sont la Finlande, le Québec et, sauf erreur, la Nouvelle-Zélande. Ces trois pays ont des systèmes d'enseignement totalement différents. On se demande donc comment le sondage a été mené. Par ailleurs, quand on regarde les résultats européens, on constate que les pays qui n'ont pas de notes, comme le Portugal, sont en queue de liste, alors qu'ils ont partiellement le même système que ^{p.127} la Finlande. On constate aussi qu'à l'intérieur des cantons suisses, un canton qui n'a pas fait de réformes, comme le Valais, est plus proche de la Finlande qu'un canton qui essaie d'adopter des réformes, comme Genève. Donc ces sondages ne sont pas fiables, et on ne sait pas qu'en faire. En fin de compte, nous nous sommes dit que ces sondages comparaient des choses qui n'étaient pas comparables.

Par rapport à ce qu'a dit Philippe Meirieu, je constate que nous sommes en désaccord complet. Je crois que l'un des futurs de l'autorité va être de tuer l'anti-père. Je crois que dans ce combat il n'y aura pas de transaction possible. C'est la seule conclusion que je puisse en tirer.

QUESTION : J'ai une question pour Philippe Meirieu. Il a fait allusion à Steevy. Il me semble que Steevy est celui qui a gagné. On ne sait ni pourquoi, ni comment, ni sur quelles valeurs — ce n'est pas ce dont je veux parler. J'ai parfois l'impression que les jeunes aimeraient voir leurs aînés jouer ce jeu de la compétition. Compétition : c'est un mot que je n'ai pas entendu ce soir. J'aimerais avoir votre avis sur cette attente des jeunes, qui me semble évidemment en contradiction avec l'idée d'éducation.

Le futur de l'autorité

PHILIPPE MEIRIEU : Trois brèves remarques. Un certain nombre de personnes anticapitalistes et antilibérales sont très hostiles à la compétition dans la société, mais croient que pour former les enfants à une société solidaire, il faut systématiquement installer la compétition dans l'école. Ça me paraît un paradoxe assez difficile à entendre et à comprendre, de même que lorsqu'Yves Scheller critique la marchandisation et fait l'éloge de la note scolaire, il ne se rend pas bien compte que la note, c'est précisément le prix qu'on paie à un devoir, c'est-à-dire la réduction du devoir à la marchandise. Nous sommes là dans des paradoxes absolument invraisemblables. J'aimerais qu'on s'efforce d'être un peu cohérent. Je suis anticapitaliste, mais je le suis jusqu'au bout, c'est-à-dire que je suis contre la marchandisation du savoir scolaire par la note, qui me paraît exactement le prolongement de la marchandisation capitaliste qui s'installe depuis le XIX^e siècle.

Deuxième point, par rapport à Alain Ehrenberg. J'admets volontiers, avec vous, que l'usage du terme de « jeune » est très approximatif. Pour reprendre vos termes, je dirai que dans mon propos ce n'est pas une catégorie sociologique, mais une catégorie symbolique, ce qui change beaucoup de choses : le terme désigne l'ensemble des individus qui se reconnaissent à travers un certain nombre d'outils, de ^{p.128} médias comme les radios, les journaux, les musiques « jeunes », et qui s'identifient au mode de fonctionnement à la fois sociétal, individuel et collectif qui est promu par ce type de média qui s'adresse à eux. Qui fabrique l'autre ? Je ne me perdrai pas dans cette fausse question. Je dis simplement que quand nous travaillons avec les professeurs — car ce sont surtout eux que je connais — et qu'ils nous renvoient les comportements qu'ils ont dans leurs classes, ils sont bien

Le futur de l'autorité

évidemment attentifs aux différences sociales, aux différences de trajectoires, aux différences de sensibilité idéologique qui font qu'un élève d'une banlieue difficile n'est pas le même qu'un élève d'un centre ville qui vit dans des conditions beaucoup plus favorables. Mais malgré tout les uns et les autres se reconnaissent dans des objets fétiches, dans des comportements, dans des identifications communes, qui les font se reconnaître eux-mêmes comme participant de la catégorie « jeune ». On peut donc considérer que cette catégorie est approximative sur le plan sociologique, mais je ne suis pas persuadé pour autant qu'elle ne soit pas opérationnelle pour comprendre un certain nombre de phénomènes sociaux.

Troisième remarque. Je tiens à souligner l'extraordinaire fécondité, au plan pédagogique, du développement d'Alain Ehrenberg, en particulier de ce qu'il dit sur les métiers impossibles. Nous sommes au cœur du débat, y compris avec Yves Scheller. Dans la mesure où nous disons que l'individu doit être l'agent de l'action qui s'opère sur lui, nous traduisons, en termes de pédagogie : nul ne peut apprendre à la place de quelqu'un, et je ne peux donc être que celui qui rend possible cet apprentissage. Je ne peux pas déclencher l'apprentissage comme le décollage d'une fusée, en appuyant sur un bouton. Je ne peux donc pas être dans une pédagogie des causes. Je suis dans une pédagogie des conditions. Je crée les conditions qui rendent possible quelque chose qui relève de la dynamique du sujet, de l'interaction entre le sujet et son environnement. Et je crois personnellement que ceci est la clef de la pédagogie.

J'ai l'habitude de dire aux enseignants qu'il faut accepter une certaine forme de pouvoir sur l'autre et sur la dynamique

Le futur de l'autorité

intérieure de l'autre, pour retrouver une forme d'autorité. Cette autorité tient précisément en ceci que grâce aux stimulations, à l'environnement et au travail pédagogique que nous faisons avec eux, les autres s'autorisent à parler, qu'ils osent parler. Car on tombe toujours sur la grande difficulté que constitue l'aporie d'Aristote, dans *L'éthique à Nicomaque* : comment peut-on apprendre à jouer de la cithare sans savoir jouer de la cithare, sinon en jouant de la cithare... Comment un élève peut-il ^{p.129} apprendre à parler quand il ne sait pas parler ? Précisément parce qu'on lui donne la parole alors qu'il ne sait pas parler. Et comment peut-il trouver le courage de parler ? Parce que je lui donne à la fois et simultanément des outils pour parler et des conditions qui font qu'il trouvera, non à l'extérieur de lui, mais en même temps à l'extérieur de lui et en lui, le courage de prendre la parole devant un groupe. Je crois que c'est là une clef absolument fondamentale pour ne pas désespérer du métier.

Je crois que les jeunes enseignants qui désespèrent de leur métier sont ceux qui n'ont pas encore compris ce que vous dites, à savoir que celui qui apprend est l'acteur de son propre apprentissage, comme le patient est l'acteur de sa propre guérison. Nous ne pouvons pas rester dans une conception mécaniste des choses, à laquelle on voudrait nous faire revenir de manière incantatoire et systématique. J'ai consacré il y a longtemps un petit livre à *Frankenstein pédagogue*. J'essayais d'y montrer que le mythe de la *poiésis* aristotélicienne, le mythe de la fabrication de l'autre, était toujours générateur de destruction, de rivalité mimétique et d'anéantissement, et que la *praxis*, c'était l'accompagnement d'une liberté et l'interaction permanente, plutôt que la toute-puissance sur la liberté d'autrui. Votre approche

Le futur de l'autorité

éclaire cela. Elle éclaire la pédagogie d'une manière très importante, pour ne pas désespérer du métier d'éducateur, justement : c'est parce qu'il est impossible qu'il ne faut pas en désespérer.

FRANCA MADIONI : Je remercie les conférenciers et le public.

@

ISLAM ET DÉMOCRATIE ¹

INTRODUCTION

par Anne Petitpierre
Professeur à l'Université de Genève

@

^{p.131} On ne présente plus Madame Shirin Ebadi depuis que le prix Nobel lui a conféré le prestige qui correspond à l'autorité qu'elle avait acquise en tant que défenseur des droits de l'homme. A titre de rappel, néanmoins, il convient de mentionner que Madame Ebadi est juriste, qu'elle fut la première femme juge en Iran, qu'elle fut « destituée » de ce poste lors de la Révolution, qu'elle a poursuivi son activité de juriste par un engagement au barreau en faveur des plus faibles : les enfants, les femmes discriminées, les victimes de la torture, tous ceux dont la société n'assume plus la défense, alors même que ce serait l'une de ses fonctions fondamentales. Depuis l'attribution du prix Nobel, elle joue un rôle emblématique par son enseignement des droits de l'homme et par les conférences dans lesquelles, comme ce soir, elle accepte de faire part de son expérience et de sa réflexion dans ces domaines controversés.

Nous avons déjà, au cours des conférences précédentes, entendu évoquer l'opposition, ou du moins la relation difficile, entre autorité et pouvoir, autorité et religion. Madame Ebadi attribue une importance particulière, dans ce contexte, à la société patriarcale qui, à travers l'unicité de la source de l'autorité qu'elle consacre, s'approprie une vérité révélée. Ainsi,

¹ Le 29 septembre 2005.

Le futur de l'autorité

ce sont les tenants de cette société qui s'arrogent le droit de déterminer seuls le contenu réel de la vérité révélée. Les tenants de cette pensée unique s'approprient une autorité divine qu'ils soustraient de ce fait aux autres membres de la société. Ils nient ainsi la rationalité du message divin qui le rend ^{p.132} accessible à tous. La conséquence de cette appropriation paraît être une absence totale de respect pour tous ceux qui ne se soumettent pas à cette forme d'« autorité » qui devient dès lors, dans ce cas, un pur rapport de force. Elle ne fait plus appel à l'adhésion mais à la soumission. On comprend l'opposition entre cette approche et les droits de l'homme pour lesquels Madame Ebadi s'est toujours profondément engagée. Le respect de l'autre est en effet ce qui les caractérise en premier lieu et son absence de considération pour la dignité des autres est ce qui prive le pouvoir patriarcal de la valeur d'autorité à laquelle il semble prétendre.

@

Le futur de l'autorité

SHIRIN EBADI Née en 1947 à Hamedan (Iran). Après des études à la Faculté de droit de Téhéran, passe l'examen d'entrée au Département de Justice et est nommée juge en 1969. Obtient un doctorat en droit privé à l'Université de Téhéran en 1971. Première femme juge dans l'histoire de la justice iranienne, elle est relevée de ses fonctions après la Révolution islamique de février 1979. N'obtient une licence d'avocate qu'en 1992. Défend des victimes du régime, des cas sociaux, des enfants abusés. A publié plusieurs ouvrages : *Criminal Laws* (1972), *The Rights of the Child ; A study in the legal aspects of children's rights in Iran* (1987), *Medical Laws* (1988), *Young Workers* (1989), *Copyright Laws* (1989), *Architectural Laws* (1991), *The Rights of Refugees* (1993), *History and Documentation of Human Rights in Iran* (1993), *Tradition and Modernity* (1995), *Children's Comparative Law* (1998), *The Rights of Women* (2002). A obtenu le prix Nobel de la Paix en 2003.

CONFÉRENCE DE SHIRIN EBADI

@

Je suis très honorée de participer aux séances des Rencontres internationales dans votre belle ville de Genève et je vous félicite de les organiser depuis tant d'années. Je voudrais vous parler ce soir des relations entre la démocratie et l'islam.

Depuis la nuit des temps les relations entre la religion et la démocratie ont été souvent un sujet de conflit chez les philosophes et les penseurs. Aujourd'hui certains sont d'avis que si l'homme a été créé par Dieu, il lui incombe des devoirs. Ils estiment que les droits et les devoirs des individus dans la société, ne peuvent pas être dictés ou ^{p.133} définis uniquement par la majorité, car une majorité peut être dans l'erreur. C'est en se fondant sur cette idée que ces gens justifient la révélation prophétique. En effet, lorsque l'égarement et la perversion gangrènent la majorité des individus d'une société disent-ils, Dieu révèle aux hommes un prophète qui montre le droit chemin à cette majorité dans l'erreur afin de sauver la société.

Les partisans d'une telle croyance, qui n'admettent pas d'autre

Le futur de l'autorité

opinion, voient le monde avec l'optique des Anciens et veulent résoudre les problèmes d'aujourd'hui avec des méthodes et un savoir d'hier. Les adeptes de ces opinions ne reconnaissent pas beaucoup de légitimité aux représentants élus par le peuple, ni aux Parlements, ni aux législateurs. Ils sont convaincus qu'un Parlement qui agirait dans la légitimité au plus haut degré de son efficacité ferait la loi civile en reprenant simplement les lois divines. Autrement dit, le Parlement n'aurait donc pas le droit de proposer des lois qui ne seraient pas en accord avec les commandements divins.

Depuis la Renaissance, le décalage entre la religion et la démocratie s'est beaucoup atténué en Europe. La démocratie, victorieuse depuis quelques siècles, a progressé de plus en plus. Cependant en Orient, dans les pays islamiques spécialement, les relations entre religion et démocratie restent confuses et constituent encore et toujours la source de bien des désaccords politiques. En fait, dans les pays musulmans, ce qui est à l'origine des difficultés que connaît l'instauration du système démocratique est lié à l'idée que l'islam n'est pas compatible ni avec la démocratie, ni avec les droits de l'homme. Bien entendu cet islam est celui qui est utilisé par un régime pour justifier son idéologie, par un gouvernement qui estime que toute autre interprétation et exégèse de la loi islamique sont à rejeter. Par conséquent, quiconque s'oppose à la politique d'un tel régime sera considéré comme s'opposant à la loi divine et donc déclaré apostat et ennemi de l'islam. Si bien qu'avec cette menace comme arme, ces régimes forcent les opposants politiques à se taire et ôtent ainsi au peuple le courage de s'engager dans la lutte politique, car le peuple craint moins de lutter contre des autorités laïques que de s'opposer à l'autorité suprême de la religion des ancêtres.

Le futur de l'autorité

La situation des femmes dans beaucoup de pays islamiques ne correspond pas à la place prépondérante que leur a donnée l'islam. Le Prophète a déclaré : « Il n'y a que les vils qui humilient les femmes ». Le Coran s'adresse aux femmes comme il s'adresse aux hommes. Alors pourquoi, dans certains pays islamiques le prix du sang d'une femme est-il la moitié de celui d'un homme ? Pourquoi dans ^{p.134} beaucoup de pays l'homme peut-il avoir plusieurs épouses en même temps ? Dans de nombreux pays musulmans la femme n'est pas maîtresse de son destin, surtout quand elle se marie ; sous prétexte de soumission à l'époux son identité d'être humain s'amoindrit. Dans bien des sociétés, les femmes ne sont que des instruments pour la reproduction et la survie de l'espèce, bien entendu l'espèce mâle. Le respect qu'on a pour les femmes dans ces sociétés tient au nombre de fils qu'elles ont mis au monde. Il y a encore bien d'autres lois et faits absurdes de ce genre.

Il est surprenant de voir que la condition des femmes n'est pas identique dans tous les pays islamiques. Elle est très différente d'un pays à l'autre. Dans certains pays les femmes bénéficient de conditions un peu plus favorables, alors que dans d'autres elles vivent dans les conditions qui existaient il y a quelque treize siècles. La bonne question est de savoir qui observe le véritable islam.

La condition des droits des enfants pose également problème dans les pays islamiques. Beaucoup d'enfants sont traités comme des objets, peut-être des objets précieux, mais quand même des objets, appartenant au père et à la famille paternelle. Sur cette base les lois les concernant ne conviennent pas. Parmi celles-ci, on peut citer l'exemple suivant : si un père ou un grand-père paternel

Le futur de l'autorité

tue son enfant, même intentionnellement, il est dispensé de subir une sanction. Autrement dit, on peut assassiner son enfant et bénéficier de l'impunité. L'âge légal du mariage dans certains pays islamiques est de façon inconvenante extrêmement bas. Les malheurs engendrés par ces mariages précoces sont, comme vous le savez, nombreux. Il y a beaucoup d'autres lois de ce genre.

Les musulmans éclairés estiment, eux, qu'il est important de saisir l'esprit et l'essence des lois islamiques. A partir de là, en respectant cet esprit et en se basant sur la rationalité qui est une des sources de la législation de la loi divine, on peut, pensent-ils, mettre sur pied des lois mieux appropriées. C'est à l'aide du raisonnement que la parole de Dieu doit être comprise. Le savoir de l'homme consolide son bon sens et le raisonnement. Il est par conséquent évident qu'une interprétation religieuse faite il y a cinq cents ans est forcément différente de celle qu'on ferait aujourd'hui. Une interprétation différente faite aujourd'hui ne devrait pas être taxée d'hérésie mais acceptée comme une pratique plus rationnelle de la religion.

Il faut dire que l'origine des nombreuses interprétations de la religion se trouve dans la culture patriarcale qui régnait et règne encore en Orient, spécialement dans les pays musulmans. Cette culture non ^{p.135} seulement n'admet pas l'égalité entre l'homme et la femme, mais ne tolère pas non plus la liberté d'opinion ni la démocratie. Dans de telles cultures, encore largement dominées par les coutumes tribales, c'est la loi du « tous pour un et un pour tous » qui a cours. La préservation et la transmission de cette culture patriarcale ne sont pas propres au genre masculin. En effet, bien qu'elles-mêmes victimes de cette culture, les femmes jouent un rôle déterminant dans sa préservation. Comme

Le futur de l'autorité

l'hémophilie, transmise par les mères à leurs fils, la culture patriarcale elle aussi est transmise par les mères à leurs enfants. Chaque enfant n'est-il pas élevé par une mère ? En réalité, ce dont souffrent les peuples des pays islamiques c'est qu'ils doivent se confronter non pas à l'islam, dont le respect de la dignité humaine est le fondement, mais à cette culture patriarcale, qui n'est pas inhérente à l'esprit de l'islam.

En vérité, la difficulté essentielle de ces peuples n'est pas dans l'essence de l'islam mais c'est que pour diverses raisons, les gouvernements islamiques ne souhaitent pas une exégèse plus conforme aux droits humains, aux libertés individuelle et sociale et à la démocratie. La culture, notamment la culture politique qui gouverne les pays musulmans, a besoin d'être métamorphosée. Cette évolution est indispensable pour que ces sociétés musulmanes puissent saisir les réalités sociales en pleine connaissance de cause. Ces sociétés pourront alors, selon les nécessités du moment, instaurer des lois qui tout en étant conformes à l'esprit de l'islam, s'accorderont aux réalités du moment. Une telle transformation culturelle nécessite tout d'abord de mettre sur pied un enseignement conforme aux fondements de la religion musulmane. Il faut que les musulmans apprennent les bases d'un islam ancré dans la recherche. Il faut qu'ils apprennent qu'il est possible d'être musulman tout en vivant mieux, en respectant les droits humains et en appliquant les règles de la démocratie. Ce n'est que lorsqu'un tel enseignement se répandra que les théocraties islamiques se trouveront dans l'obligation de respecter les droits des peuples et ne pourront plus imposer leurs vœux personnels au nom de la religion. Aujourd'hui, nombreux sont les gouvernements qui font de l'islam leur bouclier, et

Le futur de l'autorité

justifient les injustices qu'ils commettent en se référant à une interprétation erronée de la religion. Bien entendu, les abus commis au nom de la religion ou d'une idéologie ne sont pas spécifiques aux gouvernements islamiques. Comment oublier les redoutables camps de Sibérie de l'époque stalinienne ou encore le massacre des étudiants perpétré en Chine ? Là aussi on se référait à une idéologie, le marxisme. L'histoire abonde en injustices ^{p.136} commises au Moyen Âge par l'Église ; elle aussi prétendait appliquer des préceptes religieux. Certains ne justifient-ils pas le massacre de la population sans défense de la Palestine en se référant à Moïse ?

La solution rationnelle pour empêcher de tels abus est de briser le mur de l'ignorance en y focalisant le rayonnement de la connaissance, pour qu'apparaissent, comme à travers du verre, les pensées et les intentions cachées. C'est à cette lourde tâche que les partisans de la liberté et les militants de la justice doivent s'atteler.

Les intellectuels musulmans doivent éduquer, par n'importe quels moyens, les masses populaires pour qu'elles puissent saisir le véritable esprit de l'islam. Ils pourront alors entreprendre le combat qui permettra de conformer la marche de l'État avec le vrai islam. Il leur sera alors possible de faire une analyse critique de la politique avec un plus grand nombre d'interlocuteurs. Car que vaut la critique de la politique d'un État qui se réclame de l'islam si les citoyens ne connaissent pas les fondements de leur religion ? Il faut faire comprendre aux musulmans que la clé du paradis n'a pas été léguée de droit divin aux gouvernements islamiques et que leurs actes, même commis au nom de la religion, ne sont pas pour autant toujours conformes aux préceptes de l'islam. Ce n'est qu'à

Le futur de l'autorité

cette condition que l'on pourra assister à la naissance de mouvements authentiques et non pas seulement de mouvements terroristes. Il faut relever qu'une telle solution touchera un milliard de musulmans, c'est-à-dire un sixième de la population mondiale, un milliard d'individus qui souhaitent conserver leur religion et méritent tout de même de vivre dans de meilleures conditions.

Permettez-moi de dire, en tant que juriste musulmane, quelques mots sur les sources juridiques des lois islamiques, afin qu'il soit possible de juger du bien-fondé de ce qui vient d'être évoqué. Dans la jurisprudence, les commandements et les règles islamiques sont issus de quatre sources : 1) du texte sacré du Coran ; 2) de l'ensemble des expressions et des pratiques du Prophète et de ses successeurs orthodoxes (à savoir les quatre premiers califes pour les sunnites et les imams, descendants directs du Prophète, pour les chiites) ; 3) de la ligne de conduite suivie par les théologiens musulmans en général (ce qu'on appelle « Ijma », qui veut dire consensus) ; 4) du raisonnement humain.

Il faut relever que le sunnisme admet également ce qu'on appelle la « Qiyas », autrement dit la déduction par analogie. C'est-à-dire que l'on peut résoudre des cas non prévus par le Coran et la sunna en partant de cas analogues déjà juridiquement résolus. Ainsi, par ^{p.137} déduction analogique, les théologiens peuvent établir un décret après avoir considéré les commandements existants et saisi leur esprit.

Le Coran, texte sacré révélé il y a quinze siècles au prophète Mohamet, comprend 114 sourates ou chapitres. Chaque sourate comprend à son tour un certain nombre de versets de diverses longueurs. Par ailleurs, certains versets sont formulés avec assez de clarté pour être immédiatement compréhensibles. On peut citer

Le futur de l'autorité

à cet égard les versets qui commandent au croyant de prier et d'adorer Dieu, ou encore de ne pas commettre d'injustice. D'autres versets sont obscurs et ambigus ; ils ont besoin d'une herméneutique dont se chargeront les théologiens, qui doivent accomplir cette tâche guidés par la raison.

Parmi les préceptes, certains paraissent aujourd'hui non conformes aux principes des droits humains et ne sont pas coraniques. Je citerai par exemple ceux qui concernent le prix du sang d'une femme, qui serait la moitié de celui d'un homme ou encore la lapidation pour punir une femme adultère. Cependant, même pour les commandements qui sont clairement précisés dans le texte sacré, qui sont des commandements premiers, lorsqu'un croyant se trouve incapable de les suivre, le Prophète et ses successeurs ont dit qu'il peut en être dispensé. Il est clair que cette dispense doit être parfaitement réfléchie et qu'elle doit immédiatement être suivie d'une mise en pratique d'un précepte de remplacement compatible avec l'esprit qui transcendait le premier. Prenons un exemple : le Coran demande aux musulmans de jeûner, autrement dit ne pas manger ni boire du lever au coucher du soleil durant le mois de ramadan. Il n'y a aucune difficulté à suivre ce commandement en Arabie saoudite par exemple, parce que dans ce pays le lever du soleil et le coucher du soleil sont bien délimités, nets. Mais, comment devrait procéder un musulman qui habiterait les régions polaires ? Il ne pourrait pas suivre ce commandement à la lettre. C'est là que, tout en respectant l'esprit et la philosophie qui gouvernent une telle obligation, plusieurs solutions de rechange ont été proposées. Parmi ces solutions, qui sont appelées obligations secondaires ou obligations de remplacement, la plus connue propose de diviser le

Le futur de l'autorité

jour de vingt-quatre heures en trois tranches de huit heures ; le croyant s'abstiendra de boire et de manger pendant une des trois tranches, qui ne doit pas être celle réservée au sommeil. Nous voyons ainsi qu'en autorisant l'homme à se conformer par la raison à ses obligations religieuses en fonction des conditions du lieu et du moment, l'islam permet de résoudre beaucoup de difficultés sociales d'aujourd'hui. La jurisprudence stipule que « ce que la raison dicte est accepté par l'islam et ce que l'islam ordonne est conforme à la ^{p.138} raison ». Par conséquent, si dans l'exégèse du Livre sacré ou des saintes paroles du Prophète et de ses imams, on rencontre des points qui ne s'accordent pas avec la raison ou avec les connaissances actuelles, cela signifie qu'une erreur d'interprétation a été commise et que le sens exact n'a pas été saisi.

La raison humaine est le fondement du savoir. Il est évident qu'un savant d'aujourd'hui base son raisonnement sur des connaissances qui n'ont rien de commun avec les connaissances d'un savant du X^e siècle. Si Galilée a dû se défendre il y a plusieurs siècles devant un tribunal parce qu'il était accusé d'avoir déclaré que la terre tournait, aujourd'hui la chose paraît si évidente que même un enfant de huit ans comprend le phénomène. On peut donc, dans le même ordre d'idées, dire que la science de l'herméneutique des siècles passés ne sert plus à rien aujourd'hui. L'ayatollah Tabatabai, un des plus éminents commentateurs du Coran, décédé il y a quelques années, avait l'habitude de répéter que l'exégèse devrait être renouvelée tous les cinquante ans. Je suis convaincue qu'aujourd'hui, s'il était en vie, tenant compte de l'évolution rapide des connaissances ainsi que de la révolution apportée dans la transmission de

Le futur de l'autorité

l'information, il dirait probablement cinq ans plutôt que cinquante.

L'islam n'est pas une religion de terreur et de brutalité. Sachez que si un homme a été tué au nom de l'islam, c'est que le nom de l'islam a été instrumentalisé. Chaque fois qu'un homme ou un groupe d'hommes commet un acte répréhensible, il ne faut pas mettre cela sur le dos de l'islam, de même qu'il ne faut pas mettre sur le compte du christianisme les exactions commises par certains pendant la guerre en Bosnie, car Jésus-Christ nous a été envoyé par Dieu comme un messenger de paix. Le fait qu'Israël ignore les résolutions de l'ONU sur la Palestine ainsi que les tristes événements qui se produisent dans cette région du monde ne doivent pas non plus être imputés à la religion de Moïse, car Moïse a été choisi par Dieu comme un messenger du droit et de la justice. L'islam est une religion juste, qui croit à l'égalité des êtres humains ; ses préceptes ne sont en rien incompatibles avec la charte des droits de l'homme. Ceux qui soulèvent des réserves, à cause de telle ou telle obligation religieuse, du relativisme culturel ou encore des cultures indigènes, cherchent en fait des échappatoires pour faire fi des droits de l'homme. D'ailleurs la plupart des pays islamiques ont ratifié cette Convention internationale des droits de l'homme car ils n'y voyaient aucune contradiction fondamentale ou idéologique avec les commandements islamiques. Néanmoins, comme l'application de ces conventions internationales est difficile, ^{p.139} beaucoup ne les ont pas mises en vigueur en prétextant la religion. Une Déclaration islamique des droits de l'homme a été approuvée lors de la dix-neuvième séance des ministres des Affaires étrangères, tenue en 1990 au Caire, et la majorité des pays islamiques ont ratifié cette

Le futur de l'autorité

déclaration. Si la ratification de cette déclaration est une façon de dire que nous sommes sur la bonne voie pour adhérer à la Charte universelle des droits de l'homme, elle est acceptable et prometteuse. Mais par contre, si les signataires voulaient la substituer à la Charte universelle pour ne pas appliquer cette dernière, il est évident qu'ils s'engageraient sur une voie de garage dangereuse et les conséquences seraient lourdes à porter pour tout le monde, notamment pour les pays musulmans eux-mêmes. Ce procédé créerait un précédent pour d'autres religions, qui voudraient alors agir de même et instaurer des droits de l'homme à leur convenance. On pourrait alors voir apparaître une charte juive, une autre bouddhiste et enfin, que sais-je, de nombreuses autres ! Cette voie nous mènerait au bord du gouffre et les musulmans seraient aussi parmi les perdants. Gérer un monde avec autant de chartes des droits de l'homme qu'il y a de religions serait impossible. Le monde ne peut être géré que s'il respecte des principes extraits de toutes les religions et de toutes les idéologies confondues. Des principes qui, pour commencer, auraient obtenu l'accord de tous. La divergence ne fera qu'accroître l'isolement. Il serait bon qu'au lieu d'envisager un conflit des civilisations on tente un dialogue entre elles. Car conflits et emportements ne produisent rien d'autre que la ruine et l'anéantissement alors que, sait-on jamais, le dialogue pourrait peut-être mettre en lumière une solution rationnelle pour sortir des graves problèmes que le monde connaît aujourd'hui.

Il ne faudrait pas qu'une nation applique la justice dans le monde selon son propre barème. Pourquoi ne pas confier l'interprétation du concept de justice à la conscience collective ? Pourquoi ne pas renforcer le pouvoir de l'ONU afin que la sagesse

Le futur de l'autorité

collective puisse contribuer à nous orienter plus facilement vers des objectifs nobles et l'application de la justice selon des lois acceptées par tous ? Ce sont des buts que l'humanité se doit d'atteindre, sans quoi elle courra à sa perte et peut-être à son anéantissement.

Finalement, laissez-moi ajouter que les États occidentaux ne doivent pas, sous prétexte de démocratie et de défense des droits de l'homme, se croire autorisés à attaquer un pays. On ne peut pas offrir la démocratie à un peuple comme on offre un cadeau à quelqu'un. Les droits de l'homme ne peuvent pas être introduits dans un pays avec ^{p.140} des bombes à fragmentation. La démocratie n'est pas une marchandise qu'on peut exporter vers un pays qui ne l'a jamais connue. Comme les droits de l'homme, la démocratie ne peut s'implanter dans un pays que par la volonté de son peuple. Si un État veut instaurer la démocratie et les droits de l'homme dans des sociétés soumises à des régimes autocratiques, le meilleur moyen est d'entamer des discussions avec les autorités et au cas où le dialogue échoue, de s'adresser alors à l'ONU afin qu'elle exige des gouvernements concernés, c'est-à-dire ceux qui bafouent les règles démocratiques et les droits de l'homme, d'instaurer des lois démocratiques et le respect des droits humains. Ce n'est que de cette manière que l'intervention sera légitime et défendable.

La mondialisation ne sera une évolution historique positive que si elle contribue à accroître les chances de la paix mondiale et à faire diminuer la précarité et l'inégalité. La mondialisation dont nous avons besoin est celle qui est capable d'instaurer une surveillance internationale du fonctionnement des États, de façon à barrer la route à ceux qui abusent du pouvoir.

Le futur de l'autorité

Ce que je dis ressemble à une utopie. Il est vrai qu'au milieu de ce monde troublé, je suis peut-être en train de rêver les yeux ouverts ! Dans ces rêves, je vois un monde sans pauvreté ni discrimination, dont on aurait banni la brutalité et la guerre, vaincu l'ignorance et les préjugés ; je rêve d'un monde où il n'y aurait plus de despotisme, où les gens ne seraient plus pris à la gorge. Dans ce rêve je vois aussi la mondialisation du cœur, où la peine et la douleur de l'Un sont ressenties par l'Autre comme si elles étaient siennes.

Oui, j'aime cultiver ce rêve, car je pense que cultiver certains rêves a toujours fait faire un pas important à l'humanité. Notre devoir aujourd'hui est certes de rêver, mais aussi d'agir avec clairvoyance et réalisme. Qu'on se souvienne que bien des progrès de l'homme ont été initiés par un rêve. Qu'il continue à en être ainsi afin que nous puissions remettre aux générations futures un monde meilleur que celui qui nous a accueillis. C'est là tout mon espoir.

*

DÉBAT

@

ANNE PETITPIERRE : p.141 Je remercie Shirin Ebadi de nous avoir fait rêver. Venons-en aux dures réalités des Rencontres internationales, c'est-à-dire au débat. Vous avez constaté que les problèmes de traduction sont difficiles et qu'ils requièrent une infrastructure : nous avons disposé des feuilles de papier à l'entrée de la salle, afin que vous puissiez préparer et noter vos questions, que nous puissions les rassembler et les soumettre à Madame Ebadi, de façon à ce qu'elle puisse y répondre sans que nous

Le futur de l'autorité

ayons à attendre longtemps entre la question et sa réponse — dont Mina Buchs assurera la traduction.

Je passe d'abord la parole à nos intervenants. Mohammad-Reza Djalili, Persan de Genève, est professeur à l'Institut universitaire de hautes études internationales. Mohamed-Chérif Ferjani est professeur de science politique et de civilisation arabe à l'Université de Lyon II. Enfin Antoine Maurice, Genevois de Genève, est journaliste et un observateur attentif de la société contemporaine. Je lui donne la parole en premier, parce qu'il est celui qui a le regard le plus distant par rapport à la réalité iranienne.

