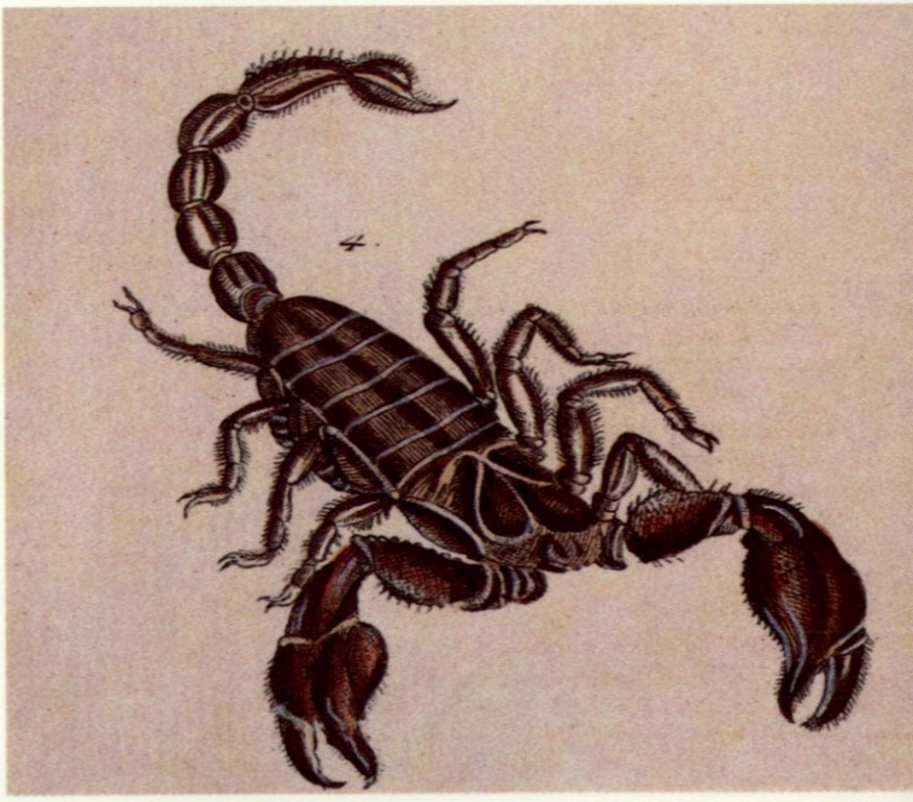
Marcel Gauchet

# La démocratie contre elle-même



tel gallimard

Marcel Gauchet

# La démocratie contre elle-même

Gallimard

# AVANT-PROPOS

Ce livre rassemble les principaux articles politiques, au sens large, que j'ai eu l'occasion d'écrire pour *Le Débat* depuis sa création, voici un peu plus de vingt ans. Leur rédaction s'est trouvée prise, de par les circonstances, dans la grande transformation qui s'est jouée au cours de la période. Elle leur donne une unité qu'il n'y a pas eu besoin de construire artificiellement : elle s'est imposée naturellement. Elle s'exprime dans la continuité de préoccupation qui court du premier texte de 1980, « Les droits de l'homme ne sont pas une politique », au dernier texte de 2000, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique ». D'un bout à l'autre, il s'agit d'une seule et même chose : de déchiffrer et de comprendre les déconcertants visages de la démocratie nouvelle qui s'installe, triomphante, exclusiviste, doctrinaire et autodestructrice. Car tel est le phénomène inattendu à tous les égards dont nous avons été témoins au cours des ces vingt années. Nous avons vu la démocratie l'emporter sans coup férir et sans même combattre sur un ennemi formidable contre lequel on la croyait mal armée. Nous l'avons vue rallier, au-dedans, les contradicteurs qu'on pensait les plus réfractaires. Et nous l'avons vue, au milieu de cette victoire intellectuelle et morale totale, perdre ses couleurs, se vider de sa substance, s'ou blier dans un activisme où elle se nie en voulant se parachever. La réalité de son exercice recule avec l'avancée de ses principes. Mieux, au nom de ses valeurs suprêmes, la voici qui sape souterrainement ses propres bases. Nous avions beau savoir déjà que l'histoire n'avance que de surprises en surprises, celles-là sont de taille. Nul n'avait vu venir le retour de faveur qui a transmué un régime décrié en horizon indépassable de nos destinées politiques. Mais il était encore moins possible de prévoir la déconstitution paradoxale qu'allait amener avec elle cette fortune que rien n'annonçait. C'est autour de ce revirement à double

détente que se développent les réflexions réunies ici. Elles en scrutent les tenants et les aboutissants sous différents angles. Si elles ont une ambition, c'est de percer le secret de cette adversité intime qui constitue désormais le problème primordial de nos sociétés politiques.

*

Le mouvement était déjà puissamment engagé, en 1980, mais on ne le voyait guère. Si la chose est devenue claire, rétrospectivement, elle était loin de l'être, alors, et l'on n'en discernait encore que les signes avant-coureurs. Nous vivions la tête dans un autre monde, toujours dominé par l'ombre écrasante de la révolution de 1917. On était au plus haut de la poussée militaire sur laquelle l'empire soviétique a terminé sa course. Il venait d'intervenir en Afghanistan, après avoir déployé une nouvelle génération de missiles sur le théâtre européen. Une évolution tellement inquiétante qu'un observateur aussi aigu que Castoriadis croyait devoir conclure à la métamorphose du régime du parti-État en une « stratocratie » commandée par l'armée et tournée vers la puissance pour la puissance[1]. Une évolution qui justifiera la relance de la croisade contre « l'empire du mal » par le président des États-Unis élu cette année-là, Ronald Reagan.

Intellectuellement, on était en pleine bataille anti-totalitaire. Celle-ci est venue tard, en France, comme on sait, en raison de l'hégémonie acquise par le communisme au sein du parti de l'intelligence, après 1945, mais elle y a pris une intensité sans égale, à cause de ses interférences avec les données de la situation politique. *L'Archipel du Goulag* arrive, en 1974, par le travers du Programme commun de gouvernement laborieusement négocié entre les socialistes et les communistes. L'ampleur de l'effet Soljénitsyne sera a la mesure des intérêts électoraux avec lesquels il interfère. D'un côté, il trouve un vecteur efficace et véhément avec la génération gauchiste de 1968, en pleine désillusion

a l'égard de la « révolution ». De l'autre côté, il contrecarre la stratégie d'alliance à gauche patiemment ourdie par François Mitterrand, comme la droite gouvernementale ne se prive pas de le souligner bruyamment, tout en apportant du renfort dans l'alliance aux partisans du socialisme démocratique contre leurs compromettants associés. Cela dans une situation de crise économique et d'extension du chômage, faut-ii ajouter, qui donne du lustre à l'État protecteur et à la régulation sociale-démocrate — c'est au cours de ces années que l'on commence à prendre au sérieux, en France, une social-démocratie jusqu'alors regardée de très haut. Une découverte à retardement, là aussi, au moment où ses recettes donnent de sérieux signes de fatigue, mais qui jouera un rôle important dans l'accréditation d'une culture de la « réforme » à gauche. Tous ces facteurs, la situation internationale, la conjoncture domestique en ses plis et replis, vont conjuguer leurs effets pour produire quelques années d'une assez remarquable effervescence passionnelle dans la confusion intellectuelle. La querelle de l'improbable « nouvelle philosophie », en 1977, à un an d'une échéance électorale annoncée comme décisive, en représentera le paroxysme caricatural[2]. Elle ne comportait ni nouveauté ni philosophie, comme ses détracteurs déchaînés, Deleuze en tête, auront beau jeu de lui opposer, mais elle avait la vertu de faire éclater dans le débat public, à gauche, une vérité politique longtemps enfouie. Une vérité quant à la nature du totalitarisme dont il s'agissait, en réalité, de conjurer les conséquences, sans toutefois la nier, chez beaucoup des critiques qui prétendaient n'en avoir qu'à la médiocrité de pensée des nouveaux intellectuels médiatiques. Il y aura eu plus incompréhensible que la foi révolutionnaire, c'est l'admission des réalités du système soviétique, jusqu'au soutien à ses dissidents, jointe au refus de rompre avec le cadre de pensée où il avait ses racines.

La victoire annoncée de la gauche unie aux élections législatives de 1978 n'aura pas lieu, manœuvres communistes aidant. L'équivoque demeure. La répudiation du bolchevisme comme pratique et du marxisme comme doctrine

se consomme en silence chez les intellectuels, mais sa traduction à l'échelle de masse reste en suspens. Il faudra la dégringolade retentissante du score du candidat communiste, l'inoubliable Georges Marchais, aux élections présidentielles de 1981 pour ouvrir les portes de l'Élysée à Mitterrand et pour changer irréversiblement la donne, en faisant du parti socialiste le parti dominant à gauche, élec toralement, mais aussi intellectuellement, sans plus de sur-moi révolutionnaire pour le tétaniser.

C'est dans ce contexte imprégné du problème totalitaire que l'on commence à discuter des droits de l'homme. Ils viennent de l'Est. Ils sortent des leçons de la dissidence. Ils procèdent de la stratégie de résistance dont le ramollissement du socialisme réel avait permis l'élaboration — en appeler des principes théoriques du régime contre sa pratique effective. En même temps, les droits de l'homme rencontrent à l'Ouest une sensibilité inédite. Ils parlent à l'esprit de révolte issu de 68, revenu de l'espérance révolutionnaire, mais soucieux d'entretenir la flamme contestataire. Ils font espérer une solution à ses dilemmes. Ils promettent de concilier la radicalisation protestataire du mouvement social et le respect scrupuleux des libertés formelles. Le secret de leur fortune est dans leur ambiguïté : ils associent un ferment critique et un principe de protection. Ils conservent l'héritage de la démocratie libérale, ils revivifient même le sens de ses procédures et de ses garanties, tout en ouvrant sur une dynamique transformatrice. Contre les appareils de la vieille gauche, ils font signe vers une action politique émancipée du carcan des partis ; aux antipodes du socialisme de caserne et de pénurie, ils dessinent un avenir tendu vers la démultiplication des libertés personnelles et des plaisirs privés.

Par où les droits de l'homme, au-delà de la « deuxième gauche » et de l'extrême gauche libertaire qui s'en font les hérauts, parlent en profondeur à une société travaillée par une puissante poussée d'individualisation. Car les années de crise, à partir du choc pétrolier de 1973, auront été aussi des années de consécration du bonheur individuel, jusqu'à l'irruption d'une « culture du

narcissisme », comme l'appelle Christopher Lasch, l'un des premiers à attirer l'at tention sur la portée du phénomène[3]. La flambée activiste de la période 1965-1975, dates larges, 1968-1972, dates étroites, une fois retombée, on renoue avec le processus de privatisation qui s'était déjà manifesté dans les années 1960, et qui avait fait parler, un peu vite, de « fin de l'idéologie ». Mais il ne se contente pas de reprendre le dessus, il acquiert une nouvelle physionomie à la faveur de cette résurgence. Il s'alimente massivement, en effet, à la contre-culture des années de contestation. Il est anti-autoritaire et anti-institutionnel autant qu'égotiste, psychologique et hédoniste. Il promeut un individu tranquillement en rupture avec l'ordre établi dans la poursuite de son accomplissement singulier. Non pas un rebelle, un insoumis paisible, bien décidé à ne s'accommoder ni des contraintes du mariage, ni de l'autorité dans l'éducation, ni de la hiérarchie dans l'entreprise, ni des obligations sacrificielles de la chose publique. On commençait, en 1980, à mesurer l'ampleur de la vague et à en analyser les effets. Mais on était loin d'apercevoir le raz-de-marée qui arrivait derrière et dont elle ne formait que la déferlante avancée.

En une décennie, le monde change de base. Économie, technique, politique, l'ensemble de ses composantes se métamorphose de conserve, à l'échelle de la planète, dont l'existence « globale » s'impose pour la première fois avec cette force d'évidence à l'issue du processus. L'empire surarmé se désagrège sans un coup de feu, en tentant de reconquérir de l'intérieur une efficacité à laquelle la puissance guerrière ne pouvait suppléer. Mais l'univers capitaliste ne révise pas moins radicalement, dans le même temps, les règles de son efficacité, que ce soit au niveau micro du fonctionnement des entreprises ou au niveau macro du pilotage par les États, les monnaies et les budgets. Sous l'impulsion anglo-américaine, le marché retrouve ses droits, le monétarisme impose ses recettes, l'industrie financière s'envole. Une immense conversion de l'appareil industriel et entrepreneurial s'opère dans la douleur. Elle se nourrit de l'émergence d'un

nouveau système technique, centré sur l'ordinateur et faisant de l'information le ressort d'une organisation productive repensée de fond en comble.

C'est peu dire que la foi dans les solutions collectivistes, toujours vivace en 1980, sort maltraitée du changement de cap ; elle se dissipe dans l'air sans laisser de traces. L'expérience du programme de nationalisations conduit à contretemps, en France, par la gauche triomphante et sûre d'elle-même de 1981 en apportera une cuisante et instructive confirmation. Deux ans plus tard, elle passera sous les fourches caudines de la libéralisation financière et de la « désinflation compétitive », sans jamais avouer son reniement, mais sans tromper personne. Il faudra trouver autre chose pour « changer la vie ». Ce sont les acteurs collectifs eux-mêmes qui s'effacent de la scène ; leurs contours s'estompent ; les « masses » tant célébrées disparaissent corps et biens ; les « classes » passent au second plan ; les « nations » cessent de compter en tant que communautés d'identification et entités significatives pour l'analyse. Il ne reste debout que l'individu, qui ne cesse de gagner en relief, au milieu de la ruine de ses anciennes incorporations et appartenances. Il se détache et s'impose sous de multiples visages, ici comme acteur social jugé davantage porteur d'intelligibilité que le groupe, là comme entrepreneur redécouvert contre l'anonymat de l'organisation et la rationalité supposée de la technostructure, ailleurs comme victime singulière, écoutée de préférence à l'injustice collective où il y aurait risque à la dissoudre. Il se donne à entendre comme moi psychologique jamais suffisamment reconnu ; il se présente comme personne à respecter dans sa liberté morale ; il revendique comme sujet de droit procédurièrement préoccupé de faire valoir ses prérogatives. Rien qu'on ne connût déjà, mais qui acquiert une consistance sans précédent avec la concentration de ces figures en un foyer exclusif de référence. Ce qui n'était encore, en 1980, qu'une évolution sociale, même marquante, et de grande ampleur, prend l'allure d'une recomposition générale et systématique de l'être-ensemble.

En s'élargissant de la sorte, la vague d'individualisation change de caractère. Elle était privatisante et dépolitisante En s'amplifiant, elle se charge d'une dimension politique. Elle se prolonge et se dilate en une foi démocratique. Non plus une foi dans le * peuple », autre entité collective frappée d'obsolescence et de désapprobation. Non plus une foi dans la souveraineté partagée entre les citoyens et le gouvernement en commun. Une foi dans le droit qui protège et qui départage les individualités, qui arbitre et qui garantit. Une foi parfaitement compatible, à ce titre, avec la préférence pour les jouissances privées et le culte de la réussite personnelle. Mais une foi sourcilleuse, néanmoins, sur le chapitre du fonctionnement des institutions, vigilante à l'égard des manquements à ses impératifs, volontiers militante, voire prédicante quant à l'extension de son domaine. Une foi à laquelle l'écroulement du despotisme communiste, en 1989, et la disparition de l'U.R.S.S., en 1991, vont ouvrir un théâtre d'exercice planétaire. Elle va pouvoir donner sa pleine mesure en se déployant comme un authentique universalisme, compassionnel vis-à-vis des innombrables laissés-pour-compte de son message, vindicatif à l'endroit des transgresseurs du dogme, activiste dans son rêve d'un règne mondial du droit. On avait, en 1980, d'un côté, le fait de l'affirmation des individus, de l'autre côté, la théorie des droits de l'homme, chez une minorité militante en quête d'une politique alternative. Dix ans plus tard, la fusion s'est opérée, la théorie est passée dans la réalité, la société des individus a trouvé sa politique, qui n'est certes pas celle qu'attendaient les militants, mais qui n'en est pas moins une politique, porteuse de plus d'effets de transformation sociale qu'ils n'auraient osé en imaginer. La démocratie des droits de l'homme à proprement parler, telle qu'elle s'installe au cours des années 1990, est faite de cette conjonction. Elle combine le fait et la doctrine, elle associe la dynamique sociale de l'individualisation et la redéfinition de la politique en fonction de la logique de l'individu de droit.

Il y a quelque chose d'une révolution intellectuelle dans la façon dont s'est produite cette étonnante bifurcation. Un système d'évidences partagées en supplante un autre. On change de problématique de référence. La question dernière qui faisait l'unanimité des esprits, au moins depuis 1945, était celle de *l'organisation du tout*. Elle devient celle de *l'indépendance des parties*. Au sortir de la Seconde Guerre mondiale (mais en fait depuis le début du XX^e^ siècle), le problème où tous se reconnaissent est celui de remédier à l'anarchie de la production, aux divisions de la société, aux dysfonctionnements du parlementarisme, à l'impotence de l'État. Les réponses peuvent radicalement diverger, mais le problème est commun — il est commun aux régimes socialistes et aux régimes libéraux. À ceux-ci de montrer qu'il est possible de faire aussi bien et mieux que les régimes de commande centralisée, dans le cadre de la démocratie pluraliste, en matière de régulation, de prévision, de redistribution et de rationalisation du processus politique. Ils y réussiront au-delà de toute espérance. C'est sur ce terrain que la bataille s'est décidée devant les peuples et que s'est défaite la foi dans l'avenir révolutionnaire. Mais le problême n'est plus le même ; ses termes ont muté en même temps que s'accomplissait la débâcle du socialisme réel. Il est celui, désormais, d'assurer à chaque composante individuelle la libre expression et l'égale affirmation de sa singularité à laquelle elle a droit. D'où la question prioritaire des moyens de penser et d'administrer cette coexistence des singuliers, cette compossibilité universelle des monades. C'est à cette question que la figure du *marché* doit d'avoir été réactivée avec une vigueur qu'on ne lui avait jamais connue, et dans une acception incomparablement élargie par rapport au strict échange des biens et des services. D'où la question pressante des moyens de lier ces semblables indépendants. Par une de ces stupéfiantes rencontres avec l'esprit du temps dont l'histoire des techniques est jalonnée, l'Internet est venu apporter, au cours des années 1990, sa concrétisation opératoire à cette connexion générale et horizontale des libertés, hors de tout englobement

autoritaire. Magie du réseau, grâce à la toile mondiale, tous sont rendus solidaires et mis en communication, et tous demeurent détachés et parfaitement libres. Il fallait cet instrument unique par sa discrétion dans l'extension pour donner sa figure concrète au règne de l'individu universel, au sacre de l'homme des droits de l'homme.

