

Paul Ricoeur

Philosophie, Bulletin de Liaison des professeurs de philosophie
de l'académie de Versailles, C.R.D.P. , n° 7, février 1995, p. 6-12

LES PARADOXES DE L'AUTORITÉ

L'autorité, il faut l'avouer, a mauvaise presse de nos jours. Ce qui est devenu quasiment impossible, c'est un plaidoyer pur et simple pour l'autorité. Alors quoi d'autre?

Ce que je propose, c'est la redécouverte des questions inéluctables que tend à dissimuler une conception non-dialectique de l'autorité, dans la mesure où elle se donne comme une réponse qui efface la question. Pour reconquérir la dimension problématique perdue, je propose le paradoxe initial suivant : d'une part, ce qui autorise vient de plus loin que ce qui est autorisé; mais, d'autre part, l'autorisation ne va pas sans une relation dissimulée de réciprocité. Ce premier paradoxe, celui de la réciprocité dans la dissymétrie, ouvre le champ à une suite de variations que nous allons explorer. Elles tournent toutes autour de ce point opaque: quelque chose de plus haut autorise l'autorité, mais ce quelque chose qui autorise ne vaut que s'il est reconnu; il existe une relation en retour qui fait de l'autorisation à la fois le fondé et le fondant.

Avant de déployer ce paradoxe, j'aimerais dire quelques mots de deux traditions philosophiques importantes qui ont dominé la philosophie morale, et qui pourraient paraître faire l'économie de la notion d'autorité et de ses énigmes, dans la mesure où l'une et l'autre placent la source d'autorité aussi près que possible de l'agent de l'action, donc également de nous-même. Je pense d'abord à Aristote dont toute l'éthique est enracinée dans le désir raisonnable, dans le souhait délibéré d'une vie accomplie, d'une vie heureuse. La question est de savoir si ce souhait est capable d'assurer la totale autarcie du sage. Je pense ensuite à Kant dont l'idée-clé en philosophie morale est celle d'autonomie, c'est-à-dire la thèse de l'identité entre le soi et la norme. Tout ce qui n'est pas autonomie, donc toute dépendance d'un autre, doit être écarté comme hétéronomie. Question : n'y aurait-il rien à dire en faveur de l'autorité sans blesser l'autonomie?

Pour répondre à la question posée par chacune de ces grandes philosophies morales, je considérerai trois thèmes qui me paraissent ensemble constituer le coeur opaque de l'idée de l'autorité. Allant du plus simple au plus difficile, je parlerai d'abord du sens de l'**extériorité** attachée à l'idée d'autorité. Alors que chez Aristote le désir paraît bien être constitutif de notre intériorité de vie et d'action et que chez Kant la raison pratique paraît bien intérieure à elle-même, la première manifestation de l'extériorité, c'est l'irruption de l'autre dans le champ moral. Selon Lévinas, c'est de l'autre que nous vient l'injonction de ce qu'il nomme l'appel à la responsabilité. Ainsi, tenir sa promesse, ce n'est pas simplement se mettre en accord avec soi-même, de peur de se renier, c'est aussi répondre à l'attente de l'autre : quelqu'un compte sur moi, compte que je tiendrai ma promesse, et m'y aide en m'y obligeant. La première idée que nous retiendrons est donc celle d'une extériorité solidaire de l'idée de l'altérité.

La deuxième idée à considérer est celle de **supériorité**. Avec elle, nous rejoignons notre paradoxe initial, visant la dimension verticale propre au rapport commander-

obéir. Nous touchons là à une expérience de la conscience morale qui trouve son expression dans diverses figures d'autorité. L'autorité se figure. Elle prend figure dans les maîtres grecs de sagesse, dans les maîtres juifs de justice ; généralisant, on peut dire qu'il n'y aurait probablement pas de vie morale sans l'exemplarité de grands témoins de la vie morale. J'insiste sur le mot *exemplarité*, qui inclut un élément de longue durée et, en conséquence, ne se laisse pas confondre avec l'immuable, comme c'est le cas encore dans l'encyclique pontificale *Splendeur de la Vérité*, où l'on passe trop rapidement de l'exemplarité du Christ à l'immutabilité de la règle morale. L'exemplarité, me semble-t-il, comporte une dimension historique dans la mesure où elle inclut la capacité d'affronter l'histoire, voire de l'engendrer et, par là, d'échapper à l'alternative entre l'immuable et le changeant, alternative dans laquelle la discussion morale s'enlise trop souvent, comme s'il n'y avait que deux solutions : ou des règles éternelles, immuables, ou une histoire inconstante et changeante de la conscience morale. À l'inverse de cette alternative, l'exemplarité comporte un élément temporel de pérennité qui ne signifie pas absence d'histoire mais, si l'on peut dire, endurance dans l'histoire. Ce trait remarquable est essentiel à cette deuxième composante de l'idée d'autorité, à savoir l'élément de supériorité.