ANTOINE MAURICE : J'aimerais faire trois remarques : la première pour saluer Shirin Ebadi en notre nom à tous ; la seconde pour essayer de ramener ses propos à la question — qu'elle n'a d'ailleurs pas quittée — de ces Rencontres, à savoir l'autorité et son avenir ; et la troisième pour lui demander d'explicitier, de manière un peu plus développée qu'elle n'a pu le faire jusqu'ici, les conditions de son action.

J'aimerais d'abord exprimer mon admiration pour Shirin Ebadi. Mon estime pour elle est profonde, depuis qu'elle a été élue au prix Nobel de la paix, bien sûr, mais déjà auparavant, à l'époque où certains, en Suisse et en Occident, connaissaient déjà son action. C'est une admiration sans réserve, qui reflète celle de mes collaborateurs de tous les médias.

J'aimerais aussi explorer la signification de ce prix Nobel de la paix, qui doit parfois être un peu accablant pour Shirin Ebadi, et la rapporter à nos discussions. Comme chacun sait, le prix Nobel de la paix n'est pas d'emblée créateur d'autorité. Il est la

Le futur de l'autorité

reconnaissance d'une action qui existe, et qui existe depuis un certain temps. Il est la reconnaissance d'une autorité préalable. Cette autorité, si on essaie de la définir brièvement, repose à la fois sur une action qui a précédé ^{p.142} la collation de la distinction qu'est le prix Nobel, et sur une excellence morale, qui a été reconnue par le mystérieux Comité du Nobel. Ce comité procède à cette reconnaissance d'une manière intellectuellement très arrogante, mais qui en général convainc le monde entier : il s'érige en une sorte de juge de la moralité de ceux qu'elle distingue, et plus particulièrement de leur contribution à la paix. Cette autorité repose aussi, forcément, sur un rayonnement. En l'occurrence, pour ce qui concerne Shirin Ebadi, ça a été la revendication, d'abord très calme et sereine, mais très opiniâtre, des droits de l'homme, tels qu'on peut les concevoir sur le plan universel. Ce soir en l'entendant, on « buvait du petit lait », si vous me passez l'expression, puisqu'elle est si proche des conceptions que nous en avons dans le monde occidental et à Genève en particulier — si je ne me trompe pas, le prix Nobel de la paix a été attribué à deux reprises au Comité international de la Croix-Rouge.

A cette reconnaissance s'ajoute le prestige propre de la personne qui reçoit le prix Nobel, ce qui constitue une reconnaissance, bien sûr, mais aussi une obligation. Le prix Nobel de la paix, c'est un cadeau. Dans le cas de Shirin Ebadi, si j'ai bon souvenir, il constituait une surprise. Mais c'est aussi un fardeau, puisqu'il y a un appel plus qu'implicite, de la part du Comité du Nobel, à poursuivre l'action entamée et même à la poursuivre, si possible, avec davantage de vigueur.

La nature de cette autorité, par rapport à nos débats de ces

Le futur de l'autorité

derniers soirs, peut donc se définir comme morale. Nous avons vu, au cours de ces débats, qu'il est bien difficile de séparer l'autorité de la morale. On pourrait appliquer à la morale ce que Bergson appliquait à la religion, à savoir qu'il faut distinguer sa source individuelle de sa source sociale. L'autorité a pour vocation d'être reconnue et de rayonner. Il faut pour cela qu'il y ait une réception possible, c'est-à-dire une communauté ou un ensemble de communautés — dans le cas du prix Nobel, on peut dire que c'est un ensemble à l'échelle du monde — qui reconnaisse ce rayonnement moral. L'autorité est donc tournée vers l'espace public, surtout à notre époque et surtout quand elle est consacrée par une institution comme le Comité du Nobel. Elle s'offre à la discussion et au débat — nous le constatons et le mettons en œuvre ce soir.

Pour me résumer, je dirai que l'autorité du Nobel de la paix ne découle pas d'actes de pouvoir, mais au contraire qu'elle se définit presque nécessairement, sinon contre, du moins face au pouvoir. Comment, dès lors, exercer cette autorité dans un pays comme l'Iran ^{p.143} d'aujourd'hui ? Je ne présenterai pas ici sa situation politique. Mais nous savons que ce pays est doté d'un régime pour le moins autoritaire, qui a priori ne laisse pas énormément d'espace à la liberté d'expression. J'aimerais demander à Shirin Ebadi si, dans son action, elle peut s'appuyer sur des alliés concrets, mais aussi abstraits, comme la loi. Quelque chose, dans la loi actuelle en Iran, empêche-t-il son action de se développer ? Peut-elle s'appuyer sur des acteurs sociaux, groupes ou individus : je pense bien sûr aux femmes, qu'elle a énormément contribué à défendre, mais aussi au monde des organisations non gouvernementales, au monde associatif ou à ce qui en tient lieu

Le futur de l'autorité

dans la société iranienne, ou encore à la presse ? Finalement cette autorité, comme toutes les autorités, est nimbée et, comme c'est souvent arrivé dans des situations analogues, cela rend son bénéficiaire en quelque sorte intangible pour le pouvoir. Même à son corps défendant, celui-ci doit le reconnaître : vous pouvez voyager, vous pouvez vous exprimer. Nous aimerions savoir jusqu'à quel point.

ANNE PETITPIERRE : Les intervenants ont accepté la petite contrainte consistant à préparer leurs questions d'avance. Nous ne prenons donc pas entièrement Shirin Ebadi par surprise. Je passe la parole à Mohamed-Chérif Ferjani, qui a sur ces questions un regard à la fois proche et lointain.

MOHAMED-CHÉRIF FERJANI : Un regard à la fois proche et lointain, dites-vous. Levons tout de suite l'ambiguïté. Je suis un Lyonnais de Tunis ou un Tunisien de Lyon, à votre choix ! Je remercie les organisateurs des Rencontres internationales de Genève de nous avoir offert cette chance d'entendre Shirin Ebadi. Je les remercie aussi de m'avoir convié à débattre avec elle. Je remercie Shirin Ebadi, qui nous a apporté une voix musulmane éclairée. Je vais commencer par réagir à son propos, en disant ce que j'en partage et en le reformulant dans un langage dégagé de toute appartenance, sinon à l'universalité de l'humain.

Shirin Ebadi a raison d'inscrire son propos dans une perspective opposée aux prophètes de la « guerre des cultures » et du « clash des civilisations ». Je partage son utopie ou son rêve éveillé d'un ordre plus humain, avec moins d'injustices, moins de guerres, plus d'égalité, de liberté et de solidarité entre les peuples. Dans ce sens, je ne peux que m'inscrire dans la même perspective, pour

Le futur de l'autorité

insister sur l'importance d'un référent universel transcendant toutes les appartenances ^{p.144} religieuses et culturelles et s'appuyant sur ce qu'il y a d'humain et d'universel dans toutes les cultures et toutes les traditions, religieuses ou profanes, de toutes les sociétés. Comme elle, je m'élève contre la récupération idéologique des droits humains (je ne dis pas « droits de l'homme » pour éviter d'exclure les femmes) par ceux qui les utilisent comme prétexte pour soumettre le monde à leurs intérêts, pour justifier leurs interventions là et quand cela les arrange, et fermer les yeux sur les violations de ces mêmes droits par leurs propres institutions ou par leurs alliés, qu'ils soutiennent même quand il s'agit de dictatures érigées sur la violation et la négation des droits humains.

Elle a aussi raison de trouver suspect le fait de vouloir substituer à la Déclaration universelle des droits humains des alternatives au nom des particularismes culturels et religieux — ceux du monde musulman, mais aussi ceux de la Chine, de l'Afrique et d'autres régions du monde. Je la rassure : il y a déjà eu des déclarations dans les années 1980 : une déclaration juive des droits de l'homme, une déclaration évangélique des droits de l'homme, une déclaration africaine des droits de l'homme et des peuples, une déclaration sud-américaine des droits de l'homme, une déclaration asiatique des droits de l'homme... Sur tout cela, effectivement, elle a raison : soit les droits humains sont universels, parce que l'humain est universel, soit cela n'a aucun sens. Si on multiplie les déclarations, cela traduit quelque part une violation, une négation, une méfiance, une mise en cause de l'universalité de l'humain et de ses droits. Enfin je partage ses idées lorsqu'elle dit que l'intégrisme n'est pas que musulman et

Le futur de l'autorité

qu'il n'est pas non plus l'horizon fatal de l'islam. Toutes les religions ont leur intégrisme et l'islam ne se réduit pas à ses expressions intégristes.

Je tiens néanmoins à souligner un certain nombre de zones sur lesquelles je crois que nous divergeons. Je ne crois pas que l'intégrisme doit être combattu au nom d'une autre lecture de la religion. A mon avis, l'intégrisme ne peut être combattu qu'avec les armes de la démocratie et du respect des droits humains. La question pour moi n'est pas tant de substituer à l'islam politique prôné par les intégristes un autre islam politique qui serait plus respectueux du véritable esprit de l'islam, ou de ses fondements, ou de ses préceptes. L'histoire de l'islam, comme celle des autres religions, témoigne des impasses auxquelles conduit inévitablement la logique de l'anathème. Cette logique consiste à dénoncer les interprétations de la religion qui seraient erronées, qu'elles soient données par les gouvernants ou par les opposants, au nom d'autres interprétations, qui seraient plus conformes au « véritable esprit » ou au « fondement » de la religion. Il est important^{p.145} de rappeler que les religions n'existent qu'à travers les interprétations et les pratiques qu'en ont leurs adeptes.

Ces interprétations et ces pratiques relèvent, pour la démocratie et du point de vue des droits humains, de la liberté de conscience et de la liberté du culte, c'est-à-dire des droits fondamentaux qui doivent être garantis à tous, y compris aux intégristes. En tant que telles, ces lectures et ces manières de vivre la religion, qu'elles soient intégristes ou non, qu'on les partage ou qu'on les conteste, n'ont pas à être imposées à qui que ce soit. En démocratie, l'État n'a pas à conformer sa marche à une « bonne » interprétation, qui serait conforme aux préceptes et au

Le futur de l'autorité

véritable esprit de l'islam ou de n'importe quelle autre religion. L'État démocratique n'a pas non plus à dénoncer une mauvaise interprétation, qui serait « erronée ». Il doit être au-dessus de toutes les interprétations, bonnes ou mauvaises, justes ou erronées, pour garantir les droits fondamentaux de tous les membres du corps social, sans aucune discrimination entre les hommes et les femmes ou entre les gens du peuple et les clercs (théologiens, savants, experts dans quelque domaine que ce soit), ou encore entre ceux qui ont la bonne croyance et ceux qui n'ont pas la bonne croyance. Le rôle de l'État, par contre, est d'empêcher la violation de ces droits par les uns ou par les autres, par les intégristes ou par ceux qui ne sont pas intégristes. Que les croyants éclairés comme Shirin Ebadi doivent jouer leur rôle pour faire triompher leur interprétation sur celle des intégristes, c'est important pour la démocratie et pour les droits de l'homme. Mais ce n'est pas suffisant. Le rôle des intellectuels n'est pas d'être les agents d'une « bonne » lecture pour que les masses populaires puissent saisir le « vrai » sens de l'islam ou pour que les théocraties musulmanes se trouvent dans l'obligation de respecter les droits des peuples. Leur rôle est d'œuvrer pour une culture de la citoyenneté, une culture de l'égalité, une culture du respect de la liberté de conscience, d'opinion et d'expression. Et pour cela, leur rôle est d'œuvrer pour la séparation du politique et du religieux, afin que l'État ne soit plus une théocratie ou un pouvoir au service d'une doctrine au détriment de toutes les autres.

Je demande à Shirin Ebadi, en tant que juriste, en tant que musulmane éclairée, en tant que militante des droits humains dans un pays musulman comme l'Iran, ce qu'elle pense de cette question à mes yeux fondamentale, de la nécessaire séparation

Le futur de l'autorité

entre le politique et le religieux. Je lui demande aussi de nous éclairer sur le débat en Iran et sur la position d'intellectuels comme Abdelkarim Sorouch, que j'ai connu par ailleurs. Je ne sais pas comment ils se positionnent ^{p.146} aujourd'hui dans le débat qui agite l'Iran sur ces questions. En rapport avec cette question, je demande à Shirin Ebadi s'il est possible de combattre l'islam politique en continuant à parler de droit musulman et de jurisprudence islamique, ou encore en parlant de la charia comme d'une loi ou d'un droit divin, alors que la charia ne veut rien dire d'autre que la religion elle-même en tant que source ou voie (premier sens du mot, y compris dans le Coran) offerte aux croyants afin qu'ils y trouvent, individuellement et pour leurs conduites individuelles, des valeurs et des repères dans leur quête de sens. Ce qu'on appelle droit musulman et jurisprudence islamique ne sont que des doctrines et des constructions humaines, sacralisées au nom de l'islam parce que le pouvoir qui s'en sert tire sa légitimité de la religion en se disant islamique.

ANNE PETITPIERRE : Je constate qu'un certain nombre des problèmes que vous soulevez le sont également dans les très nombreuses questions écrites que j'ai sous les yeux. L'une d'elle est formulée ainsi : « La séparation des pouvoirs est-elle envisageable en islam ? » On rejoint votre question. Je donne maintenant la parole à Mohammad-Reza Djalili, notre « Persan de Genève ».

MOHAMMAD-REZA DJALILI : C'est en effet toujours la même question : comment peut-on être Persan à Genève — ou ailleurs ? Je voudrais d'abord dire l'estime, le respect et l'admiration que j'ai pour Shirin Ebadi, pour son courage, pour la juste cause qu'elle

Le futur de l'autorité

défend dans un pays où je sais par expérience qu'il est difficile de parler comme elle nous a parlé aujourd'hui. Je voudrais ajouter que je suis très fier d'avoir des racines iraniennes et d'avoir une compatriote comme Shirin Ebadi. Je suis aussi très fier pour une raison très particulière, à savoir qu'elle a fait ses études à la Faculté de droit et de science politique de l'Université de Téhéran, où j'ai eu le privilège d'enseigner, dans des temps révolus, au XIX^e siècle au moins... Je suis très content de voir une ancienne étudiante de cette faculté accéder au titre prestigieux qu'elle détient aujourd'hui.

Je poserai une ou deux questions qui recourent celles qui ont déjà été posées. L'intervention de Shirin Ebadi, comme son attitude en général, prouve qu'elle a une vision qu'on pourrait dire humaniste, quiétiste ou libérale de l'islam. Elle nous parle d'un islam des Lumières. Mais elle dit en même temps qu'il existe des interprétations ^{p.147} fondées sur une culture patriarcale et archaïque, interprétations qui selon elles déforment l'esprit de l'islam. Dans ces conditions, où des interprétations diamétralement opposées d'une même religion peuvent se justifier, n'est-il pas logique, quand on milite pour la démocratie et les droits de l'homme, de souligner plus que toute autre chose la nécessité de séparer le religieux du politique, ce qui en fin de compte serait aussi bénéfique à la religion qu'à la politique ?

Je voudrais aussi demander à Shirin Ebadi ce qu'elle pense d'une déclaration qui m'a beaucoup impressionné de Marcel Gauchet, l'un des penseurs les plus originaux, à mon avis, sur les questions relatives à la religion et à la démocratie. Dans un entretien avec un journaliste, il a dit que la démocratie est compatible avec la foi du citoyen, mais n'est pas compatible avec

Le futur de l'autorité

une organisation religieuse de la société. Que pensez-vous de cette prise de position, qui donne un sens profond à la démocratie — car la démocratie, ce n'est pas un moyen, c'est un certain nombre de valeurs — ?

Dans son exposé, Shirin Ebadi est revenue à plusieurs reprises sur l'égalité des êtres humains au regard de l'islam. A cet égard, je voudrais lui demander son opinion sur la Constitution de la République islamique, rédigée et approuvée par le clergé officiel de l'Iran, dont l'article 19, consacré à cette question, ne fait mention ni de l'égalité entre hommes et femmes, ni de l'égalité entre musulmans et non musulmans.

ANNE PETITPIERRE : J'aimerais lire une des remarques que j'ai devant moi. « Félicitations pour ce magnifique exposé, nous dit l'auteur de la note. A Genève, nous avons besoin d'entendre enfin une femme musulmane comme vous parler de cette problématique ». Suivent des remerciements. Je les transmets donc.

MINA BUCHS : J'ai une brève question. Beaucoup, en Europe, pensent que la religion est une affaire personnelle. Autrement dit, qu'elle fait partie de la sphère privée. Ces gens pensent qu'une théocratie, quelle qu'elle soit, n'est par essence pas compatible avec la démocratie, étant donné qu'en démocratie le peuple est souverain, alors qu'en théocratie, Dieu transcende les lois. J'aimerais savoir ce que vous en pensez.

SHIRIN EBADI : p.148 Comme je n'ai pas beaucoup de temps pour répondre, permettez-moi de dire ce que je pense par moi-même, plutôt que de développer ce que pensent d'autres intellectuels iraniens.

Le futur de l'autorité

A mon sens, la société devrait être gérée par voie démocratique, c'est-à-dire par le peuple souverain, et non selon des règles pré-établies. Par conséquent, je peux dire que je ne suis pas d'accord lorsque c'est une idéologie qui conduit une société et un gouvernement, que ce soit une idéologie religieuse ou une idéologie politique. L'expérience du règne de l'Eglise au Moyen Age, ainsi que celle du gouvernement soviétique, prouvent la véracité de mon propos. Cependant, le point important est que les gouvernements non démocratiques islamiques, lorsqu'ils sont critiqués et qu'on leur demande pourquoi ils ne respectent pas la démocratie et les droits de l'homme, répondent immédiatement : nous sommes un peuple musulman et nos lois sont celles de la jurisprudence islamique. En réalité, ces gouvernements non démocratiques se cachent derrière le bouclier de l'islam et, au nom de l'islam, justifient leur oppression et leur dictature. En même temps, n'oubliez pas le fait qu'une bonne partie de la population des pays islamiques, qu'on le veuille ou non, est musulmane. Un certain nombre de ces gens sont même fondamentalistes. Il me semble donc que le plus grand devoir d'un intellectuel islamique est de guider ces personnes-là et de leur faire comprendre qu'un gouvernement qui prend argument de l'islam pour se comporter de manière non démocratique n'a aucun respect pour les opinions, et qu'en réalité l'islam n'est pour lui qu'un prétexte pour ne pas respecter les droits de l'homme. La conséquence d'une telle attitude, c'est que les gouvernements fondamentalistes et non dictatoriaux deviennent de plus en plus faibles.

Il faut apprendre aux musulmans fondamentalistes cette vérité que l'islam n'est pas incompatible avec la démocratie, que ce sont avant tout les gouvernements qui utilisent et justifient ainsi leur

Le futur de l'autorité

oppression, et qu'ils abusent les gens au nom de l'islam. Un tel discours devrait convaincre les musulmans fondamentalistes que la démocratie et les droits de l'homme ne passent pas par la négation de l'islam. Car si tel était le cas, il se produirait ce que les gouvernements non démocratiques souhaitent : les gens se trouveraient placés devant deux voies divergentes, d'un côté la démocratie et de l'autre l'islam. Cela provoquerait la confusion et les gens ne sauraient plus ce qu'il faut choisir. Avec cette logique-là, on arriverait exactement là où ces dictateurs et ces gouvernements veulent nous voir arriver. Peut-être ^{p.149} une meilleure solution serait-elle qu'on leur prouve que l'islam est compatible avec la démocratie et que la revendication des gouvernements basés sur le seul respect des règles de l'islam n'est par conséquent pas correcte. Il faut leur prouver qu'on peut être musulman et respecter les droits de l'homme.

Puisqu'on parle de la démocratie, je tiens à rappeler que je suis tout à fait d'accord avec ce que dit Marcel Gauchet. Dans un pays musulman, si un gouvernement arrive au pouvoir selon les règles de la démocratie, il est évident que de nombreuses lois, dans ce pays-là, auront des sources islamiques. Néanmoins, il ne faut pas oublier qu'une démocratie, c'est-à-dire un pouvoir qui est arrivé là où il est par des élections libres et un vote du peuple, n'a pas le droit d'agir comme il en a envie. Par exemple, il n'a pas le droit de priver ses opposants de la liberté d'expression, il n'a pas le droit d'opprimer les femmes, il n'a pas le droit de commettre des discriminations. La démocratie a un cadre qu'il faut respecter. Son cadre, ce sont les règles et critères des droits de l'homme. Par conséquent, si dans un pays où les gens sont en majorité musulmans, suite à des élections libres, cette majorité musulmane

Le futur de l'autorité

arrivait au pouvoir, elle n'aurait pas le droit de commettre des abus et d'instaurer dans sa Constitution ou dans ses lois, au nom de l'islam, des sanctions comme la lapidation. Elle n'aurait pas le droit d'inscrire dans sa Constitution des lois qui préconiseraient des discriminations contre les femmes. Des sanctions comme la lapidation ou la discrimination des femmes sont contraires aux droits humains. Dans une telle société, il serait en revanche possible d'interdire, par exemple, la vente des boissons alcoolisées dans les magasins, car ceci ne va en rien contre les droits humains.

N'oublions pas combien de dictateurs, dans le monde, sont arrivés au pouvoir à travers des élections libres, comme Hitler. Ces gens ne daignaient pas respecter les droits de l'homme. Ils se sont fourvoyés dans des voies fausses et des impasses. Ce n'est qu'à travers la démocratie, qui comprend les droits de l'homme, qu'une société peut parvenir à un état de quiétude et de justice. Ceci ne va pas contre les règles islamiques. De plus, je n'ai jamais prétendu que la République islamique d'Iran est un exemple, un modèle de l'islam dont je parle. Personnellement, j'ai beaucoup de critiques à faire sur un certain nombre d'articles de la Constitution. J'ai beaucoup parlé de ces critiques dans mes livres, et en détail. Il se peut que ce soit la raison pour laquelle je suis allée en prison.

Permettez-moi d'ajouter encore ceci. Nous, nous pensons tous que la démocratie, c'est bien. Nous pensons tous qu'une société doit ^{p.150} être gérée par la démocratie et non par la religion. Mais moi, je me dis : comment parviendrez-vous à convaincre un musulman fondamentaliste d'accepter la démocratie ? On a fait plusieurs fois cette erreur de demander aux gens de renier leur religion, quelle qu'elle soit, et on s'est rendu compte qu'avec cette

Le futur de l'autorité

façon d'agir, on n'arrivait nulle part. Essayons d'amener les gens à la démocratie en respectant la religion.

ANNE PETITPIERRE : Je crois que Shirin Ebadi a déjà répondu à une bonne partie des questions du public. Mais elle souhaiterait répondre encore sur quelques points spécifiques.

SHIRIN EBADI : J'ai rassemblé toutes les questions écrites qui m'ont été remises. J'ai essayé de répondre à toutes en même temps. Mais deux font exception. La première : on m'a demandé si j'avais un garde du corps. Oui, j'en ai un (*elle montre le Ciel d'un geste de la tête*). La seconde : on m'a demandé pourquoi j'ai parlé du massacre des Palestiniens, mais pourquoi je n'ai rien dit sur les attentats suicides et les bombes. Je suis contre n'importe quelle action violente. Mais ce dont je parlais, c'était de l'abus d'une idéologie. De ce qu'on peut commettre au nom d'une idéologie. Bien que je condamne les attentats suicides, je trouve aussi que le gouvernement israélien devrait tenir compte des résolutions de l'ONU.

Il y a encore une question à laquelle je n'ai pas répondu : on me dit qu'on ne peut pas exporter la démocratie et les droits de l'homme dans un pays, comme on y exporterait une marchandise. Mais alors, que faire ? Je me permettrai d'abord de dire ce qu'il ne faut pas faire : il ne faut pas lancer une attaque militaire. Ce qu'il faut faire, c'est informer les gens. C'est ainsi que l'on pourra améliorer la situation dans une société. Je vous dirai que l'internet, à cet égard, est un moyen magnifique pour entraver la censure dans un pays. Les gouvernements font tout pour empêcher les jeunes d'avoir cette information, mais il se trouve que les jeunes sont encore plus malins et qu'ils arrivent toujours à leurs fins.

Le futur de l'autorité

Quant à la dernière question, sachez qu'une invasion militaire n'est jamais la meilleure façon d'atteindre la démocratie.

ANNE PETITPIERRE : Parmi les questions qui nous sont arrivées par écrit, je crois qu'il a été directement ou indirectement répondu à un certain nombre. ^{p.151} Concernant celles qui ont trait à la relation entre la religion et le pouvoir, ou si vous préférez à la séparation de l'Église et de l'État, je crois que nous avons eu une réponse. On pourrait la développer, mais le temps manque. Il y a des questions plus polémiques. Quelqu'un demande, par exemple, quel pays musulman est démocratique — question piège. D'autres incluent des discussions sur le contenu du Coran et sur l'interprétation qu'il faut en donner. Nous ne pouvons pas entrer en matière là-dessus.

Une interrogation mérite peut-être que nous nous y arrêtions brièvement : que deviennent l'importance et le poids de la parole divine, si tout peut être remis en question par la raison et le contexte historique ? Un certain nombre d'autres questions vont dans le même sens : n'y a-t-il pas dans le Coran un certain nombre de choses qui ne peuvent pas en être soustraites, même par l'interprétation.

SHIRIN EBADI : Toutes les religions ont été révélées pour améliorer la vie des hommes. Le Coran dit : nous voulons pour l'homme le bien-être, non le malheur. Il est évident que bien des points qui se trouvent dans le Coran et qui ont fait l'objet de discussions étaient parfaitement adaptés à l'époque où le Coran a été révélé. Mais avec le temps, les choses changent. Par exemple, à l'époque où l'islam a été révélé, il n'existait pas vraiment de

Le futur de l'autorité

commerce de l'argent. On pratiquait simplement le troc. C'est pourquoi il est dit dans le Coran qu'on ne peut pas prêter de l'argent et toucher des intérêts. Si on vous donne une somme, vous rendez la même somme et tout s'arrête là. Par la suite, en se rapprochant de notre époque, quand la société a connu des problèmes d'inflation ou autres, une telle attitude est devenue insensée : vous ne pouvez pas emprunter une somme et rendre le même montant, alors qu'il y a eu inflation !

C'est pourquoi je disais qu'il faut saisir le sens premier de ce qu'il y a dans le Coran. Il me semble que le sens premier de l'interdit portant sur l'intérêt, c'est qu'il ne faut pas profiter de la pauvreté des gens. Si quelqu'un se trouve dans le besoin et qu'il est urgent pour lui de disposer d'une somme d'argent, la théorie du Coran, c'est qu'il ne faut pas abuser de lui et l'appauvrir encore plus. Je veux dire par là qu'il faut conserver l'esprit du Coran, mais que les moyens de parvenir à réaliser ce que le Coran nous demande ne sont évidemment plus ceux qui existaient au commencement de l'islam. Par exemple — je reviens à l'histoire des dettes et de l'intérêt — il me semble que le taux de l'intérêt devrait changer selon le niveau de l'inflation dans chaque pays. ^{p.152} Pour citer un exemple, je prête cent francs à ma voisine. Avec cette somme, elle peut s'acheter tel objet. Si le jour où elle me les rend, je ne peux plus m'acheter le même objet, ce n'est pas juste. Ce n'est pas l'esprit du Coran.

ANNE PETITPIERRE : Je crois que tous ceux qui doutaient de la possibilité d'avoir une interprétation moderne du Coran devraient être convaincus. Peut-être Shirin Ebadi acceptera-t-elle encore de répondre à un doute plus fondamental : quelqu'un demande s'il existe

Le futur de l'autorité

en farsi un équivalent des mots démocratie et idéologie. La réponse que m'a immédiatement donnée Mohammad-Reza Djalili est : oui.

MOHAMMAD-REZA DJALILI : Des mots ont été construits par néologisme. Il y a en tout cas un terme pour « démocratie ». Pour « idéologie », je ne sais pas.

SHIRIN EBADI : Il existe aussi un équivalent, me semble-t-il.

ANNE PETITPIERRE : Cela montre que ce ne sont pas les concepts qui font défaut, mais peut-être la volonté de les utiliser. Il y a encore des questions sur l'histoire, sur le régime iranien, sur le rôle des Nations unies et sur les conflits régionaux, sur le fait que l'Iran veut se doter de l'arme atomique. De cela, Shirin Ebadi nous a dit quelques mots, et nous n'irons pas plus avant — il faudrait assez de temps pour une deuxième conférence et un nouveau débat. Pour terminer, et pour la remercier de nous avoir apporté sa vision et présenté un rêve qui, espérons-le, n'est pas irréalisable, j'aimerais répercuter quelques remarques : des mots la félicitent pour ce qu'elle fait, pour son rêve précisément, pour son courage dans la défense de ses idées, pour sa capacité de refléter les vœux de beaucoup de gens dans le monde musulman.

Je remercie le public d'avoir été patient. Je remercie très chaleureusement Shirin Ebadi d'être venue et de nous avoir parlé.

@

MÉMOIRE : UNE AUTORITÉ ? ¹

INTRODUCTION

par Bronislaw Baczko
Professeur honoraire de l'Université de Genève

@

p.153 À Genève, Krzysztof Pomian est chez lui : il y a trois mois, solennellement, lors du dernier Dies academicus, notre Université lui a décerné le titre de docteur honoris causa. Elle rendait ainsi hommage à un grand historien de ce tournant de siècles dont les travaux ont rénové tout un champ de recherches. Elle exprimait également sa reconnaissance à l'égard d'un ami fidèle : à plusieurs reprises Krzysztof Pomian a enseigné à la Faculté des lettres et à l'Institut européen ; il nous a fait l'honneur de participer à de nombreux colloques. Directeur de recherche au CNRS, professeur à l'Université de Torun, directeur scientifique du Musée de l'Europe à Bruxelles, un des fondateurs et des rédacteurs de la revue *Le Débat* à Paris, historien, mais aussi philosophe et essayiste, il est chez lui un peu partout en Europe : Krzysztof Pomian est un intellectuel européen par sa biographie, par ses choix culturels et idéologiques, et par sa vocation.

Krzysztof Pomian a son propre style de pratiquer l'histoire. Je l'aurais volontiers appelée « histoire philosophique » si ce terme n'était pas déjà pris, en quelque sorte réservé aux « philosophes » du siècle des Lumières auxquels, par ailleurs, Pomian a consacré d'importants travaux. Disons donc qu'il pratique une histoire culturelle au sens large et ambitieux de ce terme et qu'il donne

¹ Le 30 septembre 2005.

Le futur de l'autorité

une orientation précise à ce mot qui, comme cela arrive souvent aux vocables à la mode, reste un peu flou. Cette orientation est définie, en ^{p.154} particulier, par son objet de prédilection : les collections et les musées. Ou plutôt, pour être plus exact, par l'étude des représentations et des pratiques, des lieux et des institutions qui sont attachés à la satisfaction d'un singulier besoin social : en effet, depuis des siècles immémoriaux, les hommes réunissent et conservent des objets spécifiques qui véhiculent des sens et des valeurs, depuis les saintes reliques jusqu'aux œuvres de l'art contemporain, pour paraphraser le titre du dernier livre de Pomian (*Des saintes reliques à l'art moderne, Venise, Chicago, XIII^e -XX^e siècles*). Ainsi conçue l'histoire porte sur les collections et les musées, les objets de magie et les œuvres d'art mais aussi sur les collectionneurs et les marchands, les érudits, les mécènes et les simples curieux, tout un monde animé par la même passion auquel Pomian a consacré son livre *Collectionneurs, amateurs et curieux : Paris, Venise XVI^e-XVIII^e siècles*.

Historien des musées et, à l'occasion, historien de l'art, Krzysztof Pomian a aussi mis « les mains à la pâte » : il est directeur scientifique du Musée de l'Europe, institution nouvelle, créée à partir de zéro, un musée historique qui veut rendre visible, à travers les siècles, l'histoire de l'intégration du continent européen, de l'émergence et de l'affirmation de l'Europe comme unité spécifique. C'est donc un essai ambitieux d'aborder l'histoire de l'Europe du point de vue européen et, de ce fait, d'approcher, voire de reconstituer la mémoire de l'Europe, voire les mémoires conflictuelles de l'Europe. L'ouvrage de Pomian *L'Europe et ses nations* est à la base de sa programmation.

Krzysztof Pomian a beaucoup réfléchi sur les rapports entre

Le futur de l'autorité

histoire et mémoire auxquels il consacre une partie importante de son livre *Sur l'histoire* ; sur ce sujet, il a engagé un passionnant dialogue avec Paul Ricœur, notamment dans *Le Débat*. Il a pensé ces rapports comme philosophe et comme historien mais aussi comme témoin capital du siècle qui vient de s'achever ; il n'en était pas seulement un observateur vigilant mais aussi un acteur important de ses conflits politiques et idéologiques.