On pourrait poursuivre l'inventaire de la métamorphose. Sa diversité d'aspects est impressionnante, autant que la congruence de ses expressions. Il n'est pas un registre ou un recoin de l'existence commune qu'elle n'ait touché. Ce à quoi nous avons affaire, avec cette transformation globale, dans tous les sens du terme, c'est à une étape nouvelle de la démocratie, dans l'acception la plus large dont la notion est susceptible. Tocqueville nous a appris à regarder l'état social, sous ce nom, au-delà du régime politique. On peut aller plus loin encore. Il n'est pas injustifié, on le verra, de lui faire désigner une forme d'ensemble de l'établissement humain-social. C'est cette forme qui change avec l'imprévisible changement de direction de l'histoire qui nous a emportés depuis un quart de siècle. Un changement qui correspond à un approfondissement de sa logique intime. À cet égard, le triomphe éclatant des principes démocratiques, la déroute de leurs ennemis, tant réactionnaires que révolutionnaires, l'évidence qui les élève au-dessus de la contestation ne représentent qu'une manifestation de surface par rapport à une poussée plus profonde et plus vaste. Ils témoignent d'une rupture : il n'existe plus de source de légitimité alternative justifiant de sacrifier la liberté des personnes, que ce soit au nom de la religion, de la tradition ou de l'histoire. Mais ils ne livrent qu'une petite partie de la métamorphose associée à cette disparition. On ne voit guère de précédent à cette poussée que l'avancée d'ampleur analogue qui acheva d'imposer l'évidence du suffrage universel, à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle, et qui précipita la formation de la synthèse libérale-démocratique, sur fond de deuxième révolution industrielle. À ceci près que cette lame de fond était de signe opposé. Elle fut précisément celle qui mit à

l'ordre du jour la question de l'organisation qui allait obséder le premier XX^e^ siècle. C'est dans le cadre de cette quête fiévreuse de la maîtrise collective qu'elle déchaîna, guerre mondiale aidant, les démons de l'État total. Rien de pareil à l'ordre du jour pour nous autres, et même le contraire. La vague qui nous porte nous emmène aux antipodes de cette étreinte sociale. Elle ne nous délivre pas forcément pour autant de tout problème. Qui sait si la déliaison des individualités ne nous réserve pas des épreuves qui n'auront rien à envier, dans un autre genre, aux affres des embrigadements de masse ? Ce n'est pas l'ère de la réconciliation qui succède à l'âge des tragédies ; c'est un univers de problèmes qui prend la relève d'ur autre. Comme la poussée de la démocratie de la période 1880-1914 a défini le programme du « court XX^e^ siècle » pour le meilleur et pour le pire, l'élan qui projette la réalisation de la démocratie dans la direction inverse, depuis les années 1970, est gros des incertitudes du siècle qui s'ouvre.

C'est cette configuration inédite qu'explorent les textes réunis ici. Ils en analysent différentes facettes à différents moments de son déploiement. Ils s'attachent surtout à comprendre ce qu'elle a de problématique. Car cette démocratie réconciliée avec ses fondements et avec ses principes, qui ne se croit plus obligée de se nier pour soi-disant se « réaliser » et accéder à sa vérité, est cependant une démocratie qui se manque elle-même. Elle se reconnaît dans ses conditions d'existence ; mais elle se méconnaît dans ses conditions d'exercice. Pis, elle érode ses bases de fait au nom de ses fondements de droit. Elle n'est peut-être pas moins hantée par sa destruction, sur un tout autre mode et par de tout autres voies, que la démocratie du précédent siècle, à ce point obnubilée par son exercice réel qu'elle était prête à lui sacrifier ses principes formels. Ce trait paradoxal m'avait frappé depuis le départ. D'emblée, dès nos innocentes controverses de la fin des années 1970, il m'avait paru clair que l'approche de la chose collective par les droits de l'homme ne pouvait conduire qu'à perdre de vue l'objectif d'une politique démocratique digne de ce nom. Certes,

comme Claude Lefort l'objecte fortement à Marx, les droits des individus, loin de les enclore en eux-mêmes, ont pour enjeu d'établir des rapports entre eux[4]. Mais cela ne dit rien de la forme que vont revêtir ces rapports et de la configuration sociale d'ensemble qui va en naître. Davantage, il est impossible de penser et de gouverner ces résultantes du point de vue des droits. Il ne s'agissait que de théorie, à l'époque, une théorie suffisamment étayée, il est vrai, déjà, sur des développements anticipateurs pour ne pas s'avancer dans le vide. Toujours est-il que la matérialisation du programme en grand n'a fait que confirmer ce qu'on pouvait entrevoir à minuscule échelle. La démocratie des fondements est une démocratie sans consistance politique. Plus elle se veut conforme à ses premiers principes, moins elle a de réalité, moins elle se gouverne elle même. D'où l'étrange climat de désertion sceptique qu double la ferveur militante. Ce qu'il n'était pas possible d'apercevoir ou d'anticiper, c'est que, non contente d'oublier l'une de ses parties constitutives au profit d'une autre, la démocratie s'en prend dans l'opération au cadre qui lui prête effectivité. En plus de s'ignorer, elle se retourne contre elle-même. C'est ce développement supplémentaire qu'il a fallu en venir à déchiffrer.

*

La période qui s'ouvre avec la cassure économique de 1973-1974 présente une forte cohérence. Elle a fait le succès de la notion de « post-modernité ». Celle-ci a la vertu de capter à la fois la profondeur de la discontinuité et l'unité de la multitude de changements de tous ordres, sociaux, techniques, politiques, intellectuels, qui se déploient à la faveur de la « crise », comme on va obsidionalement le dire et le marteler pendant plus d'une décennie. Il est clair que l'économie et les politiques économiques ne sont pas seulement au point de départ, mais qu'elles tiennent une place considérable, et à de certains égards motrice, tout au long de la période. C'est ce rôle flagrant qui a donné ses lettres

de noblesse à la notion de « néo-libéralisme ». Celle-ci offre l'avantage de parler idéologie et superstructure tout en reconduisant tacitement une explication par l'infrastructure. Elle convainc sans peine lorsqu'elle désigne l'indiscutable changement d'inspiration, revendiqué par les acteurs eux-mêmes, tant des pratiques économiques que de la régulation de l'économie, à l'échelle nationale et internationale. Elle convainc moins lorsqu'elle sert à maintenir en contrebande un marxisme qui ne dit pas son nom et qui ne permet guère de comprendre ce qu'il y a à comprendre, c'est-à-dire la nouveauté de ce libéralisme résurgent (dont il est en fait sous-entendu qu'il est toujours le même). Le « néo » est fait pour ne pas tenir sa promesse, de même que le « post » de la « post-modernité » ne nous apprend pas grand-chose sur cet au-delà d'une modernité qu'il présuppose sans réellement la définir.

C'est ce genre de facilités qu'on s'est méthodiquement refusé. On a essayé d'assumer de front les questions que soulèvent ces étiquettes commodes, en évitant leurs échappatoires. S'il est une chose, en effet, que la remarquable trajectoire où nous sommes embarqués depuis un bon quart de siècle requiert de penser, c'est la cohérence en mouvement d'une totalité complexe. Entendons par complexe qu'elle est différenciée en domaines, en secteurs, en systèmes dont l'unité ne se livre pas immédiatement, et moins encore la synchronie dynamique. Ce qui est sûr, c'est que le secret n'en est pas fourni par le commandement d'une partie sur le tout, par l'entraînement d'un sous-système sur le système d'ensemble ou par la dictature cachée d'une infrastructure à l'égard des superstructures. Il s'agit de concevoir comment l'économie se transforme avec le reste, à part égale avec le reste, en fonction des mêmes ressorts que le reste, tout en occupant une place stratégique, d'ailleurs croissante, et en exerçant d'indéniables effets d'entraînement qui n'en font pas pour autant le moteur exclusif de l'ensemble. Comment définir, en d'autres termes, une telle forme dynamique de société, massivement investie, pour l'un

de ses axes, dans l'accumulation de puissance matérielle sans être déterminée par elle ?

S'il est une chose, de la même manière, que la réorientation de l'histoire qui s'est engagée au cours des années 1970 nous demande d'élaborer, c'est le modèle d'une discontinuité majeure compatible avec une continuité essentielle. Soit l'association que la « post-modernité » s'efforce maladroitement de saisir. Il n'y a pas de post-modernité en ceci qu'on ne trouve rien dans l'après qui ne soit déjà dans l'avant. Le règne sans partage ni mélange de la démocratie en apporte la plus parlante des illustrations, tout comme le retour de cette démocratie à la source et à l'école des droits de l'homme où elle a ses fondements. On voit bien sous cet angle qu'on a plutôt affaire à un accomplissement de la modernité qu'à un arrachement à ses valeurs. Il n'en est pas moins exact, simultanément, toutefois, qu'il y a rupture, que cet aboutissement va de pair avec d'énormes changements, y compris des termes et des données qu'il consacre. On l'a souligné, le mot même de démocratie s'est chargé d'une autre acception en s'élevant au zénith. Ce ne sont plus les mêmes droits de l'homme qui ont repris leur place fondatrice. L'avènement complet de la modernité, puisque c'est de cela, en réalité, qu'il s'agit, lui révèle un visage, des visages qu'on ne lui soupçonnait pas. Comment penser cette combinaison de différence et d'identité ? Sur quelles bases l'asseoir ?

La réponse à ces questions suppose de remonter très loin en amont. Elle passe par une redéfinition rigoureuse de la modernité en fonction de la sortie de la religion et, conséquemment, par la réappréciation de ce qu'a voulu dire la religion dans la vie des sociétés. C'est en bonne partie afin de comprendre le gigantesque glissement de terrain qui était en train de se jouer sous nos pas que je me suis tourné vers l'étude du passé religieux de l'humanité. Sans le secours de ce miroir inverse, en suis-je venu à me persuader devant l'énigme des décompositions et recompositions auxquelles nous étions confrontés, l'intelligence de notre présent, et du processus dans le fil duquel il s'inscrit,

était destinée à nous rester fermée. On trouvera dans ce volume quelques éléments et jalons de ce travail. Il est en filigrane de nombre d'études et de réflexions qui ne s'y rapportent pas directement.

Sa thèse centrale consiste à soutenir qu'avant de devenir la croyance religieuse que nous connaissons, dissociée du fonctionnement collectif, la religion a constitué un mode de structuration des communautés humaines, une manière d'être globale de l'établissement humain-social. Une manière d'être à laquelle l'originalité de la modernité, telle qu'elle commence à poindre autour de 1500, va être d'échapper — mieux, de la renverser point pour point, qu'il s'agisse de la composition du corps politique, de la définition du lien de société, de la forme du pouvoir, de l'organisation de la pensée ou de la relation à la nature. Il est possible sur cette base de construire une périodisation véritablement interne de la modernité et de procéder à un inventaire systématique de ses composantes, en dégageant l'architecture d'ensemble de la forme nouvelle de l'établissement humain qui se met progressivement en place. L'avènement de l'État moderne, puis l'émergence, dans son sillage, d'un principe de légitimité alternatif par rapport au « droit de Dieu », avec les droits de l'homme, prennent toute leur signification dans cette perspective. Le passage à l'historicité consciente et délibérée acquiert son plein relief. Le contraire de la société religieuse, c'est la société de l'histoire, la société qui se produit sciemment elle-même, au lieu de se penser définie par un autre surnaturel, et qui se projette dans le futur pour ce faire, au lieu de se poser dans la dépendance du passé. On peut donner dans ce cadre toute sa portée à la fois métaphysique et opératoire à la notion de démocratie, comme la désignation la plus englobante coordonnant les différents traits de cette forme nouvelle d'humanité qui naît en se soustrayant à l'étreinte des dieux.

Mais l'un des autres intérêts de la perspective est de prendre en compte, au-delà de l'opposition des principes, la progressivité des passages, la lenteur des évolutions, l'insistance de l'ancien à l'intérieur du nouveau. La sortie de la

religion, du xvie siècle jusqu'à nous, cela n'a pas voulu dire simplement une redéfinition de l'être-ensemble et de l'être-soi *en dehors* de la religion, cela a signifié une transformation des termes de la structuration religieuse qui s'est continûment appuyée sur ce dont elle s'écartait. Les formes politiques et anthropologiques d'au-delà de la religion n'ont cessé d'être hantées, en même temps que soutenues, par les vestiges de la forme religieuse dont elles divorçaient. C'est précisément la situation qui a changé brutalement dans la dernière période. La sortie de la religion a franchi une ultime étape, en laquelle cet antagoniste et support secret a achevé de se dissoudre. D'où la radicalisation fondamentaliste et universaliste de l'idée démocratique. Elle n'a plus en face d'elle ni contradictions, ni oppositions concevables, parce que la source cachée à laquelle puisaient aussi bien ses contestations réactionnaires que les projets révolutionnaires de son dépassement, est tarie sans retour[5]. Mais d'où aussi l'incertitude considérable qui frappe le fonctionnement de cette démocratie sûre de son droit, mais privée, soudain, d'appuis et de relais dont elle n'avait pas eu à se préoccuper jusque-là et qu'il va lui falloir inventer pour son propre compte — si elle y parvient.

Au sein de cette redéfinition globale de la condition humaine, sous l'effet du passage hors religion, que représente la modernité, l'un des fils les plus fascinants, les plus cruciaux et les moins explorés est celui qui regarde les transformations de l'être-soi. On se heurte sur ce terrain à deux préjugés solidement ancrés. Le premier exclut l'individualité psychologique de l'histoire — on veut bien que la société change, ainsi que les idées sur l'homme, mais la « nature humaine », elle, reste identique. Le second ramène les changements qui affectent la sphère subjective à une dépendance des changements sociaux. Comme toujours, ces deux préjugés ne sont pas sans un certain noyau rationnel que leur déconstitution se doit de reconnaître et de respecter. Il est vrai que l'historicité de la condition subjective ne touche pas le faisceau de caractéristiques qui constitue les êtres humains en personnes qui nous les rend

identifiables et compréhensibles comme des semblables à travers le temps et la variété des civilisations. Il n'empêche qu'à l'intérieur de cette unité morale du genre humain, il y a une histoire de l'expérience de soi et des formes de l'être-soi comme il y a une histoire des formes de l'être-ensemble. Il est non moins exact, par ailleurs, que les transformations du domaine entretiennent d'étroites relations avec les évolutions collectives. Il n'empêche qu'elles possèdent une consistance propre et qu'elles sont à analyser pour elles-mêmes. La modernité, de par l'ampleur des bouleversements qu'elle implique, offre un terrain privilégié pour une telle élucidation, y compris pour les contrastes qu'elle oblige à creuser avec les anciennes définitions de l'humanité. Si la démocratie n'est pas seulement le nom d'un régime, ni même d'un état social, mais celui d'une nouvelle manière d'être de l'humanité, sous la totalité de ses aspects, alors il y a une *anthropologie démocratique*. Il y a une redéfinition de l'être-soi correspondant à l'avènement de la société des individus, au règne des individualités égales et libres. J'ai eu l'occasion, dans d'autres contextes, en collaboration avec Gladys Swain, d'avancer quelques propositions en la matière[6]. J'ai esquissé quelques fragments de ce que pourrait être une telle histoire du sujet à l'âge démocratique Elle a son théâtre d'élection du côté de l'histoire de la folie parce qu'elle est une histoire de la découverte, pratique et théorique, de l'autre en soi. L'individu qui entre socialement en possession de lui-même, au sein d'un monde qui cesse d'être commandé par l'altérité surnaturelle, est un individu qui se révèle psychiquement assujetti, et dont le rapport à lui-même est gouverné par la dépossession subjective. Il se constitue en sujet au travers de son altérité intime. Il est possible de donner tout son sens, dans ce cadre, à la découverte de l'inconscient, comme psychologie de l'individu autonome. Elle n'intervient pas par hasard dans ces parages de 1900 où s'est jouée une poussée décisive de la démocratie.

Mais si maintenant les transformations de la période récente ont l'ampleur et la profondeur qu'on leur a prêtées, en ce qui concerne en particulier le statut

de l'individualité, elles ne peuvent qu'avoir essentiellement affecté le statut de l'intériorité, les modalités de l'être-soi. C'est le cas. J'en propose une première approche dans un « Essai de psychologie contemporaine » qui fait ressortir l'importance des déplacements intervenus, tant du côté des conditions de formation de la personnalité que du côté des conditions de repérage de l'inconscient. La matière ne nous emmène pas en dehors du domaine politique, comme le voudrait un autre préjugé bien assis. Elle le concerne en plein. La démocratie suppose des citoyens pour fonctionner, soit un type d'humanité qui ne lui est pas donné par la nature. Il se pourrait que cet être de culture sorte passablement malmené des aventures contemporaines de l'individualité et de l'intériorité. Rien ne garantit, après tout, que la société démocratique doive automatiquement fabriquer les personnalités dont la politique démocratique aurait besoin. La consécration de l'individu ne débouche pas *ipso facto* sur la constitution d'un individu apte au gouvernement de la collectivité par elle-même. Ce pourrait même être le contraire.

Cette interrogation confère sa portée stratégique au problème de l'éducation. Les difficultés inédites et croissantes que l'entreprise éducative rencontre au sein de nos sociétés ne sont en rien des difficultés de méthode qu'une « modernisation » bien comprise permettrait de résoudre. Elles sont des difficultés de principe que les réformes mirifiques destinées à les traiter se bornent invariablement à amplifier, faute de les reconnaître pour ce qu'elles sont. Elles tiennent au stade atteint par l'individualisation du processus. Elles représentent d'ailleurs un remarquable révélateur des contradictions inhérentes à l'articulation de l'individu et de la société dans sa configuration actuelle, très au-delà de l'éducation. Il est entendu que l'éducation a pour fin de former l'individu, de le pourvoir de moyens aussi larges que possible d'exercer une indépendance aussi complète que possible. C'est l'originalité de l'enseignement moderne que d'avoir systématisé cette visée. Mais à partir du moment où l'on met cette indépendance au point de départ, comme si elle relevait de l'état de

nature, où l'on prétend en faire le ressort même des acquisitions, on rend profondément problématique la construction culturelle de cette indépendance. On s'interdit, en effet, de poser la culture ou les savoirs dont il s'agit d'acquérir la maîtrise, dès à commencer par la langue, dans leur dimension propre de précédence, d'extériorité, d'englobement par rapport à l'individu, de telle sorte qu'il ne peut que rester au-dehors de ce qu'il lui faudrait s'incorporer et s'approprier. On fabrique en fait des dépendants à prétentions d'indépendance. Une situation révélatrice, encore une fois, d'une relation plus générale à l'appartenance collective, qui tend à devenir impensable aux individus, dans leur volonté d'être des individus, alors qu'ils en dépendent plus que jamais. Nous ne sommes probablement qu'au début de nos peines, au regard de la régression qui s'annonce. La diffusion des Lumières, que nous avions la candeur de croire automatiquement associée aux progrès de la démocratie, et pour laquelle nous disposons de moyens inégalés, pourrait vite se révéler un idéal du passé. Rien n'assure, là non plus, que la société qui s'est laborieusement émancipée saura durablement se reproduire comme société d'individus autonomes.

La politique française occupe, par la pente naturelle des choses, une place relativement importante dans ces pages. Mais la France n'est peut-être pas, après tout, le plus mauvais observatoire qui soit pour analyser la figure nouvelle de la démocratie en général. De par son histoire, elle offre des continuités et des contrastes particulièrement accusés et parlants. Le « pays des droits de l'homme » a quelques titres à faire valoir comme laboratoire de la démocratie selon les droits de l'homme. Le bicentenaire de 1789 a offert de quoi mesurer le chemin parcouru. Pays à l'avant-garde de la révolution démocratique, mais affecté d'une difficulté spécifique à installer et à faire fonctionner le régime démocratique, la France fournit un bon cas pour déchiffrer les conditions qui ont autorisé son irrésistible enracinement récent. Pays marqué par une foi sortant de l'ordinaire dans l'État et dans la politique, elle permet de bien

apprécier l'ampleur de l'inflexion libérale où nous sommes engagés, et sa nature globale, au-delà de l'économie où il est trop simple de la confiner, y compris grâce aux vigoureux contre-mouvements qu'elle suscite. Pays imprégné, par culture, de doctrine et d'idéologie, elle donne à l'idée des droits de l'homme une intensité et des développements qui en font ressortir la portée de foyer d'un nouvel âge de la politique. Autant de singularités qui jouent comme d'efficaces miroirs grossissants vis-à-vis de la situation commune.