La troisième idée constitutive, après celles d'extériorité et de supériorité, est celle d'**antériorité**. C'est là que notre embarras est le plus grand. Nous ne pouvons en effet jamais être sûrs du moment de la naissance d'une norme. Nous pouvons nous révolter contre des règles, nous pouvons aussi les changer - et cela est essentiel au caractère historique qui est la contrepartie de ce qui vient d'être dit sur la pérennité -, mais d'abord il y a héritage, d'abord il y a dette. Nous touchons là à un étrange paradoxe qui nous conduit au cœur de la difficulté : il y a toujours une loi avant la loi. Avant les lois, il y a la Loi, c'est-à-dire tout l'ensemble du champ symbolique constitutif de notre humanité et qui, à ce titre, rend la loi toujours antérieure à elle-même.

Ce paradoxe de la vie morale a un parallèle dans d'autres champs adjacents à celui de la moralité. Je pense d'abord à l'ordre politique. À vrai dire, l'idée d'autorité a son lieu de naissance dans le champ politique. C'est là que se donne en clair le phénomène de la hiérarchie : en haut les gouvernants, en bas les gouvernés. Toute l'analyse du politique chez Max Weber commence par le surgissement de cette relation hiérarchique au sein du champ social. C'est par là que l'idée d'autorité s'avère inexpugnable. On peut évoquer à cet égard la formule latine que Hannah Arendt se plaît à répéter : *potestas in populo, auctoritas in senatu* : le pouvoir est dans le peuple, l'autorité est dans le Sénat. Cela signifie que le pouvoir politique se situe au croisement de deux axes : un axe vertical et un axe horizontal. D'un côté, le pouvoir est simplement ce qui ressort du vouloir vivre ensemble ; il existe une communauté historique aussi longtemps que les gens veulent bien vivre ensemble. Quand ils ne le veulent plus, le lien civique se défait, au sens fort du mot *dé - faite* : on peut parler de *dé - faite* historique comme on parle de *dé - faite* militaire. C'est ce spectacle tragique de *dé - faite* que donnent aujourd'hui des peuples entiers dans l'ex-Yougoslavie ou l'ex-Union soviétique. Mais le pouvoir n'acquiert de durée que si l'axe horizontal croise l'axe vertical de l'autorité. Qu'est-ce donc que cette **auctoritas**, cette autorité que les Latins placent dans le Sénat? Le peuple, c'est clair, existe maintenant, dans la mesure où il peut se rassembler sur le *forum*, sur l'*agora*. Mais le Sénat? Est-ce une Assemblée d'Anciens? En un sens, oui. Mais cette localisation est, en un autre sens, trompeuse. Si, en effet, l'on recherche l'origine historique de ce que Max Weber appelle *domination* (allemand: *Herrschaft*), on se trouve pris dans une sorte de fuite en arrière. Jamais on ne trouve un premier.

Avant un *imperium*, il y a un autre *imperium*. Comme si un César naissait toujours d'un autre César, fût-il démocratique. La chaîne d'autorité se perd dans la nuit des temps. Cela est si vrai que tout pouvoir nouveau cherche à se légitimer comme renaissance, recours à un pouvoir plus ancien que lui-même. Michelet dépeint la Révolution française comme temps zéro. Mais ce temps, lui, ne s'est pas pensé comme temps zéro. Il s'est pensé comme reprise de la République romaine. Il n'y a ainsi renaissance que là où il y a répétition d'une autorité antérieure. Quel est alors le premier César? Les César, disions-nous, naissent des César, mais derrière les César, il y a un Alexandre, et derrière Alexandre, il y a les potentats orientaux... Jamais on ne tombe sur un premier pouvoir.