Entre l'histoire et la mémoire, les rapports sont complexes et délicats ; ils évoluent au long des siècles. Dans son livre, Krzysztof Pomian montre comment, progressivement, l'histoire s'émancipe de la supériorité de la mémoire. Entre les XVII^e et XVIII^e siècles, « les historiens deviennent même, au moins certains d'entre eux, des critiques de la mémoire [...] Ils sont en mesure de soumettre les données de la mémoire à une critique, non seulement en confrontant les témoins les uns avec les autres pour mettre en lumière un conflit des mémoires, ce qu'on savait faire depuis toujours. Car ils peuvent ^{p.155} acquérir un savoir sur le passé tout à fait indépendant des témoignages, c'est-à-dire de la mémoire des individus, en mettant à contribution des documents qui, à l'insu de tous, ont gardé les traces du passé en question ». Toutefois, si la ligne séparant la mémoire de l'histoire peut être plus ou moins nettement tracée sur le plan méthodologique, elle se trouve ténue et souvent brouillée dans les situations concrètes. En effet, de même que les espoirs, les mémoires collectives connaissent des périodes chaudes marquées par leur forte intensité et des périodes froides, celles d'un certain relâchement de leur ascendant sur les esprits. Dans notre époque, la mémoire connaît-elle une période chaude ? La réponse serait, je crois, nuancée : elle varie selon les régions, je pense notamment aux pays postcommunistes, souvent

Le futur de l'autorité

aux prises avec leur passé ; selon les milieux, et je pense notamment aux immigrés souvent marqués par leur lot de frustration ; selon les classes d'âge, notamment chez les jeunes qui sont en train de construire leur mémoire. Quoiqu'il en soit de ce tableau global, nous assistons, ici et là, à de fortes poussées de la mémoire, voire même à la surenchère des mémoires rivales, victimaires et revendicatives, justicières et revanchardes. Or, l'historien n'est pas un « préposé à la mémoire », pour reprendre le terme de Pomian. Son rôle ne consiste pas à conserver et à reproduire le mélange de faits et de mythes, de souvenirs et de fantasmes, de symboles et de ressentiments qui font la substance de la mémoire d'un groupe social, d'une nation, d'un régime ou d'un pouvoir. Il revient à l'historien de soumettre le passé, ainsi que les mémoires qui l'appriivoisent, à un examen critique, selon les méthodes et les procédures spécifiques de son métier et conformément au code moral de sa profession. Cependant, les historiens et les « gardiens de la mémoire » respirent le même air du temps : le passé représente un important enjeu politique et intellectuel, émotionnel et culturel. Énormes sont les sollicitations, voire même les pressions, auxquelles sont soumis les historiens : trop souvent on leur demande d'épouser les positions partisanses à l'égard du passé et d'apporter leur caution à l'autorité de la mémoire. Ces pressions viennent de la part de l'opinion publique, des pouvoirs politiques, des médias à l'affût d'un scoop, etc. ; le conflit entre mémoire et histoire peut devenir, pour l'historien, un cas de conscience, engager sa responsabilité morale. Trop souvent il se trouve confronté aux mémoires en conflit, qui s'érigent en autorités rivales. D'où aussi certaines questions qu'il se pose : quelle autorité spécifique ces mémoires revendiquent-elles ? qui

Le futur de l'autorité

légitime une mémoire et qui est censé la dire ? Fatalement ^{p.156} lacunaire et sélective, toute mémoire, individuelle ou collective, ne cache-t-elle pas un oubli dans son ombre ?

En 1991, lors de la trente-troisième session de nos Rencontres, Krzysztof Pomian a donné une remarquable conférence sur *L'Europe et ses frontières*. Aujourd'hui, dans le titre de sa conférence figure un point d'interrogation. Ceci pique singulièrement notre curiosité : ce n'est pas le moindre des talents de Krzysztof Pomian que de formuler de bonnes questions au bon moment, autant de questions pertinentes qui nous interpellent et qui stimulent notre réflexion.

@

Le futur de l'autorité

KRZYSZTOF POMIAN Philosophe, historien, essayiste. Après des études à l'Université de Varsovie, subit les conséquences de la campagne antisémite et anti-intellectuelle de 1968. S'établit en France en 1973, où il devient directeur de recherche au CNRS. Collaborateur de nombreuses revues (*Le Débat* et *Kultura* entre autres). Publie plusieurs ouvrages, notamment *L'ordre du temps* (1984), *Collectionneurs, amateurs et curieux : Paris, Venise XVIe-XVIIIe siècles* (1987), *Des saintes reliques à l'art moderne, Venise, Chicago, XIIIe-XXe siècles* (2003). Partage sa vie entre la France et la Pologne où il enseigne à l'Université de Torun.

Au cours des années 1980, grande activité au sein du mouvement *Solidarnosc*. Publie *Pologne : défi à l'impossible* (1990). Auteur de *L'Europe et ses nations* (1990), se voit confier la direction du comité scientifique du futur Musée de l'Europe à Bruxelles (qui ouvrira en 2007).

CONFÉRENCE DE KRZYSZTOF POMIAN

@

Seule nous intéressera ici la mémoire humaine. Sous ses deux espèces : d'un côté, en tant que faculté psychique des individus et, de l'autre, celle des extériorisations objectivées et distinguées par des formes ou des signes ; on leur donnera, pour faire bref, le nom d'*évocateurs*. Ce sont des récits oraux, des lieux ou des événements répétitifs investis de souvenirs, des reliques censées procéder d'une personnalité ou d'un épisode du passé, des images qui les représentent, des écrits qui en parlent, des traces sonores qui en restent, tous pouvant être enregistrés sur différents supports jusques et y compris les disques durs des ordinateurs. Cette deuxième espèce de la mémoire humaine ne se réduit pas à la première. Elle en dépend néanmoins. Avec le p.157 dernier prêtre mésopotamien sachant lire l'écriture cunéiforme disparut aussi toute la mémoire portée par des tablettes d'argile devenues alors, au mieux, des antiquités curieuses ou des jeux de la nature, au pire — de simples déchets. Autant dire que la mémoire confiée aux évocateurs n'est qu'une mémoire virtuelle. Pour pouvoir être actualisée, elle requiert des

Le futur de l'autorité

compétences qui, en dernière analyse, reposent sur la mémoire des individus.

Or celle-ci n'est pas quelque chose qui s'ajouterait à un individu déjà formé en tant qu'une de ses composantes. Pour autant qu'il éveille de telles suggestions, le terme de *faculté* est trompeur. A strictement parler, la mémoire n'est pas une faculté de l'individu. Elle est l'individu ou, si l'on veut, ce qui fait un individu, ce qui maintient son intégrité et son individualité. Comme toujours, c'est la pathologie qui le montre avec une clarté impitoyable. A mesure qu'elle se développe, la maladie d'Alzheimer détruit pas à pas la mémoire de l'individu qu'elle afflige et, avec elle, cet individu même. En un mot : nous sommes notre mémoire. C'est elle qui permet à chacun de nous d'être soi. Elle n'en est certes pas la condition suffisante. Mais sans notre mémoire, nous ne sommes rien.

Ce qui vaut pour les individus, vaut *mutatis mutandis* pour les collectivités qui ont, elles aussi, leur mémoire. C'est elle que portent les *évocateurs* et que réactualisent les individus dont certains sont plus spécialement chargés de ce rôle et obligés d'acquiescer à cet effet des compétences idoines. Mais ce qu'on peut appeler à bon droit *mémoire collective*, sans du même coup hypostasier la collectivité, ne se réduit pas à l'ensemble d'évocateurs qui y ont cours avec des compétences requises pour savoir les reconnaître en tant que tels et mettre leurs contenus à la portée des autres. Car la vie dans une même collectivité fait partager à plusieurs individus les mêmes expériences et elle introduit donc dans leurs mémoires les souvenirs de mêmes événements et de mêmes personnes.

Qui plus est, dans chaque société, l'apprentissage de manières de faire et de se conduire tenues pour convenables, canalise les

Le futur de l'autorité

mémoires individuelles, leur impose des structures similaires et façonne jusqu'à leurs contenus mêmes. Tout cela produit une mémoire collective réfractée dans la multiplicité de mémoires individuelles et, ce faisant, les uniformise dans une certaine mesure. Mais cela ne suffit pas pour éliminer tout conflit des mémoires qui gardent de mêmes événements, de mêmes personnes ou de mêmes apprentissages des souvenirs différents, si ce n'est incompatibles. D'où l'importance cruciale des instances chargées de trancher de tels conflits ou du ^{p.158} moins de les pacifier pour éviter qu'ils ne débouchent sur l'utilisation de la violence.

Or le risque en est grand dès que les remémorations d'un même passé divergent sur des points qu'on croit avoir une importance vitale. Car toute mémoire s'érige en autorité au sens où elle exige d'être reconnue sur la foi de ce qu'elle avance. Puisque je vous dis que j'ai été là à tel moment et que j'ai vu les choses se dérouler comme je vous les raconte, vous devez me croire. « Je me souviens qu'il en fut ainsi » est un argument qui se suffit à soi-même. Il n'a besoin ni de preuve ni de démonstration. A condition de ne pas avoir, du même lieu et du même moment, de souvenir différent ou incompatible avec celui de l'interlocuteur, à condition aussi d'admettre l'intégrité de ses facultés mentales, sa maîtrise du langage et sa droiture, on ne peut que satisfaire à l'exigence inhérente à son récit, en admettre la véracité et épouser son point de vue sur les événements et les personnes dont il parle. Toute mémoire exige, autrement dit, qu'on appréhende ce dont elle se prétend mémoire à sa manière et non pas autrement, qu'on s'identifie à son porteur, en faisant sien et en répétant tel quel le récit qu'il fait du passé.

Le futur de l'autorité

Aussi longtemps qu'on reste exclusivement sur le terrain de la mémoire, on n'a que des ressources limitées pour récuser, arguments à l'appui, un récit du passé censé rendre fidèlement les souvenirs de son auteur. On peut, d'abord, contester le choix des mots et des tournures qu'il utilise et plus généralement sa capacité de se servir correctement du langage. On peut, ensuite, mettre en question le fonctionnement de ses organes sensoriels — de sa vue, de son ouïe — ou de sa mémoire même. Et on peut, enfin, exprimer des doutes sur son impartialité ou sur sa bonne foi, voire l'accuser carrément d'affabulation ou de mensonge. Dans tous ces cas, on s'attaque directement à l'auteur du récit, ce qui fait d'un refus de celui-ci bien plus qu'une discorde ponctuelle — une offense. Car c'est l'individu même et non seulement son récit, qui se voit ainsi privé de crédibilité. Il en va de même quand on s'attaque à une mémoire collective. C'est l'ensemble de ses adhérents qui se sent alors agressé. La dimension cognitive de la mémoire ne se laisse pas isoler de sa dimension éthique, la question de sa véracité, de celle de l'attitude face à son porteur.

L'affrontement de deux mémoires incompatibles ouvre par conséquent un conflit des autorités face auquel une tierce personne ne saurait prendre position à moins d'avoir ses propres souvenirs des faits au centre de la controverse ; mais elle en devient alors une partie. Autrement, elle ne dispose que d'éventualités suivantes : reprendre à ^{p.159} son compte la position d'un des protagonistes ; les récuser l'un et l'autre ; laisser la question ouverte en constatant de ne pas être en mesure de choisir entre les deux ; chercher un compromis, en modifiant arbitrairement les deux récits de manière à les concilier l'un avec l'autre. Encore faut-il avoir les moyens de le faire accepter par les

Le futur de l'autorité

auteurs des récits qui vivent leur affrontement comme une affaire personnelle et ressentent chaque écart par rapport à leur version des faits comme une contestation de leur crédibilité. Aussi longtemps qu'on reste exclusivement sur le terrain de la mémoire, un conflit des mémoires ne saurait trouver de solution à moins que les porteurs de celles-ci y trouvent leur compte ou qu'ils s'inclinent devant une force supérieure.

La mémoire n'est pure que dans les livres de philosophie. Dans la réalité, elle s'incarne en des individus, s'imprègne de leurs croyances, de leurs passions, de leurs hantises, de leurs attentes, de leurs intérêts et se voit mise au service de ceux-ci. Il est vrai qu'on y fait appel pour satisfaire le désir de savoir comment les choses se sont passées à tel moment, dans tel endroit. Mais bien plus souvent on l'invoque pour justifier des revendications. Les conflits des mémoires, conflits existentiels de par leur nature même, sont donc inévitablement envenimés par l'interférence d'autres facteurs depuis les idées que l'on se fait de l'au-delà, du passé et de l'avenir, jusqu'à des considérations prosaïquement matérielles. Voilà qui augmente encore le risque d'un recours à la violence inhérent déjà à tout affrontement des mémoires. Et qui conduit les sociétés à imposer à de tels affrontements des garde-fous : des interdits pour les encadrer, des règles pour les pacifier ou du moins les tempérer, des instances d'arbitrage dotées des moyens leur permettant de se faire obéir.

Des millénaires durant, les sociétés humaines ont vécu sous le régime exclusif de la mémoire. Seule la mémoire des générations vivantes fournissait alors les renseignements sur le passé proche et des clés de lecture des évocateurs qu'il avait laissés. Quant au passé lointain, celui dont aucun vivant ne se souvenait plus, tout

Le futur de l'autorité

ce qu'on en savait, venait des récits transmis oralement ou par écrit, en vers ou en prose, et censés s'originer dans ce passé même ; les *évocateurs* attribués à celui-ci étaient interprétés à leur lumière. Or, les événements et les personnes que ces récits mettaient en scène et permettaient de s'imaginer, y apparaissaient tels qu'ils étaient supposés s'être gravés dans les souvenirs de ceux qu'on croyait à tort ou à raison avoir été leurs contemporains. De ce fait, les récits du passé lointain relevaient, eux aussi, de la mémoire mais d'une mémoire transmise de génération en ^{p.160} génération et altérée de plus en plus en cours de route. À la différence de la mémoire du passé proche gardée par chaque individu pour qui, il y a peu, ce passé était présent ou de ses descendants immédiats, la mémoire du passé lointain — appelons la *tradition* — était réservée à des spécialistes : poètes, conteurs, clercs, chroniqueurs, historiens, hommes de loi, qui travaillaient le plus souvent dans le cadre des institutions.

La tradition avait beau recevoir parfois le nom d'*histoire*, elle n'en restait pas moins une mémoire mise par écrit. De la mémoire, elle préservait, en effet, le trait constitutif qu'est l'identification de son porteur à l'auteur putatif du récit des événements supposés s'être produits dans le passé et par ce biais à un protagoniste de ceux-ci. Cette identification était en l'occurrence inévitable. Car l'historien chargé de raconter le passé lointain n'avait aucun moyen d'en savoir quoi que ce soit par lui-même. Il dépendait du récit qu'il avait à sa disposition et qu'il croyait émaner du témoin dont l'autorité ne pouvait être remise en question que s'il ne satisfaisait pas aux conditions requises pour être crédible et si d'autres récits permettaient de remplacer le sien. Confronté à plusieurs récits incompatibles, notre historien soit en suivait un

Le futur de l'autorité

érigé ainsi en autorité, soit laissait la parole aux positions en présence sans se prononcer ou en constatant qu'il n'était pas en mesure de trancher. Mais, en général, les récits incompatibles n'avaient pas la même autorité. Ceux qui procédaient d'un membre de l'institution ou du groupe dont l'historien lui-même faisait partie, se voyaient à ce titre précisément accorder la préférence, tout comme ceux dont se portait garante une autorité religieuse, politique ou hiérarchique. En règle générale, pour la mémoire, la dimension éthique ou sociale prime sur la dimension cognitive. Cela est encore plus vrai pour la mémoire collective qui, seule, nous intéressera dans la suite de cette conférence.

Depuis une trentaine d'années, on constate un « retour de la mémoire » — formulation sinon trompeuse, du moins inadéquate. Car nous avons assisté non pas au retour de quelque chose qui était déjà là, sous la même forme, et qui n'a subi qu'une éclipse, mais au changement de statut, de localisation et de portée de certaines catégories de souvenirs. Gardés longtemps dans les mémoires personnelles, familiales ou de groupe, ils se voient dorénavant intégrés dans les mémoires nationales. Parallèlement, ceux qu'objectivaient déjà des évocateurs — des livres, des films, des émissions, des œuvres d'art — mais qui ne suscitaient qu'un intérêt limité, font maintenant vibrer les masses. Pour les uns et pour les autres, cela se traduit par ^{p.161} l'acquisition d'une grande audience assurée par les médias, par l'entrée dans le champ d'attention des pouvoirs publics et par une efficacité qu'ils n'avaient pas auparavant. Autant dire que le soi-disant « retour » n'en est pas un ; il s'agit d'un ensemble de faits bien plus complexe.

Le mot « mémoire » au singulier est tout aussi inadapté car il

Le futur de l'autorité

cache une forte hétérogénéité des mémoires qui ont parcouru, au cours des dernières décennies, le trajet de la marginalité à la centralité ou de l'arrière-plan au devant de la scène. Elles diffèrent en effet selon les pays et, dans un même pays, elles ont changé de statut à des dates différentes. Qui plus est, elles sont portées par des groupes différents, ce qui les place parfois dans un rapport de concurrence ou de rivalité. Quand on essaie d'en dresser un panorama européen, on distingue cinq grandes vagues qui commencent à déferler l'une après l'autre et qui sont ensuite présentes simultanément, bien qu'avec des amplitudes variables : celle de la mémoire juive de la Deuxième Guerre mondiale ; celle de la mémoire nationale française ; celle de la mémoire du communisme ; celle de la mémoire de la Deuxième Guerre mondiale pour les populations civiles allemandes ; celle de la mémoire de la colonisation et des guerres coloniales.

Il va de soi que les choses ne se présentent ainsi qu'à partir de la France. Vu d'ailleurs, l'ordre de succession ne serait peut-être pas le même. En particulier, la mémoire non seulement des événements du XX^e siècle mais aussi d'un passé bien plus lointain s'écarte en Europe centrale et en Europe de l'Est de celle de l'Europe occidentale. Quant à la vague la plus récente qu'on vient d'identifier et qu'ignorent, à ce qu'il semble, d'autres anciennes puissances coloniales, elle est un phénomène spécifiquement français. Les autres vagues ont affecté tous les pays mais de manières aussi différentes qu'est différent le passé de chacun. Les mémoires nationales, en particulier, furent réactivées presque partout, au rythme des anniversaires — cinquantièmes, centièmes — des événements mémorables du passé et des commémorations auxquelles ils ont donné lieu et qui, pour un

Le futur de l'autorité

temps, ont restitué à ces événements une certaine présence.

Mais l'hétérogénéité des mémoires ne se réduit pas à leurs dimensions géographique, temporelle et sociale. Ce sont en outre leurs contenus et leurs effets qui opposent, dans chaque pays, semble-t-il, la mémoire nationale aux mémoires des groupes. Car ces dernières sont, toutes, les mémoires des victimes. A la différence de la mémoire nationale de chaque pays qui garde les souvenirs des réussites, des succès, des victoires, elles ne rappellent que des défaites, des catastrophes, des persécutions. Les commémorations qu'elles suscitent, ne ^{p.162} sauraient donc être des fêtes joyeuses, occasions de communier un instant dans un sentiment d'unité absent du quotidien. Ce sont des moments de recueillement, de deuil et de mise en garde contre le retour des horreurs. Si certaines célébrations nationales éveillent l'aspiration à égaler les anciennes gloires, la commémoration des victimes est placée sous le signe de « Jamais plus ! ».

Dans le cas de la mémoire nationale, le rappel des souvenirs agglutinés autour des *évoqueurs* de toute sorte devait suppléer aux carences de l'histoire universitaire telle qu'on la pratiquait et l'enseignait et qui, à partir du moment où elle s'est définie en tant qu'une science sociale, s'est éloignée des préoccupations d'un large public : des questions que les gens se posent sur la vie qu'ils ont vécue, sur les paysages qu'ils habitent, sur leur identité et les moyens de la préserver. Il devait en outre faire entendre les voix des catégories sociales qui, faute de produire elles-mêmes des sources, restent absentes de l'histoire universitaire. Et introduire dans celle-ci des perspectives qu'elle ignorait : celles des femmes, des minorités, des exclus. La commémoration des événements du passé national est exploitée politiquement par le pouvoir en place

Le futur de l'autorité

qui essaie d'en tirer le maximum de profit symbolique. Mais par ailleurs elle ne vise pas à autre chose que la réécriture des manuels d'histoire, l'érection d'une statue ou la restauration d'un monument, l'ouverture d'un musée, l'apposition d'une plaque sur un immeuble, l'organisation d'un défilé ou d'un rassemblement, la tenue de colloques, la publication d'ouvrages.

La promotion d'une mémoire des victimes au rang de composante de la mémoire nationale vise à produire des effets d'une toute autre nature. Aboutir à ce que les événements qu'elle tient pour constitutifs soient sauvés de l'oubli, n'est pour elle qu'un premier pas. Car il s'agit principalement de faire en sorte qu'à partir du rappel de ces événements et leur insertion dans le cycle commémoratif qui sera dorénavant mis en marche, une réponse soit apportée aussi à une exigence de justice restée insatisfaite : que les actes commis dans le passé contre le groupe en question soient dûment reconnus en tant que crimes ; que, par conséquent, aux membres du groupe soit reconnue la qualité de victimes et à ceux dont ils ont eu à pâtir, celle d'opresseurs, voire de bourreaux ; que les coupables soient jugés et condamnés ; que, le cas échéant, les biens spoliés soient restitués ; que des compensations équitables soient accordées ; que la repentance soit manifestée en public par les autorités homologues de celles qui jadis ou naguère ont toléré ou inspiré les méfaits. Tandis que la réactivation d'un pan de la mémoire nationale produit quasi exclusivement des effets culturels, ^{p.163} l'intégration dans celle-ci de la mémoire des victimes en quête de justice entraîne des conséquences juridiques, financières et politiques qui peuvent aller très loin.

Impossible faute de temps d'entrer ici dans les détails de

Le futur de l'autorité

chacune des cinq vagues mémorielles qu'on vient d'identifier ; ils auraient facilement rempli un gros livre. On laissera donc de côté la mémoire nationale et ses problèmes. Et on se contentera de planter quelques jalons pour situer les quatre autres vagues les unes par rapport aux autres et pour dégager les traits qui leur sont communs. Le premier, c'est qu'elles ont toutes traversé une période plus ou moins longue de latence pendant laquelle chaque mémoire, tout en étant transmise principalement par les individus et les familles, mais en ayant aussi une existence objectivée dans des évocateurs, ne se propageait que très peu à l'extérieur du groupe qui la tenait pour sienne. Les faits qui en faisaient l'objet, pouvaient être connus d'un grand nombre de personnes étrangères au groupe concerné mais elles ne leur accordaient pas la même importance que celui-ci où d'ailleurs les opinions sur ce sujet n'étaient en général pas unanimes.

Ainsi l'extermination des juifs par les nazis a-t-elle été jugée dans l'immédiat après-guerre à Nuremberg et au cours des procès des responsables des camps qu'on a réussi à capturer ; les coupables furent exécutés ou condamnés à de très lourdes peines. En parlaient les mémoires des survivants et les documents exhumés dans les ghettos et les camps d'extermination, et souvent publiés. La rappelaient, du moins en France, les manuels scolaires, les œuvres littéraires, le cinéma. La notion de « génocide » est entrée dès 1948 dans le droit international. Et pourtant l'extermination des juifs par les nazis n'était pas devenue à l'époque ce qu'elle est aujourd'hui ; un fait massivement connu en Europe et aux États-Unis, rappelé par les monuments, les mémoriaux et les musées, et qui fait référence pour l'élaboration des normes du droit international et de l'éthique à prétention universelle.

Le futur de l'autorité

Étaient connus semblablement au fur et à mesure qu'ils étaient commis les crimes du pouvoir bolchevik depuis la terreur rouge jusqu'à la liquidation du prétendu « complot des blouses blanches », en passant par la famine déclenchée en Ukraine, la terreur de masse, les procès de Moscou, les déportations de peuples, le système concentrationnaire. Les témoignages publiés sur ce sujet depuis les années vingt forment une assez impressionnante bibliothèque. On ne peut pas dire qu'ils ont été toujours passés sous silence par la presse. Certains ont même été repris et commentés par la propagande ^{p.164} anticommuniste et antisoviétique. Ils n'en avaient pas moins une circulation restreinte, tombaient rapidement dans l'oubli et n'ont pas réussi à placer l'Union soviétique et ses thuriféraires sur la défensive.

Inutile de montrer longuement que la mémoire de la Deuxième Guerre mondiale telle que l'ont vécue les populations civiles, notamment allemandes, est restée en latence jusqu'il y a tout récemment, de même que la mémoire coloniale française. Il est plus intéressant de noter qu'une période de latence a été traversée même par la mémoire nationale française entre les premiers travaux qui ont commencé à lui donner la parole vers le milieu des années soixante-dix et son entrée par la grande porte dans la vie politique et culturelle du pays au cours de la décennie suivante.

Un deuxième trait commun à toutes les mémoires prises ici en considération, c'est que dans la vie de chacune, entre la période de latence et celle où elle acquiert une reconnaissance nationale, intervient toujours une rupture de continuité rendue manifeste par au moins un événement qui déclenche sa propagation à l'extérieur du groupe de ses porteurs d'origine et sa montée en importance. Dans le cas de la mémoire juive, c'est le procès d'Eichmann en

Le futur de l'autorité

1961 qui a été l'événement déclencheur à échelle mondiale. Mais il a fallu attendre une dizaine d'années pour que dans différents pays se soient produits des événements qui ont eu des effets similaires pour les scènes publiques nationales. En France, ce furent, à ce qu'il semble, le film d'Ophüls, Harris et Sédouy *Le chagrin et la pitié* (1971), la relance par Jacques Dérogy dans « L'Express » de l'affaire Touvier, un milicien amnistié par le président Pompidou (1972), et le livre de Robert Paxton *La France de Vichy* (1973).

Pour ce qui est de la mémoire des crimes du bolchevisme, elle n'a focalisé l'attention mondiale que sous l'impact de *L'Archipel du Goulag* d'Alexandre Soljenitsyne (1973), déjà prix Nobel de littérature, et de l'expulsion de son auteur de l'URSS quelques mois plus tard. La mémoire de la Deuxième Guerre mondiale des populations civiles allemandes a attendu pour sa part, le début des années 2000 marqué par la parution du livre de Günther Grass, *La marche du crabe* (2002) et l'entrée sur les écrans de *La Chute* (2004). Et c'est la parution toute récente des mémoires du général Aussaresses qui a ravivé les souvenirs de la guerre d'Algérie et, dans leur sillage, du passé colonial français.

Mais ces événements déclencheurs n'auraient pas pu produire des effets d'une si grande envergure, s'ils n'étaient pas eux-mêmes des faits médiatiques à la une des journaux, sur les couvertures des hebdomadaires^{p.165} et des magazines, dans les émissions à grande écoute de la radio et, surtout, de la télévision. Plus exactement, un événement ne joue le rôle de déclencheur que s'il réussit à focaliser l'intérêt des médias sur la mémoire qu'il révèle et qu'il projette du même coup au centre de l'actualité, et s'il aboutit en plus à la faire introduire dans leurs programmes pour un temps relativement long de manière à l'installer dans leur

Le futur de l'autorité

mémoire même. Car ils répercutent alors quasi automatiquement les répliques de l'événement déclencheur et ravivent de la sorte la mémoire concernée, en la faisant entrer durablement dans les mémoires subjectives des auditeurs et des lecteurs. Autant dire que la mémoire d'un groupe des victimes n'est propulsée au rang de composante d'une mémoire nationale en l'espace de quelques décennies, si ce n'est de quelques années, que moyennant l'engagement des médias qui en deviennent des évocateurs insistants et actifs. C'est pourquoi la question de l'autorité de la mémoire est de nos jours, pour une part importante, celle de l'autorité des médias ; nous y reviendrons.

Si les médias audiovisuels consacrent leur temps aux mémoires des victimes et leur assurent un retentissement étendu et persistant, ce n'est pas seulement parce que leur cause paraît juste aux dirigeants des chaînes et aux journalistes. C'est aussi parce qu'ils ont besoin de se donner le rôle de pourfendeurs du mal, de redresseurs de torts, de combattants de la vérité dans le cadre d'une vision manichéenne du monde inhérente à leur fonctionnement. D'un côté, le divertissement. De l'autre, l'appel pressant aux émotions du public, moyen de le faire s'identifier à la cause dont les médias se font les porte-parole et partant aux médias mêmes. Encore faut-il que cette cause ait un visage. Aussi les mécanismes propres aux médias ne sont-ils mis en marche et maintenus en mouvement que s'il se trouve des personnalités dont le travail persévérant capte l'attention par des actions d'éclat ou des œuvres d'une qualité telle qu'on ne saurait les passer sous silence. Suffit-il de rappeler à titre d'exemple ce que la mémoire juive de la France doit à Beate et à Serge Klarsfeld et au film de Claude Lanzmann *La Shoah* (1985). Et la mémoire des crimes

Le futur de l'autorité

bolcheviks, à l'équipe du *Livre noir du communisme* (1997).

La détermination des individus ne se voit toutefois couronnée de succès que dans un climat politique propice à la cause qu'ils défendent, où la mémoire d'un groupe des victimes est reprise par des forces sociales qui lui sont extérieures mais qui ont de fortes raisons de la promouvoir. Vingt ans d'intégration d'abord des six, puis des neuf pays, avec le rôle qu'y ont joué la France et l'Allemagne, ont débouché à partir des années 1970 sur la gestation d'une mémoire européenne ^{p.166} des deux guerres du XX^e siècle et des crimes commis en Europe, par les Européens, contre l'humanité incarnée par d'autres Européens. La place qu'occupe aujourd'hui l'extermination des juifs par les nazis non seulement dans les mémoires française et allemande mais aussi dans cette mémoire européenne en voie de constitution tient entre autres — je souligne cet « entre autres » — à ce qu'on y voit le crime emblématique contre l'Europe, dans la mesure où il a affecté tous les pays occupés par les armées allemandes et qu'il a essayé de détruire les fondements mêmes de l'Europe tels qu'ils furent édifiés par le christianisme et les Lumières.

Le livre de Soljenitsyne a trouvé en Occident une très grande audience et fit connaître la mémoire des crimes bolcheviks bien au-delà des groupes qui en étaient jusqu'alors les gardiens, parce qu'il fut aussi un symptôme du déclin de l'URSS et qu'il était porté par la montée du sentiment que toutes les promesses y ont été trahies, de l'indignation que suscitait la répression des dissidents, de la peur qu'inspirait cette puissance sous-développée à tous égards mis à part ses ogives nucléaires et ses missiles. Puis cette mémoire est sortie de la clandestinité dans les pays européens dominés par l'URSS grâce à l'implosion des régimes qu'elle avait

Le futur de l'autorité

imposés et maintenus et la désintégration de l'URSS même, ce qui a libéré la parole et ouvert les archives. Le lien est manifeste par ailleurs entre la percée médiatique de la mémoire de la Deuxième Guerre mondiale telle que l'ont vécue les civils allemands et la réunification de l'Allemagne, tout comme il est patent que la mémoire de la guerre d'Algérie et de la colonisation n'est entrée dans le débat public français qu'avec la prise de conscience des dangers de l'islamisme et la redéfinition concomitante des rapports entre la France et l'Algérie et plus largement entre la France et l'Afrique.

Le dernier trait commun à toutes les mémoires dont nous parlons, c'est l'engagement de chacune dans un conflit avec les forces qui en contestent la crédibilité, soit parce qu'elles véhiculent une mémoire opposée soit parce qu'elles sont mues par des motivations idéologiques. Ce deuxième cas est exemplifié le mieux par le négationnisme qui prétend que l'extermination des juifs n'a jamais eu lieu et que tout ce qu'on dit sur ce sujet relève de la fabulation ; on en connaît les liens avec la mouvance néonazie et la mentalité totalitaire. Si les crimes bolcheviks ne sont pas niés aussi ouvertement, on essaie de s'en débarrasser tantôt en les minimisant, tantôt en leur trouvant des justifications dans l'arriération de la Russie ou le blocus capitaliste de l'URSS, tantôt en les attribuant à la seule personnalité de Staline.

^{p.167} Au demeurant, un nombre non négligeable d'habitants de l'URSS et des pays naguère soviétisés garde la mémoire non pas des crimes qui furent commis mais plutôt des avantages dont ils y ont bénéficié parce qu'ils appartenaient à des catégories sociales choyées par le régime ou à des générations nées assez tard pour ne pas avoir subi la terreur de masse. Nous en arrivons ainsi au

Le futur de l'autorité

conflit des mémoires dont fait l'objet plus particulièrement la Deuxième Guerre mondiale ; les bombardements des villes ont laissé chez les civils allemands des souvenirs incompatibles avec ceux des esclaves du régime nazi ou des soldats, surtout sur le front de l'Est. De même, la guerre d'Algérie a laissé de tout autres souvenirs aux combattants du FLN qu'aux harkis, de tout autres à des appelés du contingent qu'à des « porteurs de valises », de tout autres aux gaullistes qu'aux membres de l'OAS. Et la colonisation fait l'objet, elle aussi, d'un faisceau de mémoires incompatibles.