La conversion en profondeur à l'esprit et aux valeurs de la démocratie a pris, en France, dans la période, le visage de l'alternance de 1981. Hors de toute considération partisane et de toute acception de personnes, il est de fait que la victoire de François Mitterrand a tourné une page. L'appropriation par la gauche de la solution que les institutions de la V$^{e}$ République avaient apportée au mal chronique de la représentation hérité de la Révolution française a mis fin à un trouble de deux siècles. Il faut d'autant plus le souligner que le prix à payer pour cette réconciliation tardive a été par ailleurs fort lourd. Elle s'est effectuée par surprise, sans avoir été pensée, sans être assumée. On ne marchandera pas l'habilité politique à Mitterrand. Il ne lui aura manqué que le sens de sa responsabilité historique pour être grand. Le sommet de son art aura été de cacher jusqu'au bout la véritable nature de son action, en ménageant avec soin l'idéologie dont il prenait le contre-pied dans les faits. Nous aurons eu ainsi le maximum de dégâts avec le minimum de conscience de ce que la situation imposait. Le résultat en a été l'enracinement d'une démagogie d'extrême droite, dans un premier temps, et d'une démagogie d'extrême gauche, dans un second, qui n'honorent pas notre société politique. Penser que le trotskisme représente, en France, en 2002, un courant électoral notable laisse songeur sur le destin d'un pays qui se targuait volontiers, voici peu encore, d'être la « patrie de l'intelligence ». Du moins ces plaies ont-elles l'intérêt d'amener au jour les incertitudes inavouées qui travaillent nos sociétés et que

l'optimisme de commande des discours officiels s'emploie à recouvrir. Elles demandent à ce titre d'être sondées sans fard.

L'examen des effets de dépossession liés à l'affaiblissement des États et à l'effacement des nations eût gagné à être prolongé sur le terrain où ils ont aujourd'hui leur principal ressort, à l'échelle de notre région du monde : celui de la construction européenne. S'il y a une singularité française, qui tient justement à une foi protestataire dans les ressources de la politique, elle est à replacer au sein d'une exception européenne encore plus fascinante. L'ouverture des économies, le choix du marché, la montée du droit, les revendications multiformes de l'individu, sont à l'œuvre partout. Mais il n'y a qu'en Europe qu'elles ont donné lieu, au cours des années 1990, à une embardée antipolitique ou, mieux, extrapolitique comme celle dont elle donne le spectacle. Il reste à analyser les conditions dans lesquelles la désagrégation du bloc communiste a transformé la communauté des nations européennes, unies par la volonté de défense et le refus de leurs anciens conflits, en un territoire d'expérimentation de l'idéologie des droits de l'individu. Car telle est bien l'utopie tranquille, mais vigoureuse, à laquelle nous sommes attelés : le dépassement du politique, sous les traits de l'État-nation, au profit d'un espace exclusivement économique et juridique, à distance de la reconstitution de quoi que ce soit comme les contraintes d'une unité politique de rang supérieur — un État-nation européen. Rappelons, puisque apparemment il faut le rappeler, que si les Américains laissent plus volontiers jouer le marché que nous et font davantage confiance au droit ils composent une nation, et même une nation messianique, la dernière, sans doute, convaincue à ce point de sa « destinée manifeste » et de sa mission. Leur défiance envers l'État ne les empêche pas, que l'on sache, de conduire une politique de puissance et de s'en donner les moyens — moyens qui sont ceux, précisément, qui nous épargnent le souci de nous défendre. Et l'on ne voit pas, si l'on regarde ailleurs sur la planète, que la Russie, aujourd'hui dans la détresse, mais résolue dans son identité, le Japon, la

Chine ou l'Inde donnent dans notre culte d'une humanité hors sol et hors histoire. La vérité est que l'aimable universalisme affiché aujourd'hui par les Européens n'est qu'un provincialisme de privilégiés, si ce n'est de retraités de la grande histoire. Il se comprend. Il est la rançon de l'histoire. L'Europe paie d'avoir été le laboratoire des États-nations. A l'échelle des masses planétaires d'aujourd'hui, les « grandes puissances » d'hier apparaissent toutes petites : il leur faut s'unir. Le degré d'intégration d'ores et déjà atteint par les sociétés européennes les convainc aisément de se dispenser d'un genre d'unité supérieur, d'autant que la mémoire cuisante des guerres et des délires meurtriers du passé les pousse à répudier la puissance et l'autorité. Il n'empêche que cette sympathique cité sans contours des justes intérêts et des bons sentiments est irréelle ; elle ne peut être plus que le rêve fragile d'une conjoncture exceptionnellement faste. Les Européens ont à réinterroger leur histoire. Ils ont à se demander ce qui a permis l'avènement de cet individu universel à la culture duquel ils entendent désormais se consacrer. Ils verront que c'est justement dans le cadre des États-nations, et là seulement, qu'il a pu prendre corps — c'est la raison qui a précipité l'adoption, aujourd'hui généralisée, de cette forme politique. La finitude humaine nous condamne à ne pouvoir accéder à l'universel que de l'intérieur du particulier. Les nations sont ia mise en forme politique de la particularité sociale qui a autorisé à penser l'universalité des droits de leurs membres — c'est-à-dire leur propre dépassement dans une fédération pacifique des particularismes. Ne nous en détournons pas sans avoir mesuré ce que nous leur devons.

L'autre prolongement qu'appellent ces investigations de la nouveauté de notre monde regarde l'économie. Je ne parle pas de l'extension du modèle de marché qui ne constitue pas un vrai mystère. Elle se nourrit de la crise d'efficacité d'un âge de l'organisation et de l'individualisation des acteurs, sur tous les plans. Comment concevoir autrement les interactions entre des acteurs qui se veulent rigoureusement déliés et sans rien au-dessus d'eux pour

empêcher la maximisation de leurs entreprises de toute nature ou de leur recherche de satisfactions, quelles qu'elles soient ? De ce point de vue, la sphère d'application du modèle est destinée à s'élargir bien au-delà du domaine de l'échange marchand, en même temps que celui-ci est appelé à se dilater. C'est ce qui donne à la protestation contre la « dictature du marché » son allure de rage impuissante contre les conséquences de ce qu'on réclame avec la même véhémence par ailleurs. Mais supposons que la tendance s'inverse, que la régulation rentre en grâce, que la grande organisation retrouve le secret de l'efficacité, nous n'en resterions pas moins soumis aux contraintes de l'accroissement de la production, aux impératifs de l'innovation technique, aux nécessités de la fructification du capital. On devine, par exemple, que la préoccupation écologique ne pourra conduire, à terme, qu'à davantage de production artificielle d'un environnement « naturel », toujours plus contrôlé pat la science, en réalité, et toujours plus pénétré de technique C'est cette orientation « matérialiste » dont la prèponde rance ne cesse de s'accentuer qu'il s'agit d'élucider. Si elle justifie, à un premier niveau, l'économisme obstiné qui domine l'interprétation spontanée que nous nous donnons de notre monde, elle empêche de s'en satisfaire, à un second niveau. Au degré de richesse et de dépassement de la rareté atteint par nos sociétés, cette frénésie transformatrice et accumulatrice prend en effet une allure de plus en plus énigmatique, d'autant que nous ne pouvons plus la croire destinée à toucher son terme dans un règne automatique de l'abondance, comme le rêvait Marx. La vérité est que la raison de l'économie n'est pas dans l'économie. Elle relève d'une orientation culturelle et non de la nécessité naturelle. C'est le ressort de cette démesure qu'il faudra percer si l'on veut un jour gouverner pour de bon l'économie. Pourquoi la démocratie, dans le sens élargi qu'on a donné à la notion, est-elle inséparable de cet investissement toujours plus marqué dans la production matérielle ? La réponse est à chercher, me semble-t-il, du côté de l'historicité. La société autonome, la société qui vise en principe à se gouverner elle-même,

est en pratique la société de l'histoire, la société qui se produit elle-même. Or, cette production de soi implique, selon des canaux à éclaircir, la transformation de la nature et la construction d'un univers matériel propre. Les fulgurantes intuitions du jeune Marx restent sur ce chapitre des points de départ irremplaçables. Si l'aliénation économique doit un jour être surmontée, ce n'est que par la reconnaissance de ce que sa dynamique engage du projet profond de notre monde que cela peut passer.

*

Nous avons vu, au XX^e siècle, des aspirations démocratiques dévoyées alimenter l'ambition d'une puissance collective totale, prête à broyer ses membres sans états d'âme, puisque « ce sont les masses qui font l'histoire ». Nous nous trouvons désormais devant une entente majoritaire de la démocratie qui sacralise à ce point les droits des individus où elle se fonde qu'elle sape la possibilité de leur conversion en puissance collective. Une démocratie qui joue, donc, d'une tout autre manière, une partie d'elle-même contre l'autre, ses bases juridiques contre leur expression politique, son principe générateur contre le gouvernement effectif d'elle-même. Cela se traduit, dans l'ordinaire des jours, par un décalage appréciable entre l'idéologie proclamée et les pratiques réelles. Mais l'aveuglement sur ce qui est fait et sur ce qui permet de le faire ne va pas sans conséquences sur la qualité de l'exécution. Il s'ensuit une érosion du cadre d'exercice des démocraties et de l'efficacité de leurs instruments institutionnels qui peuvent faire craindre une franche dilution, radicalisation idéologique aidant. On n'est pas sans discerner, ici et là, quelques signes de ces contradictions paroxystiques entre le but idéologique et les moyens qu'à la fois il suppose et refuse, où l'expérience du xxe siècle nous a appris à reconnaître l'annonce des grandes crises politiques.

Il ne s'agit pas d'un flottement passager ; il s'agit d'une conjoncture durable. Nous n'en sommes probablement qu'à l'ouverture d'un cycle séculaire du genre de celui qui s'est engagé entre 1880 et 1914 et qui s'est clos dans la stabilisation en profondeur des démocraties libérales, à la faveur des « Trente Glorieuses », entre 1945 et 1975. Rien ne dit que la conciliation des deux versants du processus démocratique sera plus impossible que ne l'ont été, pour finir, par le passé, la maîtrise du gouvernement représentatif et l'instauration de l'État social, en dépit des tourments qu'il a fallu traverser pour y parvenir[7]. On aperçoit, du reste, des solutions en germe, des articulations qui s'ébauchent, comme on pouvait entrevoir autour de 1900 des remèdes aux dérives du parlementarisme et des issues au dilemme social. Du côté du processus représentatif, de nouveau, de l'articulation entre justice et politique, des recompositions de l'appareil administratif, des ressources du système d'information, on devine dans les évolutions en cours des moyens de rendre la démocratie à la fois politiquement plus effective et plus respectueuse des prérogatives singulières de ses membres. En même temps, les leçons du passé sont là pour appuyer ce que l'ampleur et la difficulté de la tâche font pressentir : que sa réussite n'ira pas sans réveils douloureux et traverses redoutables. Rien, dans l'autre sens, ne garantit que l'entreprise aboutira. Une anomie plus ou moins confortable peut demeurer notre lot prolongé. D'avoir aperçu la terre promise n'assure pas d'y entrer. On ne se demande pas sans angoisse, en particulier, si la vieille Europe, recrue de fatigues, écrasée par son passé et ses fantômes, est encore capable de l'invention qui la ramènerait à la hauteur du génie unique de son histoire. Laissons le dernier mot au moraliste : « Le pessimisme ressemble à l'optimisme, en ceci qu'il est, comme lui, une illusion. »

*

Ce volume doit d'exister à l'amitié de Georges Liébert ; il a grandement bénéficié de son acribie de lecteur et de ses exigences d'éditeur ; je lui en exprime ma chaleureuse reconnaissance. Paul Valadier m'a généreusement autorisé à reproduire les objections qu'il avait opposées à mes thèses sur la religion, et sans lesquelles ma réponse eût été impossible à reprendre, faute d'une intelligibilité suffisante par elle-même ; je l'en remercie et je m'honore de l'accueillir dans ces pages. Je ne saurais trop dire, enfin, combien les réflexions rassemblées ici se sont nourries de l'exercice de déchiffrement du présent conduit en commun, au *Débat*, depuis plus de vingt ans, avec Pierre Nora et Krzysztof Pomian. Qu'ils me permettent de leur dédier affectueusement ce livre.

---

1 Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre*, Paris, Fayard, 1982.

2 Il suffit de rappeler les deux principaux titres autour desquels s'est focalisée la controverse, *La Barbarie à visage humain*, de Bernard-Henri Lévy (Paris, Grasset, 1977), et *Les Maîtres penseurs*, d'André Glucksmann (Paris, Grasset, 1977).

3 Son livre a été traduit en français en 1981, chez Laffont, sous le titre *Le Complexe de Narcisse* (l'édition originale est parue aux États-Unis en 1979). Il a été réédité en 2000 sous son titre d'origine, *La Culture du narcissisme*, par les Éditions Climats.

4 Claude Lefort, « Droits de l'homme et politique », dans *L'Invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

5 Les oppositions religieuses radicales qui se dressent contre elle au-dehors de l'Occident (ou du Nord industriel), celles qui proviennent de l'Islam en particulier, ne représentent en réalité que des sursauts impuissants, dictés, entre autres, par la carence des bases sociales qui rendraient l'idée crédible. Ils peuvent faire ponctuellement beaucoup de dégâts, mais en aucun cas constituer une alternative consistante et durable.

6*La Pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980; *L'Inconscient cérébral*, Paris, Éd. du Seuil, 1992; *Le Vrai Charcot*, Paris, Calmann-Lévy, 1997. Je renvoie en outre aux deux livres de Gladys Swain, Le *Sujet de la folie*, nouvelle édition, Paris, Calmann-Lévy, 1997, et *Dialogue avec l'insensé*, Paris, Gallimard, 1994, auxquels j'ai donné des introductions qui font le point sur ce programme de travail.

7 Je me permets de renvoyer à l'esquisse historique que j'ai donnée de ce travail de stabilisation dans *La Révolution des pouvoirs* (Paris, Gallimard, 1995). Voir, en particulier, la première partie, « L'essence représentative de la démocratie. Logique d'un parcours ».

# Les droits de l'homme ne sont pas une politique

Comment ne pas s'étonner, pour commencer, de la fortune soudain retrouvée par ce thème et mot d'ordre des *droits de l'homme* qu'on aurait cru, il y a peu, parmi les plus irrémédiablement disqualifiés ? Hier encore, le chromo d'école primaire, l'accessoire vermoulu pour homélie officielle d'un rescapé véritablement ultime de la III^e^ République, l'instrument vulgaire de l'idéologie dominante, démonté en un quart de main par le moindre débutant en science du soupçon : et voici le vieux qui redevient neuf, le soupçonnable par excellence qui resurgit au-dessus de tout soupçon, voici nos désuets, verbeux, et hypocrites droits de l'homme qui regagnent grâce, virginité et audace sulfureuse aux yeux des représentants de l'avant-garde la plus subtile et la plus exigeante.

Songeons au sourire de commisération à peu près général qui aurait accueilli, il y a seulement trois ou quatre ans, l'idée de soulever au fond pareille question, aujourd'hui débattue à l'enseigne du superchic. Aussi bien les prétendus « droits » que le soi-disant « homme » auraient paru soit d'une touchante incongruité pour les bienveillants, soit d'un obscurantisme suspect pour les vigilants. S'il est un point, en effet, qui apparaissait, de large consentement, comme un acquis élémentaire et irréversible du marxisme, c'est bien la démystification du droit au titre de fiction formelle destinée à la fois à garantir et à recouvrir les réalités d'une domination de classe. Et s'il est, d'autre part, un thème qui a été développé à l'envi et sous les angles les plus variés, en particulier depuis le début des fastes années soixante, c'est bien l'anti-humanisme, que tout bon précis de structuralisme de la phase culminante nous présentait axiomatiquement comme le fin du fin de la science contemporaine,

de Lacan à Foucault, en passant par Althusser — laissons de côté le malheureux Heidegger, qui, pour avoir à porter la paternité de la rengaine, n'en méritait pas moins une autre descendance. En regard de cette concaténation forte, c'est une inflexion intellectuelle d'importance que signale la reviviscence éclatante de l'idée des droits de l'homme au sein de la république des lettres et du cercle des ci-devant militants — un retournement majeur d'orientation, si ce n'est une rupture idéologique d'ampleur déterminante. Line régression funeste, diront naturellement certains. Une majestueuse restauration, diront d'autres, pas nécessairement mieux inspirés. Un symptôme multiple et marquant, en tout cas, qui mérite d'être analysé.

## De la défense des droits de l'homme à l'Est à la politique des droits de l'homme à l'Ouest

Une précision : on n'envisage pas ici les droits de l'homme dans leur acception limitée de point programmatique minimal permettant à des gens très divers de se réunir dans la lutte contre les dictatures, despotismes, tyrannies et totalitarismes en tous genres qui fleurissent sur la planète. Pris en ce sens, leur mobilisation est sans surprise ni mystère, à l'Est comme à l'Ouest, et la notion même n'a pas besoin d'être claironnée : il faut bien définir des objectifs à la fois prioritaires et susceptibles de rallier la plus large adhésion. Encore serait-ce, il est vrai, tout un sujet à traiter pour lui-même que l'émergence à l'Est d'un mouvement se pensant et se voulant expressément mouvement des droits de l'homme, avec ce que cela implique et signifie quant à l'évolution interne de l'opposition, quant à la représentation d'un avenir politique, quant à la conception de la nature du régime en place. Un totalitarisme qu'on choisit d'affronter sur le terrain du droit, qu'on suppose perméable et vulnérable à une certaine interpellation par la loi, n'a pas grand-chose à voir avec le monstre

fantasmagorique du pur arbitraire, *alias* « le Goulag », qui, la vérité concentrationnaire péniblement admise, substitue un nouveau délire à l'analyse dans les banlieues de Saint-Germain-des-Prés. De cela, je ne parlerai pas, je le souligne d'entrée afin d'éviter toute équivoque. Je me limiterai à considérer l'écho rencontré en Occident, et singulièrement en France, par ce mouvement venu de l'Est. Et pas seulement la répercussion pratique, encore une fois assez aisément intelligible : à partir du moment où l'on ne nie plus qu'il existe des camps, des prisons, et d'innombrables victimes d'une oppression quotidienne, se pose le problème d'une solidarité, d'une aide, d'une lutte concrète. Je ne déplore que la timidité qui l'a jusqu'à présent empêchée de bousculer les bons vieux partages et réflexes de gauche.

Au-delà de cette sensibilisation, de cette ouverture tardive aux réalités totalitaires, ce qui me retiendra proprement, c'est leur contrecoup théorique, l'idée infiniment plus surprenante que ce qui est bon à l'Est doit constituer notre vérité à l'Ouest, que ce dont nous avons besoin nous aussi, en France, c'est d'un mouvement des droits de l'homme, et pas pour aider les victimes des militaires argentins ou des psychiatres soviétiques, mais pour efficacement peser, *ici* et *maintenant*, sur la politique française. L'idée que c'est en termes de droits de l'homme qu'il faut traiter du présent et de l'avenir de cette société. Ce que je prendrai comme question, c'est cette affirmation explicite ou diffuse qui s'est imposée auprès de l'aile marchante de l'opinion : les droits de l'homme sont-ils, doivent-ils être une politique, notre politique ?

C'est pris sous cet angle que le retour spectaculaire des droits de l'homme, dans une société dont le gouvernement, quoi qu'on en pense, et sa police, quoi qu'on doive en craindre, n'ont pas pour premier principe l'ignorance systématique desquels droits, dans une société, en outre, où la rhétorique des droits de l'homme a fait beaucoup d'usage, et pas généralement des plus heureux, que la ressaisie offensive, donc, d'un thème à la fois recru d'épreuves et dépourvu de tranchant politique immédiat, acquièrent un relief assez

saisissant. Dès qu'on entreprend d'y regarder d'un peu près, en effet, la simplicité évangélique de la formule s'avère donner abri à un compromis des plus laxistes entre le pire et le meilleur, et l'on se sent beaucoup moins de raisons d'être optimiste que n'en suggère une impression de surface.

Il est très beau, certes, que la fraction la plus notoire des intellectuels français ait renoncé à penser que l'extermination et l'incarcération constituaient les moyens par excellence de la vérité politique, et à croire que l'agenouillement devant le tueur ouvrait grand sur ce « réalisme » bien saignant dont les dissertateurs semblent voués à se repaître en rêve. Il n'est pas sûr pour autant que la corporation se soit tellement détournée de son triste rôle de dispensatrice de bonne conscience[1]. Tâchons de n'être pas dupes : les droits de l'homme pourraient n'être qu'une façon d'éviter, en les nommant à côté d'une réponse toute prête, les questions qui naissent de l'effondrement du projet de société forgé au cours d'un siècle et demi de mouvement ouvrier. Ils pourraient même fort bien dans cette ligne revenir faire un tour de piste, carrément, dans leur vieille spécialité d'instrument de mystification — de moyen, très précisément, de faire passer la pilule d'une politique, paraît-il, nécessairement minimale : vous avez vu le Goulag ? Alors, n'en demandez pas trop. Ils pourraient surtout, et c'est le point qui mérite plus particulièrement qu'on s'y attache, ne faire que fournir un nom enviable à l'impuissance. Car si l'on entend par politique une action qui cherche à se donner les moyens de l'exigence qui la porte, alors les droits de l'homme, et on ne saurait trop fortement y appuyer, *ne sont pas une politique*.