On peut maintenant tenter de reporter cette analyse du champ latéral du politique sur le champ moral lui-même. Que signifie alors cette relation d'antécédence dans le champ moral ? Ceci : les grandes instances morales et les grandes coutumes morales s'adossent toujours à une fondation qui serait dans l'ordre moral ce qu'est l'**auctoritas** dans l'ordre politique. Ce problème a été rencontré par de nombreux philosophes au titre du problème du **législateur**. Ainsi, Rousseau, partant de la thèse que la volonté générale ne se réduit pas à la volonté majoritaire, à la somme des volontés individuelles, est amené à se demander comment cette volonté générale peut se relier à nos volontés individuelles. Ce ne peut être, propose-t-il, qu'à l'aide d'un médiateur, à savoir, le législateur. Avec le législateur, nous tombons sur une figure majeure de l'autorité, celle de l'**autorité autorisée**. C'est un paradoxe, dès lors que le législateur lui-même reçoit la loi. Dans notre tradition occidentale judéo-chrétienne, la figure emblématique de ce paradoxe, c'est Moïse. Nous avons là la figure même du législateur, qui n'est législateur de son peuple que parce qu'il reçoit loi. Tous les récits traditionnels relatifs au Sinaï tournent autour de ce nœud : Moïse reçoit les Tables qui sont d'abord cassées, puis réécrites, et enfin perdues. Mais l'origine demeure toujours l'arrière. On retrouve ainsi au plan moral une énigme tout à fait parallèle à celle évoquée à l'instant dans l'ordre politique: ici aussi, le législateur est toujours précédé par un autre législateur.

On pourrait faire une autre comparaison, cette fois avec l'ordre cosmique. Il y a toujours eu effet liaison entre l'idée de création et l'idée de législation, que ce soit dans le domaine biblique ou dans la pensée grecque, comme on voit chez les Stoïciens qui magnifient la parenté entre l'ordre cosmique et l'ordre moral. Notre tradition judéo-chrétienne présente une énigme tout à fait semblable aux récits de création qui ne nous rendent jamais contemporains d'un commencement absolu. À cet égard, la structure de ces récits de création est tout à fait intéressante si on la compare à celle des récits de législation, comme la législation de Moïse dans le *Décalogue*. Là, non plus, on ne peut jamais faire coïncider l'origine avec un commencement. Le commencement, on essaie de le dater, de le cerner, mais dans une régression sans fin. L'origine, elle, est toujours déjà là, fuyant à l'arrière. Ainsi les récits de création tentent-ils en vain de faire coïncider l'origine avec le commencement. Il y a donc une sorte de dialectique de l'origine et du commencement. C'est ainsi que nous ne sommes pas plus en possession d'un commencement de la vie morale que de celui de l'ordre politique ou de l'ordre cosmique.

Nous pouvons maintenant revenir à nos deux grandes traditions de philosophie morale, celles, évoquées plus haut, d'Aristote et de Kant. On peut y voir une tentative d'éluder le problème de ce que l'on pourrait appeler la fondation fuyante, la fondation d'avant la fondation.

Chez Aristote, où le principe éthique paraît : résider dans l'intimité du sujet volontaire, l'idée d'*extériorité* revient dans les grands chapitres sur l'amitié et la justice. Le sujet ne se fonde sur lui-même que dans la mesure où il reçoit de l'autre l'autorisation d'exister, dans une relation d'amitié et de justice. C'est dans cette relation de reconnaissance par l'autre que se construit l'identité personnelle. L'altérité s'insinue ainsi jusqu'au cœur de l'intimité. L'intimité et l'extériorité font paire dans le rapport à l'amitié et à la justice. Mais nous retrouvons aussi le thème de la *supériorité* liée au désir de la vie bonne; car nul n'engendre, dans son propre désir, la structure même des vertus qui médiatisent ce désir. Dans toute la tradition antique, ces modèles de vie accomplie portent des noms. Il y a la figure du courage, la figure de l'amitié, de la générosité, etc. Tout l'ordre éthique est ainsi tiré vers le haut par une extériorité-supériorité qui fait que le désir est arraché et porté plus haut que lui-même. Ainsi est-il très difficile, chez Aristote, de dissocier l'analyse de la vie morale, qui repose sur le désir de l'accomplissement, des configurations de perfection, des vertus en langage aristotélicien, lesquelles sont entraînées par un mouvement ascendant qui subordonne les valeurs morales aux valeurs politiques, et celles-ci aux valeurs de contemplation. Cette attraction par le haut est constitutive de la vie éthique, dont l'organisation propre n'est pas sans affinité avec un ordre cosmique gravitant autour d'un Dieu qui attire vers soi sans commander.