Aussi schématique soit-elle, la description qu'on vient de donner du paysage mémoriel d'aujourd'hui, permet d'en entrevoir la complexité et de dégager les changements qu'il a subis avec le passage du temps. Et elle conduit à abandonner la vision unanimiste de la mémoire collective, qui n'a jamais correspondu à la réalité de celle-ci mais qui s'en écarte maintenant de manière flagrante. On vient de voir, en effet, que nous avons affaire à une pluralité de mémoires irréductibles les unes aux autres et parfois incompatibles les unes avec les autres. En fait, il en a toujours été ainsi mais la domination d'une mémoire officielle maintenait longtemps les autres mémoires à l'arrière-plan ou dans les marges, si bien qu'on pouvait ne pas les prendre en considération. C'est fini. On est, certes, en droit d'utiliser l'expression *mémoire collective* au singulier en tant qu'abréviation commode, à condition toutefois d'admettre une fois pour toutes que même la mémoire nationale est multiple et travaillée par des conflits, et que si certaines mémoires des victimes y ont déjà trouvé leur place d'autres demandent encore à y être intégrées.

Qu'en est-il, dans la conjoncture présente, de l'autorité de la mémoire ? De son autorité cognitive, c'est-à-dire de sa capacité de

Le futur de l'autorité

fournir une image du passé qui puisse être reconnue valable ? Et de son autorité éthique et politique, c'est-à-dire de la légitimité des exigences qu'elle véhicule ?

Pour ce qui est de l'autorité cognitive, d'abord, que toute mémoire prétend détenir, comme on l'a vu, pour autant qu'elle requiert qu'on s'identifie à son porteur, en reprenant tel quel le récit qu'il fait du passé, il n'y a aucune raison de la lui reconnaître. Les allégations de ^{p.168} la mémoire, quelle qu'elle soit et quel qu'en soit le porteur, individuel ou collectif, ne peuvent être reconnues recevables qu'après avoir été corroborées par l'histoire ou, du moins, après qu'il a été dûment établi qu'elles n'entrent pas en contradiction avec les constats de celle-ci. Dans ces deux cas, cependant, la mémoire n'est plus une autorité ; elle n'est qu'une source d'histoire parmi d'autres, soumise avec elles à la critique et donc à la confrontation à des sources d'une autre nature, sans bénéficier par rapport à elles d'un quelconque privilège.

Il y a un siècle, on aurait pu en rester là. Aujourd'hui, nous savons que les rapports entre la mémoire et l'histoire en tant que deux voies différentes dans leur principe de connaître le passé, sont bien plus compliqués. L'attention que les historiens accordent désormais à la mémoire des exclus et à celle des victimes a entraîné en effet un changement de perspective adoptée face au passé de manière à y intégrer ces deux catégories d'acteurs, ce qui a conféré une pertinence à des questions auxquelles auparavant on ne pensait même pas. Parallèlement, la prise de conscience du rôle de la mémoire dans les sociétés contemporaines et de ses différentes manifestations, depuis les commémorations jusqu'aux archives et emblèmes, en passant par les monuments, les noms de rues, les paysages, a orienté l'intérêt

Le futur de l'autorité

des historiens dans la direction de la mémoire nationale. L'entrée de la mémoire sur la scène politique et médiatique a exercé ainsi une influence sur la pratique de l'histoire, en modifiant le questionnaire des historiens et en leur fournissant un nouvel objet d'étude.

A la question de l'autorité cognitive de la mémoire, nous avons pu donner une réponse générale. Il en va autrement s'agissant de l'autorité éthique et politique qui ne se laisse juger qu'au cas par cas. Pour qu'il vaille la peine de la poser à une mémoire déterminée, il faut toutefois qu'elle satisfasse à deux conditions. La première, c'est que le récit qu'elle fait du passé soit recevable, au sens où il a subi avec succès le test de la critique historique. Une mémoire disqualifiée sur le plan cognitif ne saurait prétendre à justifier quelque exigence que ce soit, même si les porteurs de cette mémoire sont intimement persuadés de la vérité de ce qu'ils racontent. La deuxième condition, c'est qu'il s'agisse effectivement de mémoire et non pas de tradition qui se donne pour mémoire qu'elle n'est pas. Certes, la frontière entre les deux est difficile à tracer et son parcours est différent dans chaque cas. Et il est vrai que la tradition, tout comme la mémoire, présuppose une identification de l'individu qui en est porteur, avec des gens du passé dont il croit être un descendant ou avec lesquels il croit appartenir au même groupe ethnique, confessionnel ou social ; cela plus ^{p.169} particulièrement quand ils sont censés avoir été victimes des persécutions et qu'il en est une lui-même dans les faits ou dans ses fantasmes.

En ce sens, la tradition procède d'une attitude qu'on peut qualifier de mémorielle. Mais l'identification entre soi présent et soi-même dans le passé ou entre un descendant et un ancêtre qu'il

Le futur de l'autorité

a directement connu, dont il a entendu les récits et à la place duquel il pouvait facilement s'imaginer pour avoir partagé avec lui, fût-ce en partie, le temps et les lieux, est cognitivement et existentiellement différente de celle qui ne s'opère que moyennant un grand nombre de chaînons intermédiaires — dont les travaux des historiens — censés jeter un pont par-dessus un grand éloignement temporel et d'une dissemblance radicale des conditions. La sincérité subjective n'est pas en cause. Voltaire souffrait chaque anniversaire de la Saint-Barthélemy. Et il souffrait vraiment. Il n'était pas pour autant porteur de la mémoire du massacre.

La question de l'autorité éthique et politique ne se pose donc qu'à propos des mémoires véridiques et authentiques. La réponse dépend de leur contenu. Nous parlons ici des mémoires des victimes porteuses d'une exigence de justice. Des cas existent-ils où nous devons en limiter la portée, voire refuser de la tenir pour légitime ? Non, s'il s'agit de reconnaître la réalité des souffrances et de manifester à leurs victimes une compassion. Car elles la méritent toutes, comme la mérite chaque être vivant qui souffre, a fortiori — chaque être humain. Mais l'exigence de justice va en général beaucoup plus loin. Faut-il alors, dans tous les cas, suivre une mémoire qui demande qu'on qualifie de crimes les actes à l'origine des souffrances et qu'on accorde aux victimes la réparation pour les préjudices subis ?

La tendance inhérente au traitement médiatique, surtout télévisuel, des victimes consiste à les mettre toutes sur le même plan, en montrant des individus qui souffrent et qui, sous ce rapport, ne sont pas différents les uns des autres. La suggestion implicite d'un tel spectacle, c'est que toutes les victimes en tant

Le futur de l'autorité

que victimes sont du bon côté et que ceux qui sont responsables de leurs souffrances incarnent le mal. D'où une transition imperceptible conduit à reconnaître à toutes les victimes les mêmes droits. L'autorité des médias confère par ce biais aux exigences de chaque mémoire des victimes une sorte de pseudo-légitimité sentimentale qu'un glissement facile peut faire assimiler à la légitimité tout court. C'est en ce point qu'il faut fermement récuser l'autorité des médias. La compassion est de l'ordre de l'éthique. Elle ne débouche pas automatiquement sur un jugement politique valable qui ne saurait procéder que d'une analyse froide des ^{p.170} exigences présentées par une mémoire déterminée. Que les populations civiles allemandes aient été victimes de la Deuxième Guerre mondiale, est hors de doute. Mais qui était responsable de leurs souffrances ? Les nazis qu'elles ont portés au pouvoir et qui ont déclenché la guerre conçue d'emblée comme une guerre totale ou les alliés qui l'ont conduite avec tous les moyens à leur disposition ? Hitler ou Churchill ? C'est là une question historique, politique et juridique qu'il est impossible d'escamoter quelle que soit la compassion à l'égard des victimes du bombardement de Dresde ou du torpillage du « Wilhelm Gustlof ». Et c'est seulement à partir d'une réponse univoque à cette question qu'il est loisible de se déterminer par rapport à l'exigence de justice portée par la mémoire allemande de la Deuxième Guerre mondiale.

Ma biographie, à commencer par ma date et mon lieu de naissance, autorise le soupçon que ce que je viens maintenant de dire n'est qu'une manifestation de plus du conflit des mémoires de la Deuxième Guerre mondiale, qui n'est pas encore terminé. Il ne m'appartient pas de dissiper ce soupçon. J'en profiterai, au

Le futur de l'autorité

contraire, pour souligner encore une fois le caractère incurable des conflits où deux mémoires s'affrontent car chacune se pose en autorité à propos des événements dont elle prétend être la seule à préserver fidèlement le souvenir, ce qui les conduit l'une et l'autre à rejouer le conflit originaire et, ce faisant, l'empêcher de s'éteindre. Quand il s'agit de deux mémoires nationales, la frontière qui les sépare, fût-ce celle de la langue, leur permet de coexister tant bien que mal jusqu'au jour où le passage du temps ouvre les esprits de part et d'autre à l'idée que ceux qui furent du côté opposé du front ont le droit d'avoir une mémoire différente, et facilite ainsi la réconciliation dans le respect des positions de chacun, aussi incompatibles puissent-elles être.

Mais quand il s'agit de deux mémoires qui, toutes les deux, font partie d'une mémoire nationale et qui procèdent d'un conflit domestique, la réconciliation s'avère souvent bien plus difficile à atteindre et la guerre des mémoires s'éternise avec le risque de s'envenimer et de déboucher sur une guerre civile larvée. Seule une autorité morale et spirituelle supérieure et qui a su se donner d'emblée le rôle d'arbitre, est capable dans un pareil cas d'imposer la paix avant qu'il ne soit trop tard. Encore faut-il qu'il s'en trouve une que seraient prêtes à reconnaître toutes les parties en présence. Il n'en va pas toujours ainsi, ce qui laisse au conflit des mémoires la liberté de dresser les porteurs de l'une contre ceux de l'autre et de corroder ainsi les liens sociaux.

Mémoire : une autorité ? Oui. Parfois, pour le meilleur. Souvent, pour le pire.

@

L'AUTORITÉ DU FUTUR ¹

INTRODUCTION

par Olivier Mongin
Rédacteur en chef de la revue Esprit

@

p.171 Hannah Arendt aimait rappeler que la philosophie, ce n'est pas seulement l'enseignement de l'histoire de la philosophie. Elle n'aimait pas qu'on la dise philosophe. Je n'appliquerai donc pas cette formule à Myriam Revault d'Allonnes, qui m'en voudrait de le faire. Je voudrais rappeler qu'elle est une excellente historienne de la philosophie, agrégée et professeur des Universités à l'École pratique des hautes études. Je vous passe ses titres, il y en a beaucoup. Elle est une universitaire, au plein sens du terme.

Ce n'est pas pour cela que la formule d'Hannah Arendt ne s'applique pas. Car Hannah Arendt poursuivait : peut-être le philosophe devrait-il se préoccuper de penser ce qui trouble — ce qui fait mal, diraient certains. Je pense que la pensée de Myriam Revault d'Allonnes s'inscrit dans ce qu'on a appelé le renouvellement de la philosophie morale et politique, en France et ailleurs en Europe, renouvellement qui s'inscrit à son tour dans le cadre de ce qu'on appelle aussi la critique du totalitarisme — on y reviendra certainement. Myriam Revault d'Allonnes, historienne de la philosophie : oui, mais hantée et portée, avec beaucoup de ténacité, par les questions qui troublent le XX^e siècle. C'est un style de pensée. Comme nous l'avons dit pour Krzysztof Pomian, elle est une spécialiste et est

¹ Le 30 septembre 2005.

Le futur de l'autorité

une intellectuelle, c'est-à-dire quelqu'un qui n'a pas peur d'intervenir dans les médias, dans la presse et les revues.

p.172 J'aimerais dire quelques mots sur le mouvement de son travail, qui est extrêmement original, et où les mêmes questions reviennent avec constance. Dans un premier temps, elle travaille sur la terreur révolutionnaire. Le livre qui en sort s'intitule *D'une mort à l'autre, précipices de la révolution*. Elle y rejoint les intérêts des nombreux historiens présents ce soir. Elle travaille ensuite sur le mal politique et cela donne *Ce que l'homme fait à l'homme*, à partir de l'expérience concentrationnaire. Vous voyez qu'elle se préoccupe des passions, du caractère intraitable du politique. On est du côté des passions et de la déliaison.

Deuxième versant de son travail : face à la déliaison, il faut essayer de penser la reliaison, le vivre ensemble, le lien social. Elle publie quelques livres qui touchent le politique, l'institution démocratique. J'en cite deux : *Le dépérissement de la politique, généalogie d'un lieu commun* et surtout un beau petit livre qui a fait comprendre à certains hommes politiques de quoi il s'agissait, *Doit-on moraliser la politique ?*, qui vise à sortir des oscillations entre le cynisme et l'idéalisme. On a là une oscillation qui débouche — c'est la raison pour laquelle Myriam Revault d'Allonnes est ici — sur une réflexion sur l'autorité, je dirais aussi sur la fondation, ou encore, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, sur la « durée ». Comment inscrire de l'institution dans la durée ? On va donc voir la question de la temporalité resurgir. L'autorité du futur, dont elle va nous parler, c'est quelque chose qui peut s'inscrire dans la durée. Le livre doit sortir en janvier 2006 au Seuil et s'intitule *Le pouvoir des commencements, essai sur l'autorité*. Je dois dire que Myriam Revault d'Allonnes a

Le futur de l'autorité

beaucoup contribué, avec les jeunes philosophes de la revue *Esprit*, à travailler sur ce thème.

Myriam Revault d'Allonnes reconnaît ses dettes. Tout le monde ne le fait pas. Elle dialogue avec des pensées fortes, dont il va certainement être question dans la conférence : celle d'Hannah Arendt, bien sûr, mais aussi celles de Maurice Merleau-Ponty, à qui elle a consacré un livre, *La chair du politique*, de Paul Ricoeur, à qui elle a consacré le *Cahier de l'Herne* sorti il y a une année, peu de temps avant la mort de Ricoeur, et enfin d'Emmanuel Levinas, qui est très présent dans l'ensemble de son œuvre. Puisque depuis le début de ces Rencontres on parle d'autorité et de transmission, et qu'il faut revenir au concret, j'aimerais signaler que Myriam Revault d'Allonnes a coanimé une émission de philosophie à la télévision, ce qui n'est pas évident, et qu'elle va inaugurer prochainement, chez Gallimard, une collection de philosophie qui s'adresse aux enfants. Il serait intéressant ^{p.173} de savoir comment elle pense ce projet. Elle intervient aussi dans le cadre du Théâtre de la Colline pour travailler avec des enfants sur la question : qu'est-ce que c'est que penser la philosophie ? On est donc au centre des problèmes de transmission et d'autorité.

George Steiner nous a dit l'autre jour, en reprenant *Maîtres et disciples*, que bizarrement, les femmes n'ont la plupart du temps pas de disciples. Comment cela se fait-il ? Il évoquait Simone Weil ou Hannah Arendt, femmes sans disciples. Je dirais que le problème n'est pas de savoir si des femmes ont des disciples, mais de reconnaître l'autorité de la voix philosophique quand elle est féminine.

@

Le futur de l'autorité

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES Philosophe française. Études à la Sorbonne. Agrégée de philosophie, docteur en philosophie (Université Paris I). Professeur des Universités à l'École pratique des hautes études. Spécialiste de philosophie éthique et politique : a travaillé sur la Terreur de la Révolution française, sur le « mal du politique », sur le « caractère intraitable » des passions ; a abordé des questions contemporaines comme celle des ressources que l'institution démocratique du lien social peut opposer à l'érosion du politique moderne. Spécialiste de Hannah Arendt, Merleau-Ponty, Paul Ricœur. A publié de nombreux articles et ouvrages, dont les plus récents sont : *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique* (1995/1999), *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun* (1999/2001), *Merleau-Ponty. La chair du politique* (2001), *Fragile humanité* (2002), *Doit-on moraliser la politique ?* (2002), codirection avec François Azouvi du *Cahier de l'Herne* consacré à Paul Ricœur (2004).

CONFÉRENCE DE MYRIAM REVAULT D'ALLONNES

@

L'autorité du futur : voilà un intitulé qui peut paraître déconcertant tant nous sommes accoutumés à voir dans l'autorité une notion liée à la tradition, à la force et à la prégnance du passé de la tradition. Il eût été moins problématique d'annoncer « l'autorité du passé » s'il est vrai que lorsque le passé est transmis comme tradition, il fait autorité et que l'autorité, pour autant qu'elle se présente historiquement, devient tradition.

p.174 C'est précisément à cette équivalence qu'aujourd'hui nous ne pouvons plus souscrire et cette impossibilité désigne l'un des aspects de ce que nous appelons la « crise » de l'autorité. Mais cette crise 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 la « 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. Volonté à la fois d'auto-fondation rationnelle et d'auto-institution politique : les deux sont

Le futur de l'autorité

inséparables et ont précisément en commun de revendiquer un mode de légitimité qui se détache non sans violence de la tradition 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, elle 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.

C'est donc la question de l'autorisation qui est ici en jeu. Puisque l'augmentation par la prééminence 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 ?

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

Le futur de l'autorité

vérité ? Il est assez indifférent que votre opinion soit celle d'Aristote, pourvu qu'elle soit selon les lois du syllogisme. A 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. »

p.175 Ce texte (anonyme) porte non pas sur l'autorité politique, à laquelle 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 préjugé, 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'autoréflexion. 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

Le futur de l'autorité

raison ¹ ». « Ce qu'il importe de combattre, c'est précisément ce faux parti pris en faveur de ce qui est ancien, en faveur des autorités » ². D'où la nécessaire soumission de toute autorité à la raison.

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 prépolitiques telles que l'éducation : là où l'autorité, directement étayée sur l'irréductible p.176 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

¹ Hans Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, 1976, p. 111.

² *ibid.*, p. 116.

Le futur de l'autorité

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 »¹. 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 XVII^e siècle, le sujet cartésien et 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.

Comment pourrait-on parler d'impossibilité de l'avenir si ce constat ne reposait pas, implicitement, sur l'idée que la modernité

¹ *De la démocratie en Amérique*, GF, 1985, tome II, p. 399.

Le futur de l'autorité

est liée à l'instauration d'une certaine représentation du devenir historique et que la « précedence » de l'autorité (l'augmentation apportée par 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.

p.177 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, 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 qu'elle est précisément son œuvre propre —, telle est bien la seule manière pour l'homme de répondre à la position d'un Dieu qui n'est plus lié par les conséquences de ses actes. La crise du nominalisme, à la

Le futur de l'autorité

fin du Moyen Age, notamment avec Guillaume d'Occam, avait exacerbé la thèse du pouvoir infini et absolu de Dieu (la *potentia absoluta Dei*), lequel, dans son absolutité, n'interdit pas la volonté d'anéantissement qui plane sur chaque présent comme une incertitude totale quant à l'avenir. La volonté toute-puissante de Dieu (qui n'est liée que par le principe logique de contradiction) peut aussi bien annihiler le monde que le conserver ou le maintenir. Ce qui conduit à une sorte de désengagement de la puissance divine à l'égard de l'homme et du monde. Or un Dieu qui n'a aucune « dette » à l'égard de l'homme ne lui laisse d'autre alternative que de se prendre lui-même en charge. L'incertitude absolue à laquelle l'homme est livré par cette contingence radicale ne peut 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 ^{p.178} son action. C'est très précisément ce que nous pouvons désigner comme cette « autorité du futur » qui oriente l'action et lui donne sens.

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

Le futur de l'autorité

dans le futur, de lui accorder une autorité, une « précedence », 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 apparaissent de plus en plus éloignés des attentes et des aspirations portées par le présent.

Reinhardt Koselleck a caractérisé ce temps nouveau de la modernité (*Neuzeit*) sur le mode d'une auto-appréhension ou d'une auto-représentation : les Temps modernes « se saisissent comme temps nouveaux » dès lors que « les attentes dans leurs impatiences se sont de plus en plus éloignées de toutes les expériences faites auparavant »¹. Autrement dit, le rapport entre l'« espace d'expérience » — les acquis du passé incorporés dans le présent et devenus *habitus* — et « l'horizon d'attente » — à savoir toutes les modalités possibles par lesquelles nous anticipons l'avenir — s'est radicalement transformé. 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. Bien que l'expérience et l'attente ne s'opposent pas de façon bipolaire mais se conditionnent réciproquement, 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

¹ *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Éditions de l'EHESS, Paris, p. 323.

Le futur de l'autorité

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 *topoi*, 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 ^{p.179} conviction que l'histoire est à faire et qu'elle est maîtrisable par l'homme. C'est, pour rappeler la formule de Ricœur, 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

Le futur de l'autorité

circulaires), à l'ordre des mutations cycliques autant qu'à l'idée d'un désordre ou d'une instabilité incontrôlables (la *statis* 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... » ¹.

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 incompréhensible, 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 lui assignant une fin et ^{p.180} 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

Or il nous apparaît aujourd'hui que chacun de ces trois éléments est profondément révoqué en doute : aussi bien l'hypertrophie de la

¹ Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard-Essais, 1967, p. 36-37.

Le futur de l'autorité

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 ? Que reste-t-il du schème interprétatif proposé par Koselleck et 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.

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

Le futur de l'autorité

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 ^{p.181} 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 de la précédence 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

Le futur de l'autorité

et racine pour personne »¹. 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 »². 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 Arendt, en même temps qu'elle prenait acte de l'usure irréversible d'une certaine ^{p.182} 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... »³.

¹ Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996, p. 22, souligné dans le texte.

² Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *La crise de la culture*, Gallimard-Idees, 1972, p. 125.

³ « Walter Benjamin », in *Vies politiques*, Gallimard-Essais, 1974, p. 305-306.

Le futur de l'autorité

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 ». Relisant Koselleck, 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 *topoi* 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 monde¹. Elle sauve la contingence sans laquelle l'autorité se fige en conservation du passé ou en dogme de l'avènement du futur.

L'idée d'un horizon d'attente n'est donc pas rendue caduque du fait de l'écroulement des grandes philosophies de l'histoire totalisantes. Elle ne s'effondre pas lorsqu'on a cessé de croire que la dimension historique trouve son effectivité dans un développement orienté vers une fin ultime. Elle oriente l'action, elle lui donne un

¹ Voir le tome III de *Temps et récit*, notamment le chapitre VII intitulé « Vers une herméneutique de la conscience historique », Seuil, 1985, p. 300-345.

Le futur de l'autorité

« sens » mais ne fait pas de sa « fin » une énigme résolue. Si pour nous l'autorité a ^{p.183} encore un sens, c'est parce que ceux qui l'exercent autorisent ceux qui viendront après eux à entreprendre à leur tour quelque chose de neuf, c'est-à-dire d'imprévu.

La double précedence 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, arrachée à ses acceptions traditionnelles, l'autorité a une structure temporelle, elle s'inscrit dans une durée vivante qui permet de penser une capacité inaugurale, une capacité d'initiative. « Commencer, c'est commencer de continuer » ¹. Cette belle phrase d'Edward Saïd enrichit l'idée de commencement : elle n'en fait pas seulement un point de départ mais un point d'arrivée

¹ La formule, reprise par Ricœur dans *Temps et récit, op. cit.*, tome III, p. 333, est inspirée par la réflexion d'Edward Saïd sur les commencements. Voir *Beginnings, Intentions and Method*, The Johns Hopkins University Press.

Le futur de l'autorité

et de retour. Tout commencement est certes unique en son genre — il est « miraculeux » — mais il entrelace l'évidence héritée et la nouveauté. Le commencement, dit en substance Edward Saïd, est un jeu réciproque entre le connu et l'inédit. Or la formule est réversible : *continuer, c'est continuer de commencer*. Et de cette réversibilité procède la reconnaissance d'une dissymétrie qui nous permet d'entrer dans le monde, de nous y inscrire et de commencer quelque chose. Le problème fondamental est donc de lier l'autorité et l'initiative et de mettre en évidence que la faculté des commencements ne va pas sans l'autorité de l'institution.

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. Lorsque cette dernière se trouve atteinte en tant que structure du vivre ensemble, le problème de la déliaison atteint un point crucial. Car les ^{p.184} 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 faudrait donc reprendre le problème en amont et se demander si, loin de se réduire à la contemporanéité du vivre-ensemble, le *inter homines esse* n'engage pas la pérennité du monde commun et l'expérience sensible issue de son partage temporel. 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

Le futur de l'autorité

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

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 »¹, 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

¹ Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Gallimard-Tel, 1982, p. 46.

Le futur de l'autorité

« découvrir un style nouveau de rapport au passé »¹. En nous p.185 éloignant des approches convenues, en sortant de l'impasse où nous enferme l'alternative de la conservation ou de la table rase, nous rencontrons une autre manière de retenir le passé 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 »² — 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 ?

*

DÉBAT

@

BRONISLAW BACZKO : Je remercie Myriam Revault d'Allonnes. Nous retrouvons dans votre conférence beaucoup d'éléments proches de ceux qui se trouvaient dans la conférence de Krzysztof Pomian, concernant notre rapport compliqué et difficile à la fois à la tradition et au temps. Myriam Revault d'Allonnes nous a ouvert un avenir pour ainsi dire limité — il en va de même pour notre débat. Je donne la parole à Olivier Mongin.

OLIVIER MONGIN : Mes amis historiens réagiront à la conférence

¹ Hannah Arendt, *Vies politiques*, op. cit., p. 291.

² Hannah Arendt, « La crise de l'éducation », in *La crise de la culture*, op. cit., p. 240.

Le futur de l'autorité

de Krzysztof Pomian, je réagis à celle de Myriam Revault d'Allonnes. Ce qui m'importe le plus est de constater, dans les deux réflexions, que c'est le régime de la temporalité qui dysfonctionne. Soit on a une surcharge des mémoires, soit on a un futur indéterminé. Je ne peux qu'être heureux d'entendre le scénario de Myriam Revault d'Allonnes. Mais je veux essayer de me faire l'avocat du diable et de voir un peu en quoi l'horizon d'attente, tel qu'elle le décrit, est difficile.

Je vais à ce propos citer un auteur dont personne n'a parlé depuis le début de ces Rencontres, ce qui m'étonne. Je pense à Hans Jonas, dont le *Principe responsabilité* fait écho au *Principe espérance* d'Ernst Bloch. Hans Jonas nous dit que nous sommes passés d'un monde de l'utopie, d'un monde du progrès, à un monde où on doit être responsable. En même temps, il a toute une réflexion sur le futur, qui ^{p.186} montre très bien comment le futur rend extrêmement difficile d'investir une responsabilité dans le temps. Pourquoi ? Parce qu'il y a surcharge de responsabilité. Je ne veux pas faire l'éloge de thèses comme celles de François Hartog, de l'École des hautes études, sur le présentisme, selon qui on ne vivrait que dans le présent. Il y aurait une surcharge de la mémoire, excessivement « patrimonialisée », une surcharge du présent du fait des médias, et un futur indéterminé. Ce qui me frappe, au contraire, et c'est pour moi la question centrale, au-delà des débats sur l'individualisme, c'est qu'il y a une surcharge de responsabilité, et que si le futur a du mal à faire autorité, c'est parce que le futur est déjà trop lourd à supporter.

Je rappelle la thèse de Jonas — que Myriam Revault d'Allonnes contestera certainement. Pour lui, nous sommes déjà responsables de ce qui n'est pas advenu dans le futur. Nous sommes déjà

Le futur de l'autorité

responsables des nouveau-nés qui ne sont pas encore nés. Nous sommes responsables, avec nos hautes technologies, de la bombe que nous pourrions faire éclater. Notre orientation vers le futur est donc une orientation lourde, et quelque part insupportable. C'est tout notre régime moral, indissociable de la temporalité, qui est mis en cause. La morale, jusqu'à nouvel ordre, prend la forme de l'imputation : je suis responsable de ce que j'ai fait.

Or l'avenir technologique, ce futur difficile qui nous fait peur — Jonas parle d'une heuristique — est un futur vis-à-vis duquel nous sommes comme immobilisés, quoi qu'en dise Jonas. Il y a une surcharge de la responsabilité du futur, qui à mon avis rend extrêmement délicate la question même de l'autorité du futur : le futur fait peur. Ce n'est pas pour rien que Jonas parle d'une heuristique. Ma première question est donc : oui, essayons de ressaisir le futur, d'avoir un horizon d'attente ; mais aujourd'hui le futur, tel qu'il se présente, n'est pas la déshérence dont on a parlé, mais quelque chose d'invivable parce que trop lourd, puisque nous sommes déjà responsables de tout ce qui pourrait advenir, de tout ce qui n'est pas advenu, etc. Imaginons ce que peut vouloir dire, dans la tête d'un jeune, aujourd'hui, qu'il est responsable de ce futur. On peut lire sur tous les bus de Genève, ces temps, que la ville est déjà endettée pour ses enfants. C'est tout le débat sur la dette à venir. Qu'est-ce donc que cette sur-responsabilité ?

Deuxième remarque. On a peu évoqué la télévision et les nouvelles technologies. Je ne suis pas marxiste et ne l'ai jamais été. Mais je crois avec Leroi-Gourhan que les technologies sont fondamentales pour comprendre le devenir de l'humanité. Je ne vois pas comment on peut ^{p.187} réfléchir aujourd'hui sur le régime de la temporalité sans prendre en compte les technologies

Le futur de l'autorité

actuelles. Il ne s'agit pas de parler de la télévision en la maudissant ou en faisant son procès, comme l'ont fait un progressiste, Philippe Meirieu, et quelqu'un de moins progressiste, George Steiner. Car il n'y a pas que l'écran de la télévision. Nous sommes dans un monde où il y a plusieurs types d'écrans. L'écran fait loi, et il y a plusieurs écrans. Le plus important d'entre eux, beaucoup plus que la télévision, c'est le numérique, qui pose la question du virtuel.

Je voudrais, de même que j'ai évoqué Jonas, reprendre la réflexion de quelqu'un que j'aime beaucoup, et que Myriam Revault d'Allonnes connaissait bien, l'historien des sciences et de la logique et excellent philosophe — accessoirement ancien marxiste — Jean-Toussaint Desanti. En bon historien des sciences, il a réfléchi sur le problème du virtuel. Il nous rappelait quelque chose qui me trouble en permanence, c'est que la question n'est pas simplement pour nous d'opposer le réel et le virtuel. On essaie de nous faire croire que l'enfant assis toute la journée devant son ordinateur ne capte que du virtuel, et qu'il vit dans le virtuel. Pas du tout ! Il y a du réel. Et le réel, c'est tout simplement qu'il est assis sur son siège devant son ordinateur. Ce n'est pas une non-relation au monde : il a un monde. Beaucoup plus que de comprendre la relation du réel au virtuel, il est important de savoir si ce qu'il y a de réel suffit à établir un rapport au monde. Le virtuel, dit Desanti, dégage une multiplicité de possibles. Il se produit un déchaînement des possibles. Tout devient possible. Dans ces conditions, l'horizon d'attente en prend un coup. Il n'est pas désorienté : il part dans tous les sens. De même que Jonas nous parle d'une surcharge de responsabilité, le même confronté au virtuel et à ses écrans n'est pas confronté au problème de la

Le futur de l'autorité

temporalité, mais à celui du déchaînement des possibles. Il peut tout montrer : il n'a plus besoin d'utopie, plus besoin de représentation du futur.

C'est tout le problème de la globalisation. Elle n'a pas besoin de représentation du futur et de fin de l'histoire ; elle est elle-même portée par ces machineries et ces nouvelles technologies. Ce déchaînement des possibles peut produire de la violence, bien sûr, mais il produit aussi, non pas une déréalisation, mais un profond malentendu. Il n'amène pas la disparition du réel, mais simplement le fait qu'on ne s'intéresse plus au réel. Car pour un adulte comme pour un même, le réel est toujours cent fois plus pauvre que les possibles qu'il peut imaginer et voir défiler sur son écran. Que peut être l'autorité du futur, dans un monde où les techniques produisent un déchaînement ^{p.188} des possibles ? C'est tout le régime de la temporalité qui est fragilisé, voire cassé. Je ne sais pas si Desanti a raison, mais la question du virtuel doit être mise au cœur d'une interrogation sur le régime de temporalité, tel qu'il est en train de se casser pour nous tous, adultes et enfants. Car la globalisation n'est pas un phénomène intergénérationnel, ce n'est pas simplement une histoire de rapports adultes-enfants.

Voilà mes deux questions — je rappelle que j'ai surtout voulu me faire l'avocat du diable et évoquer deux pensées fortes, celles de Jonas et de Desanti.