## Quel après-totalitarisme ?

L'extraordinaire équivoque idéologique que véhicule le thème des droits de l'homme, il n'est, pour la mesurer, et je me limiterai là-dessus à avancer une

question, que de considérer son point d'application le plus incontestable. Là où le soutien à une politique des droits de l'homme souffre le moins la discussion et la réserve, c'est-à-dire vis-à-vis des dissidents de l'Est, est-ce que l'appel aux nobles principes n'a pas aussi en même temps pour fonction d'occulter un problème énorme, à savoir que la société pour laquelle luttent les dissidents, une fois libérée du totalitarisme communiste qui actuellement l'écrase, n'en serait pas moins une société d'injustice, d'inégalité, d'aliénation, et où d'ailleurs les contestataires d'aujourd'hui seraient plutôt du côté des privilégiés comme nous le sommes, nous autres, ici ? Il faut reconnaître une fois de plus à Soljénitsyne l'admirable courage d'avoir osé le dire. Mais on n'emporte pas le sentiment qu'il ait été beaucoup suivi. Et l'on voit bien dès lors comment une certaine manière de mettre en avant les droits de l'homme revient indirectement à légitimer l'ordre occidental établi : dès lors qu'il n'y a pas de communisme (ou de fascisme), tout va bien. Tout va infiniment mieux, et il faut la mauvaise foi spécifique de notre intelligentsia pour avoir si longtemps nié l'immense privilège que représente la démocratie. Mais rien n'est réglé du problème social qui nous requiert ; comme demain, à supposer qu'on en finisse avec le totalitarisme rouge, rien ne sera pour autant réglé quant à la question d'une société juste, égale, libre.

Encore faut-il nuancer le propos, en remontant jusqu'au postulat tacite qui tend à engager la mentalité antitotalitaire, et pour les meilleures raisons, dans cet évitement de fond : l'éternité communiste[2]. Face à un Léviathan sûr de sa durée, indéracinable, ontologiquement immuable à l'instar du mal auquel il prête figure, qu'espérer d'autre que le relatif amollissement d'une juridification lente ? Du coup, l'affirmation-revendication des droits de l'homme devient la priorité des priorités dans la lutte contre un ennemi qui ne peut être défait, et dont il n'y a pas même sens à envisager la disparition. Double mouvement de pensée dont le présupposé central doit être remis en question : c'est de la destruction du totalitarisme communiste qu'il s'agit prioritairement de se

préoccuper, des moyens d'alimenter et de soutenir la révolution démocratique qui le mettra à bas. Avec une claire conscience de ce qu'au jour décisif de la levée de l'hypothèque totalitaire, nous n'en serons pas moins devant un problème entier quant au destin de la communauté des hommes. Attitude qui, dans le cadre de la particularité française, est d'une application immédiate, même si ne s'y pose pas la question de la révolution antitotalitaire : n'est-il pas temps de dire que, hors de la levée de l'obstacle à toute transformation politique et sociale concevable, sauf totalitaire, que représente l'existence du P.C.F., il ne pourra rien se passer de significatif, et d'en tirer les conséquences ? À savoir que le préliminaire à toute entreprise réfléchie se proposant de changer effectivement l'ordre établi, et pas simplement d'accroître, avec les prérogatives des « décideurs » issus de Sciences-po, l'injustice, le désordre et la bêtise ambiants, passe par la réduction-dissolution du corps dur de l'appareil bureaucratique qui lui oppose un blocage infaillible. Une gauche qui ne se proposera pas pour perspective première la liquidation des séquelles du totalitarisme, ici sous forme de « lutte idéologique », comme dirait le camarade Marchais[3], contre le parti totalitaire, là-bas, sous forme de renversement des régimes totalitaires en place, n'aura tout simplement pas d'autre existence que fantomatique, faute de dissiper l'ambiguïté fondamentale en fonction de laquelle l'histoire du monde s'est modelée depuis 1917.

## Une gauche hors de la gauche

Il est clair, au demeurant, que c'est une composante qui entre de manière sous-jacente dans ce que l'accréditation des droits de l'homme comme programme signifie de façon la plus positive et la plus patente : la volonté de se démarquer absolument par rapport à la gauche officielle, politique et syndicale, par rapport à l'extrême gauche, par rapport à l'hyper-gauche, à la sous-gauche

et à la pseudo-gauche dont il y a uniment et définitivement *assez*, et c'est peu dire. À cet égard, le mouvement de repli sur les droits de l'homme est dans la droite ligne du mouvement de 68, dont il faut tout de même rappeler qu'il a surgi, grève générale comme soulèvement étudiant, en dehors et contre toute espèce d'organisation politique constituée. Tous groupes et groupuscules qui se sont très vite employés à le ressaisir, naturellement, et l'on a pu croire à plusieurs moments que l'un ou l'autre était sur le point de réussir à capter à son profit la dynamique critique en constant déplacement qui travaille depuis lors la société française — et puis, chaque fois, la rencontre a échoué et l'écart a resurgi, insaisissable. Dernier épisode critique de ce jeu de la fausse connivence, et le bon, probablement, au-delà duquel il n'a plus sens à se poursuivre : l'ascension du parti socialiste, sur fond de mythologique « union de la gauche » — et la « découverte », au sein de cette paradisiaque réconciliation qu'on croyait enfin trouvée entre l'esprit démocratique, resurgi en 68 au sein de l'esprit subversif, et les bonnes vieilles recettes et sornettes du marxisme-léninisme restant envers et contre tout le support doctrinal obligé, du « Goulag ». La disgrâce soudaine, irrémédiable, irrattrapable, à laquelle la mortuaire et dadaïste partie de bras-de-fer toujours en cours entre stalino-mitterrandistes, municipalo-situationnistes, maurrasso-léninistes, énarcho-ouvriéristes et autres gaucho-centristes achève de conférer un caractère de naufrage solennel et burlesque. Les droits de l'homme, c'est d'abord cela : un moyen de se rassembler ailleurs, en fonction de la contradiction dorénavant impossible à méconnaître, si obscurément que ce soit, entre l'impératif de l'autonomie et les moyens de la concentration politique, administrative et économique qui continuent désespérément de dessiner l'horizon programmatique des antiquités de la gauche[4]. De la brèche qui s'est de la sorte ouverte, de l'inconciliable qui en vient à s'y manifester, on ne saurait trop se féliciter. Contre le mélange des aspirations tyranniques et de cynisme fossile quant à la doctrine qui prétend incarner le changement, contre la misère poujadiste où s'est enfoncé en général

le syndicalisme, nul doute que la puissance d'écart, d'altérité, de refus qui a trouvé à se cristalliser autour de la thématique antitotalitaire des droits de l'homme, représente notre seul espoir, l'unique chance qu'on puisse présentement discerner de voir un jour se recomposer un projet politique digne de ce nom, qui aurait tiré jusqu'au bout les leçons du passé.

## L'oblitération de l'avenir

Inutile pour l'heure, cela dit, de se bercer de nouvelles illusions. Il est une profonde faiblesse dans ce mouvement, qui, pour s'être donné, avec les droits de l'homme, l'emblême de ce qui radicalement le départage, n'en demeure pas moins, dans la ligne typique du reste du processus de dérive inauguré en 68, foncièrement dans l'inexplicite et l'incertitude quant à ses propres fins positives, divisé aujourd'hui comme hier entre l'appel aigu de l'en dehors et les commodités conformistes de l'incantation sans examen ni but. Pour parler sans ambages, je dirais même qu'il est miné et arrêté par la même difficulté dernière que cette gauche officielle dont il s'efforce de se démarquer, et que la réponse qu'il y apporte exprime et reconduit, en fin de compte, une impuissance identique. Une impuissance à concevoir un avenir *différent* pour cette société. C'est particulièrement criant lorsque l'on remonte aux présupposés de l'espèce de vulgate dernier cri qui s'est répandue dans nos campagnes pensantes comme *la* leçon du Goulag. Il y a une malédiction intrinsèque du pouvoir, il ne faut surtout pas chercher à prendre un pouvoir qui retournera automatiquement l'entreprise d'émancipation en entreprise d'oppression, pas de politique qui tache, de la morale qui lave et qui sauve — tout ce qu'on peut faire, c'est résister. Opprimez-nous politiquement, nous ferons moralement le reste. Résistant cherche oppresseur : pour avoir renversé les termes, on se retrouve quand même dans le cas de figure de la petite annonce des riches heures de la

dérision gauchiste : direction révolutionnaire cherche base ouvrière à organiser. Ce qui est frappant dans ce refus, si profondément motivé qu'il soit tant par le spectacle des spécimens en place que par celui des aspirants à la succession, c'est, au-delà, l'absence rigoureuse d'avenir qu'il postule. Une éternité immobile de l'oppression contre laquelle on ne peut que se dresser et gagner au mieux la latitude d'un espace de liberté : les choses s'arrêtent là.

Est-il besoin d'insister sur l'extraordinaire renoncement qui est au principe d'une telle attitude ? Renoncement louable certes, au mythe de la Bonne Société prête à se matérialiser. Mais renoncement aussi du même coup à un point de vue social d'ensemble, en fonction duquel comprendre, pour commencer, les effets résultant de sa propre action. Vieux réflexe d'origine « révolutionnaire », droit hérité du mouvement ouvrier, dont ç'a été l'aveuglement central que de se refuser à considérer les transformations profondes, cruciales, de la société capitaliste induites par son existence et sa pression. Puisqu'on est contre, absolument contre, on entend n'y être pour rien : on arrache des concessions et on défend des acquis, face à un adversaire posé comme substantiellement intangible et toujours identique à lui-même. Qu'à part cela, le mouvement ouvrier ait peut-être davantage créé le capitalisme moderne tel qu'il existe en ce siècle que les capitalistes eux-mêmes, on ne veut pas le savoir. C'est cette attitude, profondément ancrée, qui se prolonge dans l'idée que le champ du possible se résume soit à défendre avec les moyens du bord la dignité et les droits élémentaires de la personne, soit à pousser en avant les mêmes exigences, lorsque les circonstances s'y prêtent, afin d'élargir le cercle de l'autonomie.

À l'intérieur du même projet, d'ailleurs, des sensibilités très différentes peuvent coexister, l'une minimaliste, l'autre maximaliste. L'une qui tend à suggérer, par rapport à l'état présent de notre société, — je ne parle pas de l'Est, où on les retrouverait du reste sous des visages différents —, qu'il y a d'abord à préserver et à consolider les garanties démocratiques acquises au-delà

desquelles il n'y a pas tellement à espérer. L'autre, beaucoup plus offensive, qui fait des revendications de liberté et d'égalité, de respect inconditionnel des droits de la personne, un levier critique susceptible d'ébranler l'ordre existant. Et sans doute le slogan des droits de l'homme doit-il une bonne part de sa fortune au fait qu'il a permis de donner un nom générique et de fournir une compréhension unifiée à ces grandes affirmations de la différence, sexuelle, ethnique, générationnelle, qui ont marqué la dernière décennie. « Dissidences » multiples, en effet, convergeant dans la revendication d'un droit égal à l'existence. Mais, extrémiste ou modérée, l'une et l'autre visée avec cet implicite en commun : point d'autre perspective que de défendre le capital des libertés formelles et des droits individuels. Au-delà, on verra.

D'avenir, il n'est qu'immaîtrisable. D'horizon de transformation sociale d'ensemble, il n'en est pas d'imaginable. Ce que l'effondrement de l'eschatologie révolutionnaire fait brutalement apparaître, c'est l'oblitération de la dimension de l'avenir dans nos sociétés, l'impuissance à se figurer un avenir — dont on peut se demander si la foi dans les lendemains qui chantent n'était pas purement et simplement un masque. Il n'y a pas de nom, il n'y a pas d'image pour la différence du demain. Cela au moment où la société se reconnaît comme jamais auparavant le pouvoir sur son avenir, qu'elle se pose concrètement en mesure de planifier, d'organiser, de définir. Cela au moment où plus que jamais le pouvoir se légitime et se donne comme l'instance de l'avenir, le lieu où la décision collective s'élabore en fonction de la suprême responsabilité du futur. Ainsi, au moment où s'affirme la responsabilité envers l'avenir, et le pouvoir sur l'avenir, l'avenir se dérobe, et radicalement — et la crise de l'idée de révolution n'en est qu'un avatar éminent. Mais regardons le sort du mouvement écologique : l'écho profond qu'il a rencontré et qu'il continue de soulever, l'intérêt, l'espoir qu'il a suscités étaient à la mesure de cette question de l'avenir, qu'il a fait ressortir avec une incomparable acuité. Seulement la question est plus lourde que lui, et il parvient mal à la supporter.

De là ses éclipses, et le fossé patent entre le capital de légitimité dont il dispose dans l'opinion et sa capacité réelle d'influence, hors des luttes locales de défense qui le ramènent à l'ornière du « pas chez nous ». Il peut s'élever à une existence électorale forte ; il demeure sans consistance vraie, faute d'avoir pu apporter ne serait-ce qu'un début de réponse crédible au problème qui l'appelle, hors des fantasmes d'apocalypse ou des rêveries agrestes, faute de pouvoir donner le sentiment qu'il est efficacement en prise sur d'authentiques potentialités d'évolution.

Le mouvement qui porte intellectuels et jeunes ex-militants à se rabattre aujourd'hui sur la défense des droits de l'homme constitue une variante et procède de la même crise de l'avenir. Ce dont demain sera fait, il est vain d'y songer, et nous sommes en vérité parfaitement incapables de nous y mesurer. « L'imagination au pouvoir » : qui ne se souvient du slogan ? Quoi de plus remarquable que ce mouvement spontané de 68, qui a tant parlé d'imagination, n'ait, à bien y regarder, rigoureusement rien imaginé d'effectivement, de positivement différent, hors de la réitération sur un mode folklorique de poussiéreuses antiennes révolutionnaristes ? Il a formulé une exigence, il a révélé une impuissance. D'imagination, nous sommes étrangement privés, sachons le regarder. A ce titre, le succès du mouvement des droits de l'homme n'exprime pas quelque chose de fondamentalement différent du blocage de la gauche institutionnelle. Car il faut bien, pour les partis, raisonner en termes d'accession au pouvoir et de programme global. Il faut bien annoncer la couleur. Et la couleur est sans équivoque : eux non plus n'ont rien d'un tant soit peu original à dire sur l'avenir. Comment, dans ces conditions, pourraient-ils ne pas s'accrocher aux lambeaux de l'héritage, aux fadaises sur la prétendue « rupture », aux débris d'un économisme marxiste faisant eau de toutes parts, mais permettant de masquer un immense trou et de conjurer une incapacité totale, en réalité profondément ressentie. Récuser ces vieilleries, par surcroît dangereuses, il est indispensable de le faire, et on ne

saurait le faire trop énergiquement. En particulier, s'il est une cible sur laquelle il serait temps de s'acharner, c'est la rupture fameuse et miraculeuse avec la logique du capitalisme qu'autoriseraient les nationalisations et la planification. Là-dessus, la leçon du Goulag reste à tirer : l'U.R.S.S., ce n'est pas la pire « logique » du capitalisme, peut-être ? La planification, ce n'est pas l'incohérence érigée en système ? « L'appropriation collective des moyens de production », ce n'est pas la pagaille générale, plus la constitution d'une caste bureaucratique dotée de pouvoirs et de privilèges exorbitants ? Mais une fois cette mythologie débile pulvérisée, il faut convenir qu'on n'aura pas pour autant ne serait-ce qu'un début d'alternative. On se sera mis en position d'éviter le pire, et c'est tout, la question demeurant entière des moyens de surmonter cette illusion de « rationalité » qui absorbe cancéreusement notre univers et se déploie justement en délire dans le système soviétique. La résistance ou la lutte sur la base des droits de l'homme, si elles donnent un contour humain à l'avenir, ne lui prêtent pas pour autant un vrai visage.

## Individu et société

Mais, pour aller au plus profond de ce qui se passe de réellement important et de réellement significatif avec le retour au premier plan des grands principes, des libertés formelles et des droits de l'individu propriétaire de lui-même, il est besoin de prendre un certain recul historique. Il convient de se demander, très précisément, si nous n'assistons pas à une de ces grandes oscillations que connaissent périodiquement les sociétés occidentales depuis l'invention de l'individu. Oscillations liées à la difficulté, si ce n'est à l'impossibilité qu'elles éprouvent à penser ensemble individu et société, à recomposer une société à partir des individus.

Pour s'en tenir à un repérage élémentaire du phénomène, à défaut de l'historique dont ce n'est pas le lieu, disons que courant XVIII e siècle, il se produit quelque chose de l'ordre d'un basculement du fondement social. À l'origine, le fondement collectif est situé en haut, du côté du pouvoir, lui-même garanti d'ailleurs par les puissances de l'au-delà. Il est rapporté aux forces visibles de réunion et de coercition que le Prince a charge de mouvoir. La cohésion du corps social est par conséquent réputée première, l'incorporation des êtres à la communauté est supposée native, et à ce titre, il n'y a pas d'individu, au sens d'un élément détaché, pourvu d'une existence propre, indépendamment de l'ensemble où il s'inscrit et du concours qu'il apporte à la vie de celui-ci. À cette représentation d'un fondement logé en haut, la révolution démocratique substitue la représentation d'un fondement situé en bas : l'atome social, l'individu, est premier, la cohésion du corps collectif est dérivée et produite, la souveraineté est déléguée, le pouvoir est expression surgie du dedans même de la société. Retournement dont est née l'inguérissable hésitation sous-jacente, toujours, à nos débats quant à la latitude et quant aux attributions de l'« homme » ainsi constitué.

Problème inépuisable, désormais, en effet : une fois admis qu'il y a d'abord des individus, qu'il n'y a plus au départ que des individus, comment penser leur coexistence, leur compossibilité à l'intérieur d'une société, comment obtenir, à partir de cette irréductible pluralité d'existences séparées, une somme collective viable ? On connaît les réponses théoriques qui ont été apportées par le XVIII e siècle à ces questions : le contrat d'un côté, le marché compris comme forme politique de l'autre côté. On sait par ailleurs l'activation paroxystique des images-forces de l'Un, Peuple et Nation, qu'a suscitée par contrecoup la perspective d'une dissolution atomistique du lien social. Mais au-delà des solutions que les auteurs ont tenté, chacun pour leur compte, de lui apporter, au-delà des issues conjuratoires qui se sont collectivement imposées, le problème n'a cessé de travailler nos sociétés, de les plonger dans un dilemme

insoluble, de les balancer entre des positions extrêmes, sans qu'un équilibre parvienne à durablement se dégager et prévaloir. Tantôt une exaltation sans mesure de l'atome social — *L'Unique et sa propriété*, pour en évoquer l'une des plus frappantes affirmations[5] —, décrété de dignité prioritaire et soustrait en droit au pouvoir d'ensemble, la société juste s'en trouvant définie comme la résultante d'une libre association des monades individuelles (des propriétaires égaux). Tantôt, à l'opposé, une négation radicale et totalitaire de l'individu, censé devoir se résorber comme entité abusivement disjointe dans une masse ou une collectivité indifférenciées, seules pourvues de véritable dignité ontologique. L'antienne de la disparition du mirage de l'individu dans « les-masses-qui-font-l'histoire », dans le procès sans sujet que serait l'Histoire, l'avons-nous assez entendue ? Et après elle, au-delà du champ des notions politiques, il faudra bien montrer l'appartenance ou la connivence avec l'univers mental du totalitarisme des innombrables versions de l'anti-humanisme élaboré. Par exemple la dénonciation lacanesque du leurre subjectif emporté par l'enchaînement signifiant, la vision derridienne de l'écriture comme procès de la différence où se dissout l'identité du propre, et autres flux auto-engendrants de ceux que leur bruyante abnégation amenait à se proclamer « personne ». Du moins est-il un point acquis : ces « discours », comme on dit aujourd'hui, n'intéressent plus grand monde. Las ! Paris sera toujours Paris, et si le balancier nous ramène de l'autre côté, il n'est pas sûr que ce soit pour que nous gagnions au change. La tendance s'inverse, pas de doute, mais nous voilà ramenés, du coup, aux bons vieux culs-de-sac de la réflexion individualiste. C'est reparti pour un tour, comme dit la sagesse sceptique des nations, et la crétinisation des média aidant, avec des allures incroyablement régressives, dans la thématique la plus éculée de l'individu-souverain-mais-hélas-voué-à-vivre-en-société-d'où-fatale-aliénation. Comment ne pas tomber assis de découragement quand on entend resurgir des ritournelles d'un autre âge sur le « mal radical » qui serait, paraît-il, inhérent au lien de société ? Sous-entendu :

si nous étions tout seuls chacun dans notre coin, tout irait pour le mieux. Malheureusement, nous sommes condamnés à vivre en société, et former une société, c'est nécessairement porter atteinte à l'autonomie de chacun des individus qu'on rassemble pour la former, c'est forcément infliger un irréparable dommage à l'intégrité originaire de leur souveraineté personnelle. Comme si l'individu n'était pas une création, et fort récente, de la société. Comme si ce n'était pas à l'intérieur d'une certaine société, et en fonction d'un jeu de forces purement sociales, qu'avait pu apparaître la catégorie d'individu.