Mais le cas le plus difficile reste celui de Kant. A-t-il pu extirper de l'idée d'autonomie toute composante d'extériorité, de supériorité, d'antériorité, sans que celles-ci tombent sous l'idée d'hétéronomie? Essayons. Considérons la seconde formulation de l'impératif catégorique, laquelle enjoint de traiter l'humanité dans notre personne et dans celle d'autrui comme une fin en soi et non pas seulement comme un moyen. Une sorte d'*extériorité* se profile ici, celle de l'humanité figurée par l'autre personne. C'est ainsi que la relation interpersonnelle prévaut sur l'impératif le plus intime. L'idée d'hétéronomie s'avère ici trop courte, comme tout à l'heure avec l'amitié ou la justice selon Aristote. Celles-ci nous mettent sous la loi de l'autre, selon la loi de l'attente l'autre à notre égard. Et d'ailleurs, chez Kant lui-même, la définition même de l'autonomie comporte une zone d'ombre, dans la mesure où l'autonomie, c'est, radicalement, la loi que l'on donne à soi-même. Or cette synthèse de la liberté et de la loi est présentée par Kant comme «fait de raison», étranger à toute déduction à partir d'un principe préalable, comme à toute vérification par l'histoire. La structure de l'impératif est en quelque sorte « donnée » et par là, toujours déjà là. À cet égard, on peut penser que le critère d'universalité des maximes de la volonté ne constitue qu'une règle de contrôle et nullement un principe de fondation dernière. Enfin lorsque Kant se trouve confronté à la question du mal, il est amené à méditer sur les conditions d'une régénération de la volonté dans son libre-arbitre. Une tout autre question que celle de l'autonomie est ainsi posée, celle de savoir comment une volonté peut être rendue apte à devenir celle d'un sujet moral. Or, comment le serait-elle, si elle n'était rendue à son autonomie par la grâce d'une aide extérieure, laquelle n'a de sens que si elle s'inscrit dans un processus de régénération d'un vouloir **capable** d'autonomie.

Je voudrais, dans la dernière partie de ma contribution, proposer une solution dialectique l'autorité, qui aide à penser l'extérieur, le supérieur, l'antérieur, à savoir les trois prédicats que nous avons trouvés attachés à l'idée d'autorité.

La question est de savoir comment on peut faire, non pas le contraire de l'autonomie, mais incitation intime à l'autonomie, un appel à l'autonomie, bref une composante qui serait non seulement compatible avec l'autonomie, mais qui tout à la fois l'exigerait, l'accompagnerait, voir compléterait.

Reprenons l'un après l'autre nos trois prédicats, en tant que traits caractéristiques de l'idée même d'autorité.

Qu'en est-il finalement de l'**extériorité** dans une perspective plus dialectique que la dichotomie entre autonomie et hétéronomie? Le point décisif est que l'extériorité de l'incitation à l'autonomie ne va pas sans **reconnaissance**. Or, pas de reconnaissance sans mutualité. En ce sens concept le plus important à introduire ici, c'est celui de la reconnaissance **mutuelle**. À son tour, la *supériorité* de la loi n'a de sens que si, elle aussi, est reconnue, comme cela est rendu manifeste dans l'expérience de la « voix » de la conscience morale. On a là un lien fort subtil: c'est supériorité même que répond la reconnaissance de supériorité. Tel est le deuxième emploi de la notion de reconnaissance. On trouve ce paradoxe incarné dans la relation d'instruction constitutive de la relation entre maître et disciple. Cette relation comporte certes un aspect hiérarchique, mais, en même temps, le supérieur n'est supérieur que pour autant qu'il est reconnu.

Qu'en est-il enfin de l'*antériorité* ? On pourrait répéter une troisième fois ce qu'on vient de dire sur le rôle de la reconnaissance: si on peut dire qu'il y a antériorité de l'appel de l'autre à la responsabilité, c'est la réponse - *respon-sabilité* - à cet appel qui restitue la mutualité et une certaine égalité entre l'appelant et l'appelé. Mais il est plus instructif d'introduire un nouveau paradoxe, à savoir que l'antériorité même de la loi est inséparable du travail d'interprétation qui **actualise**. Tout l'ordre symbolique n'est rendu productif que par des réécritures incessantes de la loi, qui viennent justifier *a posteriori* l'*a priori* de l'antériorité. C'est ainsi qu'il peut être affirmé qu'il y a exigence d'autonomie jusque dans l'antériorité de la loi.