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES : Ce ne sont en effet pas véritablement des objections à la perspective qui est la mienne. Pour moi, les catégories d'horizon d'attente ou d'espace d'expérience restent d'une certaine façon des catégories opératoires, mais d'une manière infiniment plus indéterminée. Ce

Le futur de l'autorité

qui me paraît très intéressant chez Jonas, c'est effectivement le retournement qui mène d'une responsabilité centrée sur l'imputation à un autre type de responsabilité qui est une projection vers l'avenir. Ceci dit, Jonas me paraît être un peu le symétrique inversé du *Principe espérance*, en ceci que la charge portée sur le futur est tout aussi lourde chez lui que chez Bloch, chez qui le futur est entièrement investi par l'espérance et la croyance au progrès. D'une certaine façon, la charge est tout aussi lourde quand il s'agit d'une philosophie de l'histoire orientée vers l'espérance d'une amélioration, ou d'une philosophie de l'histoire implicitement orientée vers la perspective du pire. Dans les deux cas, l'avenir me paraît un peu fermé. Disons, plutôt, que c'est la même dilatation de l'avenir qui travaille la pensée de Jonas et celle de Bloch. Au fond, je considère l'horizon d'attente comme une sorte de métacatégorie absolument nécessaire pour orienter l'action, pour donner un sens à l'action, quel que soit le contenu que l'on donne à cet horizon. Ce n'est donc pas une postulation sur l'avenir, sur ce que sera le futur. Chez Jonas, il est vrai que le futur est invivable tant il est lourd à porter.

Pour ce qui concerne Desanti, il pense plutôt une sorte d'éclatement à travers la question du virtuel. Il ne s'inscrit pas dans la même perspective que Jonas, puisqu'il parle de l'éclatement des possibles. Il y a donc indétermination du possible. Je pense à des textes de Desanti où il est question de la crise de l'autorité. C'est une question dont je n'ai pas eu le temps de parler. Quand on parle de crise de l'autorité, il ne s'agit pas de la perte de l'autorité sous les ^{p.189} espèces de la temporalité ou par rapport à un nouveau régime de temporalité. On l'entend au sens hippocratique : la crise hippocratique, c'est le moment où se

Le futur de l'autorité

produit une sorte de choix, en ce sens que le malade meurt ou trouve une autre voie. Il y a une bifurcation. La crise, fondamentalement, est une rupture. Je ne la pense pas sur le mode de la déploration. Je n'ai plaidé ni pour une restauration de l'autorité du passé, ni pour une restauration de l'autorité du futur, au sens que pouvait lui donner la philosophie hégélienne et marxiste de l'histoire. Cela a constitué un problème absolument fondamental de la modernité. Voilà pourquoi je ne parle pas non plus de postmodernité. Car la postmodernité me paraît être déjà une prise de position implicite sur la philosophie de l'histoire. Si les catégories d'hyper- ou d'ultramodernité me dérangent un peu moins, c'est parce que je leur donne une portée uniquement descriptive. Rien de plus que cela. Le livre de François Hartog sur le présentisme me paraît d'ailleurs avoir une valeur avant tout descriptive.

MICHEL PORRET : Je vais surtout réagir à la conférence de Krzysztof Pomian, et commencerai par citer une petite phrase que vous connaissez tous. Dans *1984*, Orwell a dit que « l'histoire était un palimpseste gratté et réécrit aussi souvent qu'il était nécessaire ». À écouter la communication de Krzysztof Pomian, j'ai eu l'impression qu'il y avait deux entrées possibles pour la réflexion sur la mémoire individuelle et sur son écrasement par la subjectivité — écrasement qui la rend inopérante comme source de vérité historique. Le témoignage est fragile. Il doit être croisé et recroisé. Krzysztof Pomian l'a dit, d'une certaine manière : si l'on travaille sur les rapports de l'histoire et de la mémoire, cette fragilité montre les formidables limites de l'histoire orale. Elle montre aussi les mémoires antagonistes à l'œuvre dans une société — ces mémoires que l'on disait jadis « collectives », mais

Le futur de l'autorité

qui procèdent toujours à des constructions sociales, politiques, culturelles, et qui sont changeantes.

Il y aurait donc deux entrées dans cette communication. D'une part, la philosophie de l'histoire qui est à l'œuvre fait écho, me semble-t-il, à 1984. Le cauchemar totalitaire du ministère de la Vérité illustre la mise en garde de la description uchronique d'Orwell, qui nous dit que celui qui a assez d'autorité pour posséder l'autorité présente et connaître le passé, peut construire la mémoire officielle, peut dominer le présent et contrôler l'avenir. D'autre part, la ^{p.190} communication de Pomian fait écho à son très beau livre, *L'ordre du temps*, puisque finalement sa réflexion sur la mémoire est bien une réflexion sur l'ordre du temps, un ordre que les historiens utilisent pour construire le passé. Car le passé n'est pas donné dans les archives. Il est le résultat d'une sélection, il est construit en fonction de certains documents. Il me semble que dans le maître livre de Krzysztof Pomian, la mémoire est pensée plutôt en termes d'événements, de cycles, de structures et de durée. Organiser le temps, organiser le rapport au passé, c'est bien évidemment classer toute une série d'informations, donc d'une certaine manière hiérarchiser la mémoire, hiérarchiser les mémoires, choisir entre les mémoires antagonistes qui travaillent une société.

Je ne me prononcerai pas sur les problématiques de l'avenir. Mais il me semble que cette communication se ramène en fait, très simplement, à une autorité qui est culturellement fondatrice depuis le milieu du XIX^e siècle dans toutes les sociétés européennes, à savoir l'autorité de l'historien, qui s'est progressivement professionnalisé dans les universités. L'historien est le spécialiste de la mise en forme culturelle, écrite, documentaire, des mémoires

Le futur de l'autorité

d'une société. Cette communication a attiré notre attention sur l'autorité du métier d'historien, sa responsabilité morale, son éthique professionnelle, les règles modernes du travail historique, construites dans notre culture entre 1650 et 1750 environ, ainsi que sur le problème de la critique documentaire. Je crois que les archives sont au problème de la mémoire historique ce que le cerveau est au problème de la mémoire individuelle. Elles posent la question de la façon dont on peut instrumentaliser le passé à partir d'un choix d'informations pour en faire quelque chose de l'ordre de l'instruction, de l'éducation, des célébrations politiques, etc.

J'aimerais poser quatre questions. La première est celle de l'affrontement des mémoires incompatibles dans un espace politique, démocratique ou non démocratique. L'affrontement des mémoires dans l'espace politique n'est-il pas aussi un affrontement des mémoires dans un espace historiographique et épistémologique qui choisit de hiérarchiser ou pas certains problèmes, et qui choisit aussi de hiérarchiser certaines sciences sociales utilisées pour écrire l'histoire. Si on réfléchit à la problématique de l'affrontement des mémoires, je ne suis pas vraiment d'accord avec le recours au terme « victime ». La victime, nous l'avons dit ici il y a quelques années, c'est d'abord un terme religieux, qui se sécularise au XVIII^e siècle quand on commence à décrire la victime d'un accident ou d'un crime, et qui devient une sorte de fourre-tout.

^{p.191} Il me semble que si on réfléchit sur l'affrontement des mémoires incompatibles dans un espace, il faudrait plutôt parler de mémoires des vaincus et des vainqueurs de l'histoire. L'histoire coloniale, qui est très à la mode depuis quelques années, est écrite

Le futur de l'autorité

par les vainqueurs de la colonisation. Vous connaissez le livre majeur de Nathan Wachtel, *La vision des vaincus*, qui a décrit les conséquences culturelles sur les Indiens d'Amérique du Sud d'une histoire longtemps écrite par les vainqueurs — ceux qui arrivent, qui disposent des armes, qui imposent le droit et l'économie. Cette histoire coloniale est maintenant revue à la hausse dans deux perspectives. Il y a une anthropologie de la faute : c'est la faute de l'homme blanc. Et il y a une conscience nationale radicale des anciens colonisés, qui disent à l'ancien colonisateur : tu as gagné momentanément sur le plan stratégique et militaire ; tu as gagné sur le plan de la domination marchande ; mais moralement tu as perdu, et c'est pour cela que nous pouvons réécrire cette histoire ; nous allons réécrire l'histoire coloniale, du point de vue de ceux qui ont été physiquement vaincus mais qui sont moralement vainqueurs. Si on réfléchit en termes de vainqueurs et de vaincus, on échappe à la victimisation et on dispose d'une catégorie un peu plus forte pour repenser ces problèmes. Si on se place dans une conjoncture qui date de deux ou trois ans, il me semble qu'on a beaucoup d'éléments en faveur d'une relecture de l'histoire qui s'est passée entre vainqueurs et vaincus. Souvenez-vous par exemple des remontrances pontificales, il y a quelques années, à propos de l'histoire officielle que l'Église a construite pour ce qui concerne ceux qu'elle a vaincus depuis le XVI^e siècle, notamment les minorités religieuses, les hétérodoxes, les sorcières, etc.

Ma première question est donc une proposition de reconfiguration mémorielle, visant à poser les questions moins en termes de victimologie et en fonction d'une dynamique historique entre vainqueurs et vaincus. Si les Allemands bombardés par les Alliés n'ont longtemps pas eu voix au chapitre, ce n'est pas parce

Le futur de l'autorité

qu'ils étaient les victimes d'un bombardement, mais bien parce qu'ils appartenaient politiquement et historiquement au système qui a été vaincu par les Alliés après 1945.

Ma deuxième question porte sur la partie la plus dense de la communication. Krzysztof Pomian a rappelé les fameuses cinq vagues mémorielles. Il me semble que la vague mémorielle qui commence, surtout pour ce qui concerne l'Allemagne, a émergé culturellement il y a plus longtemps qu'il ne l'a dit : j'ai relu aujourd'hui le script du film d'Alain Resnais *Nuit et Brouillard*. Il se ^{p.192} termine — nous sommes en 1961 — par une remarque extrêmement intéressante : Resnais parle de notre mauvaise mémoire, à partir de l'expérience de la Seconde Guerre mondiale. Par rapport à ce que vous avez dit dans votre communication, il me semble que la chronologie devrait être un peu changée : *Nuit et Brouillard* est un film qui a beaucoup marqué les esprits et qui a été un temps un objet culturel de consommation massive.

Je reviens sur les cinq vagues mémorielles, pour en proposer une sixième, celle qui émerge dans les années 1960, et plus fortement après 1968, dans l'historiographie universitaire comme dans l'historiographie générale, et qui consacre une immense attention à rendre la mémoire à ceux que Michèle Perrot nommait alors les exclus de l'histoire : ceux qui subissaient la marginalité et ceux qui la choisissaient. Pendant plus de trente ans, en France, en Italie, en Angleterre, plus tardivement en Allemagne, l'histoire des exclus de l'histoire a occupé massivement le terrain historiographique. Par exemple, dans le champ de l'histoire de la criminalité et de la justice, il me semble que cette attention portée aux exclus a peut-être contribué à mettre en place, par de nouveaux questionnements, la séquence des cinq vagues

Le futur de l'autorité

mémorielles. Ces vagues me paraissent plus liées à l'histoire politique de l'Europe en général qu'à l'histoire sociale de chacun des États européens, en particulier à partir de 1960, quand on commence à réexaminer la question sociale. Vous vous rappelez qu'à partir du début des années 1980, il y a eu tout un projet issu des ouvrages de Michel Foucault, d'écrire l'histoire des hommes infâmes, des hommes oubliés, et de rendre ainsi une mémoire historiographique à des individus qui avaient été mis à l'écart par l'histoire officielle. Cette historiographie n'a-t-elle pas préparé les cinq vagues mémorielles dont vous avez parlé, qui sont beaucoup plus spécialisées, pour ce qui concerne l'histoire politique européenne ?

Ma troisième question porte sur le problème de la latence, de l'attente des mémoires, problème qui est lié aux questions précédentes. Est-ce que la période de latence des mémoires, et le retour en force d'un problème sur la scène sociale et historiographique, ne doivent pas être pensés et expliqués par autre chose, à savoir l'exploitation démocratique de la culture des archives ? Il est évident que la grande mutation des sociétés démocratiques, avec l'ouverture progressive de l'accès aux archives, a très fortement contribué à l'émergence des vagues mémorielles de l'histoire européenne.

Dernière question. Dans son exposé, Krzysztof Pomian reste prudent, critique et, dirais-je, dans une position protégée contre quelque ^{p.193} chose de fort intéressant, à savoir la problématique des violences sociales qui peuvent naître de la confrontation des mémoires antagonistes. On pourrait presque dire que le peuple le plus heureux du monde, paradoxalement, serait celui qui n'aurait pas accès à sa mémoire, déposée dans les archives. C'est un

Le futur de l'autorité

historien qui vous le dit... C'est un paradoxe. Rappelez-vous tout ce qui a été fait dans certains pays, en Afrique du Sud, en Algérie, en Allemagne de l'Est. L'idée était de reconforter les individus, à un certain moment, contre la vérité historique qui émergeait des archives. Ma question est liée à un point précis : quelle forme d'autorité doit fonctionner, à un certain moment, dans des sociétés qui sortent d'expériences extrêmement dures ? Quelle autorité est apte à fonctionner comme garde-fou afin que le conflit mémoriel ne bascule pas dans la violence sociale ? Est-ce l'histoire, ou des groupes politiques, ou encore des experts ? Nous avons été plusieurs à remarquer que les Rencontres internationales, en parlant d'autorité, ont fait l'impasse sur quelque chose d'extrêmement important aujourd'hui comme source d'autorité, à savoir la figure sociale de l'expert : l'expert en sciences sociales, l'expert scientifique, l'expert en histoire. Vous savez que les États qui essaient de gérer la mémoire officielle, du moins sur certains épisodes de l'histoire, font appel à des historiens, qui sont convoqués devant la barre des tribunaux, pour faire des expertises sur le passé. Qui sont ces individus, quelles sont les institutions qui devraient être les garde-fous qui, à un certain moment, admettent de fonctionner comme tels afin que les conflits mémoriels ne débouchent pas sur des violences civiles catastrophiques ?

VLADIMIR BERELOWITCH : Puisque je suis historien, je vais également réagir à l'exposé de Krzysztof Pomian, en lui posant une seule question et en faisant quelques remarques. Pensez-vous que ces vagues mémorielles, qui ont été le principal objet de la seconde partie de votre exposé, constituent un changement structurel dans les phénomènes de mémoire en tant que tels, et si oui, pensez-vous que la victimisation de la mémoire fait partie de

Le futur de l'autorité

ce changement structurel ? Ou des changements encore plus profonds et plus fondamentaux sont-ils en train de se produire dans les phénomènes de mémoire ?

Je m'explique. Dans votre exposé, il me semble que beaucoup d'éléments vont dans le sens de la dernière partie de ma question. Dans votre ouvrage sur l'histoire, vous parlez de la révolution de l'écrit et de l'imprimé, et montrez comment l'historiographie a gagné ^{p.194} sur la mémoire : avec l'écrit, le rapport de force s'est inversé. Vous évoquez la révolution médiatique et vous demandez si ce n'est pas une autre révolution qui est en train de se produire dans le rapport entre mémoire et histoire. Au fond, qu'est-ce qui est frappant dans la description que vous faites de ces vagues mémorielles ? On dit « mémoire » : mais de quelle mémoire s'agit-il ? C'est une mémoire vive, si j'ose paraphraser le vocabulaire de l'informatique, c'est-à-dire une mémoire qui opère sur le présent, qui a des conséquences importantes dans le présent, sur les plans politique, juridique et parfois économique, et qui finalement est vécue comme le présent lui-même. On rejoue le passé, qui n'est pas fini. Ce n'est pas du même ordre que le témoignage recueilli par Thucydide, essayant d'apprendre la vérité sur une guerre. C'est un autre mode de la mémoire.

Vous avez mis l'accent sur l'importance des médias, dont on sait fort bien qu'ils ne sont gouvernés par personne et ne savent pas où ils vont, qu'ils sont donc un phénomène qui nous échappe complètement, générateur de choses que nous ne maîtrisons pas. S'il y a une révolution médiatique, le rapport n'est-il pas une nouvelle fois en train de s'inverser, malgré tout ce qui nous réunit ici — les murs de l'Université, l'immense quantité d'historiens actifs dans le monde et, bien sûr, l'énorme production de

Le futur de l'autorité

publications ? Un exemple récent me paraît instructif. Je faisais partie d'une commission comprenant une trentaine de personnes à qui j'ai fait subir un test oral de mon invention. Je leur demandai de me nommer, dans n'importe quel ordre, des événements de l'histoire russe et soviétique qui leur venaient à l'esprit. La plupart des personnes interrogées sont parties du présent. Elles n'ont pas eu l'idée de penser l'histoire dans une continuité quelle qu'elle soit. Elles parlaient généralement de la guerre de Tchétchénie et remontaient vers le passé, en s'arrêtant assez vite sur ces mots : « Là, je ne sais plus, j'étais trop jeune ». J'ai trouvé cette réflexion merveilleuse. Elle voulait dire, en clair : « Avant, j'étais trop jeune, je ne regardais pas la télévision ». Or il s'agissait de personnes qui avaient une formation secondaire et une licence, pas nécessairement d'histoire, mais enfin, une formation universitaire. Cela m'a secoué en tant que professeur d'histoire : voilà des gens qui ont étudié l'histoire à l'école, mais pour qui l'expérience médiatique est beaucoup plus importante.

On peut faire beaucoup de développements à partir de cela. Ce qui frappe, bien sûr, tout le monde l'a dit, y compris Myriam Revault d'Allonnes, c'est l'affaiblissement de la continuité. Qui dit histoire dit continuité. On peut faire éclater les continuités, mais on finit ^{p.195} toujours par les reconstituer. C'est ce qu'a fait l'école des *Annales*. On fait sauter l'histoire événementielle, mais on en invente d'autres. Là, on assiste à autre chose. Il s'agit réellement d'une discontinuité totale, car la seule continuité est assurée par la présence, c'est-à-dire par le présent, le présent physique de l'image sur l'écran de l'ordinateur ou de la télévision. D'où ce que vous avez si bien montré : de la mémoire particulière d'un groupe, reposant sur un récit et une tradition qui lui sont propres, on

Le futur de l'autorité

passé, après une période de latence, à une explosion de la mémoire, qui devient l'affaire de tous. Ce qui est frappant dans ce processus, c'est qu'il faut occuper le terrain, qu'il faut être présent, mais que ce présent implique tout le monde. Que les gens soient enfants de victimes ou enfants de bourreaux, ou encore ni l'un ni l'autre, ce qui est le plus fréquent, l'implication et l'effet unificateur jouent, même si c'est totalement en contradiction avec ce qui se passera six mois plus tard, quand un autre groupe proposera autre chose. Je caricature le phénomène, bien sûr. Mais on a l'impression, dans ce genre de chose, que l'éclatement de toute continuité historique, qui peut générer une sorte de cauchemar, a finalement un effet déstructurant sur ce qu'on appelait la mémoire collective, et qui n'existe plus aujourd'hui.

BRONISLAW BACZKO : J'aimerais très brièvement faire une observation. Puisque nous avons parlé ici de la mémoire et de la structure du temps, j'aimerais plaider la cause d'un facteur qui n'a aucune autorité, mais qui a une énorme puissance. C'est l'oubli. Toutes les mémoires évoquent des choses. Mais il y a le temps, qu'une tradition séculaire considère non pas comme un facteur conservateur, mais comme un facteur destructeur. Et ce qui nous travaille en profondeur, c'est l'oubli. Je vous donne un exemple. Depuis 1996, nous vivons des anniversaires ronds (notre mémoire est magiquement attachée aux chiffres ronds) : ce sont les anniversaires des victoires napoléoniennes. Successivement en Italie, à Marengo, à Iéna, etc. Or on ne les commémore pas. C'est qu'il se fait ici un énorme travail de l'oubli, qui est lié à plusieurs choses. C'est lointain, dit-on. Mais ce n'est pas si lointain que cela. Myriam Revault d'Allonnes a mentionné Tocqueville et Chateaubriand. Il y a un magnifique passage dans les mémoires de

Le futur de l'autorité

Tocqueville. En 1848, quand éclate la révolution, il va chez Chateaubriand et lui dit : « Il y a une révolution. » Et Chateaubriand lui répond : « C'est la même, donnez-moi mon épée. » A l'époque, il a quatre-vingt-deux ans. Pour aller sur les barricades, il ne demande ^{p.196} pas un pistolet, mais une épée. Pour lui, c'était encore la même révolution. Et les guerres napoléoniennes étaient ses guerres.

Et pourtant, les guerres de Napoléon sont tombées dans l'oubli. Par contre, on a ressorti une seule et unique commémoration, celle de la bataille de Trafalgar. La marine française et la marine anglaise l'ont commémorée ensemble, dans une sorte de jeu télévisé. Je n'ose penser à ce qui se produira en 2012, c'est-à-dire lors de l'anniversaire de la défaite de Napoléon à Moscou. Il y aura probablement un énorme jeu, avec un feu d'artifice pour faire l'incendie de Moscou. Tous ensemble vont jouer je ne sais quel jeu. Si les choses se passent ainsi, ce serait là une commémoration qui représenterait, pour ainsi dire, le comble de l'oubli.

Nous sommes rongés, dans notre temps, par un immense travail de l'oubli. Je le répète, la mémoire revendique une autorité. L'oubli, lui, ne revendique nulle autorité : il travaille. Et c'est l'usure du temps qui nous travaille tous, ainsi que notre mémoire commune. Je ne plaide pas la cause de l'oubli, mais je ne plaide pas non plus contre l'oubli. On a tendance à oublier que cela peut être une bonne chose : qui est vainqueur, qui est vaincu dans un éternel présent ? Voilà l'observation que je voulais faire.

J'ai aussi une question à Krzysztof Pomian : j'aimerais qu'il précise ce qu'il a dit à propos de la légitimité de la mémoire.

Le futur de l'autorité

KRZYSZTOF POMIAN : Ce que je voulais dire, c'est que les gens commencent à considérer la vision médiatique comme parfaitement légitime. Pour eux, « c'est comme ça », c'est-à-dire que c'est comme ça qu'il faut penser, c'est comme ça qu'il faut voir.

Un mot à propos de l'oubli, dont je n'ai pas parlé faute de temps. Sur l'oubli, je suis aujourd'hui devenu beaucoup plus positif et ricoërien. On peut plaider la cause de l'oubli. Est-ce que la commémoration télévisée de Trafalgar témoigne de l'oubli des enjeux de l'époque ? Non, parce qu'à côté, il y avait des commentaires de la presse tabloïde britannique, qui ne se privait pas de donner dans les réflexes antifrançais du meilleur style. Mais je pense aussi à ce que Ricoeur a dit d'important dans ce grand livre qu'est *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Le troisième terme de cette triade est un élément extrêmement important pour la guérison des blessures de la mémoire. En ce sens, une sorte de gestion de l'oubli — mais pas de l'imposition de l'oubli — naît lorsque l'oubli peut se développer spontanément pendant une certaine période. Cela peut faciliter beaucoup de choses.

p.197 Michel Porret, je ne suis absolument pas d'accord de remplacer le mot « victime » par le mot « vaincu ». Pas du tout. Je ne pense absolument pas que ce soit la même chose. Il existe en effet une opposition entre les vainqueurs et les vaincus. Elle joue dans l'historiographie européenne un très grand rôle. Mais je crois qu'il y a un petit malentendu entre nous : je ne parlais pas d'historiographie, mais de mémoire. Ce n'est pas du tout la même chose. Je reprendrai aussi rapidement cette question. Dans la mémoire, on se vit comme victime. Tu as parfaitement raison quand tu dis que la mémoire des Allemands qui se percevaient

Le futur de l'autorité

comme victimes ne pouvait pas monter à la surface parce qu'elle était littéralement réprimée, refoulée, du fait qu'ils étaient vaincus. Autant ils pouvaient s'exprimer, en République fédérale, au moins sur le plan privé, familial et dans des commémorations très locales, autant ils ne pouvaient pas s'exprimer en République démocratique. L'existence même de la RDA, de surcroît, bloquait toute une série d'expressions dans la RFA. Il a donc fallu que le mur tombe pour que tout cela puisse se produire. C'est clair et net.

Il n'en demeure pas moins qu'il y a deux choses différentes. Il y a la mémoire des victimes, qui est la mémoire des souffrances — des viols, des bombardements, des incendies, des pertes familiales, des déportations, des expulsions que ces gens ont vécus. C'est ici que les problèmes commencent. Je ne me place pas dans une perspective épistémologique, qui n'est pas le propos de cette intervention, mais sur un plan éthico-politique. Et sur ce plan, il n'y a pas de vision des vaincus. On peut dire : vous avez été vaincus, et c'est très bien ainsi. On n'a pas obligation d'accorder de la compassion au vaincu. J'appartiens à une génération qui peut parler d'expérience. En 1948, j'ai traversé l'Allemagne. Le train dans lequel j'étais avec ma mère s'est arrêté assez longuement à Nuremberg. C'était à l'époque un voyage assez compliqué, parce qu'une grande partie du réseau ferroviaire était détruit. On passait par Prague et Nuremberg pour aller de Varsovie à Bruxelles. Nuremberg était détruite. Mais j'arrivais de Varsovie ! J'ose dire que je ressentis une certaine satisfaction. En regardant les ruines de Nuremberg, je me disais qu'ils avaient eu ce qu'ils méritaient. J'ai gardé un fort souvenir de ce voyage, qui était une expérience nouvelle. A Cologne, où nous nous sommes

Le futur de l'autorité

brièvement arrêtés, ma mère a dit : « Dieu merci, la cathédrale est sauvée. » La compassion allait à la cathédrale, pas aux Allemands. Les Allemands étaient vaincus et c'était très bien comme ça. Sur le plan éthique, il faut distinguer les vainqueurs et les vaincus, et les victimes.

p.198 Une fois encore, nous avons l'obligation humaine — obligation qui relève simplement de notre appartenance à l'humanité — d'avoir de la compassion pour les victimes, quels que soient les jugements que nous pouvons porter par ailleurs sur les raisons qui les ont amenées à cet état, raisons qui, précisément, sont affaire de jugement politique. Personnellement, bien sûr, j'appartiens à ceux qui n'acceptent pas qu'on traite Churchill de criminel de guerre parce qu'il a ordonné ce qui par ailleurs semble avoir été une bêtise du point de vue militaire, et qui n'était certainement pas facile à défendre du point de vue moral, le bombardement de Dresde. Mais si on commence à traiter Churchill de criminel de guerre et à le mettre sur le même plan que les généraux nazis, je proteste. Je ne crois pas que le remplacement de l'opposition bourreau-victime par l'opposition vaincu-vainqueur soit une opération innocente et qu'elle soit défendable sur le plan où je me situe.

Cinq ou six vagues mémorielles : là-dessus on peut très facilement être d'accord. J'ai tout simplement inclus la problématique des exclus dans la restructuration générale de la mémoire nationale. A mon avis, cela fait partie du même ensemble. Si on en discutait plus en détail, on pourrait s'entendre sur cette question sans problème — d'autant plus que je ne suis pas attaché à l'idée qu'il y en ait cinq ou six.

Le problème de la latence, maintenant. Je ne crois pas qu'il soit

Le futur de l'autorité

lié à la question des archives. Tout cela est vraiment très compliqué. C'est un phénomène général : il y a de longues périodes pendant lesquelles des choses circulent à l'intérieur de petits groupes, à l'intérieur des familles. Elles se transmettent comme ça. Quand des livres sortent sur ces questions, même s'ils sont fondés sur des archives, ils n'ont strictement aucun écho. Prenez par exemple *La destruction des Juifs d'Europe* de Raoul Hilberg. La première édition de ce livre est passée totalement inaperçue. De même pour *Si c'est un homme* de Primo Levi. Ce sont des livres qui se trouvent aujourd'hui au programme des lectures scolaires. Et ainsi de suite. On pourrait dresser une longue liste. Il y a eu une période au cours de laquelle il fallait que les choses mûrissent à la fois chez les victimes, pour qu'elles osent en parler de plus en plus fort et osent présenter leur exigence de justice, et chez tous les autres, tous ceux qui n'étaient pas directement concernés, à côté de qui ça s'est passé, qui en savaient quelque chose, mais pas beaucoup, etc. Il y a donc vraiment un temps de latence pendant lequel, par derrière, de manière souterraine, des choses se passent. Et à un certain moment on commence à en voir les effets, sous la forme de cet événement qu'est la rupture de continuité. C'est ainsi que je p.199 comprends les choses. Je ne prétends pas que ce soit une explication satisfaisante.

Il y a enfin la question dramatique de la violence sociale, qui nous ramène à la question de l'histoire : pourquoi l'histoire ne peut-elle pas être investie de l'autorité dans ce type de conflit ? D'abord, parce qu'il est extrêmement facile de prostituer l'histoire et que les historiens eux-mêmes se prostituent avec la plus grande facilité. A cet égard, aucune expérience ne leur apprend quoi que

Le futur de l'autorité

ce soit. Mes deux exemples favoris, mais que je n'ai pas le temps de développer, sont ceux de l'Argentine et de la Pologne. Sur le conflit intérieur de l'Argentine, je renvoie au livre remarquable de Diana Quattrochi-Woisson, *Un nationalisme de déracinés : l'Argentine, un pays malade de sa mémoire*, publié il y a quelques années par les presses du CNRS. Quant à la Pologne, j'observe aujourd'hui que la jeune génération des historiens spécialistes de l'époque contemporaine vaut très exactement la génération des historiens du parti de l'époque stalinienne, dont le chef est arrivé à prononcer en 1956, au moment des grandes autocritiques, cette phrase inoubliable : « J'ai compris maintenant qu'il ne faut pas falsifier l'histoire. » Le problème, avec les jeunes historiens actuels, c'est qu'ils ne l'ont pas encore compris et qu'ils sont pleinement en train de falsifier l'histoire. C'est ce qu'a dit aussi, de manière plus élégante mais extrêmement ferme, mon ami et collègue Karol Modzelewski, grande figure de la dissidence polonaise et l'un des plus grands historiens polonais et européens de sa génération. Médiéviste, il a pourtant fait une incursion dans l'histoire contemporaine, et a démontré point par point, dans un texte récent, qu'il y avait falsification de l'histoire. Nous devons donc être extrêmement conscients de ce que l'histoire, hélas, a une fâcheuse tendance à céder au chant des sirènes de la mémoire (pour utiliser une métaphore plus modérée que les termes qui me viennent spontanément à l'esprit) et que les historiens oublient facilement ce qui est leur devoir premier, à savoir l'obligation de s'opposer à toutes ces tentations mémorielles et de s'accrocher désespérément à l'éthique de leur métier. L'éthique de l'historien, c'est aussi la rigueur de la démarche cognitive. Cela ne se sépare pas.

Le futur de l'autorité

Qui peut, dans ces conditions, jouer le rôle de l'autorité ? J'ai parlé des autorités spirituelles, parce qu'il arrive parfois qu'un Desmond Tutu parvienne à s'imposer et qu'on arrive à avoir, comme en Afrique du Sud, une Commission de réconciliation et de justice. Une telle autorité ne s'est pas trouvée dans mon pays, en tout cas jusqu'à maintenant. Et puisqu'il ne s'en est pas trouvé jusqu'à maintenant, il ne s'en trouvera ^{p.200} plus, comme il ne s'en est pas trouvé en Argentine au moment où on en avait le plus besoin. Dans les deux cas, à cet égard, le clergé a complètement failli. Et en dehors de lui, il n'y a guère d'autorité possible. Car on ne peut pas désigner une telle autorité : parfois, il y a quelqu'un qui apparaît tout d'un coup comme une autorité, qui se construit petit à petit comme telle. En Argentine, Adolfo Perez-Esquivel, un certain moment, a su assumer ce rôle. Mais cela ne se définit pas, ne se prévoit pas. Il peut arriver par miracle que ce soit un grand historien. Il faudrait que les Marc Bloch soient plus fréquents dans la corporation. Mais ils sont rarissimes. C'est triste, mais c'est ainsi.

A la question de Vladimir Berelowitch, qui se demande si les vagues mémorielles renvoient à quelque chose de plus profond, je répondrai qu'on a déjà connu de telles vagues mémorielles dans le passé. Il y a quelque chose, dans la structure même, dans le fonctionnement même de l'histoire et des mémoires européennes, qui va dans ce sens. Il faudrait revenir sur ce qui s'est passé à l'issue de la double révolution, à la fois politique (Révolution française) et économique (révolution industrielle). Un certain XIX^e siècle se laisse interpréter dans ce cadre-là. Cela dit, je pense qu'aujourd'hui, sans le savoir — et c'est une question qui me travaille sans que je puisse lui apporter de réponse — les rapports

Le futur de l'autorité

entre l'histoire et la mémoire sont en train de s'inverser, sous la pression extraordinairement puissante des nouveaux porteurs de mémoire que sont les médias. Et en parlant de médias, je ne pense bien sûr pas seulement à la télévision. Pardonnez-moi d'être franchement pessimiste, mais si j'ai fait allusion à ces prêtres de Mésopotamie qui à un certain moment ont cessé de lire l'écriture cunéiforme et l'ont ainsi condamnée à deux millénaires d'oubli total, c'est parce que je me demande si nous ne sommes pas à la veille de nous trouver dans une situation analogue, où les lettres que nous savions lire disparaîtraient avec tout ce qu'elles véhiculent. C'est une éventualité que je ne saurais exclure. En tout cas, je suis assez fermement convaincu — ce n'est pas un diagnostic scientifique — que nous sommes en train de vivre une révolution qui affecte l'ensemble des activités intellectuelles de l'homme, et dont la profondeur est comparable au moins à celle de l'invention de l'imprimerie, voire à celle de l'invention de l'écriture. Une révolution comparable, en d'autres termes, à ce qui s'est passé il y a plusieurs millénaires. Tous les grands noms de la philosophie seraient à leur place pour parler de cela. Mais nous sommes ici en pleine spéculation historico-philosophique. Je m'arrête donc.