Là réside le plus grand péril que recèle le retour aux droits de l'homme : retomber dans l'ornière et l'impasse d'une pensée de l'individu contre la société, succomber à la vieille illusion qu'on peut faire fond sur l'individu et partir de l'individu, de ses exigences et de ses droits pour remonter à la société Comme si l'on pouvait disjoindre la recherche d'une autonomie individuelle de l'effort vers une autonomie sociale. Si le mouvement qui se dessine en faveur d'une re-position des droits de l'homme comme source et fondement de la politique doit apporter quelque chose d'effectivement neuf, ce ne sera que dans la mesure où il se refusera méthodiquement à séparer l'affirmation de l'un-sujet d'une prise en compte de son inscription collective — et davantage, dans la mesure seulement où il s'efforcera de sortir de l'aporie qui nous porte, par une tenace perversion d'optique, à voir dans l'individu et dans la société des termes antagonistes dont chacun ne peut s'accomplir qu'au travers de la mort de l'autre.

## Individu et État

Considérons en effet la société où est apparu, où s'est imposé, où s'est développé l'individu, et nous verrons que cet épanouissement n'a pu s'effectuer qu'au prix d'un développement corrélatif de ce qui représente la négation de

l'individu. L'affirmation de l'autonomie individuelle est allée et va rigoureusement de pair avec un accroissement de l'hétéronomie collective. La conquête et l'élargissement des droits de chacun n'ont cessé d'alimenter l'aliénation de tous.

Pour commencer, le règne singulier de l'individu suppose l'empire général de l'État. La libération des êtres particuliers ne va pas sans une extension par ailleurs du pouvoir social. Toujours plus d'indépendance des existences individuelles : toujours plus d'autre part de prévalence du point de vue de l'organisation bureaucratique d'ensemble.

Et ce n'est, du reste, que grâce au développement de l'État, et en fonction de l'accroissement de ses prérogatives, qu'a pu se constituer quelque chose comme l'individu. C'est parce qu'est advenu en Europe un type d'État profondément nouveau, donnant de fait corps à la perspective d'une puissance dernière de la société sur elle-même, qu'a pu s'effectuer la translation révolutionnaire du fondement de la souveraineté du sommet vers la base, du Prince matérialisant l'unité primordiale à la somme des citoyens assemblés en société à partir de leur séparation d'origine, et donc de leur identité native de droits. Ce n'est que dans la mesure où s'est insensiblement imposée, avec la figure d'un pouvoir n'ayant rien au-dessus de lui, la dimension d'une ultime possession de leur monde par les hommes qu'est née en retour la notion d'une autorité relevant par principe de la participation de tous et procédant au départ de la décision de chacun.

Ce n'est aucunement du dedans des êtres que s'est formée l'intime conviction qu'ils existaient d'abord chacun pour eux-mêmes, au titre d'entités primitivement indépendantes, autosufiisantes, égales entre elles. C'est de l'extérieur, au contraire, en fonction de la réappropriation globale du pouvoir de l'homme sur l'homme contre les décrets des dieux qui s'est opérée par l'intermédiaire de l'affirmation de l'État. Comme c'est, au demeurant, par référence à ce foyer suréminent de détermination des fins du corps social,

s'imposant au-dessus de la société comme le point de réfraction de son « absolu », qu'a pu s'effectuer le travail d'abstraction des liens sociaux concrets nécessaire à l'accouchement de la catégorie proprement dite d'individu. Pour qu'advienne de manière opératoire la faculté de se concevoir indépendamment de son inscription dans un réseau de parenté, dans une unité de résidence, dans une communauté d'état ou de métier, encore fallait-il que se dégage, au-dessus de tous les pouvoirs intermédiaires, familiaux, locaux, religieux, corporatifs, un pouvoir d'une nature tout à fait autre, un pur centre d'autorité politique, avec lequel établir un rapport direct, sans médiation, spécifiquement placé sous le signe de la généralité collective. Contradiction constitutive des démocraties modernes : pas de citoyen libre et participant sans un pouvoir séparé concentrant en lui l'universel social. L'appel à la volonté de tous, mais la sécession radicale du foyer d'exécution où elle s'applique. Le mécanisme qui fonde en raison, légitime et appelle l'expression des individus est le même, rigoureusement, depuis le départ, qui pousse au renforcement et au détachement de l'instance politique.

Car tel s'avère le paradoxe de la liberté selon les modernes[6] : l'émancipation des individus de la contrainte primordiale qui les engageait envers une communauté supposée les précéder quant à son principe d'ordre, et qui se monnayait en très effectives attaches hiérarchiques d'homme à homme, loin d'entraîner une réduction du rôle de l'autorité, comme le bon sens, d'une simple déduction, le suggérerait, a constamment contribué à l'élargir. L'indéniable latitude acquise par les agents individuels sur tous les plans n'a aucunement empêché, mais au contraire a régulièrement favorisé, la constitution, à part et en sus de la sphère de l'autonomie civile, d'un appareil administratif prenant de plus en plus largement et minutieusement en charge l'orientation collective. Plus du tout sous le signe de l'imposition d'une loi extérieure, intangible, échappant à la prise des hommes, puisque antérieure à leur volonté. Sous le signe, fondamentalement, de l'organisation du

changement, de la maîtrise de l'évolution, de la définition de l'avenir — de la production de la société par elle-même dans le temps.

Adoucissement à la fois vrai et trompeur de cet État (pourquoi la puissance serait-elle nécessairement brutale ?), qui a quitté son ancienne supériorité ostensible de mainteneur par la force de l'ordre des choses pour se rapprocher en apparence, jusqu'à s'y fondre presque, avec la masse citoyenne qu'il est chargé d'exprimer — mais qui a trouvé en réalité, dans l'histoire *à faire*, le fondement d'une extériorité opérante par rapport au reste de la société sans commune mesure avec celle des anciens appareils de domination. Le nouvel État, en permanence, lui, se dégage intellectuellement de ce qui est au nom de ce qui sera. Qui plus est, en fonction de cette faculté pratique de constitution du tout autre qui viendra demain, il est en mesure de jouer simultanément de la largeur de vue unique de qui discerne ce qui demeure pour tous les autres invisible, et de la connaissance infiniment précise des choses de qui les fabrique de part en part. Ainsi la possession d'eux-mêmes rendue aux individus, ainsi la puissance instituante retrouvée du même coup par leur association politique, ne se réalisent-elles que moyennant une dépossession insidieuse au profit de l'instance destinée à gérer ce pouvoir commun. Plus s'approfondit le droit des hommes sur la définition de leur société, et plus l'emprise organisatrice de l'État bureaucratique, sous couvert de leur en permettre l'exercice, leur en dérobe, en fait, la faculté.

Point de totalitarisme, point de violence sauvage, point d'arbitraire érigé en système. Mais une aliénation sociale à laquelle rien ne commande de se résigner. Le fait est là, qui exige d'être médité : expropriation étatique et consolidation des droits de l'homme ont jusqu'à présent progressé de concert. Faut-il s'accommoder de cette alliance, et travailler encore à la resserrer, en refusant de la considérer en face ?

## Individu et organisation

Seconde antinomie cruciale de la dynamique individualiste : la société où s'affirme la valeur imprescriptible de la personne, la société qui reconnaît en l'homme l'absolue singularité d'un sujet, est aussi celle qui pose et déploie à grande échelle le principe de l'équivalence abstraite des individus. Le même Mandeville, dont l'observation fameuse faisant résulter les « vertus publiques » de l'interaction des « vices privés » signale un moment important de l'autonomisation de l'économique (vis-à-vis de la morale, en l'occurrence), est aussi l'un des premiers à s'émerveiller de l'efficacité anonyme obtenue grâce à la parcellisation des tâches. Grâce au fait qu'on décompose une opération compliquée qui exigeait l'intervention d'un employé très qualifié en plusieurs opérations simples, n'importe qui, même sans talent ni qualification, peut faire l'affaire. L'idée et l'application, comme on sait, ont eu plus que du succès. La société où il y a des hommes dont il faut individuellement garantir les droits est aussi celle dont le modèle dominant d'organisation tend partout à supposer et à créer des êtres anonymes et interchangeables, dont les caractéristiques personnelles sont autant que possible mises hors circuit ou tenues *a priori* pour indifférentes. L'une des contradictions majeures de notre culture, qui explique la frustration profondément ressentie par les individus dans une société qui pourtant leur laisse une latitude sans précédent historique : d'un côté, la reconnaissance subjective, le sentiment du moi érigé en valeur éminemment respectable ; et de l'autre côté, non pas le viol de cette subjectivité, mais son contoumement, sa mise hors jeu dans la logique d'un schème d'organisation conçu pour ne s'appliquer qu'à des individualités abstraites — qu'à n'importe qui. Ici encore, on l'aperçoit clairement : par lui-même, le respect le plus scrupuleux des droits de l'homme et de la personne ne règle rien des problèmes de l'homme et du statut de la personne dans cette société.

## Individu et sujet

Troisième point qui mérite qu'on s'y arrête : la reconnaissance par la société des droits de l'individu ne signifie pas que la même société lui confère l'autonomie indispensable pour les exercer. On a même fortement le sentiment du contraire à considérer l'évolution des sociétés modernes, dont la culture paraît conspirer à littéralement détruire chez les individus la capacité de se comporter en sujets autonomes. La visée par excellence du totalitarisme : l'embrigadement, la participation forcée au processus politique « scientifiquement » conduit par l'État-Parti. En regard de quoi ressort le droit fondamental acquis de fait par les individus au sein des sociétés libérales : le droit de se désinsérer de la conscience de l'existence sociale, de s'enclore strictement dans sa propre sphère privée. Mouvement dont on ne saurait se dispenser d'interroger l'effet ravageur, à long terme, sur l'intime économie psychique des êtres, et dont le moins qu'on puisse dire, c'est que, s'il les isole narcissiquement, ce n'est pas pour leur procurer la force personnelle d'assumer, vis-à-vis du dehors, l'originalité et l'indépendance qu'ils revendiquent intérieurement. Plus à l'inverse, semble-t-il, l'individu se complaît dans sa proximité avec lui-même et ses familiers, plus par ailleurs le souci de ne pas apparaître différent des autres le tenaille, plus il s'en remet volontiers aux mains expertes de bons guides pour décider à sa place.

Dira-t-on ainsi que dans notre société, la liberté et la possibilité, jamais vues à l'échelle de l'histoire, de lire, de penser, d'écrire, de publier débouchent sur une féconde et diverse autonomie intellectuelle ? Jamais on n'a vu, au contraire, pareil suivisme, pareil conformisme, pareille dévotion envers des oracles de bas étage qui n'ont pas besoin de K.G.B. pour faire fidèlement répéter les plus grotesques de leurs propos, à prétention par surcroît dénonciatrice et pseudo-subversive. Si l'exemple de la communauté intellectuelle vaut d'être mis en avant, c'est qu'il serait raisonnable d'attendre

davantage d'autonomie individuelle de la part de gens formés en principe à l'examen rationnel. Mais la masse de la population offre-t-elle un spectacle très différent ? Voit-on la liberté de mouvement, de mœurs, d'opinion mener à des conduites indépendantes, personnelles, intérieurement libres en un mot ? La privatisation, on l'a cent fois observé (mais le sujet mérite plus que jamais d'être creusé), marche de pair avec une massification des comportements et des modes de vie. Les droits de l'homme, d'un côté, mais point de sujet autonome de l'autre côté pour les exercer : telle paraît être la formule vers laquelle se dirigent nos sociétés.

*

L'émancipation de l'individu-homme et les droits qui la sanctionnent ne sont pas séparables d'une aliénation collective qu'ils tendent à alimenter : constat qu'il faut commencer par sérieusement méditer avant de se précipiter sur la formule magique des droits de l'homme comme sur la clé enfin trouvée du problème politique. Il est un envers menaçant — qui ne le sait à présent ? — du projet d'une société libérée de toute oppression : la domination totale. Il peut parfaitement y avoir aussi un revers à la lutte naïve pour l'accroissement de la sphère des droits de l'individu : le renforcement du rôle de l'État, l'approfondissement de l'anonymat social, l'aggravation encore du désintérêt pour la chose publique et de la banalisation angoissée des conduites. Aliénation : c'est, en son sens précis, le terme générique qui s'impose ici. Car ce dont il s'agit en chacun de ces points, c'est d'une disjonction privative entre le point de vue individuel et le point de vue collectif. On est individuellement libre, mais à l'intérieur d'une société de part en part prise en charge par l'État[7] ; on se sent *soi*, on se vit sur le mode de la particularité par-devers soi, mais on est n'importe qui du point de vue d'ensemble de l'organisation où l'on s'insère ; on est du dehors indépendant en tant qu'atome social, mais on est du dedans incapable, d'une part, de se penser parmi les autres et en fonction de la

collectivité ; et, d'autre part, incapable, simultanément, de prendre ses distances et d'assumer sa différence par rapport aux autres. Voilà qui doit nous inciter à plus que de la prudence quant à l'idée de faire des droits de l'homme une politique : les droits de l'homme ne sont pas une politique dans la mesure où ils ne nous donnent pas prise sur l'ensemble de la société où ils s'insèrent. Ils ne peuvent devenir une politique qu'à la condition qu'on sache reconnaître et qu'on se donne les moyens de surmonter la dynamique aliénante de l'individualisme qu'ils véhiculent comme leur contrepartie naturelle.

---

1 À commencer par la piètre « audace » par procuration qu'autorise l'identification abusive aux entreprises *risquées* des dissidents vrais, et qui permet de se dissimuler à bon compte son propre avachissement dans les flancs confortables d'une société de corruption.

2 Rares étaient ceux, en 1980, qui prévoyaient l'écroulement du communisme. C'est l'occasion de s'en souvenir (note de 2002).

3 Secrétaire général du P.C.F. de 1972 à 1994, resté inoubliable pour son maniement pittoresque de la langue de bois (note de 2002, à l'usage des jeunes générations).

4 Allusion au Programme commun de gouvernement signé en 1972 entre le P.S. et le P.C.F. et qui faisait la part belle aux nationalisations (note de 2002).

5 Max Stirner, *L'Unique et sa propriété* [1844], trad. franç. par Pierre Gallissaire, in *OEuvres complètes*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1972 (note de 2002).

6 Ce paradoxe est explicité dans la préface de l'édition des écrits politiques de Benjamin Constant que j'ai publiée en 1980, parallèlement à cet article, sous le titre *De la liberté chez les modernes*, Paris, Hachette-Pluriel (édition maintenant reprise sous le titre *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1998) (note de 2002).

7 Une parlante illustration : celle que nous fournit le très intéressant petit livre de Philippe Meyer, *L'Enfant et la raison d'État* (Paris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1978). Que nous montre-t-il ? Le caractère destructeur des interventions de l'appareil judiciaire et des appareils d'assistance au sein des familles, au nom du péril moral et matériel encouru par les enfants. L'État détruisant les familles pour sauver les enfants. Mais quel est le moteur idéologique qui légitime une pareille entreprise et assure l'élargissement permanent de son champ, sinon le principe individualiste ? C'est dans la mesure où l'État reconnaît à l'enfant les droits d'un individu, existant pour lui-même, indépendamment de sa famille et en contradiction éventuellement avec les droits des parents, que l'État s'estime fondé à intervenir, et que tout le monde l'estime fondé à intervenir — sauf quelques mauvais esprits notoires comme Philippe Meyer. Nous sommes typiquement dans un cas d'extension de la catégorie d'individu et du domaine des droits de l'homme. Un cas qui doit faire réfléchir sur le fait que, par elle-même, la revendication des droits ne

prémunit pas nécessairement contre certains effets aliénants de l'autorité, mais peut contribuer au contraire à les nourrir.

# Fin de la religion ?

Paradoxe : depuis deux siècles, la religion n'a cessé de perdre en poids relatif dans la vie de nos sociétés ; dans le même temps, elle n'a cessé de gagner en importance et en profondeur, aux yeux de ses théoriciens, quant à sa fonction au sein des sociétés. Plus nous nous dégageons de son emprise, plus elle nous paraît rétrospectivement avoir été au cœur du dispositif collectif. Et de fait, en l'occurrence, la réévaluation est étroitement tributaire des aléas d'un recul, comme si, en se retirant lentement, le religieux découvrait des fonds insoupçonnés.

Il a fallu d'abord revenir de l'optimisme militant des Lumières. La « superstition » et le « fanatisme », rejetons de l'ignorance, ne se sont pas évanouis d'un coup au soleil de la Raison, ni volatilisés avec la diffusion de la connaissance positive. De ces assises solides de la croyance, on a cru rendre compte, ensuite, en les rapportant, au titre de superstructures, à l'infrastructure matérielle constituée par les conditions sociales de la production et de l'échange — assuré toujours, malgré ce surcroît d'ancrage, que la transformation des bases économiques dissoudrait irrésistiblement les illusions sur la puissance des dieux imposées par les limites au développement de la puissance transformatrice et productive des hommes. L'expérience historique, comme on sait, n'a pas été globalement plus concluante. Par ailleurs et simultanément, la découverte et l'étude systématique des « peuples sans écriture » — depuis, essentiellement, les années vingt de ce siècle — ont obligé à mesurer très empiriquement la place considérable, voire le rôle central, tenus par le système des mythes et des rites et les diverses pratiques chamaniques, magiques, divinatoires et autres, dans les civilisations « primitives », « archaïques » ou « traditionnelles ». Mais c'est aussi l'investigation de notre

propre histoire qui a révélé de son côté au moins de frappantes corrélations — pensons en particulier à celle dégagée par Max Weber entre *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* —, outre la pesanteur et l'inertie propres des « mentalités », dont religieuses, qu'elle a uniformément contribué à faire ressortir. Invincible résistance à la naïveté éradicatrice, lenteur des évolutions apparentant le religieux aux phénomènes sociaux lourds à l'œuvre dans la longue durée, renversement, même, à l'occasion, du lien ordinaire de consécution entre faits sociaux, l'idéal déterminant ou modelant le réel au lieu d'en procéder : autant d'enseignements convergents en leur diversité qui ont peu à peu imposé une vision nouvelle du problème, attentive à sa gravité, si ce n'est saisie par son irréductibilité. Ajoutons à cela pour finir les leçons de l'histoire récente, le retour de l'islam ici, le rôle, là, de la religion dans l'affirmation des peuples dominés, de l'Irlande à la Pologne, les incertitudes nées de la crise occidentale, et le revirement s'est fait complet. On ne se suffit plus de compliquer les schémas classiques du matérialisme historique en intégrant pour partie la superstructure religieuse dans l'infrastructure économique et technique (Godelier). On en vient à faire de la religion, plus encore qu'une dimension constituante du social, la condi tion même d'existence de la société (Debray). C'est par l'illusion religieuse, nous dit-on, que le collectif tient ensemble. « Le noyau de toute société humaine est religieux. » Non pas tromperie grossière, aliénation instituante : les hommes sont voués, pour que leur existence ait sens, à en remettre le foyer, au-delà d'eux, dans autre chose de plus haut qu'eux. Comme le langage et l'outil, et à côté d'eux, le religieux constituerait l'un des aspects fondamentaux de la fonction symbolique caractérisant l'homme en tant qu'être social. De sorte que le recul de la religion auquel on a assisté dans l'Occident capitaliste, industriel et démocratique ne serait qu'apparent ou transitoire. L'érosion des anciens dogmes aurait été souterrainement compensée par des phénomènes de religiosité diffuse, comme l'investissement de foi dans la politique.