Pour donner corps à ce paradoxe, on me permettra de chercher un premier appui chez un philosophe juif, Franz Rosenzweig, auteur d'un livre extraordinaire, *L'Etoile de la Rédemption*. Parlant de la loi, l'auteur explique qu'elle comporte dans son sens même quelque chose qui lui est antérieur et qu'il appelle le commandement. Ce commandement est unique: « Tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Autrement dit, avant les lois, il y a le commandement d'aimer. Or c'est là le plus étrange de tous les commandements: car comment peut-on commander un sentiment? Pour répondre à cette objection attendue, il faut dire d'abord que l'amour ainsi commandé est autre chose qu'une émotion, à savoir une disposition de la volonté et de l'être tout entier, ensuite, et cela est le plus important, que le commandement lui-même a le statut d'une obligation constituante. Ce statut peut être résumé dans une formule: fondamentalement, l'amour est source d'obligation, l'amour oblige. Pour commenter l'impératif d'aimer, j'en appellerai à un autre penseur juif, Hans Jonas, selon lequel ce à quoi nous sommes obligés fondamentalement, c'est à porter secours au fragile. C'est du fragile que nous sommes essentiellement responsables. De ce lien, nous avons une expérience familière simple: dès qu'un enfant naît, il nous oblige à le faire croître, à l'aider à grandir. Nous sommes là sur un terrain qui peut être partagé par les croyants et les non croyants. Le croyant dira, avec l'apôtre Jean: « Dieu est amour ». Mais nous pouvons aussi nommer Eros, à la façon de Platon, voire à la façon du Freud des derniers écrits. L'amour, c'est cette capacité de parcourir dans les deux sens, en

montant et en descendant, l'échelle de l'érotique, de l'amitié et de la charité. C'est dans cette relation entre trois figures de l'amour que naît l'obligation. Telle est la manière indirecte dont nous pouvons nous approcher de l'énigme de l'antériorité. Ce qui fait le coeur de l'énigme et l'opacité de l'idée d'autorité, c'est ce *toujours déjà là* de ce qui nous a obligés. Et ce qui nous a dès toujours obligés, c'est l'amour, que nous le personnifions dans un être, ou que nous en faisons une force psychique ou une énergie cosmique. La formule: « *l'amour oblige* » me paraît la plus apte à désigner le point de suture entre l'ordre fondateur et l'ordre fondé. On peut aller jusqu'à la formule: ce à quoi l'amour oblige, c'est ce que j'aimerais appeler **obéissance aimante**.

C'est à ce prix qu'il peut être dit que l'autorité **exige** l'autonomie. J'insiste sur le verbe *exiger*: l'amour n'est pas à cet égard le substitut de la justice, mais une demande de plus de justice, une exigence du plus dans la justice. C'est parce que l'amour est d'abord excès qu'il peut demander à la justice d'être plus complètement justice, d'être justice jusqu'au bout, quoi qu'il en coûte. On revient ainsi par ce détour à Kant lui-même, dans la mesure où l'amour demande d'abord que la justice soit vraiment **universelle** et ne réduise pas son rayon d'action aux limites du clan, du groupe ethnique, etc. C'est en passant par l'excès du presque impossible que l'universel est appelé à être lui-même. Mais en même temps, la justice est appelée à être plus singularisante, c'est-à-dire attentive au caractère insubstituable des personnes. Cette autre face de l'exigence du plus de justice résulte de la dialectique entre la norme et la personne: la sollicitude va aux personnes à travers la norme. C'est là que la justice doit se faire équité, c'est-à-dire attentive à la singularité du vis-à-vis de la relation de justice.

Mais il peut être dit aussi de l'autorité de l'amour, non seulement qu'elle exige initialement la justice, mais qu'elle **l'accompagne**, en invitant l'autonomie à s'inscrire dans une relation véritablement mutuelle. Le chemin que j'utiliserai pour exprimer ceci, c'est celui de Habermas dans sa volonté de ne pas voir l'éthique de l'action communicative se laisser asservir par une argumentation stratégique ou utilitaire. Pour que la raison communicationnelle soit réellement plus forte que la raison instrumentale, il faut alors que, dans notre idée de justice, le sentiment d'un endettement mutuel l'emporte sur celui d'un intérêt réciproque à nous préserver les uns des autres, comme cela reste encore le cas dans une conception trop limitée de la justice qui consisterait à dire: ici s'arrête ton empire, là commence le mien, et, entre les deux, posons la limite du chacun chez soi. Face à la menace qui résulte d'une totale fragmentation du lien social, l'idée de justice ne peut être maintenue à son plus haut niveau que si elle s'élève au sentiment d'un endettement mutuel.

Pour conclure, je dirai que c'est dans ce rappel d'un mutuel endettement que l'antécédence de l'autorité vient à s'exprimer au coeur de l'immanence du vouloir à lui-même et dans le quotidien des jours.

Paul Ricoeur

Philosophie, Bulletin de Liaison des professeurs de philosophie
de l'académie de Versailles, C.R.D.P. , n° 7, février 1995, p. 6-12