BRONISLAW BACZKO : ^{p.201} Voilà donc notre horizon d'attente, dirait Myriam Revault d'Allonnes.

MARC FAESSLER : Je voudrais remercier Myriam Revault d'Allonnes pour sa superbe leçon, et lui dire ce qu'elle a suscité en moi. Continuer de commencer suppose un écart au cœur du commencement. Je voulais vous demander si on ne devrait pas distinguer le commencement et l'origine, étant donné que l'origine est quelque chose qui nous échappe, et que le commencement est

Le futur de l'autorité

la manière dont nous nous posons dans le présent à partir d'un passé et en nous projetant dans l'avenir. Cela permettrait de donner, à cette origine qui nous échappe, la structuration — je pense à l'œuvre d'Emmanuel Levinas — de la relation à l'autre sans qu'elle soit spécifiée, mais comme instaurant la responsabilité. Dès ce moment-là, l'autorité comme horizon d'attente selon Ricoeur, devrait peut-être être l'horizon d'une attente sans attendu, comme disait Levinas, c'est-à-dire d'une attente où nous ne pouvons pas faire venir à nous dans la pensée ce que nous attendons, l'attente étant pourtant nourrie par l'exigence de responsabilité.

Ce qui m'a frappé dans la conférence de Shirin Ebadi, hier soir, c'est qu'elle n'a pas tellement parlé de l'autorité, mais qu'au fond elle a été l'exemple même de ce rapport entre le commencement et l'origine. Son commencement, c'est la situation en Iran. A l'intérieur de ce commencement, dont on peut faire l'analyse, elle recommence quelque chose au nom d'une origine qui est son rapport à la vie d'autrui et à la responsabilité face à cette vie d'autrui, qu'elle traduit à travers les droits de l'humain et les conventions internationales que représente une institution comme l'ONU. Il me semble qu'on a là un exemple d'autorité qui entre dans le présent en fonction d'une origine qui échappe à ce présent.

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES : Je crois que vous avez perçu quelle était mon intention. Je n'ai pas utilisé une seule fois le mot d'origine, mais uniquement celui de commencement, en ayant cette distinction présente à l'esprit. Je n'ai pas non plus abordé la question de l'énigme ou du mystère de l'autorité, c'est-à-dire la question de sa source. Il est extrêmement difficile de répondre à la

Le futur de l'autorité

question : « D'où vient l'autorité ? » C'est là que réside toute l'opacité de la notion. Toutes proportions gardées, c'est un peu le même type de structure que pour ce qui concerne la question du mal. Vous citez Ricœur : il y a une très belle phrase de lui, qui dit que pour résister au mal, il faut d'abord renoncer à l'expliquer. La question de savoir d'où vient le mal est une question qui demande à être basculée, en quelque sorte, du côté de la philosophie pratique. On a un peu le même type de problématique pour ce qui concerne l'autorité. L'autorité est une question qui est en rapport avec la philosophie pratique, c'est-à-dire avec l'action et la question de l'action. Parler d'attente sans attendu, c'est au fond renoncer à une espérance liée aux philosophies de l'histoire totalisantes. En ce sens, la notion d'horizon d'attente reste ce que j'appelle une métacatégorie, c'est-à-dire quelque chose qui oriente l'action sans que l'avenir soit prédéterminé.

C'est pourquoi je disais à Olivier Mongin que ce qui me gêne un peu dans la perspective de Jonas, c'est la lourdeur d'une responsabilité qui en vient à plomber l'avenir et d'une certaine façon à le prédéterminer, parce qu'elle inclut une philosophie de l'histoire implicite. Effectivement, vous avez raison : la manière dont la question de l'autorité demande maintenant à être reprise se définit par rapport à l'action. Une orientation est nécessaire pour que l'action soit entreprise, mais on ne préjuge pas de ce à quoi elle aboutira. Kant parlait d'une finalité sans fin. On peut aussi parler de téléologie sans dénouement.

YOLANDE MUKAGASANA : Je voudrais féliciter et remercier les intervenants de ce soir, et en particulier Krzysztof Pomian pour la réponse qu'il vient de faire à Michel Porret à propos du terme de

Le futur de l'autorité

victime. Car les mots « victime » et « vaincu », pour moi, ne peuvent pas du tout se ressembler. Certes, dans une guerre il peut y avoir des vainqueurs et des vaincus, parce que ce sont des combattants, des militaires. Mais dans un génocide, comment peut-on parler de vaincus ? Les Juifs gazés à Auschwitz étaient des victimes et non des vaincus. Les enfants ne peuvent être des vaincus. Ce sont des victimes. Je pense qu'on devrait essayer de nuancer et de discuter cela, mais qu'il ne faut en aucun cas confondre les deux termes, car cela crée une révolte.

MARIE-CLAUDE CAPT : Je suis linguiste et voudrais faire une remarque qui est une manière de remerciement aux deux conférenciers. J'ai été très touchée par les propos de Myriam Revault d'Allonnes. En tant que sémiologue, je pense que Ferdinand de Saussure a montré de manière imparable que la langue est un formidable engin d'autorisation de l'avenir. Et ceci, il p.203 l'a montré en expliquant notamment que si la langue doit rester fidèle à sa mission, c'est-à-dire être en perpétuel ajustement pour répondre à des besoins constamment renouvelés, ouverts sur un temps marqué par l'imprévisible, si donc la langue est cet engin d'inventivité, c'est grâce à la précédence que le passé lui confère. Krzysztof Pomian a beaucoup compté dans la manière dont j'ai compris l'arbitraire du signe tel que Saussure le montre. Car vous êtes peut-être le premier à avoir montré, dans *L'Ordre du temps*, à quel point le temps est un facteur déterminant dans la pensée saussurienne. La masse parlante est travaillée par le temps de l'histoire et les collectivités humaines se sont donné, avec la langue, un formidable instrument qui permet de vivre l'histoire de manière active et responsable.

Le futur de l'autorité

KRZYSZTOF POMIAN : Je remercie Yolande Mukagasana de son argument, qui me paraît tout à fait imparable.

BRONISLAW BACZKO : Je remercie les conférenciers et le public.

@

LA DISSIDENCE FACE À L'AUTORITÉ

TABLE RONDE ¹

INTRODUCTION

par Georges Nivat
Professeur honoraire de l'Université de Genève

@

^{p.205} Il est loin le temps où le philosophe français Alain, que je n'ai nullement connu mais dont plusieurs disciples ont été mes maîtres, définissait « le citoyen contre le pouvoir ». L'intelligence sans l'action et ses besoins, enseignait Alain dans son *Abrégé pour les Aveugles*, est condamnée à une divagation sans règles. Le pouvoir sans contre-pouvoir est condamné encore plus à une divagation sans frein.

Il faut tout subordonner l'un à l'autre : une intersubordination. Car l'autorité sera toujours abusive sans la contre-autorité. Etre citoyen, c'est d'abord être *contre*. C'est ainsi qu'on évitera de divaguer.

On recourait souvent autrefois à l'idée de servir. La philosophie servante de la théologie. Il y avait le bon et le mauvais service. Le bon service du ministre (serviteur) par rapport à la société ; le mauvais service de l'homme serviteur des passions.

Une volonté ferme doit contenir du vrai, disait encore Alain à la suite des Stoïciens. Au XX^e siècle, dans l'interminable et effroyable guerre civile européenne, comme on l'a dit, les dissidents ont ^{p.206}

¹ Le 1^{er} octobre 2005.

Le futur de l'autorité

peut-être été les manifestations les plus évidentes de cette volonté ferme contenant du vrai.

Comme tout était clair pour le dissident russe ! L'idéologie avait accouché d'un énorme goulag, d'une société sans visage. Le dissident de 1937, nous ne le connaissons pas. Torturé, fusillé dans l'anonymat des caves du KGB. Le dissident des années soixante, nous le connaissons. On ne le fusille plus, parfois on le détruit chimiquement. Mais il rayonne. Relisez André Amalric, Vladimir Boukovsky ou Abram Tertz, plus retors et plus esthète, qui, dans son camp, s'identifie au grand dissident religieux du XVII^e siècle, le protopope Avvakum.

Ils savent de quoi ils s'écartent, entrant en dissidence. Le mathématicien bagnard Essenine Volpine connaît par cœur le code pénal soviétique. L'officier traitant ne sait plus s'il doit l'assommer ou l'écouter. La terreur d'État doit être totale pour bien fonctionner.

Et regardez l'ignoble massacre dans l'école de Beslan il y a deux ans. Un écheveau de laisser-aller, de complicités, des mères qui ont regardé le siège de l'école sans savoir qui prenait qui. Les enfants mourant de soif, buvant leur urine devant les terroristes masqués. On voudrait crier, mais contre qui ? C'est l'ère du vide, non celui de l'individualisme contemporain, mais le vide des pouvoirs qui s'affrontent dans une sorte de noir idéologique.

Comment appliquer le précepte du philosophe Alain : le citoyen contre les pouvoirs ?

Il fut un temps où le juge convoquait le jeune poète Brodsky au tribunal soviétique : nom, prénom, profession — Brodsky, Joseph, poète — Comment ça poète, vous n'êtes pas à l'Union des poètes.

Le futur de l'autorité

Qui vous a fait poète ? — Je ne sais comment dire. Dieu, sans doute.

C'était la minuscule autorité du poète, le créateur, face à l'autorité qui jugeait, condamnait, envoyait se rééduquer au camp. Le poète est resté, le juge a disparu.

Rétrospectivement il nous est aisé de voir qui avait l'autorité de la conscience, qui celle du pouvoir séculier et, en l'occurrence, aveugle, non pas comme Thémis, mais comme un furieux.

Et certes ce dialogue se rejoue depuis les débuts de la tragédie, comme nous a si magistralement montré George Steiner.

Un conflit et une médiation — je prends le mot cher à Marcel Gauchet dans son *Désenchantement du monde* — sans fin s'exercent entre visible et invisible, ou encore normatif et prophétique, Eglise établie et hétérodoxe brûlé comme Hus sur le bûcher.

Autorité sacerdotale, autorité du supplicé. C'est terrible et c'est très beau.

^{p.207} Cette négociation de l'autorité visible avec l'invisible existe-t-elle encore aujourd'hui ? Permettez-moi encore une référence à Marcel Gauchet. Oui, l'autorité n'est plus verticale, oui la norme s'élabore de plus en plus dans l'horizontalité. « La morale n'est plus tant liée à tel ou tel objet (le juste, le bien) qu'à la résolution des conflits en général. » J'ai lu cela dans le petit livre de Mark Hunyadi *La vertu du conflit*. Et chez Marcel Gauchet je reçois des consolations. La visée organisatrice ne vient plus du dehors, mais du dedans. Ça s'appelle démocratie ; je cite : « Loin de se développer autour de l'imposition coercitive de ce qu'il prétend savoir du sens final de l'histoire, l'État démocratique-

Le futur de l'autorité

bureaucratique progresse à la mesure de son renoncement même à toute une prescriptive de l'avenir et de l'accentuation de son ouverture représentative à la multiplicité mouvante des aspirations et des initiatives de ses administrés. Ce ne sont pas les besoins de l'autorité qui l'alimentent, ce sont les nécessités de son adéquation toujours plus impersonnelle et plus neutre au changement social spontané qu'à la fois il laisse être en son éclatement et dont il lui revient d'opérer la sommation, la coordination, la régulation déclaratoire... ».

Voilà, selon ce maître à penser du désenchantement démocratique, où va l'autorité du politique : transcrire et réguler ce qui éclate en ce magma mouvant du social.

Je me demande et je vous demande deux choses :

— Le citoyen de cet État bureaucratique-démocratique où la société civile croît et où l'État décroît en autorité mais croît en complexité à proportion de la croissance de cette société civile, peut-il s'épanouir individuellement et collectivement dans ce schéma, cette osmose du privé et du social, cette non-prescriptivité toujours en formation et immédiatement autorégulée ?

— Le citoyen de cet État non prescriptif et autorégulé (dans l'idéal bien sûr) n'est-il pas en dissidence avec le reste du monde humain où il continue d'y avoir plus de prescriptif extérieur que d'autorégulation interne ?

Rien n'est plus frappant pour moi que nos grands aéroports. La foule s'agite en tous sens, suit les cheminements compliqués de l'enregistrement, de la surveillance électronique, du dévisagement anonyme de la caméra invisible, cependant que, en un minuscule

Le futur de l'autorité

havre, quelques individus s'attardent en silence, en général deux ou trois musulmans, un juif, dans un minuscule « lieu de prière ». Serait-ce une allégorie de notre société « autorégulée » ?

p.208 Nous avons ce matin des grands témoins venus du dehors de notre société ainsi autorégulée. Et je vais brièvement vous les présenter.

Madame Shirin Ebadi, vous la connaissez, vous avez admiré jeudi soir son énergie intérieure, sa forte dialectique, et son plaidoyer en faveur d'un bon partage entre l'universel humain commun à tous et qu'on peut résumer à « tu honoreras l'être humain sans le tuer, mutiler, humilier, enfermer » et un autre universel qui s'épanouit dans chaque religion, et peut-être aussi dans l'athéisme authentique, la lutte avec Dieu.

Madame Hélé Beji, une philosophe venue de Tunis, mais également bien présente sur la scène intellectuelle parisienne, dont l'essai sur la décolonisation paru en 1982, *Désenchantement national*, essai portant sur les fausses idolâtries, en particulier sur la difficulté à renaître de la culture nationale après la colonisation. Et quelle belle citation elle nous apporte de Simone Weil écrivant : « N'importe quelle peine est acceptable dans la clarté ».

Madame Yolande Mukagasana, Rwandaise, résidente aujourd'hui en Belgique. Infirmière, elle a subi le massacre rwandais en 1994, vu périr son mari et trois enfants. A été sauvée miraculeusement par une femme hutue. Auteur de *La mort ne veut pas de moi* (1999, avec Patrick May), *N'aie pas peur de savoir* (1999), a écrit et joué la pièce *Rwanda 94*.

Monsieur Serguey Kovalev, un des grands dissidents soviétiques, ancien conseiller — brièvement — du président russe

Le futur de l'autorité

pour les droits de l'homme, ancien député à la Douma. Nous l'avons eu à Genève pour inaugurer l'exposition sur le Goulag au musée d'ethnologie de Conches. Il est une des grandes figures morales de la Russie d'aujourd'hui.

Madame Myriam Revault d'Allonnes, entendue hier dans une leçon magistrale, auteur du *Dépérissement de la politique*, *Généalogie d'un lieu commun* et *Ce que l'homme fait à l'homme*.

Enfin, Monsieur Olivier Mongin, présent dans nos Rencontres depuis de longues années, rédacteur en chef de la revue *Esprit*, a publié de nombreux ouvrages indiquant les pistes variées de ses recherches : *L'artiste en politique*, *Eclats de rire*, *La peur du vide*, *La violence des images ou comment s'en débarrasser*, *La condition urbaine*, et enfin un *Paul Ricœur*, Paul Ricœur qui a disparu cette année et que nous nous rappelons tous avec émotion et reconnaissance.

Je donne la parole à Madame Yolande Mukagasana.

YOLANDE MUKAGASANA : p.209 Je m'interroge sur ce qu'un témoin vient faire dans un colloque d'intellectuels. J'ai été invitée, je suis venue, mais je ne comprenais pas mon rôle. Personnellement, je pense à plusieurs sortes d'autorité qui ont joué un rôle non négligeable par rapport à mon passé et à mon histoire. L'autorité parentale, bien sûr, à laquelle je crois absolument, et en laquelle je mets toute ma confiance, car elle a fait de moi ce que je suis aujourd'hui. Elle m'a donné des valeurs, dont la capacité de résistance, la capacité de supporter avec courage le monde dans lequel nous vivions — un monde d'exclusion.

Le futur de l'autorité

Je découvre à l'âge de cinq ans qu'on me considère comme Tutsi, alors que je ne sais pas ce que cela veut dire. Et pourtant on vient nous tuer, on me transperce la cuisse avec une lance, et j'entends nos agresseurs dire que nous sommes des Tutsi. Je ne peux même pas aller à l'hôpital : ma mère m'explique qu'on ne peut pas y aller sans se faire tuer sur la route, et qu'à l'hôpital on ne soigne peut-être pas les Tutsi. A l'époque, je n'ai pas compris. La compréhension m'est venue plus tard, sur les bancs de l'école.

Je découvre aussi l'autorité religieuse, qui ne s'est jamais distinguée de l'autorité politique qui m'a fait vivre ce que j'ai vécu à ce moment-là. Quant à l'autorité politique, elle m'a enlevé quarante ans de vie. Elle m'a pris non seulement tout ce que j'avais construit pendant ces quarante années, mais aussi tout ce que j'aimais et que je croyais être ma raison de vivre : mon mari et tous mes enfants. J'aimerais que vous me permettiez de parler, non comme une intellectuelle que je ne suis pas, mais comme témoin. Je suis une survivante du génocide des Tutsi du Rwanda.

Je voulais d'abord refuser votre invitation, parce que j'avais beaucoup de préjugés sur les intellectuels. Je me demandais où ils étaient pendant que se déroulait un crime de ce genre, où on ne pouvait plus distinguer un intellectuel d'un non intellectuel. J'aimerais que les intellectuels sachent, précisément, que tout n'est pas rationnel dans la vie. Il y a des exemples de choses que je n'arrive pas à comprendre, et que vous pourrez peut-être m'expliquer. Par exemple, comment un médecin peut-il en arriver à tuer son patient sur son lit d'hôpital, ou un professeur son étudiant ? Je ne comprends pas. Comment un père peut-il violer une petite fille, puis redevenir un père pour sa propre petite fille ? Est-ce que cela s'explique ? Comment une femme peut-elle

Le futur de l'autorité

assister au viol d'une autre femme, alors que le violeur est son propre mari ? Cela a eu lieu chez nous. Comment expliquer qu'une mère puisse tuer ses propres enfants ? Cela aussi a eu lieu, j'ai rencontré, en p.210 prison, une femme qui avait tué ses propres enfants. Je suis allée à la recherche des bourreaux pour leur demander de m'expliquer ce qui s'était passé. Je pense que rien n'est rationnel dans ce que j'ai vu et vécu. Je n'ai pas compris. Et je pense que je ne comprendrai jamais, malgré mes recherches.

Après le génocide, je n'ai quitté le Rwanda qu'en février 1995, pour la Belgique. Là, j'ai fait connaissance avec la solitude et l'abandon. Je ne vous expliquerai pas dans quel état d'esprit je me trouvais lorsque je suis arrivée à Bruxelles. Tout ce que je sais, c'est que je venais de tout perdre. Je portais des vêtements que j'avais ôtés à un cadavre de femme, pendant ma fuite, en lui disant : « S'il te plaît, laisse-moi m'habiller ; toi, tu es morte ; moi, je vis, même si je ne sais pas pour combien de temps encore ; je dois me vêtir ». Je sais qu'avant de quitter le Rwanda je suis allée me recueillir sur la fosse commune où mes enfants avaient été jetés comme de la saleté. Il fallait nettoyer le pays, l'éradiquer des cafards et des serpents que nous étions. Mon éducation ne m'a pas amenée à prier Dieu. J'ai prié mes enfants. Je leur ai demandé de me pardonner de les laisser, de les abandonner dans cette terre qui désormais faisait partie de mon sang et de tout mon être. Mais je leur ai promis aussi de revenir et de leur offrir une sépulture. Ce n'est qu'à la Noël 2001 que j'ai pu le faire. D'autres survivants cherchaient les leurs. Je n'ai même pas pu reconnaître les ossements de mes enfants. Les autres survivants reconnaissaient les leurs par les habits qu'ils portaient le dernier jour. Mais mes enfants avaient été déshabillés avant

Le futur de l'autorité

d'être tués. J'ai dû prendre chaque crâne dans mes mains pour avoir la certitude d'avoir caressé pour la dernière fois mes trois enfants. J'étais dans cette fosse commune, où se trouvaient les restes de plus de quatre cents victimes. Mais mon mari n'était pas avec eux.

Je sais aussi que j'avais une petite valise déchirée que j'avais ramassée après le génocide, et qui s'est ouverte en tombant de mes mains. Je n'avais pour toute richesse qu'un grand cahier où il y avait mon témoignage, qui deviendra trois ans après mon premier livre, *La mort ne veut pas de moi*. Lorsque je marchais, je tombais sans comprendre pourquoi. Je n'avais pas faim, je n'étais pas malade, mais je tombais. Je n'avais pas de force. Je ne vous dis pas tout ceci pour vous mettre mal à l'aise ou pour que vous vous apitoyiez sur moi. Je refuse la pitié. Dites-moi seulement ce qu'il y a de rationnel là-dedans. C'est tout ce que je recherche.

J'ai découvert l'Occident avec tous ses défauts et qualités, et j'ai pu découvrir la culture des Occidentaux. J'ai essayé de m'intégrer sans ^{p.211} m'assimiler. Lorsque j'ai sorti mon livre, il contredisait ce que les Occidentaux connaissaient de mon pays et de mon histoire. Cela allait jusqu'à l'insupportable. Certains m'en ont voulu de ne pas présenter ce que je décrivais selon les clichés qu'ils avaient sur mon pays, clichés que la colonisation a peut-être laissés dans leur tête. J'ai constaté que finalement, nous sommes tous des victimes de la colonisation, parce qu'elle a désinformé les Africains par rapport à l'Occident, et l'Occident par rapport aux Africains. J'ai constaté que malgré les bienfaits de la civilisation, l'Europe a perdu beaucoup de valeurs qu'elle ne va jamais récupérer. Mais nos pays aussi sont en voie de contamination. On dit chez nous que lorsque la maison du voisin brûle, il faut tout faire pour arrêter l'incendie,

Le futur de l'autorité

car on ne sait pas de quel côté le vent va tourner. Si nous parvenons à sauver l'Europe, nos pays suivront et survivront.

Je suis arrivée en Belgique alors que les Nations unies venaient de reconnaître officiellement que ce qui s'était passé au Rwanda était un génocide. Elles ont créé le Tribunal pénal international pour le Rwanda. Cela n'empêche pas que j'ai été confrontée, et que je suis toujours confrontée aux forces génocidaires qui ont fui ici même, vers les pays qui ont créé et signé la Déclaration des droits de l'homme. Il est très difficile de les déloger, pour que justice soit faite. Il m'arrive de me demander qui sont les hommes de ces pays qui ont inventé les droits de l'homme. Tout ce que j'ai subi depuis 1959, je l'ai subi alors que ces droits étaient là, et qu'on les disait universels. Je suis née après la Déclaration universelle des droits de l'homme, et je n'ai jamais eu de droits. Etes-vous sûrs que tout le monde a ces droits ? Moi, je sais que non. En tant qu'êtres humains, nous devons réagir.

Je pense que dans la vie tout n'est pas rationnel, et qu'on ne peut pas trouver de solutions rationnelles aux problèmes irrationnels. J'ai pris la décision de vivre sans me poser trop de questions. Car je suis fatiguée. Il y a de la paresse là-dedans, et je sais bien que ce n'est pas la meilleure chose à faire. Mais j'essaie de rendre ma vie un peu plus simple. J'ai perdu mes trois enfants. Mais j'en ai gagné vingt-et-un, dont cinq ont grandi, ont terminé leurs études et se prennent en charge. L'une des filles s'est mariée et vient d'avoir une petite fille. Je me considère donc comme une grand-mère. J'ai des enfants en Belgique et d'autres à Kigali, où j'ai reconstruit une maison sur les ruines de la précédente. Les grands s'occupent des petits. Je les fais vivre avec ce que je gagne et nous sommes heureux, même si nous savons qu'il est possible

Le futur de l'autorité

de vivre mieux. Si j'avais posé le problème de manière rationnelle, je n'aurais pas pris une vingtaine d'enfants à charge. ^{p.212} Maintenant, je témoigne dans les écoles, je témoigne devant vous. Et chaque fois que je témoigne devant des gens, je leur demande simplement d'être des messagers et d'en parler. De dire que cela a eu lieu, que l'homme est un être autodestructeur et qu'il doit se protéger. C'est tout ce que je demande.

Je travaille en Belgique à travers une association, la Fondation pour la mémoire du génocide au Rwanda et pour la reconstruction. C'est dans le volet « reconstruction » que j'essaie de m'intéresser à l'éducation. Car l'éducation tue ou sauve l'homme. L'éducation a fait de nous ce que nous sommes devenus. A travers cette fondation, j'élabore des projets en faveur des survivants du génocide et des orphelins. Cette association n'a jamais été soutenue par personne. On n'intervient que pour essayer de m'arrêter ou de me faire taire. Je voudrais porter cette voix le plus loin possible. Je ne pense pas que je sois capable de me taire. Car si je me tais, je recommencerai à tomber sans raison chaque fois que je marche. C'est pourquoi je continue. Je le répète, il y a là quelque chose que personne ne peut comprendre. Mais ce quelque chose est très fort pour moi. C'est comme si c'était maintenant ma raison de vivre.

Comment faire pour que les enfants qui naissent aujourd'hui et qui naîtront demain grandissent comme des enfants, et non comme des ennemis de l'humanité ou des saletés ? Comment pouvons-nous faire, en tant que victimes, pour aider les enfants des bourreaux, qui n'ont pas choisi leurs parents ? Comment faire de ces enfants des hommes équilibrés, qui ne prendront pas la machette ? Grâce à mon association j'ai pu réaliser un projet qui

Le futur de l'autorité

me tient à cœur et qui va aboutir, celui d'emmener les survivants du génocide des Tutsi en Israël pour rencontrer des survivants juifs, pour apprendre d'eux comment ils ont vécu après la Shoah, comment ils ont pu archiver la mémoire. Nous n'avons que des ossements. Ils ne vont pas rester là éternellement. Il faut trouver comment archiver la mémoire autrement, sans faire peur. Il faut que nous puissions savoir ce qu'est la pédagogie de la mémoire, car si nous voulons transmettre une mémoire, il faut qu'elle soit dépourvue de traumatismes, de haines, de rancœurs, de colères. Tout cela, on ne peut l'apprendre qu'auprès de personnes qui ont de l'expérience, qui ont vécu la même chose depuis longtemps.

Vous ne pouvez imaginer ce que l'on est, comment on se sent quand on a perdu sa dignité. Je crois que c'est quelque chose que personne ne peut comprendre. Vous ne pouvez imaginer ce que l'on est quand on se sent de trop dans le monde et qu'on marche sans avoir un but précis. Lorsque les pensées s'ordonnent comme elles veulent ^{p.213} dans votre tête et vous enivrent, et que vous n'êtes même plus capable de savoir ce qui vous manque. Peu de choses sont rationnelles dans la vie. Je suis convaincue que si tout l'était, les intellectuels parviendraient à comprendre et à résoudre tous les problèmes. Depuis que j'ai visité *Le Raccard*, ici à Genève, je rêve d'ouvrir des centres de ce genre au Rwanda, car certains sont sans logement, et j'aimerais les aider à retrouver une dignité, pour qu'ils croient encore en la vie. Je ne fais que rêver. Si ne je rêvais plus, je ne vivrais plus non plus. J'en profite pour féliciter Miguel Norambuena pour sa façon humaine de tendre la main à quelqu'un qui est tombé et qui pense qu'il ne pourra jamais se relever. J'espère que vos centres essaieront partout, en Suisse ou ailleurs.

Le futur de l'autorité

Nous avons appris la haine et la peur sur les bancs de l'école. C'est l'éducation qui nous a transformés en bourreaux et victimes. Et c'est pour cela que je suis convaincue aujourd'hui que seule l'éducation peut sauver l'homme de lui-même. Après un crime de ce genre, la justice est nécessaire. C'est le seul chemin de la reconstruction, c'est le seul chemin du vivre ensemble. Car tout le monde a besoin de justice, y compris la victime, qui en a besoin pour se reconstruire. Ne pas lui faire justice, c'est la condamner deux fois. Ne pas faire justice, c'est maintenir le bourreau dans la logique du crime. C'est cautionner ce qu'il a fait, c'est lui dire qu'il peut continuer. Je vous rappelle que ce ne sont pas les premiers massacres qui ont eu lieu au Rwanda. J'ai cinquante-deux ans. En 1959 il y a eu des massacres. Mon mari Joseph était orphelin : toute sa famille avait été exterminée dans un autre massacre en 1963. En 1973, il y a encore eu une extermination. En 1993-1994, c'était la même chose. Nous étions entrés dans la logique du crime. Les uns comme bourreaux, les autres comme victimes. Ces dernières vivaient en sachant qu'un jour, leurs voisins allaient les tuer. Elles avaient intégré cela et ne réagissaient même plus, puisqu'elles étaient les victimes, et les autres les bourreaux. On ne peut pas continuer comme ça. C'est cette impunité-là qui nous a conduits au génocide de 1994 au Rwanda.

Il n'y a pas que des bourreaux et des victimes au Rwanda. Il y a aussi des personnes justes qui ont essayé de sauver des vies. Ainsi cette fille, dont j'ai parlé dans mon livre, qui m'a cachée pendant onze jours sous son évier. Il faut que justice soit faite, aussi, pour que ces personnes ne soient plus soupçonnées d'être du côté des bourreaux. Et d'ailleurs il n'y a pas de neutralité possible devant un crime de génocide. Je vous remercie.

Le futur de l'autorité

GEORGES NIVAT : p.214 Je donne la parole à Sergey Kovalev, qui parlera en russe et dont je traduirai de mon mieux les propos en français.

SERGEY KOVALEV : Puisque nous disposons de peu de temps et que la traduction double la durée de mon exposé, je vais essayer d'être particulièrement bref. Je vais donc me contenter d'exposer des thèses qui seront peut-être utiles pour la discussion. Je vais m'appuyer sur mon expérience personnelle de dissident dans l'Union soviétique des années 1960 et 1970, et sur mon expérience d'aujourd'hui.

Thèse n° 1. Il semble qu'on puisse dire que les dissidents des années 1960-1970 ont été les principaux destructeurs de l'Union soviétique. En fait, ils ont manifesté leur désaccord à l'aide de thèses qui étaient obligatoires pour chaque citoyen soviétique. Je peux affirmer que nous étions des hommes préoccupés par la restauration de l'autorité, c'est-à-dire par la restauration d'une autorité normale pour tout être humain et fondée sur des valeurs — valeurs qui étaient oubliées dans notre pays. Je vais me limiter à quelques exemples. Qu'était véritablement la dissidence de ces années-là ? Ce n'était en rien une opposition politique. C'était plutôt une incompatibilité morale avec le régime et avec l'autorité absolue de vieillards qui avaient perdu l'esprit, qui n'étaient même plus capables de lire un texte qu'on leur avait préparé, mais qui n'en étaient pas moins toujours capables de se lancer dans des aventures sanguinaires comme la Tchécoslovaquie ou l'Afghanistan. Nous nous limitions à leur dire ceci : « Vos lois sont épouvantables, mais nous allons lutter contre elles dans le cadre qu'elles nous offrent. Veuillez donc s'il vous plaît observer vos

Le futur de l'autorité

propres lois ». Pourquoi notre mouvement s'est-il concentré sur le concept des droits ? Un homme très intelligent en a donné la définition suivante : « Le droit est une passerelle entre le ciel et la terre ». Pour nous, pauvres humains, les grandes valeurs qui sont au ciel sont inaccessibles. Le droit est notre façon d'essayer de les appliquer sur notre terre. Voilà le type d'autorité que nous essayions de restaurer, dans un pays qui était étouffé par un mensonge épouvantable. C'était un mensonge vraiment épouvantable. Quand le vieillard aux énormes sourcils, Brejnev, nous parlait de la concurrence socialiste, nous entendions tous un mensonge gigantesque. Et lui-même savait que tous ses auditeurs, jusqu'au dernier, comprenaient très bien qu'il était en train de mentir. Cela ne l'arrêtait pas. Il ne lui était pas nécessaire que chacun pense qu'il était en train de dire des ^{p.215} choses vraies. L'essentiel, pour lui, était que personne ne le réfute et que ce mensonge soit accepté passivement.

Thèse n° 2 — qui est encore plus essentielle pour moi. Regardons deux choses. Ce qui se passe en ce moment dans mon propre pays, et comment le monde extérieur, le vaste monde considère ce qui s'y passe. Est-ce que notre pays a réussi à se rapprocher des valeurs irremplaçables que nous essayons, nous, de restaurer ? Je vais me contenter de rappeler quelques faits que vous devez connaître, j'imagine. Prenons le pouvoir actuel de la Fédération de Russie. Remettons-nous en mémoire les actes terroristes les plus épouvantables qui ont eu lieu récemment dans mon pays. Par exemple la prise d'otages pendant le déroulement d'un spectacle, à Moscou, et la décision d'y répondre par l'utilisation de gaz. Ceux qui ont pris cette décision ont consciemment accepté le risque d'anéantir absolument tout le

Le futur de l'autorité

monde dans le théâtre, à savoir les acteurs, les spectateurs et le commando. En fait, jusqu'à aujourd'hui, nous ne comprenons pas pourquoi une explosion n'a pas eu lieu. Aucun gaz inhibant ne pouvait donner la garantie qu'il n'y aurait pas d'explosion. On peut même dire que l'utilisation de ces gaz a augmenté le risque d'explosion. Le miracle a eu lieu. Mais les cent cinquante personnes qui ont péri dans cette affaire ont été tuées par le pouvoir. Le Président a déclaré publiquement : « Non, elles n'ont pas été tuées par les gaz que nous avons utilisés. » C'était un mensonge conscient. Je ne vais pas parler de la prise de l'école de Beslan, ni des falsifications électorales qui ont lieu tout particulièrement dans le Caucase, je n'en ai pas le temps.