Communisme et national-socialisme auraient ainsi joué comme de véritables « religions laïques », substituts des croyances transcendantes antérieures. Et l'actuel effondrement des eschatologies révolutionnaires, joint à l'impossibilité pour les individus et les groupes de fonctionner face à la mort, face à l'avenir, face à la règle, sans mythe pour les soutenir, nous promettrait une inéluctable renaissance spirituelle. Imprévisible dans sa teneur et dans ses formes, le retour du religieux, expression d'une ultime nécessité sociale, nous guetterait presque à coup sûr. La raison et la science, hier trop sûres de leur prompte victoire, en sont aujourd'hui ainsi à prophétiser leur inexorable défaite et à décrire les limites fatales de leur rayonnement. « Si nous pouvons nous autres parler de religion absolument du dehors, pensaient nos trop confiants devanciers, c'est que le sort de l'homme est bientôt de ne plus croire à rien, que son destin final est d'en venir à regarder sa condition avec des sens sobres. » « Nous autres qui ne regardons pas moins la religion de l'extérieur, qui ne croyons bien sûr à rien, disent nos sceptiques éclairés d'à présent, nous pouvons vous assurer que vous êtes et que vous serez obligés de croire à quelque chose »...

Le cynisme des élites, en somme, point prises dans l'universel déterminisme, et l'humilité du savant, contraint par l'implacable rigueur des enchaînements qu'il découvre : on oserait suggérer que ce type de thèses et d'attitudes qui, sur ce sujet, comme sur quelques autres connexes, sont ou tendent à devenir dominantes, ont beaucoup à voir avec la sociologie du seul groupe humain auquel nos investigateurs, bien à tort, ne s'intéressent pas, celui des théoriciens de la société eux-mêmes. On s'inscrira ici, en tout cas, radicalement en faux contre elles, contre l'invariance de la fonction religieuse qu'elles postulent, et contre la prétendue consubstantialité entre religion et société — héritage obsédant, du reste, du père fondateur, Durkheim — qu'elles s'accordent à reconnaître. Le religieux, soutiendra-t-on, est phénomène de part en part *historique*, c'est-à-dire très précisément doté d'un commencement et d'une fin, et pas seulement d'un principe de variation interne. Ce à quoi on assiste depuis

deux siècles en Europe correspond à une sortie en bonne et due forme de la religion, c'est-à-dire à une transformation complète du rapport des acteurs sociaux au fait d'être en société. Non qu'il n'y ait en effet des retours cachés du religieux : mais il est des critères pour les identifier exactement, les circonscrire et bien les distinguer du mouvement social central, dont elles ne livrent aucunement la vérité d'ensemble. Il n'y a enfin aucune espèce de nécessité instituante à la base de la religion, telle que le collectif n'existerait que par elle. Elle est formation seconde, dont les anciennes fonctions peuvent être socialement remplies et remplacées par tout autre chose.

Entendons-nous bien : il ne s'agit pas de revenir sur les multiples enseignements qui nous ont révélé la force, la profondeur et la richesse de sens de l'investissement des hommes dans la croyance religieuse depuis toujours, et moins encore d'en minimiser la portée. L'acquis est capital, les conséquences à en tirer sont immenses, décisives. Plus qu'un point de départ, il y a là un point de passage obligé pour la réflexion d'aujourd'hui, dont on n'a pas fini de mesurer la fécondité dérangeante, tant il implique de rupture avec les notions héritées quant à la manière dont s'organise une société, tant il porte complet renouvellement de nos représentations du passé. Comme la prise en compte de l'économie a bouleversé en son temps, d'Adam Smith à Marx, la pensée de la société, la religion est pour nous sans doute l'objet privilégié, l'objet-tournant dont l'investigation imposera demain une autre idée de l'histoire, de l'ordre politique et du lien social. Assurément, donc, que le religieux n'est pas en surface, mais au cœur, qu'il est organisateur et non pas la résultante d'une organisation définie ailleurs. Mais c'est justement en allant au bout de cette réévaluation, en prenant pleinement en compte le rôle structurant de la religion, qu'on est le plus sûrement conduit à se défaire d'affirmations de consubstantialité qui reviennent de fait à évacuer le problème sous couvert d'en souligner l'importance. Mieux on voit à quoi sert et comment joue le religieux au sein du social, moins on est tenté d'égaler le social au religieux. Mieux on

comprend, l'histoire résolument remise sur la tête, à quel titre la religion a constitué, sur presque toute la durée des sociétés humaines, la clé de voûte de leur dispositif politique, et comme la matière du lien entre leurs membres, et plus on se dégage du mythe de sa prétendue nécessité transhistorique. Elle a été la forme qu'à revêtue, des origines jusqu'à il y a peu, le rapport des hommes à l'être-en-société, le mode presque unique sur lequel ils ont assumé leur être-ensemble. Forme et mode révolus, cependant, auxquels d'autres se sont substitués — relève qui contient tout le secret de l'originalité de notre monde en regard de ceux qui l'ont précédé.

## L'essence du religieux

Religion : le refus par l'homme de sa propre puissance de créateur, le déni radical d'être pour quelque chose dans le monde humain tel qu'il est, le report ailleurs, dans l'invisible, des raisons présidant à l'organisation de la communauté des vivants-visibles (et l'inclusion, du coup, de l'ordre social dans l'ordre général des choses, dépendant de la même source). Notre loi, c'est du dehors qu'elle nous vient, notre manière d'être c'est à d'autres que nous la devons, tout ce qui est, nature et culture confondues, a son principe et ses raisons au-delà de notre prise comme de notre pouvoir, au sein de la surnature. L'histoire des religions : l'histoire des variantes de ce même et unique parti pris du négatif, et fondamentalement, en fait, la trajectoire d'un maximum d'hétéronomie, de détermination par le dehors, vers toujours moins d'hétéronomie. On a généralement lu, à la lumière des philosophies du progrès, l'histoire des religions comme un développement, comme un approfondissement de l'expérience du tout-autre, des confuses puissances du début jusqu'à la divinité absolue et rationnelle des modernes. Elle est à lire à l'envers, en ceci que, s'il y a effectivement unification, puis élargissement ou

renforcement des attributs du divin, ceux-ci n'entraînent nullement une servitude de plus en plus accusée et pesante pour les hommes, mais le contraire. Plus croît la grandeur de Dieu, et plus diminue en vérité la dépendance et la dette de ses créatures. Davantage d'altérité conçue, moins d'altérité pratiquée. C'est la religion apparemment embryonnaire et diffuse des sauvages qui est en réalité religion totale, alors que nos « grandes » religions correspondent en regard à un moins de religion. Elles ne sont intelligibles dans leur contenu, vis-à-vis de cette religion première, que comme traversées et travaillées par une remise en cause du religieux dans son essence même.

La conversion de base à opérer dans l'approche du phénomène est claire : cesser de considérer la religion comme procédant d'une contrainte constitutive ou comme reflétant un état naturel et spontané de la pensée pour l'appréhender dans sa teneur positive d'institution. Le religieux ne relève pas d'un quelconque donné anthropologique, il est de l'ordre du constitué. Les hommes n'étaient pas voués de toute nécessité à la religion, que ce soit au titre de la théorisation de leur impuissance devant les forces à l'œuvre dans la nature, ou bien au titre de l'obligation à passer par un dehors symbolique pour établir la cohérence du dedans groupai. Us n'ont pas fait que suivre une pente inéluctable, comme, il est vrai, l'universalité et l'extraordinaire uniformité de fond de leurs croyances premières, pour ce qu'on en sait, inciteraient à le penser. Malgré cette monotonie, malgré cette répétition sous les latitudes les plus variées et dans les contextes les plus différents des mêmes thèmes et des mêmes attitudes, ce que l'analyse interne du dispositif religieux en tant que dispositif efficace, finalisé, oblige à concevoir, c'est un *acte* dont nul enchaînement déterministe ne peut rendre raison. Un acte qui fait, alors que rien n'obligeait absolument les acteurs sociaux à se refuser méthodiquement toute prise transformatrice sur l'organisation qui les lie, qu'on est en présence d'un *impouvoir institué* et non pas d'une impuissance subie, d'une privation intentionnelle et non d'une limitation imposée. De quelque chose, donc,

comme une *décision* ou un *choix*, si énigma tique que la chose, à bon droit, puisse paraître. On arrive là devant un ordre de phénomènes dont nous ne savons pas rendre compte. Il faut commencer par le reconnaître — pour ajouter aussitôt que c'est la meilleure assurance qu'on puisse avoir de la fécondité future de la question. Écartée d'évidence la catégorie de la conscience, il est clair qu'on n'est pas beaucoup plus avancé en parlant, par exemple, d'« acte sociologique inconscient » — c'est au-delà de conscience et inconscience que les choses se passent, et nous n'avons ni mots ni repères pour cela. Il y va pourtant d'une manière de réflexivité du social, qui lui permet de *se* rapporter à lui-même ou de *se* retourner sur lui-même, de prendre position vis-à-vis de lui-même. Sauf que ce soi sans personne pour le supporter, on parvient mal à s'en représenter l'articulation ou les contours. Une impersonnalité subjective est phénomène qui reste pour l'heure un défi à nos habitudes conceptuelles. Et c'est typiquement cependant le genre de phénomènes qu'il faudrait savoir maîtriser intellectuellement pour valablement traiter au fond de notre sujet — comme pour adéquatement parler, en général, du fonctionnement d'une société. Car c'est de cela, en réalité, que le problème joue comme révélateur : de nos présentes limites s'agissant de concevoir le mode d'être propre du social, et ce qui, en dernier ressort, le fait exister.

À défaut de pouvoir aisément pénétrer ce noyau dense du choix religieux, on n'est pas entièrement dépourvu de moyens de l'éclairer. Si l'opération même reste problématique, en effet, du moins parvient-on à saisir ce par rapport à quoi elle s'effectue, les dimensions qu'elle engage et le résultat qu'elle produit. Et sans doute est-ce en partant de la sorte des *effets* du religieux qu'on pourra remonter jusqu'à sa racine instauratrice. Il se découvre là réponse à plus originaire que lui et par là l'éclairé. Son objet : la conjuration du mouvement, et de tout ce qui, dans la vie sociale, est susceptible de l'engendrer. Fondamentalement, le religieux est tension vers l'immuable, autrement dit,

effort vers l'impossible — vers un monde humain depuis toujours et à jamais arrêté, où tout, les sexes, les âges, les usages, les techniques serait répertorié, identifié, fixé à sa place et garanti intangible. L'essence de la religion, c'est d'être contre l'histoire et contre ce qui nous l'impose comme destin. C'est-à-dire d'abord contre la division collective. Effet certain en tout cas d'une complète extériorité du fondement social : elle place tous les acteurs à égalité dans la dépossession, et prévient, en la délégitimant par avance, la séparation d'un pouvoir. Elle interdit l'accès privilégié d'*Un* parmi les hommes au foyer de sens qui commande l'existence de tous, accès en vertu duquel il a droit, solitairement, d'imposer sa loi aux autres. Et le commun principe d'ordre de la sorte posé comme la chose par excellence hors d'atteinte, dont nul n'est en posture de se prévaloir et comme la chose, en même temps, unanimement agie, plus même que suivie, sans personne pour la faire obéir, il est mis, théoriquement et dans une large mesure pratiquement, à l'abri du devenir. Il perdure, identique à lui-même, au travers des temps, sans autre changement qu'insensible. Dès qu'il y a pouvoir, à l'inverse, c'est qu'on est sorti du cadre strict de l'extériorité religieuse, qu'il y a eu fracture de l'affirmation-dénégation primordiale, et c'est aussi qu'on est entré, par voie de conséquence, dans l'âge du mouvement. Du pur pouvoir, anonyme, de la loi, on est passé à la loi du pouvoir, lequel est par nature pouvoir de loi, puissance de la changer ou de la produire. Dans l'acte même d'imposition, il y a, structurellement, potentialité de transformation. Avec l'apparition de l'État, en d'autres termes, on bascule de la religion pure dans l'histoire proprement dite, même si celle-ci continue d'être rigoureusement déniée.

Mais ce n'est pas que la sécession d'un foyer de pouvoir, ce sont aussi bien les incidences de la lutte des hommes que prévient et contient la sumaturalisation absolue de l'origine et des normes sociales. Si ce qui tient les hommes ensemble leur vient entièrement d'ailleurs, alors rien de ce qui est susceptible de les diviser dans la vie sociale, oppositions d'intérêt ou

antagonismes d'opinion, ne peut déboucher sur sa remise en cause. Conflits et guerres ne sont aucunement empêchés : leurs enjeux sont simplement d'avance désamorcés. Ils ne sauraient engager la légitimité de l'ordre collectif. On se bat sur tout, sauf sur le principe de ce qui vous tient liés et vous permet de vous confronter, lequel est censé persister, inaltérable, au travers des déchirements et des divisions (et persiste de fait largement inaltéré, seulement inconsciemment altéré, hors de la reconnaissance des acteurs). Pas de division quant au sens, l'inquestionnable socialement institué : tel est le religieux pur. Et de même y est-on arraché, en réalité, dès qu'il y a des dominants et des dominés, c'est-à-dire des gens du côté où la règle a sa source et d'autres du côté où elle est seulement à recevoir et à subir. Car dans la tension relationnelle qui en résulte, se produit nécessairement ce que le dispositif premier a pour fonction d'exclure, à savoir l'ébranlement ou le questionnement en acte de la règle commune et de son bien-fondé. Le rapport social central, celui de supérieur à inférieur, implique au moins souterrainement dans son jeu, désormais, la possible remise en cause de son contenu et de sa légitimité. De l'immuable institué, on est ainsi passé dans l'instable obligé, l'existence collective emportant dans son effectuation même contestation de ses normes et de sa définition.

Mais c'est aussi bien encore le rapport à la nature qui relèverait d'une analyse du même ordre. L'installation dans une dépendance radicale envers l'origine surnaturelle vaut inclusion étroite dans le monde naturel, et celle-ci, faudrait-il montrer, entraîne à son tour le désamorçage ou la neutralisation de tout ce qui pourrait être déploiement d'une attitude de confrontation-transformation à l'égard de l'environnement matériel. Sans doute, de ce point de vue, le lien de consécution qu'on a coutume d'établir entre les très faibles moyens techniques d'action sur la nature et la dévotion envers les forces immaîtrisables qui l'habitent est-il à retourner. Ce faible développement des pouvoirs matériels (et le faible effort pour en accroître l'étendue et l'efficacité), ne sont-ils pas dictés

pour une bonne part, en fait, par un système d'attitudes dont l'idéal religieux de la reconduction générale des choses en l'état, sans déplacement interne ni modification, s'il se peut, de ce qui vous entoure, constitue la clé de voûte ? Refus, refoulement ou conjuration de tout ce qui, inscrit dans l'outil, le rapport d'homme à homme ou l'articulation collective, pourrait altérer la répétition à l'identique des travaux, des gestes et des jours, de tout ce qui pourrait menacer l'essentielle fidélité à ce qui fut depuis toujours ainsi et qu'il s'agit de conserver tel : c'est là, dans cette massive affirmation de permanence et d'intangibilité, dans cet invincible parti pris de l'immobilité, dont du reste une mince parcelle de sens s'est préservée jusqu'à nous sous forme d'attachement à la coutume, que réside le noyau primordial du phénomène religion.

Le premier rôle revient naturellement aux apports de l'ethnologie, dans cette reconsidération de la nature et des fonctions du religieux. Ce qu'ils nous ont révélé, en effet, c'est l'existence, sous les cinq à six millénaires de « civilisation » où presque tout le sens de l'aventure humaine nous paraissait déposé, d'un âge de la religion pure. Au com mencement fut la religion dans sa forme la plus cohérente et la plus pleine. C'est de cela, sans doute, qu'ont été faits ces dizaines de millénaires irrémédiablement dérobés sur l'abîme desquels s'enlève notre brève histoire. Du moins est-ce ce que nous permettent d'entrevoir les quelques vestiges de « primitivité » dont il nous aura été donné de recueillir la bouleversante leçon. La religion dans son essence achevée, dans la vérité de son efficience sociale, c'est là, au sein de ces ultimes et précaires restes vivants de son grand règne, qu'elle se livre et qu'il faut la saisir. Et non pas dans les formations d'après la coupure de l'État, dont l'existence est par elle-même déjà subversion du religieux dans son économie première. S'il y a État, cela veut dire qu'on est entré dans un système où la définition et la légitimité collectives sont en question et en mouvement au travers de la scission de la société. C'est

l'inauguration d'un autre âge, et le début en fait d'un dégagement du religieux. L'âge véritable de la religion, le moment de sa domination sans partage, c'est avant qu'il faut aller le chercher, du côté de cet ordre primitif de l'inquestionnable, où la radicalité de la dépendance instituée envers les autres que l'homme excluait, avec la division des hommes, toute mise en cause du fondement collectif.

Or ce que révèle le fonctionnement de ces quelques groupes sauvages où survit une petite part de ce que fut le monde d'avant l'État, c'est la *présence* sous-jacente, en même temps, des dimensions que le dispositif social refoule. Ce n'est donc pas qu'en fonction du parti fondamentalement conservateur dont leur organisation témoigne, ces sociétés se détourneraient de possibles dont nous seuls, après coup, aurions l'idée. Non seulement elles ne les ignorent pas, ces possibilités, mais elles les affrontent en permanence à l'intérieur d'elles-mêmes. Elles n'éliminent pas purement et simplement, au profit d'autre chose, et en quelque sorte sans le faire exprès, des modes d'organisation qui dans l'abstrait seulement auraient pu être. Elles aménagent des articulations qui les traversent et dont elles s'emploient simplement à interdire le déploiement. Elles ne sont pas complètement en dehors de ce qui pourrait vouloir dire un pouvoir séparé, ignorantes aussi bien de l'exercice de l'autorité que de l'inégalité qui l'accompagne. Elles font place à des rôles de pouvoir, comme elles sont travaillées par des dynamiques du prestige et de la supériorité. Mais elles y répondent sur un mode conjuratoire, en dissociant par exemple, comme l'a montré Pierre Clastres d'inoubliable façon, l'exercice reconnu, institutionnalisé des fonctions de chef, des moyens d'une autorité coercitive[1]. Mais également, faudrait-il montrer, en aménageant, au travers de la réciprocité, la coexistence et la reconnaissance mutuelle des acteurs sociaux sur un mode qui les détourne de leur dynamique constitutive, à savoir la lutte à mort sur ce qui vous réunit. La rencontre, le face-à-face radical, pacifique ou belliqueux, mais sans remise en cause de ce qui vous fait ou vous permet de

vous rencontrer : telle est la réciprocité, catégorie éminemment instituée, et aucunement spontanée, et pièce intégrante, au même titre que le pouvoir sans puissance, du système sauvage de la vie une fois pour toutes arrêtée selon une loi absolument hors de question.

Elles vivent, donc, ces sociétés, dans la division. Simplement, elles s'ordonnent contre elle, à partir d'une représentation de leur ordre qui a nom religion. Elles appartiennent très directement au même processus que celui qui porte nos propres sociétés, dont les articulations de base ne leur sont nullement étrangères, même si elles les traitent de manière diamétralement opposée. Ce qu'on voit justement en regard, c'est le lien qu'il y a dans notre monde entre le déclin de la dimension religieuse (ou au moins son application à l'ordre social) et le dépli en règle de la dimension historique sous tous ses aspects — conscience historique et production historique. Conscience historique : non pas seulement conscience de la durée où s'inscrivent les entreprises humaines, mais conscience de ce qu'il y va, au travers de cette durée, de la création de l'ordre humain-social par lui-même — de ce qu'il n'est rien de notre réalité présente qui ne renvoie à l'action d'*hommes comme nous*. Production historique : non pas seulement le changement comme fait brut, mais l'institutionnalisation et la libération de tout ce qui est susceptible de l'engendrer : croissance et élargissement des prérogatives de l'instance par excellence productrice de changement qu'est l'État, institutionnalisation du conflit civil et politique faisant tomber l'ensemble des activités sociales sous le coup de la discussion et de la redéfinition permanentes, poursuite cumulative de la puissance matérielle comme fin en soi, transformant constamment des pouvoirs de transformation du monde environnant devenus à eux-mêmes leur propre but. Si l'on est fondé à parler d'une sortie de la religion, c'est en ceci très précisément qu'il y a complet déploiement ou libre jeu de dimensions ou d'articulations du champ social que la religion a eu pour fonction depuis le départ de neutraliser ou de recouvrir. D'un côté, la religion dans son efficience

native : l'univers sauvage du pouvoir contenu, de l'antagonisme désamorcé, du changement dénié ou refusé ; de l'autre côté, la société achevant d'émerger de la détermination religieuse : notre univers de l'expansion bureaucratique, des oppositions et de l'incertitude instituées, du mouvement érigé en suprême valeur. C'est entre ces deux pôles, le plus proche et le plus lointain, la réinterprétation du présent et la reconsidération du plus profond passé, chacune éclairant l'autre, que les données du problème, l'essence du religieux et sa place dans le social, se sont peu à peu métamorphosées.

La boucle ainsi bouclée, on voit mieux ce dont il y va dans cet énigmatique « choix » fondateur dont nous évoquions l'intervention à la racine du religieux : certes pas d'un parti adopté entre mille autres possibles, mais d'une manière d'alternative, d'une faculté primitivement laissée, d'une « liberté », si l'on veut, d'accepter ou de refuser ce que vous êtes et ce qui vous fait être. Or le fait est, et c'est le profond mystère de l'histoire dont nous sommes issus, le mystère même de la religion, que l'espèce humaine, comme par une très remarquable difficulté à assumer ce qui la constituait, est entrée dans l'histoire en se tournant littéralement le dos à elle-même, en se fermant rigoureusement aux données de sa propre nature, en refusant absolument l'expression de ses structures instauratrices en tant qu'espèce sociale — déni et rejet dont nous commençons tout juste à véritablement nous dégager.

Resterait maintenant à comprendre la nature de ces articulations que l'acte religieux qui les repousse nous dévoile en deçà de lui comme plus originaires encore. Ce serait répondre à la question : à quelles conditions une société tient-elle ensemble ? Son examen nous emmènerait très au-delà des limites du présent propos. On voit du moins comment la traversée du religieux ouvre un accès privilégié pour la reprendre à neuf : à défaut de livrer le secret du lien social, le refus religieux, en tant que réponse à ce secret, permet d'en identifier les nœuds. Qu'y a-t-il de constitutif dans la mobilité du milieu humain, dans l'impossibilité pour l'homme de s'assurer de sa propre stabilité ? En quoi

l'attache des êtres les uns aux autres passe-t-elle par leur opposition radicale ? A quelle logique répond la nécessité pour un groupe de se faire, au travers d'un pouvoir, l'autre de lui-même, d'être à lui-même son propre dehors ? Sans doute d'ailleurs est-ce qu'en pénétrant assez avant l'économie de ce petit nombre de contraintes structurales auxquelles paraît suspendue, en dernière analyse, l'intime architecture du social, on éclairerait quelque chose du refus qu'elles ont suscité. Si le phénomène est sans cause, s'il n'est pas d'enchaînement déterministe pour en rendre raison et en justifier la nécessité, il n'est pas sans signification. Il faut qu'il y ait quelque chose de très particulier dans l'établissement de l'homme pour rendre aussi problématique son rapport à ce qu'il est, et quelque chose qu'il est possible, dans une certaine mesure, d'élucider. Ce serait la voie, du reste, pour complètement renouveler une question qui en a bien besoin, celle des fonctions psychiques que remplit la religion. Car on arrive clairement ici à l'intersection de l'individuel et du collectif, dans une zone où tout ce qui a socialement sens possède son répondant au plan personnel. La permanence, l'immuable, la répétition : autant de dimensions, ainsi, qui ne parlent pas moins, d'évidence, à la psychologie individuelle qu'elles ne portent en tant que modalités temporelles de l'existence collective. Éclairer les conditions au travers desquelles existe une société, ce serait en fait comprendre en quoi il peut y avoir quelque chose comme un sujet. Et de là, entendre les raisons qui ont décidé du refus religieux, ce serait comprendre l'immense difficulté qu'il y a eu, parallèlement, pour les individus à s'accepter, à se supporter comme sujets, depuis la posture a-subjective inhérente au système de l'immuable, jusqu'aux divers chemins de la destitution subjective essayés par la suite. Brèves indications programmatiques qui ne prétendent qu'à suggérer une hypothèse : c'est que le problème de la religion en tant qu'expérience intérieure pourrait ne pas se poser très différemment du problème de la religion comme formation sociale.

## Transformations de la religion

Reste maintenant à montrer comment c'est la fonction sociale et son évolution qui déterminent le contenu des croyances religieuses et rendent compte de leur histoire. Force sera de s'en tenir, là-dessus, à l'esquisse d'une esquisse. On se bornera à donner une idée hautement schématique de ce que pourrait être une histoire des religions écrite du point de vue de l'histoire de la différence du fondement social et de la réduction de son altérité. Deux grandes époques, de part et d'autre d'un événement pivot, l'émergence de l'État, qui sépare clairement, on l'a vu, deux économies de la différence du fondement : différence complète, telle que personne parmi les hommes n'a prise sur le sens instituant ni possibilité de s'exprimer en son nom, différence relative, telle que l'invisible instituant a ses représentants au sein de la communauté des vivants-visibles et que son extériorité se réfracte dans le lien hiérarchique entre les êtres. Deux régimes, partant, d'efficacité très inégale : l'inquestionnable institué contre le questionnable obligé. D'un côté, un système où la vie sociale peut indéfiniment se dérouler en principe sans déboucher sur une mise en question de la loi fondatrice. De l'autre côté, un système où la légitimité collective est immédiatement et à tout moment en question dans le rapport social, la dynamique de la domination, action des dominants ou réaction des dominés, impliquant en permanence, hors même toute interrogation ou contestation explicites, ébranlement, ajustement, déplacement, *mouvement*.

D'où d'ailleurs la différence des durées et des rythmes entre ces deux univers : autant le premier a pu se maintenir sur un temps dont la profondeur défie l'imagination, traverser des événements géants, comme des migrations à échelle transcontinentale, voire comme l'invention de l'agriculture, sans que l'organisation fondamentale des communautés et leur cadre symbolique en soient essentiellement affectés, autant, dès que surgit le pouvoir séparé, avec ce que cela signifie de mutation religieuse, se met en marche ou s'enclenche un

processus de transformation interne aussi bien des rapports sociaux effectifs que des systèmes de croyance censés les justifier. Non que le cadre intellectuel en soit d'emblée radicalement modifié. Le despote installé au sommet de la pyramide humaine et pénétré de grandeur divine est supposé garantir par sa puissance la perpétuation d'un ordre non moins donné pour intangible et non moins conféré du dehors qu'auparavant. Au plan du *discours*, en effet, la dette et l'altérité demeurent égales. Reste qu'au plan de la *structure*, du mode d'application de la représentation à la réalité sociale, et c'est là qu'est la mutation capitale, en la personne de ce souverain matérialisant dans son corps l'invisible nécessité qui commande au visible, en la personne des grands dont l'éminence répercute son autorité comme leur supériorité reflète l'extranéité de la norme instauratrice, l'*Autre* absolu est devenu pour partie *même*, l'extra-humain a pris en quelque façon consistance humaine. Sans doute en résulte-t-il une surhumanisation de l'être ou des êtres de la sorte investis, qui les distancie de leurs pareils. N'empêche qu'en dépit et qu'au travers même de ce retranchement il y a mise en présence, entrée en communication, retour à portée de l'inaccessible instituant. Et qu'il y a, surtout, au travers de ces individus chargés d'en imposer la prévalence, prise collective de fait — prise inconsciente, prise de personne et de tout le monde, de ceux qui obéissent et de ceux qui commandent — sur ce qui fonde en nécessité le lien collectif. Ainsi pourrait-on montrer, par exemple, comment le seul fait qu'apparaisse un rapport d'imposition suspendu à l'effectuation volontaire d'un individu entraîne une redéfinition du contenu de ce qu'il s'agit d'imposer. D'une formule générale, on pourrait dire qu'avec l'État on entre dans l'âge de l'interaction entre religion et société, à la place de l'ancienne conjonction qui unissait religion et société. Sa naissance marque le début d'un processus lent, complexe, inégal, mais clairement orienté, de réappropriation du fondement, de réduction de l'altérité religieuse, de ressaisie par les hommes de la puissance instituante initialement déléguée aux dieux.

Processus qui, paradoxalement, va emprunter, au niveau des doctrines explicites, les voies, qu'une longue et vénérable tradition d'études du « développement des idées religieuses » nous ont rendues familières, d'une *apparente* accentuation de la dépendance humaine envers un divin lui-même de plus en plus différent en sa toute-puissante unicité. Comme si la croissance de l'idée de Dieu vers la perfection abstraite avait accompagné la croissance du nombre et des ressources initiée avec l'agro-pastorale néolithique. L'illusion par excellence que sécrète l'histoire des religions : on irait d'un *moins* d'altérité vers un *plus*. Ne passe-t-on pas d'une multitude de petits dieux proches à un seul grand dieu séparé ? Ne part-on pas de la naïveté anthropomorphique pour s'élever à l'hyperconceptualité de la pensée du tout-autre que l'homme ? Cela n'est pas douteux. Sauf qu'on ne saurait conclure de la surface au fond, et qu'en réalité, l'altérité religieuse du fondement est en raison inverse de la différence de Dieu. C'est à l'âge des petits dieux proches que la dépossession des hommes et la soustraction du principe instituant sont à leur paroxysme. Et plus à l'inverse les dieux grandissent, plus les hommes deviennent maîtres d'eux-mêmes. C'est sous couvert du renforcement de l'altérité explicite des dieux que s'est peu à peu défaite la dette collective des hommes à leur endroit. Tout ce que nous avons coutume d'appeler « grandes religions », et qui correspond en effet à un approfondissement de l'expérience religieuse comme expérience subjective de l'Autre, participe en vérité de ce grand mouvement vers le même social dont l'apparition de l'État crée les conditions et signale le commencement. La marche théorique à l'absolu divin, et dissimulée en elle, la désagrégation insensible de l'intangibilité de la loi qui régit les créatures. À son sommet, la séparation du dieu parfait révèle le retournement auquel secrètement elle œuvrait, en fondant et justifiant l'indépendance des hommes, individuellement en dette de la loi morale vis-à-vis de leur créateur, mais collectivement reconnus créateurs du lien de société et de sa règle.

L'essentiel de ce retournement peut être décrit en termes de transformation d'une structure dans une autre symétrique et inverse — on nous pardonnera, pour la clarification qu'il permet, ce réductionnisme radical, passant allègrement par-dessus la subtilité des évolutions, la diversité des expressions et la complexité des formes intermédiaires. D'un côté, la religion du *passé* et la position de l'*unité* de l'être ; de l'autre côté, la religion au *présent*, et la position d'une *dualité* de l'être. La clé, en effet, d'un système de la disjonction radicale d'avec le fondement, c'est sa localisation temporelle. Pas de dépossession plus complète et plus stricte que celle que garantit le report de la vérité instituante dans un autre temps, temps d'avant, temps de l'origine, une fois pour toutes révolu, peuplé d'êtres, héros ou ancêtres, d'une autre stature que nous, et temps dont la réalité présente ne constitue et ne peut constituer qu'une copie conforme et une répétition exhaustive. Nous avons toujours fait ainsi, cela nous vient de l'origine : la formule paraît bénigne en son traditionalisme ; elle est pourtant celle de l'altérité religieuse maximale. Car si l'origine est proche, et familière, même, en un sens, puisque nous ne cessons d'en réitérer le legs et les leçons, elle est aussi d'autre part l'inaccessible par excellence — ce dont chaque reviviscence fait ressortir l'irrémédiable et dictatoriale absence. Car d'autant plus avons-nous exactement à nous y conformer sans discuter, indignes héritiers que nous sommes, qu'elle nous est dérobée. On voit bien, par comparaison, que la soumission aux décrets d'une divinité transcendante, mais présente, à laquelle on peut ici et maintenant s'adresser, dont on peut pénétrer peu ou prou la volonté implique en réalité une moindre extériorité vis-à-vis de la source qui légitime vos propos et vos gestes, et un moindre assujettissement à ce qu'elle enjoint. Il ne faut pas s'arrêter sur ce terrain aux manières de l'obéissance et à l'étiquette de la servitude : elles nous trompent, en nous masquant ce qu'il y a d'implacable assignation dans l'immanence de la coutume, où rien n'oblige, où nul n'impose, mais qu'il est simplement hors de question de ne pas accomplir, ainsi qu'elle fut depuis toujours accomplie. La

répétition, stade suprême de la disjonction religieuse — et son masque, puisque cette égalité du présent au passé, qui résulte de sa totale dépendance envers lui, parvient à faire croire en même temps à l'immanence « sans obligation ni sanction » du groupe à sa loi. L'intime conjonction qui tient les sociétés sauvages en telle proximité effectuante avec leur règle qu'elles se passent de coercition pour la faire appliquer n'est que l'envers et le complément de l'absolue disjonction qui les en sépare.

Cette union des opposés par leur opposition même ne constitue qu'un cas de figure exemplaire d'une logique plus générale présidant à la formation d'ensemble du système religieux dans son organisation la plus profonde. Par définition, la religion sépare ; elle est pensée de la scission et de l'articulation : visible/invisible, nature/surnature, sacré/profane. Reste, une fois résolu le problème du partage et du lien, le problème de ce que forment *ensemble* visible et invisible, nature et surnature. L'opération religieuse, pour parler autrement, est à deux étages : l'opération explicite déterminant les positions relatives et mutuelles des deux ordres fondamentaux de réalité, et une opération implicite, découlant en fait comme conséquence de la première, définissant en quelque sorte la *somme* des deux ordres. Forment-ils ensemble, en dernier ressort, par-delà leur distinction, une seule réalité, un seul et même monde ? Ou constituent-ils, tout liés qu'ils soient, deux mondes irréductiblement distincts, deux registres de l'être topologiquement extérieurs l'un à l'autre ? Toute articulation religieuse d'un visible et d'un invisible, d'un ici-bas et d'un au-delà, vaut prise de position quant aux termes de cette alternative.

Historiquement parlant, la balance est loin d'être égale, à l'évidence, entre les deux positions : la « solution » de l'unité l'emporte de manière écrasante. Il n'y a guère que du côté occidental, avec le développement d'une religion de la transcendance, que l'autre solution, celle de la dualité, a trouvé mise en forme. Rien de remarquable, d'ailleurs, comme la résistance de l'ordre de l'Un là même où sont à l'œuvre les germes de la pensée contraire et de la séparation

d'un principe transcendant — la chose est frappante, en particulier, dans les grandes religions orientales, qui nous semblent à analyser, de ce point de vue, comme des formations de compromis entre nos deux directions antagonistes. Résistance très compréhensible, dans la mesure où l'option engage le fond du fond du religieux, à savoir la forme pratique de la dette, les modalités de la dépendance envers l'invisible instituant. Dépendance absolue ou dépendance relative ? C'est en fin de compte, même si indirectement, de ce parti qu'il y va, et il n'y a pas à s'étonner que l'attachement au religieux dans sa rigueur primordiale puisse se trouver mobilisé par les enjeux d'un tel passage. S'il y a, et tout le temps qu'il y a, sinon conjonction pleine de l'originel et de l'actuel, du moins intime et consubstantielle liaison en acte entre le principe instituant et l'ordre institué, on reste dans une économie de l'Un. Quitter le visible pour passer dans l'invisible, c'est changer de région de la réalité, mais cela à l'intérieur d'une seule et même sphère, d'un unique cosmos où les vivants, les esprits et les dieux se tiennent associés. À l'autre extrémité, lorsqu'on en arrive à l'idée d'un infiniment Autre, d'un Dieu hors du monde, d'une fracture métaphysique entre l'univers matériel et l'absolu spirituel, on mesure l'effet de latitude, voire d'autonomie qui en résulte pour des créatures que tant d'étrangeté et pareille immensité de puissance devraient écraser, par rapport à la familiarité des dieux anthropomorphes du paganisme. Car, à la limite, le partage des deux ordres finit par exclure toute matérialisation du divin dans l'humain, et tout emboîtement du lien terrestre dans le plan céleste par l'intermédiaire du souverain. La communauté des hommes se voit ainsi religieusement rendue à elle-même, et le principe hiérarchique ruiné à la racine, comme ce bas monde, dans le même temps, se trouve laissé à son objectivité naturelle. La scission du divin, sous cette forme, de principe d'assujettissement qu'elle était au départ, se renverse ici, de par la désintrication entre nature et surnature qu'elle opère, en principe d'émancipation.

Pour bien comprendre l'exacte nature de ce renversement, il est indispensable de faire entrer en ligne de compte une dimension supplémentaire, d'un maniement concep tuel particulièrement problématique, qui nous ramène dans les parages du problème déjà évoqué (pour sa difficulté) de la réflexivité à l'œuvre dans le social, et qu'on nommera, pour simplifier, dimension subjective. Entendons par là : forme instituée du rapport de l'expérience collective à elle-même. L'opération religieuse de séparation et d'ajustement entre l'invisible instituant et le visible institué est en même temps opération de distribution de quelque chose comme un élément subjectif anonyme dans lequel baignerait le collectif. Ainsi le système de la disjonction/ conjonction avec l'origine est-il simultanément d'un côté, système de la désubjectivation de tout ce qui est relation à l'originel, et, de l'autre côté, système de la subjectivation généralisée de la réalité actuelle, et, en particulier, de l'ordre naturel. D'un côté, le monde du *mythe*, comme monde du non-retour du soi, comme dynamique indéfiniment à poursuivre et jamais à reprendre, comme contre-totalisation en procès. Le mythe comme exclusion en acte de ce qu'il ait pu y avoir quoi que ce soit comme un sujet de l'origine : ce ne sont jamais les dieux qui ont à proprement parler instauré les choses telles qu'elles sont ; le temps des dieux, c'est le présent, alors que le passé fondateur, c'est le temps des ancêtres héroïques qui, du reste, n'ont pas vraiment voulu les choses telles qu'elles nous ont été léguées — elles ont résulté de leur action, de manière contingente, elles ont eu lieu, elles n'ont pas été ordonnées selon une quelconque nécessité. De l'autre côté, le monde de la *magie*, comme monde de l'« intentionnalisation » généralisée des phénomènes, de leur imputation systématique à l'action d'impalpables volontés. La magie comme système de la compénétration entre la sphère des objets visibles et celle des esprits invisibles. L'exclu d'un côté revient ainsi de l'autre côté, la dimension subjective reniée et rejetée dans le rapport au *passé* fondateur, en fonction de l'adhé sion sans

distance qu'il s'agit d'y faire prévaloir, se retrouve, omniprésente et organisatrice, au cœur du flux *présent* des événements et des choses.