Mais pour moi, il est important de vous rappeler la façon dont le monde extérieur réagit à ce type de mensonge. En hiver 1995, Boutros Boutros-Ghali, secrétaire général de l'ONU a fait un discours devant le Parlement. Il a parlé une demi-heure. A cette époque la capitale de la Tchétchénie, Grozny, venait d'être détruite complètement pour la deuxième fois. Pendant la demi-heure où il a parlé, Boutros-Ghali n'a pas eu le temps de prononcer, ne serait-ce qu'une fois, le mot Tchétchénie. C'est de la Realpolitik, de la politique comme art du possible. Nous vivons dans un monde où ce qui devrait être la conscience du monde, à savoir l'Organisation des Nations unies, créée après les horreurs de la Deuxième Guerre mondiale et de l'Holocauste, peut se conduire ainsi. Une organisation dans la charte de laquelle sont inscrits les droits fondamentaux de la personne, peut se permettre de passer sous silence des faits de cette importance. Ce n'est pas un hasard. Ce n'est pas un hasard non plus si ce qui vient de nous être rappelé à propos du Rwanda a eu lieu. Nous supportons une ^{p.216} organisation

Le futur de l'autorité

du monde dans laquelle le cauchemar du Rwanda est une chose possible, et qui pourrait se répéter à plusieurs reprises. Nous vivons dans un monde qui continue d'obéir à des règles extrêmement dangereuses, dues à un certain atavisme.

Encore deux exemples. Le premier est pris dans la vie quotidienne de mon pays. Il existe une émission de télévision à laquelle on a donné la forme d'une sorte de duel. Un député de la Douma y a lancé un défi à un autre député de la Douma. Tous deux sont des politiciens connus. Le premier, Mitrofanov, a tourné un film dans lequel l'actuel Président de la Géorgie, Monsieur Saakatchvili, est accusé d'avoir commis un adultère avec l'ancienne Premier ministre de l'Ukraine, Madame Yulia Timochenko. Son opposant, le député Lebedev, lui demande comment il a pu faire un film aussi répugnant au sujet d'une femme, d'autant plus que ses accusations sont complètement infondées : Mitrofanov lui répond que c'est de la politique. Le journaliste Soloviev, qui conduit l'émission, explique à Mitrofanov l'effet que cela produit de voir un Parlement composé de députés de son acabit. Il s'exprime avec beaucoup de talent. Puis il adresse la remarque suivante au député Lebedev : « Il semble bien que le défenseur des droits de la femme, en l'occurrence, n'est pas meilleur que les autres, puisqu'il a été élu dans la liste d'un parti et, à peine arrivé au Parlement, a changé de parti et rejoint la formation au pouvoir. Il n'est donc pas meilleur ». Ainsi, le deuxième participant est également convaincu d'immoralité. Mais il faut ajouter que le journaliste lui-même est un fieffé menteur dans chacune des émissions qu'il conduit. Dernier petit détail, très parlant : ce sont les téléspectateurs qui arbitrent ces duels. Ils sont invités à téléphoner pour dire s'ils sont pour ou contre un tel

Le futur de l'autorité

ou un tel. Lebedev a été le gagnant. Il a eu un peu plus de quarante mille votes téléphoniques pour lui. Mitrofanov a eu environ cent cinquante voix de moins que lui. Ainsi, environ quatre-vingt mille personnes ont suivi ce duel, et ont donné leur voix à l'un ou l'autre de deux salopards. Voilà, à mon avis, le tableau moral de notre pays en ce moment.

Il n'y a pas longtemps, l'ancien secrétaire d'État américain, le général Powell, a déclaré : « Beaucoup pensent que la Russie a fait un pas en arrière dans la voie de la démocratie ». Ce n'est pas cela. Je suis convaincu que le pouvoir actuel mène la Russie sur le chemin de la démocratie. Powell dit cela d'un pays où la Constitution — notre Constitution — est devenue l'équivalent de ce qu'a été la Constitution stalinienne, c'est-à-dire qu'elle n'est pas faite pour être appliquée. On y voit inscrite la séparation des pouvoirs, mais elle n'existe pas. ^{p.217} L'indépendance des tribunaux, mais nos tribunaux sont dirigés. Cela peut être démontré par un nombre énorme d'exemples. Ainsi un criminel a été deux fois innocenté, après avoir massacré et brûlé, avec ses complices, six personnes. Voilà les faits quotidiens dans mon pays et dans le monde. Vous et moi devons les supporter, là comme ici.

Une dernière petite anecdote, dans la mesure où, avec mon ignorance des langues, j'ai pu suivre les débats dans cette enceinte. Les enfants d'un village juif persécuté se rendent à l'école ; le maître leur demande : « Combien le cafard a-t-il de pattes ? ». L'un d'eux répond : « Maître, j'aimerais bien avoir vos soucis ». Pardonnez-moi cette anecdote, mais elle m'est revenue à l'esprit en écoutant certains des grands débats historico-philosophiques qui ont eu lieu ici.

Le futur de l'autorité

GEORGES NIVAT : Je vais maintenant demander à Shirin Ebadi de réagir aux deux interventions qu'elle a entendues.

SHIRIN EBADI : J'ai souvent exprimé ma peine à propos de ce qui s'est passé au Rwanda. Je me dis que le monde dans lequel nous vivons est terrible, et qu'il est terrible que des massacres de ce genre puissent arriver. Il est extrêmement triste également de constater ce qui se passe en Russie. Si nous voulons empêcher que ce genre de choses continue d'arriver dans le monde, il me semble qu'il faut quand même essayer d'en distinguer l'origine. Si nous voulons vraiment changer une société, nous devons permettre à la population, au commun des mortels, à la foule d'évoluer culturellement. L'exemple que je peux donner est celui de la culture de la démocratie. Ce sont les démocrates qui peuvent installer une démocratie, bien sûr. En Russie, il y a eu des révolutions. Puis, en très peu de temps, on a dit aux gens : vous êtes libres. Mais ils n'avaient pas fait l'apprentissage de la démocratie. D'une certaine façon, sous le régime soviétique le peuple russe vivait peut-être mieux, du moins sous certains aspects. Mais à quoi bon, puisque ce n'était pas une démocratie ? Cette culture demande du temps jusqu'à ce qu'elle puisse atteindre la masse populaire et s'y répandre. Vous voyez même qu'en Europe de l'Est, la démocratie n'est pas celle qu'on trouve dans le reste de l'Europe. C'est la raison pour laquelle je me permettrai de parler de ma région et de ce qui nous concerne.

Je me suis souvent demandé comment il était possible que des gens se suicident en commettant un attentat et en faisant des morts autour d'eux. Comment est-il possible qu'une telle chose arrive ? Je me ^{p.218} demande, par exemple, comment une femme

Le futur de l'autorité

kamikaze, pour ne pas attirer l'attention, peut en arriver à prendre un enfant par la main, monter dans un bus et se faire exploser en tuant l'enfant et d'autres gens. Qu'est-ce qui se passe dans sa tête ? J'ai vu un film qui montrait les talibans occupés à détruire les magnifiques statues de Bouddha de Bâmyan, avec autour d'eux des gens qui semblaient se réjouir et applaudir, alors qu'ils détruisaient une valeur mondiale. Je m'interrogeais sur ce qui se passait dans la tête de ces gens qui semblaient se réjouir, alors qu'ils étaient en train de démolir leur propre civilisation. C'est là que j'ai compris que des gens abusaient de la foi d'un certain nombre de personnes faisant partie des masses populaires. En réalité, ceux qui se réjouissent, finalement, ne sont que des victimes, parce que personne ne leur a montré que la religion, ce n'est pas cela. Cela m'a amenée à me demander où se trouvent les intellectuels, l'élite islamique, qui n'a jamais pu guider la masse populaire. Telles sont les questions qui ont changé mon itinéraire.

Je me suis rendu compte, en définitive, que les intellectuels ne peuvent pas influencer les masses populaires, parce qu'ils ne savent pas parler simplement, de manière qu'elles puissent comprendre et être convaincues. Vous pouvez très bien être un grand philosophe, un grand penseur, écrire un livre extrêmement savant, que tous les autres penseurs admirent, mais ce n'est pas cela qui changera les masses populaires. Il faut qu'il y ait une pensée qui coule comme une rivière, plutôt qu'un désert aride. Le plus grand problème des philosophes et des penseurs est qu'ils sont coupés des masses populaires. Il m'a semblé, à moi, que ce qui est important, c'est d'être un relais, un pont entre les intellectuels et les masses populaires. Lorsqu'on abuse un bon musulman en lui disant que s'il se sacrifie, s'il devient un martyr, il

Le futur de l'autorité

aura la clef du paradis, il le croit. Imaginez que bien des gens commettent des actions incompréhensibles et injustifiables, à seule fin d'aller au paradis ! Par conséquent, il ne faut pas dire que la démocratie est bonne et qu'il faut la séparer de la religion : cela ne marchera pas. Il faut choisir une autre voie.

Il faudrait peut-être commencer précisément par la religion, et enseigner une autre religion aux masses populaires. Dire aux gens, par exemple, qu'ils peuvent tout à fait garder leur religion, que leur foi est tout à fait valable, mais simplement qu'elle n'exclut pas la démocratie. Il faut leur dire qu'ils peuvent trouver la voie du paradis autrement que par des attentats suicides. Il faut peut-être leur apprendre, justement, que transmettre des connaissances à leurs enfants les mènera plus facilement au paradis que ne le feraient des attentats ^{p.219} suicides. C'est ainsi que j'ai commencé à écrire mes livres. Si je voulais résumer tout ce que j'ai écrit en une seule phrase, cette phrase serait la suivante : « L'islam est tout à fait conforme et compatible avec les droits de l'homme et la démocratie ». Les oreilles qui doivent entendre cette voix sont celles de la masse populaire musulmane, qui doit absolument comprendre que ceci est possible. Je ne veux pas répéter les erreurs que les intellectuels musulmans ont commises jusqu'à maintenant. Je ne veux pas commencer, comme eux, en disant que la démocratie est bonne, que les droits de l'homme sont bons. Je veux commencer en disant que l'islam est une foi qui est bonne et compatible avec les droits de l'homme et la démocratie. Le résultat des deux démarches est le même. Les deux manières débouchent sur le respect des droits de l'homme et de la démocratie. Mais vous attirez beaucoup plus les masses populaires en commençant par leur religion.

Le futur de l'autorité

Si vous me permettez de faire allusion à ce qui se passe actuellement dans mon pays à propos de l'énergie nucléaire, j'aimerais en dire un mot. Le monde est extrêmement sensible au problème nucléaire en Iran, parce qu'il ne veut pas que l'Iran puisse avoir la bombe atomique. Si de nombreux pays possèdent la bombe atomique, on pense que la sécurité collective sera en danger. Mais la vraie bombe atomique, le vrai danger est ailleurs. De nombreux pays ont déjà la bombe atomique. Je ne citerai que la France et l'Inde. Est-ce que le monde a peur parce que la France et l'Inde possèdent la bombe atomique ? La réponse est : non. Parce que la France est une démocratie et que le peuple a son mot à dire. Imaginons une minute le sentiment que le monde aurait pu avoir si par hypothèse Saddam Hussein avait eu la bombe atomique. Cela aurait certainement mis le feu au monde. On peut supposer qu'au terme de sa vie, le dictateur aurait fourni la formule à beaucoup d'autres. Car le peuple n'avait pas son mot à dire, et qu'à lui tout seul, le dictateur pouvait faire ce qu'il voulait. Je vous donne un autre exemple, celui de l'Inde et du Pakistan. En Inde, le peuple a vraiment son mot à dire. L'Inde n'a jamais transmis ses renseignements à quiconque. Alors que le Pakistan, l'ami bien-aimé des États-Unis, les a donnés aussi bien aux Iraniens qu'aux Nord-Coréens. La raison est simple : au Pakistan le peuple n'a rien à dire, et en réalité n'est même pas au courant de ce qui se fait ou ne se fait pas.

D'un autre côté, la surveillance de l'Agence internationale est loin d'être suffisante. A-t-on la certitude que le contrôle de l'Agence peut s'étendre au monde entier ? La réponse est certainement non. Elle n'a pu s'imposer, par exemple, dans le cas de l'Iran. Avez-vous la ^{p.220} certitude que quelque part en Afrique,

Le futur de l'autorité

par exemple, on n'est pas en train d'enrichir de l'uranium et de construire une bombe dans quelque souterrain ? Personne ne peut nous assurer de cela, parce que l'Agence internationale n'a pas les moyens d'être présente partout en même temps. Par conséquent, il me semble qu'il faut modifier le système lui-même : il faut donner le droit de surveillance au peuple plutôt qu'à une agence internationale. Ce qui évite le danger qu'il y ait une bombe atomique, c'est la démocratie. C'est pourquoi, précisément, je dis que le vrai danger, la vraie bombe, c'est le despotisme. Le monde est de nouveau en train de commettre une erreur. Au lieu d'être aussi sensible à la construction d'une bombe atomique, il ferait bien d'être sensible au despotisme et d'essayer d'instaurer partout la démocratie. S'il y a la démocratie en Iran, soyez certains qu'il n'y aura plus le moindre danger atomique. Que font les autres pays ? Ceci pourrait arriver n'importe où. De jour en jour, l'utilisation de l'énergie nucléaire se répand. L'accès à l'énergie atomique est de plus en plus facile. La seule façon d'assurer la sécurité du monde est la démocratie. L'Occident se doit absolument de ne pas accepter d'aider les régimes qui ne sont pas démocratiques. De cela, les pays occidentaux seraient bénéficiaires, comme en seraient bénéficiaires les masses populaires dans les pays où des despotes sont au pouvoir.

Mesdames et Messieurs, je vous remercie infiniment d'avoir écouté ma voix.

HÉLÉ BEJI : Je voudrais dire combien j'ai été saisie et vraiment bouleversée par le témoignage de Yolande Mukagasana. Comme tout le monde, j'ai été traumatisée par le drame rwandais, mais cela s'est fait à travers l'écran des médias, qui, comme on le sait,

Le futur de l'autorité

pervertit la sensibilité. J'ai été bouleversée, émue, tétanisée, glacée par les paroles de Yolande Mukagasana. Face à de tels drames, la pensée perd toute autorité.

Ici réside précisément le problème : quelle est l'autorité de la pensée ? Peut-on penser les tragédies que nous traversons actuellement ? Je vais faire un petit détour par l'histoire pour revenir à l'actualité et pour sortir de ce glaciaire, pour réchauffer en quelque sorte notre cœur et notre pensée, afin de pouvoir interroger l'expérience de l'inhumain. Car au fond nous sommes dans de nouvelles formes de l'expérience de l'inhumain, qui bien sûr font écho à toutes les tragédies antiques. On retrouve tous les sentiments d'horreur et de pitié que les dramaturges antiques avaient exprimés à travers leurs œuvres. Ce parcours entre hier et aujourd'hui peut nous aider, ^{p.221} peut-être, à penser ce qu'il y a d' inédit dans la forme de cruauté qui est en train de se forger sous l'autorité même de la culture : ce n'est plus l'animalité de l'homme qui est cruelle, c'est la culture même de l'homme qui devient de plus en plus cruelle.

Je vais vous lire un texte d'Appien, historien antique, sur la destruction de Carthage. Je suis une descendante des Carthaginois, puisque la Tunisie est une fresque composée de civilisations successives, carthaginoise, punique, romaine, chrétienne, arabe, berbère et musulmane. Il y a en Tunisie un itinéraire de la diversité culturelle, qui a probablement contribué à me former et à me permettre de voir combien peut être dangereuse, aujourd'hui, la réduction de l'homme à une identité culturelle, comme à une monoculture — réduction qui constitue l'idéologie la plus dangereuse de notre temps. C'est ce que j'appelle l'embrigadement religieux de toute culture dans le culte

Le futur de l'autorité

de son origine et de son identité ethnique ou raciale. On est en train de reforcer des concepts très virulents de racisme, derrière un déguisement culturel. Je vais donc parler de Carthage et de la destruction de Carthage pour comprendre ce que nous sommes en train de vivre aujourd'hui.

Les consuls romains viennent d'annoncer aux Carthaginois que leur ville va être rasée. Ces derniers avaient demandé aux Romains, non de les épargner, car ils avaient accepté de mourir, mais d'épargner Carthage, d'épargner leur ville. Mais la cruauté romaine veut que les pierres aussi soient détruites. En apprenant cette décision, selon Appien, les Carthaginois expriment leur désespoir de la manière que voici : « Ils se jetèrent à terre, frappèrent le sol de leurs mains et de leurs fronts. Certains déchiraient leurs vêtements, se meurtrissaient le corps, comme pour punir la déraison qui les avait fait tomber dans ce piège. Quand leur fureur prit fin, il y eut un morne silence, comme s'ils avaient été des cadavres gisants. Les consuls savaient bien que les malheurs poussent tout d'abord à la hardiesse, mais qu'avec le temps l'audace est subjuguée par la nécessité. C'est ce qui arriva aux Carthaginois. Car dans le silence, leur malheur les touchant plus vivement, ils cessèrent de s'indigner, ils se mirent à pleurer sur eux-mêmes, sur leurs enfants et sur leurs femmes, qu'ils appelaient par leurs noms, sur leur patrie à qui, comme si elle eût été un être humain capable de les entendre, ils disaient toutes sortes de choses pitoyables. »

Vous voyez combien le récit d'une guerre antique peut nous toucher avec plus de force, dans sa délicatesse même, que toute la brutalité des images actuelles dans la communication. Il y a là quelque chose qui déstabilise notre humanisme et, pour ce qui me

Le futur de l'autorité

concerne, p.222 toute la formation que j'ai reçue. Car j'ai grandi avec la conviction que la culture était la protection la plus efficace contre la violence, qu'elle rendait les hommes plus intelligents et plus sensibles, et que le commerce des œuvres de l'esprit, en particulier, nous délivrait le mieux de nos tensions et de nos peurs. En d'autres termes je croyais, comme tout le monde, en la fonction cathartique de la culture. Ce que nous sommes en train de faire ici, finalement, procède encore de cette croyance. Nous croyons en son effet d'exorcisme sur les démons des hommes, et en sa capacité d'amener un perfectionnement de la nature humaine. La vocation de la culture, ce n'est pas simplement d'instruire, mais c'est d'humaniser. Humaniser, cela veut dire : rendre plus humain. Et rendre plus humain, cela veut dire : rendre moins inhumain. Or nous sommes dans un processus exactement inverse. La culture ne nous rend pas plus humains, mais est en train de nous rendre plus inhumains.

Dans ce processus d'humanisation, je regardais les mérites de la raison comme largement supérieurs aux attraits de la foi. Mais je suis en train de constater que cet idéalisme culturel doit être révisé, au vu des grandes menaces qui nous tombent dessus. La première faillite de l'humanisme classique qui nous a formés — celui des humanités, des lettres et de l'intellectualité — a été le colonialisme, dès le XV^e siècle. On a beaucoup parlé du crime colonial, mais beaucoup de choses n'ont pas encore été dites. Mais ce n'est pas de cela que je veux parler. Ce dont je veux parler, c'est de l'échec métaphysique de l'humanisme. Il a été incapable, non seulement d'« humaniser » ou « civiliser » les cultures indigènes par des méthodes pacifiques et humaines, mais aujourd'hui même, il se montre incapable d'assimiler des cultures

Le futur de l'autorité

qui ne sont pas encore entrées dans le temps de la modernité, et qui restent dans le temps de la croyance. Nous sommes dans un monde où la modernité n'a pas assimilé le temps de la croyance, et où le temps de la croyance n'a pas assimilé celui de la modernité. Le combat de l'humanisme contre l'esprit religieux avait réussi en Europe au temps des Lumières. Il avait fait passer les sociétés d'un monde ordonné par la providence divine à un monde guidé par la liberté humaine. L'humanisme a cru que tout cela était irréversible, et que c'était ce qui allait se produire partout. Tout le monde allait passer de la Cité de Dieu à la Cité des hommes. Or ce n'est pas ce qui est en train de se passer. Tout cela est très incertain. L'humanisme aujourd'hui ne parvient pas à convertir à la Cité de l'homme des populations encore largement tributaires de la Cité de Dieu. Nous sommes ici devant une incompatibilité culturelle. Bien que le ^{p.223} colonialisme ait déjà expérimenté au XVIII^e siècle la vanité de la force pour conquérir des populations « sauvages » ou « indigènes », on reprend aujourd'hui la vieille mission militaire de pacification des sauvages — par exemple les Irakiens — pour favoriser la démocratie. Mais on le fait avec toutes les chances de renforcer la théocratie ! L'intervention de la démocratie par des moyens non démocratiques aboutit forcément à une augmentation de l'autorité de la théocratie.

On a donc un dilemme. Si, à la lumière des maux actuels, l'humanité de la raison s'avère en fin de compte inférieure à celle de la foi, cela redonne une légitimité à toutes les objections religieuses qui lui avaient été faites par le passé. A ce qu'on appelait les préjugés. Si la culture profane n'est pas parvenue à vaincre les démons des hommes, malgré la science et le progrès,

Le futur de l'autorité

alors, contre la culture profane, la culture sacrée retrouve la vigueur et la séduction de ses arguments. Si les innombrables sacrifices qui ont été consentis pour le triomphe de la modernité — et ils sont nombreux — n'ont abouti qu'à un monde plus inhumain que celui de la tradition, alors de nouveaux sacrifices viendront de nouveau s'offrir, en retour, à la gloire de la foi. C'est ce que nous voyons à la télévision. Nous en sommes au moment où cette mise en question devient plus aiguë que jamais. La philosophie et la théologie se retrouvent de nouveau face à face, dans des positions inconciliables, alors que le débat semblait avoir été surmonté.

Que se passe-t-il ? D'un côté, celui de la modernité et des Occidentaux, on craint d'être dépossédé de l'œuvre démiurgique, de l'œuvre prométhéenne arrachée à la fatalité et à la nature grâce à la science. De l'autre, celui des Orientaux, des musulmans, des nouveaux croyants, on craint d'être livré à l'épouvante et à la solitude spirituelle d'un monde sans Dieu. Je crois qu'il y a là quelque chose qui n'a, en fait, rien à voir avec le choc des civilisations. C'est le retour d'un vieux combat que l'Europe avait déjà eu avec elle-même et qu'elle avait cru dépasser, mais qui revient : on voit se renverser la direction, on voit l'espoir religieux prendre racine là où la raison s'est comportée de manière inhumaine avec ceux qu'elle prétendait raisonner et humaniser. Voilà une très grande source d'inquiétude.

On a parlé de la bombe atomique, de la possibilité qu'il y ait à nouveau des génocides. On a parlé du retour du sacrifice, avec les attentats suicides et les martyrs comme exemples de nouvelle autorité morale. Car les attentats suicides fonctionnent comme des images exemplaires de ce qu'est le dévouement au bien — d'un bien qui est évidemment le pire déguisement du mal : vous savez

Le futur de l'autorité

que la félonie de Tartuffe, dans la pièce de Molière, prend la forme de la patelinerie ^{p.224} religieuse. La deuxième grande source de peur, c'est finalement la capacité de devenir un monstre. Qu'est-ce qu'un monstre ? Je pense qu'on devient un monstre quand on devient insensible, non pas à la souffrance d'autrui, mais à la sienne propre. Je crois que l'homme est en train de se distinguer en cette matière. On cultive tellement les différences qu'on ne veut même plus ressembler à l'homme. Le principe selon lequel l'homme est mon semblable ne fonctionne plus. L'homme est mon dissemblable, l'humain est mon dissemblable, donc je dois me distinguer de l'humain par tous les moyens, quitte à devenir inhumain. En devenant inhumain je me distingue, et en me distinguant je ne souffre plus. Je fais autorité et je me détruis. Je deviens insensible au fait de me faire exploser et de faire exploser des enfants avec moi. Les terroristes russes, jadis, ne se comportaient pas ainsi : je ne sais plus lequel d'entre eux, ayant vu qu'il y avait un enfant dans le carrosse du tsar, avait renoncé à commettre son attentat. Nous sommes au-delà de toute forme d'humanité.

Ce qui me fait douter de moi-même, c'est que la formation, la culture humaniste qui devait nous protéger, a perdu, dans cet échec de l'émancipation humaine, sa faculté d'intelligibilité du monde. La culture a perdu son autorité parce qu'elle n'est plus capable de comprendre, de déchiffrer et d'interpréter le monde. Et quand on ne peut plus interpréter le monde, on cherche à le dominer. Les appétits de domination qui sont en train de naître, de renaître et de se renforcer partout, viennent d'une perte d'intelligibilité de la culture dans le monde. Et ce, quel que soit notre degré d'instruction. On peut être savant ou analphabète, on

Le futur de l'autorité

est totalement démuni devant les phénomènes qui nous entourent. Comme disait Condorcet, le fait d'être un homme instruit ne fait pas forcément de nous un homme éclairé. Cette distinction est très importante. Quand on vit dans un monde où l'obscurité des signes prolifère, où on ne peut donc plus les interpréter, tout devient beaucoup plus effrayant que dans un monde où la culture maintient une correspondance rassurante entre notre vie intime et ce qui arrive.

Nous prenons d'autant plus peur que notre culture perd sa souveraineté dans notre relation au monde. A partir du moment où nous perdons la protection d'une culture qui nous relie de manière pertinente au monde, la culture va voir s'affaiblir ses contenus de savoir au profit de stratégies de pouvoir. Quand la culture n'est plus un instrument adapté de vérité et d'élévation de la conscience, elle devient une dynamique de forces liées à la conquête ou à la défense de sa position. Le commerce des autres, finalement, n'est plus un itinéraire ^{p.225} d'apprentissage et de compréhension, mais tout simplement une posture d'intimidation et d'arrogance. L'énergie culturelle, qui devait être consacrée à la neutralisation et à la résolution des conflits, tombe au contraire dans l'exaspération de ces peurs et de ces conflits.

On parle de cultures hégémoniques, d'hégémonie. Je crois qu'il ne s'agit pas de la domination d'une hyperpuissance sur toutes les autres. Je ne crois pas. L'hégémonie n'est pas cela. Elle se définit plutôt comme le mouvement de l'ensemble des cultures, même les plus marginales en apparence, à la fois aspirées par leur montée en puissance et obsédées par leur vulnérabilité et la crainte de la persécution. En fait, il y a une idéologie de l'instinct hégémonique dans toutes les cultures. Chacune prétend à l'hégémonie, chacune

Le futur de l'autorité

prétend à la domination sur les autres. La communication permet cela. Aujourd'hui, chaque culture trouve en elle-même des germes d'hégémonie et de théocratie. Telle est l'ambition actuelle. La démonstration permanente de sa force, et la hantise de sa ruine. Nous sommes dans ce que j'appellerai un nouvel obscurantisme culturel. On a connu des formes d'obscurantisme liées aux vieilles croyances. On est dans une nouvelle forme, qui tient à la fois à un déficit de savoir, c'est-à-dire à une perte d'intelligibilité, et à un abus de pouvoir. L'obscurantisme n'est pas l'ignorance : c'est l'utilisation d'un faux savoir pour abuser, comme disait Shirin Ebadi, l'ignorant ou l'incrédule. Une culture devient obscurantiste, en d'autres termes, quand elle dissimule des manœuvres de pouvoir dans des simulacres de savoir. Je crois qu'aujourd'hui, on peut caractériser ainsi toutes les pratiques des grands organes d'information. Je m'arrête là.

GEORGES NIVAT : Les réflexions de Hélé Beji sur le nouvel obscurantisme culturel m'ont rappelé que dans ma présentation, j'ai oublié de mentionner un fait important, la création à Tunis du Collège philosophique. Je pense que ce centre joue un rôle important dans le monde musulman maghrébin et évidemment en Tunisie.

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES : Lorsque j'ai vu le programme de ces Rencontres et lu l'intitulé de cette table ronde, « La dissidence face à l'autorité », ce titre m'a laissée un peu perplexe, dans la mesure où j'aurais compris plus aisément que la table ronde s'intitule « La dissidence face au pouvoir ». Ma perplexité a été confortée lorsque j'ai entendu Sergey Kovalev parler de la dissidence et de son expérience comme d'une tentative de p.226

Le futur de l'autorité

restauration de l'autorité. Plus précisément, comme d'une tentative de restauration de l'autorité morale, de l'autorité des valeurs, face à un pouvoir qui avait perdu son autorité. Cela m'a donné envie de faire une remarque sur une sorte de flottement qui me paraît investir nos discussions. Je suis tout à fait d'accord avec ce que dit Sergey Kovalev. Tentative de restauration de l'autorité des valeurs contre un pouvoir qui a perdu son autorité : cela renvoie tout simplement à des données tout à fait élémentaires, à savoir qu'il y a dans le pouvoir un élément de contrainte qui est inhérent à son exercice, y compris dans le pouvoir de type démocratique. Le pouvoir appelle l'obéissance et/ou la désobéissance — c'est le sens du titre du livre d'Alain, *Le citoyen contre les pouvoirs* — alors que l'autorité, elle, appelle la reconnaissance. Et s'il n'y a pas de reconnaissance, il n'y a pas d'autorité. Une autorité non reconnue n'est pas une autorité. D'une certaine façon, la dissidence (je me permets ici d'abonder dans le sens de Sergey Kovalev) en tant que tentative de restauration de l'autorité morale et de l'autorité des valeurs, est au fond une protestation contre un pouvoir dépossédé de son autorité, qui a été un pouvoir totalitaire de la même façon qu'un pouvoir ou un régime autoritaire est une dérive par rapport au sens de l'autorité.

Il est clair que la question de la reconnaissance, ensuite, est extrêmement compliquée, parce qu'on sait bien qu'une reconnaissance peut être extorquée, peut ne pas être strictement rationnelle, ou liée à des composantes affectives, etc. De la reconnaissance à la servitude volontaire, par exemple, il n'y a qu'un pas, qui peut être vite franchi. Il n'empêche : il faut insister sur le fait que c'est presque un pléonasme que de dire d'une autorité qu'elle est reconnue. De même, une autorité est

Le futur de l'autorité

nécessairement légitime. Car si elle n'est pas légitime, elle cesse d'être une autorité. Voilà le rapide commentaire que je voulais faire à propos de l'intervention de Sergey Kovalev.

OLIVIER MONGIN : Je m'inscris dans les sillages des interrogations déjà énoncées. Vu la force des témoignages que nous avons entendus, je n'ai évidemment aucune prétention à porter un témoignage. Je voudrais rebondir sur la question de Shirin Ebadi : faut-il ou non changer les intellectuels ? Je fais partie de ces intellectuels qui ont bénéficié de ce que j'appellerai l'autorité de la dissidence, l'autorité étant entendue dans le sens que Myriam Revault d'Allonnes vient d'évoquer. Je voudrais simplement poser quelques questions.

^{p.227} Pour les gens qui appartiennent à ma génération, il y a eu une culture de la dissidence, celle des années 1970-1980 : 1973, traduction de *L'Archipel du Goulag* de Soljenitsyne ; 1977, signature de ce qui est pour moi l'un des événements les plus importants, la Charte 77, avec le texte écrit par Vaclav Havel et Ian Patočka, qui est pour moi, même si je n'aime pas trop le mot, le maître à penser et le maître à vivre par excellence. Est-ce qu'il y a une autorité de la dissidence, et en quoi a-t-elle changé des hommes comme moi ? En quoi nous a-t-elle permis d'agir et de penser autrement ? Dans un deuxième temps — je me contente de poser des questions — j'aimerais savoir si cette culture de la dissidence, puisque la plupart de ces pays se sont émancipés, a pu les faire entrer dans une logique de fondation reposant sur ses acquis. Deux questions, donc : augmentation de l'autorité et reconnaissance.

En quoi la culture de la dissidence a-t-elle apporté quelque chose de plus aux intellectuels français ? En quoi cette grande

Le futur de l'autorité

expérience qui a été portée par les pays de l'Est a-t-elle fondé — au sens d'apporter un plus — quelque chose dans l'histoire européenne ? En quoi a-t-elle fait bouger les intellectuels ? Je dirai d'abord que l'expérience de l'incompatibilité morale, le fait du mensonge nous ont troublés. Cela nous a obligés à nous déplacer géographiquement, mentalement, corporellement. Avec le précédent directeur de la revue *Esprit*, nous étions plus souvent à l'Est, clandestinement ou non, qu'en France. Nous nous déplaçons. Il y avait une demande de reconnaissance. Je parle surtout pour la Tchécoslovaquie et la Pologne. Il fallait y aller pour que leur parole puisse être entendue. On a donc, d'abord, un problème de capacité d'expression. On voit très bien que pour l'intellectuel salarié à la française, pour le philosophe salarié, il y avait une prise de risque. Elle n'avait rien de courageux en tant que telle. On réapprenait que penser se paie — mais pas au sens sonnante et trébuchant. Pouvoir se déplacer : c'était important.

Ça l'est resté après 1989. Paul Ricœur est allé tout récemment en Iran, invité par des centres réformistes proches de Shirin Ebadi : beaucoup d'intellectuels français le lui ont reproché. De quel droit aller dans un pays théocratique ? Ce qu'ils n'ont toujours pas compris, c'est précisément ce que la dissidence nous a appris, à savoir qu'une société quelle qu'elle soit, ne se réduit jamais à son pouvoir. Ne pas vouloir aller en Iran aujourd'hui, c'est faire comme si le pouvoir théocratique correspondait à l'ensemble de la société. Nous allions donc à l'Est, avec l'association Jean Hus, qu'avaient fondée Jean-Pierre Vernant et Jacques Derrida, et nous assistions aux séminaires clandestins de Prague. C'était faire un travail d'aller et retour avec ces ^{p.228} gens qui avaient beaucoup à nous apporter. Il fallait des relais, des ponts. D'autres l'ont fait, ici,

Le futur de l'autorité

par leurs traductions et leurs voyages — je n'ai pas besoin de les nommer. Il y a donc, d'abord, un déplacement mental et géographique. Ça a été très important, parce que l'intellectuel se réfère généralement à sa propre nation, à son propre pays. Il y a d'ailleurs de plus en plus une sorte d'autocentrement. A l'époque dont je parle, il y a eu un vrai décentrement.

Deuxième question, qui a été posée peu ou prou par tout le monde. Comment parler de ce qu'on peut appeler la cruauté, l'inhumain, l'innommable, le mensonge ? Ce qu'on a appris, c'est que le discours idéologique, aussi rationnel soit-il, ne permet pas toujours de comprendre ce qui s'est passé. On peut expliquer, peut-être, avec de l'idéologie. Mais on ne comprend pas. Ici aussi, nous avons donc appris, et nous avons dû bouger. Il fallait présenter les choses de telle façon qu'elles soient comprises. Je rappelle simplement (Georges Nivat m'y autorisera) que le sous-titre de *L'Archipel du Goulag*, c'est : *Essai d'investigation littéraire*. C'est un livre de fiction. Qu'est-ce que cela signifie ? Il fallait pouvoir écrire de manière à ce que la question soit ressentie par celui qui lit. Le problème n'est pas simplement d'expliquer. Il est d'ailleurs le même pour la Shoah. Et il est le même aujourd'hui pour le Rwanda. Yolande Mukagasana l'a évoqué. En France, il y a ses témoignages à elle ; en dehors de cela, seuls deux livres sur le Rwanda ont fait réagir beaucoup de gens. Ce sont deux livres d'un journaliste de guerre, Jean Hatzfeld, qui a construit de façon quasiment fictive deux tragédies qui évoquent métaphoriquement ce qui s'est passé, mais qui ne renvoient pas nécessairement au réel le plus violent, même s'il est présent. Comment en parler ? C'est la question qui se pose, et c'est ce que nous a appris la culture de la dissidence.

Le futur de l'autorité

Enfin, troisième point, la dissidence nous a appris à réviser notre façon de présenter l'Europe. Avec Czeslaw Milosz, avec Patočka, nous parlions de l'« autre » Europe. L'Europe des dissidents devait nous amener à revaloriser notre démocratie un peu molle. C'est ce que nous entendions à l'Est. Il y avait effectivement une recherche de la démocratie, mais il y avait aussi une critique de la démocratie de consommation et de ses défauts. On a cru un moment à une autre Europe, à une tierce Europe. Nos pays européens allaient d'une manière ou d'une autre bénéficier d'un plus, bénéficier de l'apport moral que représentait la culture de la dissidence. En sommes-nous là aujourd'hui ? Je laisse chacun juger. Bien entendu, le problème de la dimension spirituelle de l'Europe, qui n'est pas une question ^{p.229} religieuse, n'est pas celui de l'Union européenne. C'est celui des valeurs européennes, telles que la culture de la dissidence nous les a rappelées, et c'est peut-être aussi celui de l'érosion de ces valeurs européennes. Ce grand moment de la culture dissidente, qui nous a beaucoup apporté, est-il déjà un peu derrière nous ? Personnellement, je n'ose pas le penser.

Ceci est pour moi une manière de dire qu'il y a une autorité de la dissidence. Vous avez bien vu, avec la question de la fiction, qu'un dissident est à certains égards un auteur, un *auctor*. Ce n'est pas par hasard. J'aurais pu citer aussi celui qui est pour moi le plus grand cinéaste contemporain, Abbas Kiarostami. Il y a dans ses films une stratégie très proche. Jamais il ne va viser directement le pouvoir, qu'il n'arrête pourtant pas de dénoncer à travers ses images, en ceci qu'il rend invisible ce qu'on lui interdit de montrer directement. Le cinéma de Kiarostami est d'une intelligence incroyable par rapport à ce qu'est le pouvoir.

Le futur de l'autorité

Quelques questions encore. Où en sommes-nous aujourd'hui ? Assistons-nous à une refondation de la démocratie ? La culture de la dissidence, en fait, a probablement toujours été prise entre une dimension morale et une dimension politique. La position de Sergey Kovalev est très forte. Je me souviens qu'en Tchécoslovaquie, il y avait cette idée qu'on fondait une cité parallèle et que le combat était essentiellement moral : il ne s'agissait pas de rebâtir du pouvoir. Un auteur qui sauf erreur vit toujours, György Konrad, avait écrit un livre qui s'intitulait *L'antipolitique*. Le débat de la dissidence est essentiellement éthique et moral. On voit bien que cette question du rapport de l'éthique et de la politique reste tout à fait prégnante. Qu'en advient-il aujourd'hui ? Il y a la culture des droits de l'homme, liée à la montée d'une société internationale. Ce sont les effets des Accords d'Helsinki, qui avaient ouvert des brèches. La culture des droits de l'homme peut-elle fonder une politique, et comment ? Le débat se pose en Iran. Il se pose partout. Il est déjà ancien : la revue *Le Débat* a organisé plusieurs polémiques autour de ce thème, en particulier entre deux personnes qui lui sont proches, Marcel Gauchet et Claude Lefort, le premier affirmant que les droits de l'homme ne fonderont jamais une politique et le second disant l'inverse. Je vous renvoie à ce débat.

Il y a un autre débat : faut-il imposer ou non les droits de l'homme ? Il a été évoqué à plusieurs reprises. Il faut savoir qu'il existe toute une culture de la dissidence qui a été, par exemple, favorable à l'intervention américaine en Irak. Notre ami Michnik, l'ancien dissident ^{p.230} polonais, a dit, au nom de la culture antitotalitaire : « Il faut intervenir en Irak ». Tout le monde n'était pas d'accord là-dessus, bien entendu. Ici aussi, on le voit, la

Le futur de l'autorité

culture antitotalitaire peut partir dans des directions assez différentes. Imposer ou non les droits de l'homme : Shirin Ebadi a posé la question à mille reprises.

Enfin, quel est le devenir de l'Europe ? C'est toute l'histoire de ces Rencontres que de parler de l'esprit européen et de son devenir. Est-ce que l'Europe spirituelle à la Patočka a encore un sens ? Une fois de plus, ce n'est pas un débat sur l'Union européenne, mais un débat sur les valeurs structurant l'universalité européenne. On peut se poser des questions. Nous avons entendu Shirin Ebadi, et j'en suis très heureux. J'ai eu la chance de faire en 1994 un voyage en Iran, à la demande d'un ambassadeur avisé, qui avait compris que dans le champ de la culture beaucoup de choses se passaient. Il ne pouvait pas envoyer un fonctionnaire français et m'a donc chargé d'aller voir tous les responsables de revues qui, clandestinement ou non, écrivaient. Cela se passait dans le contexte de la montée du réformisme, que Khatami a incarné. À cette occasion, j'ai aussi rencontré beaucoup de théologiens, de gens plus reconnus par le pouvoir. Le plus frappant, partout, a été d'entendre ce qu'on n'a pas entendu ici, à savoir un discours « posteuropéen » : vous n'avez plus de valeurs, vous n'avez plus de dimension spirituelle, vous avez perdu votre éthique. Ce sont des choses qu'on m'a dites : vous avez perdu votre autorité, c'est donc nous qui sommes appelés à refonder un monde d'après la démocratie. Je crois qu'il est important de rappeler que des gens ont cette représentation du monde, que des gens pensent qu'il faut fonder quelque chose après l'échec de la démocratie. La culture démocratique que j'ai essayé de valoriser se trouve prise de cours. Peut-il y avoir un contre-discours à ce discours-là ? La question reste posée.

Le futur de l'autorité

Dernière remarque en guise de conclusion. Nous devons faire attention. Dissident, dissidence, contestation, révolte : ces termes partent dans tous les sens. Il y a un brouillage total. On le voit en France dans la vie intellectuelle. Je lisais un petit livre de José Bové, *La désobéissance volontaire*. Il s'inscrit dans le sillage de la non-violence, de la dissidence, etc. Mais au nom de quoi ? D'une critique classique du capitalisme et du capitalisme d'aujourd'hui. Le problème de la globalisation, précisément, c'est que nous ne savons plus qui on doit et peut viser. Qui sont les acteurs, où est le pouvoir ? On a le risque d'un discours un peu anarchiste de la dissidence : à l'intérieur de la démocratie, nous devenons tous dissidents, parce qu'il y a une perte d'autorité de ce que représentait la culture démocratique — perte qui ^{p.231} est à mon sens assez inquiétante. C'est pourquoi je crois que réactiver la culture de la dissidence, sur un mode éthique ou politique, est ce qu'on peut faire de mieux aujourd'hui. Nous n'avons pas besoin de maîtres à penser. Nous avons besoin de grands témoins à respecter. Rappelez-vous : pour Kant, le respect était la valeur la plus fondamentale. Respecter ou non l'autorité, c'est être capable de respecter quelque chose. Ce qui n'est pas si facile dans le monde intellectuel d'aujourd'hui.

LUCIE BOLENS : J'aimerais vous dire tout le bien que je pense des Rencontres internationales de Genève. C'est ma vocation de servir d'intermédiaire entre ceux qui ne sont jamais en situation de pouvoir parler et les tribunes. Avant de faire les quelques remarques que j'ai à faire sur le thème des Rencontres, je voudrais attirer votre attention sur le fait que l'organisation des Rencontres devrait peut-être permettre de donner plus souvent la parole à la salle, en une sorte de va-et-vient qui ne bétonnerait

Le futur de l'autorité

pas les conférences — qui sont magnifiques. Hier, j'étais très heureuse d'avoir entendu deux conférences passionnantes. Mais il était trop tard, je devais rentrer, je n'ai pas pu participer à la discussion. Je ne suis probablement pas la seule. Ne pourrait-on pas structurer les séances de manière très différente, avec des pauses qui donnent la parole à la salle : des questions brèves, des réponses brèves, et on enchaînerait avec la deuxième conférence. C'est une simple suggestion.

En une semaine, j'ai beaucoup appris. Je voudrais verser au débat ce que m'ont inspiré les propos que j'ai entendus. En bonne élève, j'ai disséqué le thème de cette matinée, « dissidence et autorité ». J'ai entendu dire, de manière remarquable, qu'il faut ajouter quelque chose à l'autorité. Il y a, en pédagogie, une indécence majeure de celui qui détient l'autorité. Il faut y ajouter quelque chose. Dissidence, en revanche, désigne quelque chose de très grave. Pour ne pas faire de longs discours, puisque je veux laisser la parole à ceux qui veulent la prendre, je veux vous suggérer deux silhouettes de dissidents. Puisqu'il s'agit de silhouettes, vous devinez que je m'appuie sur des images.

L'une est celle de Don Quichotte. Ce personnage est habité par l'autorité des valeurs chevaleresques, qui jamais ne sont mises en défaut. Hier, Krzysztof Pomian a parlé des redresseurs de torts. C'est une expression très importante. Don Quichotte est un redresseur de torts. Mais il s'habille comme le faisaient deux siècles auparavant les chevaliers errants. Sa dissidence se voit dans le bric-à-brac de son ^{p.232} costume. Les valeurs qu'il défend ne sont jamais ridicules, mais son personnage fait rire, non seulement sur le plan populaire en Espagne, mais dans toute l'Europe et jusqu'à notre époque. Pour passer à notre époque, qui

Le futur de l'autorité

nous intéresse tous, je place à côté de la double silhouette de Don Quichotte et de Sancho Pança, qui représente le bon sens, celle de Charlot. Lui aussi porte la redingote, qui n'est plus de mise, mais défend encore les valeurs humaines, face à une société en voie de mécanisation. Pour moi, ces deux silhouettes sont des silhouettes de dissidents. Et jamais ils ne rompent avec les valeurs du passé.

C'est l'un des problèmes que je me pose. Que fait-on du passé, quand on traite du thème de l'autorité ? En général, l'autorité spontanée, celle qui se cultive à peine, celle qu'on a ou qu'on n'a pas — dans le monde de l'enseignement, par exemple — est forgée par une alchimie complexe qui tient aux siècles passés et à l'histoire des individus. J'ai voulu vous présenter la silhouette de ces deux individus, à une époque où l'État-nation est en train de protéger les individualismes collectifs, expression que j'emprunte à Myriam Revault d'Allonnes, à qui je tiens à dire que j'ai lu son livre d'une traite, cette nuit, avec enchantement : vos individualismes collectifs m'ont convaincue, ainsi que votre démonstration, qui est parfaitement coordonnée. Merci beaucoup.

QUESTION : Je me pose la question philosophique de la situation des droits de l'homme. Ne restons-nous pas prisonniers de la conception dualiste héritée de Descartes ? Nos consciences doivent évoluer, et tant qu'elles ne l'auront pas fait, nos conceptions politiques ne sauraient progresser.

FRANCA MADIONI : J'aimerais réagir brièvement. Sergey Kovalev a soulevé, me semble-t-il, une question philosophique qui a été rapidement reprise par Olivier Mongin, mais sur laquelle j'aimerais que l'on revienne. C'est la question du mensonge. Nous

Le futur de l'autorité

connaissions tous ce que Sartre a dit : « Mentir pour ne pas désespérer Billancourt ». Nous avons beaucoup entendu, au cours de cette semaine, poser la question de l'autorité dans la relation. Pour que les deux imposteurs de la télévision russe dont a parlé Sergey Kovalev soient plébiscités par le public, il faut qu'il y ait des gens crédules. Pour qu'il y ait un mensonge, il faut qu'il y ait quelqu'un de crédule à qui il s'adresse. Je contesterai peut-être l'idée de la culture de la croyance, que vous avez évoquée. Je ne sais pas si la confrontation se fait entre une culture de la rationalité et une ^{p.233} culture de la croyance, et me demande si nous ne sommes pas là dans un cas de figure de l'autorité négative. Il y a un mensonge, et il y a reconnaissance par les crédules. Shirin Ebadi a soulevé une question passionnante : laissons les intellectuels de côté, parce que c'est à ceux qui sont crédules qu'il faut parler. Il faut parler à ceux qui croient que le paradis est au bout de leur action kamikaze. Cela pose un problème à la fois politique et moral : à qui appartient la moralité en démocratie ? Appartient-elle aux Eglises ou non ? Notre culture laïque a-t-elle encore les bonnes réponses ? On peut se le demander. La nouvelle demande appartient-elle aux juges, à la reconnaissance de l'affect de la part des « psy » ? On a évoqué tout cela cette semaine.

L'aspect du négatif dans le processus de la reconnaissance et dans le processus d'autorité, c'est ce que vous avez défini hier très rapidement comme l'opacité de la notion d'autorité. Je trouve que dans le discours de Sergey Kovalev, il y a quelque chose de très stimulant à prendre par rapport à cette relation. Je ne suis pas convaincue qu'il s'agisse seulement de l'exercice du pouvoir. Il s'agit bien de l'autorité. C'est pourquoi je me permets de défendre

Le futur de l'autorité

le titre de la table ronde : « dissidence et autorité », c'est bien de cela qu'il s'agit, et non de « dissidence et pouvoir ».

GEORGES NIVAT : Vous me donnez l'occasion d'intervenir, non au titre de modérateur, mais en tant que participant. J'ai une réponse, ou plutôt une objection à apporter à Sergey Kovalev, et il ne serait pas bon de la garder rentrée — je vous la soumetts donc.

Avec tout le respect qu'inspirent la personnalité, l'action passée et l'action présente de Sergey Kovalev, je ne voudrais pas, en ce qui me concerne, que l'on reste sur l'idée que le mensonge règne aujourd'hui en Russie comme il régnait au temps de la Constitution stalinienne. Cela me semblerait totalement contraire à la réalité de la Russie d'aujourd'hui. Par exemple, les explications données après la prise d'otages du théâtre, ont suscité d'immenses polémiques, partout en Russie : dans la presse d'opposition, qui existe largement ; dans les médias électroniques, qui pullulent et foisonnent dans tout le pays ; dans toutes les conversations de la société civile russe. On ne peut donc pas dire qu'on a affaire à un menteur face à un groupe de crédules. Ce n'est pas la situation actuelle de la Russie. La deuxième chose que je voulais dire, c'est que j'ai assisté tout à fait par hasard à l'émission de télévision que vous avez mentionnée. Je ne la cherchais pas, mais je suis tombé dessus. Monsieur Mitrofanov, personnage ^{p.234} grotesque qui est le second de Ziouganov, chef du parti communiste actuel, a fait ce film non moins grotesque, qui est une caricature de chefs d'État de pays voisins. Tout cela est d'une grossièreté inouïe, bien entendu. Mais c'est exactement ce qui a été dit abondamment et surabondamment dans la presse russe. Je peux vous fournir un dossier de presse énorme, où se trouvent les réponses à

Le futur de l'autorité

Mitrofanov. Et surtout, je crois pouvoir démontrer que le foisonnement intellectuel dans la Russie actuelle est à peu près au niveau de celui de 1912 et 1913, et qu'on ne peut donc pas rester sur l'idée que cette émission de télévision nous donne une radiographie de la situation intellectuelle actuelle. Je prie Sergey Kovalev de me pardonner, mais il fallait que je dise mon désaccord.

SERGEY KOVALEV : La question, si j'ai bien compris, est de savoir si le tableau d'aujourd'hui nous renvoie à la Russie stalinienne, ou si c'est quand même quelque chose de différent. Bien sûr, c'est quelque chose de différent. Dans ce pays dont il est question, c'est-à-dire chez moi, je parle exactement comme je vous ai parlé. Il y a eu une période au cours de laquelle j'étais chaque soir, je dis bien chaque soir, sur les écrans de télévision. J'apparaissais avec mon point de vue et mon regard sur notre époque contemporaine. Et je parlais des problèmes les plus brûlants. C'était à la fin de 1994 et à peu près toute l'année 1995. A cette époque, je suis allé en Tchétchénie avec mes amis dans le cadre d'une mission. C'était l'époque où nous avions dans le pays une autre télévision. Tant qu'était maintenu le lien téléphonique entre Grozny et Moscou, je le répète, j'intervenais chaque soir à la télévision depuis Grozny. C'était un moment remarquable. Je vais vous dire comment ça s'est terminé.

Un jour, j'arrive à Rostov-sur-le-Don, où habite un ami avec qui nous étions en prison. On fait appel à moi à la télévision locale de Rostov. Je m'y rends et pendant deux heures et demie nous parlons devant les caméras. Ça s'est terminé de la manière suivante. La journaliste qui menait le jeu a dit : « Merci, Sergey

Le futur de l'autorité

Adamovitch, ce fut vraiment intéressant. Mais jamais nous n'allons montrer cela. » Et on ne l'a pas montré. L'émission n'est pas passée. Ce n'est pas du tout parce qu'elle avait reçu un coup de téléphone de Moscou, et pas non plus parce qu'elle aurait reçu un coup de téléphone des autorités locales. C'était une femme intelligente, le réalisateur aussi était intelligent. Tous deux comprenaient ce qu'il convenait de montrer en Russie. Dans la Russie d'aujourd'hui, plus n'est besoin d'un organe ^{p.235} officiel de censure. Et d'ailleurs ce serait impossible de remettre sur pied un tel organe. Le Kremlin comprend très bien cela. Mais au Kremlin on comprend aussi qu'on peut fort bien s'en passer. Car si je suis un journaliste et que le censeur est installé à l'intérieur de moi-même, c'est beaucoup plus efficace. Pour que le journaliste n'oublie pas cela, le pouvoir lui a donné une leçon assez cruelle. C'est ce qu'il a fait avec la chaîne de télévision NTV, et ensuite avec la chaîne N° 6. Le résultat est qu'aujourd'hui en Russie, il n'y a plus une seule chaîne de télévision qui ne soit pas étatique.

Chaque citoyen de la Fédération regarde la télévision. Il existe un quotidien indépendant, *La Nouvelle Gazette*, qui est extrêmement audacieux. Il existe un hebdomadaire d'une grande tenue et extrêmement indépendant, *Le Temps nouveau*. Mais à mon avis, pas plus de cent mille personnes ne les lisent. Et les équipes pensantes du Kremlin admettent cela. Ce sont des gens qui savent lire et qui savent comprendre les choses. Bien sûr, ce que dit *La Nouvelle Gazette* leur déplaît profondément. Mais ils ont une mission qui est de vous convaincre tous, et de convaincre Georges Nivat, que la Russie actuelle n'est pas l'Union soviétique. Admettons que cent mille citoyens lisent ces journaux — je pense qu'en fait, c'est beaucoup moins. Pour le Kremlin, l'essentiel c'est

Le futur de l'autorité

que ce soient quelques centaines de milliers, et non quelques millions. Voilà ce que le Kremlin a bien appris à faire.

Si vous prenez la totalité de notre presse, Dieu sait ce que vous pourrez y lire. Dieu sait toute la boue et la fange que l'on peut y trouver. L'émission de télévision dont j'ai parlé n'est rien à côté. Vous avez des articles où l'on donne des noms de personnes à consonance juive avec leur adresse, de façon à pouvoir diriger les pogroms vers ces personnes. Si j'en avais le temps, je vous montrerais qu'en réalité, pour ce qui concerne la liberté d'expression et d'opinion, ce n'est pas mieux qu'à l'époque soviétique, et qu'en un certain sens c'est moins bien.

En deux mots et en une minute, voilà pourquoi c'est pire. Prenons le censeur officiel de l'Union soviétique. Le censeur fonctionnaire. Avec l'existence de ce censeur, paraissent néanmoins les pièces d'Evgueni Schwarz, par exemple *Le Dragon* de 1944. Autrement dit, on voit paraître de cruelles parodies de Staline sous le stalinisme même, sous une forme un peu métaphorique. Comment expliquer que le censeur ait apposé sa signature ? Ce n'est pas du tout parce qu'il se serait agi d'un censeur hardi. Simplement, il comprenait la situation. Il lui suffisait d'écrire que c'était une parodie de l'hitlérisme. Et même, il ne pouvait pas faire autrement. S'il avait interdit la pièce, on lui aurait dit : « Ah ! Ah ! tu as vu là-dedans une charge contre ^{p.236} Staline ! » Et il aurait été arrêté. Car on lui aurait dit : « Mais comment se fait-il que tu penses comme ça ? Est-ce donc là ton mode de penser ? » Autrement dit, il ne restait plus au censeur, pour se sauver lui-même, qu'à autoriser la publication du *Dragon* de Schwarz. En revanche, le censeur intérieur ne peut pas passer par l'état d'esprit de ce censeur extérieur que je viens de décrire.

Le futur de l'autorité

Donc, Georges Nivat, il ne faut pas penser que l'existence d'une presse d'opposition empêche la création d'un nouvel État totalitaire.

GEORGES NIVAT : J'aimerais faire un exposé de trois heures pour, disons, nuancer l'argumentation de Sergey Kovalev ! Mais il y a encore des gens qui désirent réagir, et je vais les laisser poser leurs questions.

SANDRA REALPE : Je suis Colombienne et je me demande si un pays peut se reconstruire, peut trouver une stabilité grâce à des moyens démocratiques. Je songe par exemple à un référendum par lequel on demanderait aux citoyens s'ils sont prêts à pardonner la déshumanisation des autres par rapport à une guerre ou un génocide.

YOLANDE MUKAGASANA : Mon idée personnelle, c'est que quand on a vécu une extrême souffrance, on ne peut pas se reconstruire sans que les facteurs qui aident à la reconstruction soient réunis. Je vais vous donner un exemple. Je retourne souvent au Rwanda. Beaucoup de femmes ont été violées et ont le sida. Et pourtant, leurs violeurs, quand ils sont arrêtés et qu'ils sont en prison en Tanzanie, dans le cadre du Tribunal pénal international, sont sous traitement. Ces femmes, elles, ne sont pas sous traitement. Il faut sentir cela. Elles disent : « Nous sommes condamnées, nous n'avons plus droit à la vie. » J'ai constaté que des femmes pour lesquelles je suis parvenue à mettre sur pied un tout petit projet générateur de revenus, afin qu'elles puissent sortir de chez elles et qu'elles puissent s'acheter elles-mêmes un habit, se portent mieux que celles qui passent leur journée à

Le futur de l'autorité

attendre qu'on les aide parce qu'elles sont sans logement et n'ont rien. Un peu de dignité retrouvée, cela donne du courage pour la reconstruction.

Sans parler de tous les droits élémentaires, parlons de la justice. Tant que vous sentez que vous avez été une victime et que justice ne vous est pas rendue, ou que justice a été faite, mais que c'est une justice qui ne répare pas — car la justice doit apporter un minimum de ^{p.237} réparation, ne fût-ce que morale — vous continuerez à avoir le sentiment que vous n'êtes pas reconnu, accepté comme victime. C'est seulement quand cela aura été fait que vous pourrez cesser de vous revendiquer comme victime et commencer à vous reconstruire. Ce sont des étapes indispensables. Je ne sais plus qui — peut-être Aimé Césaire — a dit qu'on ne peut pas bâtir avec des mains coupées. On ne peut pas. Il faut un minimum préalable pour pouvoir se sentir en demande de démocratie. Quelqu'un a dit qu'on ne peut pas exporter la démocratie : il faut qu'une population montre qu'elle a l'envie et la volonté d'avoir une démocratie. Et quand le peuple veut quelque chose, rien ne peut l'en empêcher. Je ne pensais pas, après le génocide, que les Rwandais pourraient vivre autrement qu'une machette à la main. Je ne pensais pas que les enfants pourraient encore se parler en classe. Aujourd'hui pourtant, cela vient petit à petit, alors que les parents des uns sont en prison pour avoir tué les parents des autres. On fait tout pour que la reconstruction ait lieu. Il faut donc un minimum pour se reconstruire. Et tant que l'humain n'est pas reconstruit, une nation ne peut pas l'être. Il faut qu'une reconstruction de la personne ait eu lieu pour qu'on puisse procéder à celle de la société, et par conséquent de la nation entière.

Le futur de l'autorité

ANDRÉ JACOB : Puisqu'on s'achemine vers une conclusion, je me demande si, dans cet amphithéâtre Piaget où j'ai souvent entendu dire qu'en matière d'éducation on allait de l'autorité à l'autonomie, tous les débats de ce colloque ne nous obligent pas, non à renverser le mouvement, mais à partir du pouvoir pour aller vers l'autorité. On a mis en lumière une autorité qui tend à se renouveler. J'en veux pour preuve des mots qui ont été employés tout à l'heure par Olivier Mongin notamment : l'autorité doit être reconnue. Elle doit attirer un minimum de respect, elle est liée à la réciprocité. Beaucoup plus qu'on ne l'imaginait il y a longtemps, elle est de l'ordre de la relation. Autant de mots en « re », qui montrent, non pas une répétition, mais une ouverture. Pour être plus clair, je dirais que l'autorité reconnue s'oppose à tout ce qui est imposé. Le respect s'oppose à l'indifférence, voire au mépris. La réciprocité s'oppose à ce qui est unilatéral, et là, les débats politiques depuis deux ans sont innombrables. Et la relation ou le relationnel, c'est le contraire de l'absolutisation. Tout ce qui a été évoqué au niveau de la terreur, des massacres, etc., est bien évidemment toujours lié à un processus d'absolutisation qui est le contraire de la relation — la relation n'étant pas le relatif au sens banal du terme.

HÉLÉ BEJI : p.238 J'aimerais simplement apporter une petite nuance sur la question de la dissidence. J'en ai parlé de manière un peu oblique. En fait, j'ai parlé, non pas de l'autorité, mais de la domination. La dissidence est toujours l'expression d'une résistance. Nous n'avons pas parlé non plus de la résistance à l'oppression, de la résistance à la domination — plutôt qu'à l'autorité. Aujourd'hui, la capacité de reproduction d'un certain nombre de dominations signifie, par exemple, que dans les pays décolonisés, qui se sont libérés de la domination coloniale, ont été

Le futur de l'autorité

recréées de nouvelles formes internes de domination. Avec entre autres, nous l'avons vu, des formes de guerre civile. C'est le puits sans fond, le puits obscur des dominations qui se recréent, malgré le fameux droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, qui a permis de lutter contre la domination coloniale, devient précisément un droit des peuples à s'imposer à eux-mêmes le despotisme. Il se produit là une sorte d'inversion du sens de l'histoire. C'est pour cela qu'aujourd'hui le terme de dissidence n'a plus tellement de sens. Car ce n'est plus une dissidence contre la domination, mais ce sont au contraire des formes de divergence, ou de dissidence, ou de subversion, qui vont contre le système des libertés lui-même. Par exemple, comment appeler un terroriste ? Est-ce que c'est un dissident ? Ou est-ce un déviant qui va contre le monde des libertés et qui va, au contraire, revendiquer non pas sa liberté de penser pacifique ou sa liberté intellectuelle contre un système totalitaire ou un système dominateur, mais la fabrication d'un noyau totalitaire dans le monde même des libertés ? C'est totalement différent. Aujourd'hui, il y a des dissidences par rapport à l'usure, ou à l'usage abusif, ou à la généralisation des libertés et des dissidences. On est dans un mouvement exactement inverse.

GEORGES NIVAT : Je remercie Hélé Beji, qui vient de nous donner une belle conclusion. Le moment est venu de conclure. J'adresse mes remerciements aux personnes présentes et aux participants, à tous ceux qui nous ont aidés à organiser ces Rencontres, ainsi qu'à nos invités. Ainsi s'achèvent les quarantièmes Rencontres internationales de Genève.

@

INDEX

des intervenants

@

BACZKO, Bronislaw : 153, 195, 201.
BANON, David : 21.
BEJI, Hélé : 220, 238.
BERELOWITCH, Vladimir : 193.
BOLENS, Lucie : 231.
BUCHS Mina : 147.
CAPT, Marie-Claude : 202.
DJALILI, Mohamed-Reza : 146, 152.
EHRENBERG, Alain : **99**, 123, 125, 126.
EBADI, Shirin : **132**, 148, 150, 151, 152, 217.
FAESSLER, Marc : 35, 67, 80, 201.
FERJANI, Mohamed-Chérif : 143.
GARAPON, Antoine : **54**, 71, 73, 78, 80.
HALPÉRIN, Daniel : 84.
HALPÉRIN, Jean : 67.
HUNYADI, Marc : 23, 78.
JACOB, Alain : 32.
JACOB, André : 237.
KOVALEV, Sergey : 214, 234.
LEVRAT, Nicolas : 69.
MADIONI, Franca : 81, 232.
MAURICE, Antoine : 141.
MEIRIEU, Philippe : **87**, 120, 127.
MONGIN, Olivier : 76, 171, 184, 226.
MOTTU, Henri : **37**, 68, 75, 79.
MUKAGASANA, Yolande : 31, 202, 209, 236.
NIVAT, Georges : 7, 21, 29, 34, 205, 225, 233, 238.
NORAMBUENA, Miguel : 122.
PETITPIERRE, Anne : 131, 141, 143, 147, 150, 152.
POMIAN, Krzysztof : **156**, 196, 203.

Le futur de l'autorité

PORRET, Michel : 189.

REALPE, Sandra : 236.

REVAULT D'ALLONES, Myriam : **173**, 188, 201, 225.

ROTH, Robert : 53, 71.

ROTH, Philippe : 75.

SCHELLER, Yves : 117, 126.

STEINER, Georges : **13**, 21, 26, 29, 31, 32, 33.

*

[Introduction](#) — [Autorité ? Steiner](#) ; [débat](#) — [Autorité de Dieu. Mottu](#) — [Autorité du politique. Garapon](#) ; [débat](#)
[Société individualiste. Meirieu. Ehrenberg](#) ; [débat](#) — [Islam et démocratie. Ebadi](#) ; [débat](#)
[Mémoire : autorité ? Pomian](#) — [Autorité du futur. Revault d'Allonnes](#) ; [débat](#)

[Table ronde](#)

@