L'évolution qui, par retournement de cette structure première, va nous faire passer dans l'âge des religions « modernes » est assez claire dans ses grandes lignes. Cette même dimension subjective qui, dans le monde magique, se donne comme essentiellement éclatée, démultipliée, dispersée (condition de son omniprésence), va se trouver peu à peu soumise à regroupement, unification, concentration — les dieux réabsorbant en quelque sorte la puissance magique disséminée dans l'univers et croissant à mesure en personnalité. Moment crucial dans le processus : le moment où s'opère la jonction, du coup, entre le passé et le présent surnaturels, entre le principe originel et les forces actuelles mouvant également le monde. De deux choses l'une, alors. Ou bien il y a maintien envers et contre tout de l'unité cosmique héritée, et l'on tendra alors vers une pensée de la dissolution des apparences sensibles dans l'impersonnelle unicité du foyer primordial — vers une pensée commandée dans tous les cas par l'impératif de tenir ensemble, à l'intérieur d'un seul monde, le divin comme *Un* et la multiplicité des phénomènes, et de concilier, donc, immanence et opposition. Ou bien il y a basculement vers une vision nouvelle du cosmos, vers la dualité ontologique. Au lieu de l'Un impersonnel engendré par la nécessité de garder conjoints nature et surnature, le rassemblement de la puissance subjective dispersée dans l'univers, laissé à lui-même, produit l'Un séparé d'un dieu-sujet, à distance du monde. Un créateur du monde, en l'éternité duquel les raisons de l'origine et la loi du présent se rejoignent et se fondent absolument. Au lieu de la conjonction maintenue entre nature et surnature, la dynamique est, dans ce nouveau cadre, à leur scission : tout ce qui peut être volonté invi sible présidant à la survenue des événements ou à la marche des phénomènes va se trouver progressivement expulsé de ce bas monde et rattaché à l'unique foyer de l'autre monde.

D'un côté, au terme, la toute-subjectivité du fondement surnaturel, et de l'autre côté, la pure objectivité des phénomènes naturels. Soit très exactement l'organisation symétrique et inverse de l'organisation de départ : la pure présence à elle-même de la divinité, à part du monde, là où prévalait, avec la soudure à l'origine, la dynamique de l'absence à soi du mythe ; et la matérialité muette, immuablement réglée des choses, là où régnait au milieu du visible le grouillement innombrable des signes et des forces de l'invisible.

## La religion et ses institutions

C'est dans le cadre de pareille histoire *structurale* de la religion — histoire de la manière dont est *effectuée* en même temps que *comprise* l'articulation du corps social à son fondement extérieur — que prennent véritablement sens, enfin, les données relatives à la spécification de la fonction religieuse au sein des différentes sociétés. On voit bien, dans la ligne de la problématique précédemment esquissée, l'intime corrélation qu'il y a entre le mode de dépendance vis-à-vis de l'invisible instituant et la place du religieux dans la division sociale du travail. On discerne, en particulier, comment l'opposition centrale entre religion absolue et religion relative, s'il est permis, au titre de la commodité, de s'exprimer aussi sommairement, se retrouve sur ce terrain, sous la forme d'une opposition entre indifférenciation et différenciation de la fonction religieuse.

Ainsi, d'un côté, l'extrémisme primordial de la dette envers le legs ancestral et l'origine sacrée tend-il à établir une coextension de principe entre pratique collective et répétition religieuse qui ne laisse guère de place à la différenciation d'un domaine et d'un personnel spécialisés. Cela, il est vrai, dans le cadre de sociétés où la division du travail est de toutes les manières faiblement développée. Sauf qu'en l'occurrence ce ne sont pas le pauvre degré de

développement et comme l'indistinction native de la fonction sacrale et rituelle qui limitent sa constitution en secteur séparé, mais à l'opposé l'étendue et la rigueur de son règne. Le chaman, figure primitive du spécialiste en surnature, n'est aucunement de ce point de vue un embryon de prêtre, mais tout autre chose qu'un prêtre. En ceci très précisément que les aptitudes initiatiques qui le mettent à même de circuler parmi les esprits, et de manipuler les forces magiques, pour exceptionnelles qu'elles soient, ne le retranchent pas du sort commun, si prestigieux ou redouté qu'il puisse être. C'est dans l'invisible actuel qu'il a le pouvoir hors la norme d'évoluer. Cela ne lui procure nullement pour autant connexion ou commerce avec cet invisible déterminant qu'est le passé fondateur, l'absolument retranché qui commande absolument le présent. Au regard de celui-là, il demeure strictement à égalité avec ses congénères. Aussi bien d'autre part est-ce par ses moyens, non dans sa personne, qu'il est à révérer ou à craindre. Ce n'est pas un incarnateur : s'il sait franchir les limites ordinaires de la condition humaine, il n'est pas individuellement pénétré, il ne participe pas dans son être de ces puissances occultes qu'il actionne. Alors que ce qui fait le prêtre, c'est l'attestation, d'une façon ou d'une autre, du principe instituant, parmi les hommes, sa présentification-localisation quelque part dans l'espace social, nécessitant le concours de desservants exclusivement attachés à l'intercession et au culte et investissant ceux-ci d'une sacralité à la mesure de leur proximité avec le divin.

On aperçoit l'erreur qu'induit là-dessus une définition abstraite des rôles en termes de communication avec l'invisible. Sans doute le chaman est-il, comme le prêtre, un spécialiste de la relation avec l'invisible — mais pas le même invisible, et pas la même relation, pas l'invisible *législateur*, et pas au titre d'intermédiaire renvoyant, de par la consécration dont sa personne est chargée, au point de rencontre, trône ou temple, où la surnature se fait présence. S'il est technicien du voyage dans l'invisible *magique* (et non pas, encore une fois, son représentant dans le visible), c'est dans un monde qui exclut toute médiation

avec l'invisible *mythique*, les rites destinés à constamment réactualiser celui-ci, et qui constituent le cœur de la vie religieuse étant d'essence foncièrement *impersonnelle*. Non qu'ils ne puissent requérir, pour chaque occasion, des acteurs, individus ou groupes, exactement identifiés, voire même emprunter la voie d'une réincarnation de telle ou telle puissance ancestrale. Cela ne fait aucunement de ces acteurs ou même de ces incamateurs, hors du moment où le surnaturel de la sorte les mobilise ou les traverse, des êtres participant intrinsèquement de l'altérité sacrée et assurant en permanence la liaison entre le surhumain et l'humain. L'agent sacral comme le manipulateur magique restent au fond des personnages profanes. Le surnaturel qu'ils actionnent ou qu'ils servent va sans mandants attitrés, et le processus rituel qui en manifeste l'omniprésente exemplarité nourricière demeure, derrière la détermination précise des rôles et des places, de nature fondamentalement anonyme et collective — humainement inappropriable, et donc toujours ouvert, en droit, sur l'espace commun, toujours à la jonction avec les autres, y compris dans ses expressions individuelles, parce que informant immédiate ment de part en part l'ordre humain. Extension qui rend difficile, d'ailleurs, à côté des rites proprement dits, des moments cérémoniels expressément consacrés, en rupture avec le temps ordinaire, à la réactivation des significations fondatrices d'isoler des activités qui ne soient peu ou prou pénétrées de fidélité ritualisée à l'établissement originel. La religion sans personne pour l'incarner, parce que religion incamée dans le tissu vivant de la relation entre tous.

On mesure, en regard, la mutation religieuse que signale l'apparition, corrélative de l'émergence d'un pouvoir séparé, d'un lieu social à part et d'un corps de professionnels. Basculement dans l'âge de la médiation : entre les hommes et les dieux, il faut désormais des interprètes ou des intercesseurs. Là où régnait la conjonction en acte du fondement mythique et de la pratique collective, s'installe la différence entre l'ordre d'ici-bas et la loi de l'au-delà,

différence matérialisée par l'inscription souveraine ou cultuelle du divin dans le champ humain. Au système de la séparation/réactualisation de l'origine instituante, se substitue un système de la présence/absence de la source surnaturelle : attestée au milieu des vivants, la divinité apparaît irréductiblement d'ailleurs. Le croisement du visible et de l'invisible, dans un homme, le souverain, ou dans un lieu, temple ou sanctuaire, crée en fait les conditions structurelles de leur autonomisation mutuelle et de leur décrochage. Ce que l'organisation hiérarchique va très durablement parvenir à conjurer et masquer, en remboîtant fermement les deux ordres, en installant la hiérarchie terrestre en continuité avec la hiérarchie céleste, en établissant, par médiateur interposé, une coparticipation du visible et de l'invisible. Et tout autant en effet que l'incamateur unissant en sa personne les deux règnes occupe le sommet de la pyramide sociale, l'identité participative de l'ici-bas à l'au-delà l'emporte sur le hiatus virtuel inscrit dans le fait même de l'incarnation.

D'où, par contraste, la puissance de subversion et de transformation véhiculée par l'incarnation chrétienne, l'incarnation dans un homme ordinaire et dans un point quelconque de l'espace social. Avec elle, le désemboîtement et la différence éclatent, même si en réalité, malgré la difficulté d'occuper vraiment désormais ce lieu médian, à l'intersection du divin et de l'humain, une fois pour toutes monopolisé par le fils de Dieu, il leur faudra une longue suite de siècles pour s'imposer, contre et de l'intérieur de la tradition obstinément maintenue du pouvoir à prétention médiatrice et de l'imbrication hiérarchique du lien terrestre dans l'ordre céleste. Du moins y a-t-il irréversible enclenchement, à partir de cette énigmatique union en Christ ne cessant de signifier et d'alimenter la séparation du royaume qui n'est pas de ce monde.

Cela pour les voies effectives qu'a historiquement empruntées le processus de désintrication et d'autonomisation réciproque de ce bas monde et de l'autre monde. Mais il ne s'est agi, au travers de ce parcours, que du dépli d'une potentialité d'emblée présente dans la concrétisation sensible du fondement

invisible. Dès qu'il y a cette intégration du surhumain dans l'humain, les conditions sont créées, au plan de la structure, pour le passage déjà décrit de l'unité à la dualité ontologique, ce qui se traduit, au plan de l'expérience, par le passage d'une sacralité de la *répétition* à une sacralité de la *relation*. D'une stricte religion du passé, de la tradition, de la coutume, où le sens instituant est reçuagi purement du dehors de soi, on entre dans une religion de la présence, dont le cœur est la communication, par l'intermédiaire des prêtres et au-delà d'eux, avec la source surnaturelle — dans une religion, donc, virtuellement, de l'intériorité.

Double principe de mouvement, à partir de là : du côté de l'appareil médiateur, dont le déploiement comme organisation à part au sein du corps social vaut affirmation de la différence divine ; et du côté des fidèles, en posture désormais d'exciper d'une vérité du divin directement accessible par-dessus l'appareil sacerdotal. Se met ainsi en place une organisation autocontestataire, où l'orthodoxie et la dissidence vont de pair, se répondent et s'alimentent mutuellement. Si le divin a besoin de représentants parmi nous, c'est qu'il est essentiellement d'ailleurs. Et s'il est d'ailleurs, on peut l'appréhender du dedans de soi, à part de ce monde et de ses liens, ceux de la hiérarchie sacerdotale y compris. Plus l'institution religieuse se spécifie, se centralise, s'affirme dans son indépendance par rapport au reste de l'organisation sociale, plus elle manifeste de la sorte l'autonomie du souci de l'autre monde par rapport aux exigences de l'ordre établi en ce bas monde, plus elle atteste de la béance qui sépare le royaume de Dieu de la communauté des hommes. Et plus le divin apparaît ainsi sous le signe du tout autre, plus c'est intérieurement qu'il se donne, moins il est besoin de prêtres ou d'intercesseurs pour se rapporter à lui. Que ce soit au titre du développement des institutions médiatrices ou au titre de la surrection des mouvements spirituels, l'approfondissement de la distance et de la différence entre nature et surnature devient possible permanent inscrit dans l'économie même du religieux. Autant

le dispositif sauvage était tourné vers sa propre reconduction à l'identique, autant la nouvelle structure religieuse comporte en son cœur une infinie réserve de changement, ouverte fonctionnellement qu'elle est, derrière les doctrines et les formes cultuelles arrêtées comme indépendamment de la conscience des acteurs, sur la perspective de cette ultime séparation de l'Autre invalidant toute prétention à le représenter et en réservant l'appréhension à l'intimité. De sorte qu'en même temps qu'apparaissent les prêtres, surgissent les bases de leur future disqualification, au profit d'une relation purement personnelle avec les dieux. Au centre de ce qui fonde l'existence d'un corps de médiateurs, il y a, latent, ce qui, développé, appellera remise en question de son existence.

Dès qu'on est sorti de l'impossibilité primitive de la médiation, en d'autres termes, on est dans un processus potentiel de transformation au bout duquel il y a l'inutilité de la médiation. Du degré d'avancement de cette gestation d'une religion de la présence au sein de la religion primordiale du passé, de l'état du compromis entre le système hérité de la conformité extérieure et le système émergent de l'intériorité, on a la traduction sociale directe dans le degré et le mode d'organisation du sacerdoce et du culte. Tout autant — c'est-à-dire très longtemps — que continue de prédominer le système de la tradition, le réseau des professionnels et des institutions reste lâche et largement décentralisé, quand ce n'est pas éclaté, modelé qu'il est par son insertion dans un tissu social foncièrement multiplicitaire, où l'impératif de cohésion resserre chaque communauté, chaque groupe sur eux-mêmes. Si crucial que puisse être le rôle du personnel religieux, comme dans un cadre théocratique, et si éminent le statut de ses membres, si différente que tende à s'affirmer la trajectoire des virtuoses spirituels par rapport à la voie commune, l'ensemble n'a pas sens à se constituer en sous-société globalement intégrée et organisée, à part du reste de l'activité collective. Dans un univers où la continuité cultuelle vis-à-vis de la norme fondatrice demeure le modèle structurant, c'est socio-logiquement le

principe d'appartenance qui l'emporte, et donc le fractionnement local, la pluralité des exercices et des lieux. D'où, en regard, l'immense signification de rupture qu'il faut attribuer au surgissement d'une église en bonne et due forme, à la constitution d'un appareil centralisé prétendant à la gestion complète de la vie spirituelle des croyants, indépendamment du lien temporel, de ses autorités et de ses exigences. Quand le rapport à l'au-delà acquiert pareille autonomie institutionnelle et existentielle vis-à-vis de la hiérarchie d'ici-bas, c'est qu'une étape décisive a été franchie dans le dépli de la différence divine et dans l'intériorisation corrélative de l'obligation envers l'invisible.

Vivre pour son salut, c'est autre chose que vivre selon la règle de ce monde, même si c'est d'abord rendre aux puissances établies en ce monde ce qui leur revient : voilà qui justifie le regroupement des fidèles au sein d'une communauté spécifique, d'une véritable société dans la société, clairement délimitée, homogène, pourvue de sa propre structuration interne, société dont la démarcation au regard de la société générale est à l'exacte mesure de l'écart séparant les voies de l'au-delà de l'accomplissement ici-bas. L'altérité de Dieu n'exige pas seulement une rupture personnelle pour être appréhendée, une conversion par laquelle on s'arrache aux apparences, à l'opinion, à soi-même pour accéder à l'illumination de la vraie foi. Elle requiert en outre une manière de sécession collective pour l'attester, la recomposition de ces membres individuellement appelés et distingués en un corps unique, auquel l'orthodoxie doctrinale et l'identité d'observance confèrent sa consistance. Double émergence, où le mouvement qui précipite le passage d'une religion de la réception à une religion de l'adhésion est aussi mouvement qui investit l'autorité spirituelle et l'encadrement des fidèles d'une nécessité et d'un poids jamais vus. Le foyer, l'aliment et l'élan de l'hérésie, la rigueur et la pesanteur de l'orthodoxie : les deux apparaissent de concert et forment un couple solidaire, voué à une interminable confrontation en champ clos. La traduction de la transcendance dans le dispositif social amène ainsi à exploitation ouverte une

virtualité générale des systèmes religieux articulés autour d'un terme médiateur. Intrinsèquement conflictuelle, elle introduit un ferment d'historicité à l'intérieur même de la religion. Ce qui restait latence confuse devient irréversiblement, à la faveur de cette concrétisation contradictoire de l'extériorité surnaturelle dans le secret des cœurs et dans la police des âmes, actualité vivante.

Mais le facteur dynamique principal, dans la situation, est peut-être moins interne qu'externe. Plus encore que dans les tensions inhérentes à l'institutionnalisation de la foi, c'est dans la relation par principe hautement problématique de l'autorité spirituelle découpée et justifiée par le retrait divin avec la puissance terrestre qu'il va y avoir féconde instabilité et contrainte au devenir. Comment accorder, sur quel mode faire coexister médiation ecclésiale et médiation souveraine ? L'autonomie à laquelle l'appareil sacerdotal est fondé à prétendre de par la différence de l'au-delà ne conduit aucunement à récuser de front la légitimité du pouvoir d'ici-bas. Elle lui laisse au contraire, à première vue en tout cas, un domaine propre qui permet fort bien de concevoir entre les deux un lien harmonieux et stable de complémentarité. En même temps, et c'est là que la doctrine du partage des tâches en la matière révèle vite ses limites, chacun de ces systèmes médiateurs porte en son principe contestation du fondement de l'autre. Dans le retranchement de Dieu qui justifie l'existence d'une communauté des croyants structurée à part de ce monde, il y a implicitement déni de possibilité de la médiation politico-religieuse traditionnelle, où le souverain est supposé assurer l'imbrication de l'ordre visible dans l'ordre invisible, de la hiérarchie terrestre dans la hiérarchie céleste. Et réciproquement, dans l'attestation de continuité entre nature et surnature que prétend réaliser la monarchie médiatrice, il y a tacite refus de place pour la différence d'une société de fidèles réfractant la différence de l'autre monde. Dans pareil cadre, l'Église n'a plus véritablement de raison d'être distincte. Elle tend à perdre son ressort autonome pour s'intégrer à

l'appareil de domination, dont elle devient un relais subordonné. Situation où les virtualités de mouvement inscrites dans la transcendance se trouvent étouffées par le retour et le rétablissement de l'ancienne unité du corps collectif avec son foyer fondateur. Ce n'est que lorsque l'Église est laissée, d'une manière ou d'une autre, en mesure d'affirmer son indépendance, que l'écart par rapport à ce monde dont elle se réclame se met à jouer de fait comme question quant à la nature et quant au rôle du pouvoir poli tique. Aussi bien d'ailleurs est-ce à ce moment-là, et en fonction de la même source, que les virtualités de contestation hérétique contenues dans le dispositif voient leur expression pleinement libérée. En désignant cette extériorité qui légitime son autonomie dans le siècle, l'appareil religieux ouvre en même temps la porte et fournit aliment à la formulation d'une exigence toujours plus radicale de rupture avec le siècle, de rejet de toute compromission avec les valeurs et les puissances d'ici-bas et de consécration exclusive aux seules urgences qui vraiment vaillent, celles de l'autre vie. Prétentions ecclésiales, redéfinition des pouvoirs terrestres et mobilisations dissidentes parmi les simples croyants en viennent ainsi à former un système d'interaction éminemment ouvert et mobile.

Ce dont le Moyen Âge occidental nous offre l'illustration parlante. C'est le remarquable en effet de l'histoire du christianisme que de nous présenter, grâce à son partage entre une branche orientale et une branche occidentale, comme une simulation expérimentale de l'alternative ici décrite en termes théoriques. Ou bien, côté byzantin, l'incorporation du sacerdoce à la machine impériale, par laquelle le jeu croisé de la différence sociale et de la division des mondes se voit d'avance neutralisé, sans réelle possibilité d'expression, du coup, pour la transcendance comme mouvement. Ou bien, côté romain, à la faveur de l'effondrement de l'empire, puis de ses échecs à durablement se reconstituer, la montée en puissance indépendante de l'Église, sous le signe du reste de l'ambition théocratique, qui la conduit à la concurrence ouverte avec l'autorité temporelle et la contraint dans le même temps, s'agissant d'affirmer la

supériorité sans partage de ses buts, à un effort crucial de spécification et d'organisation interne. De sorte qu'est très tôt enclenché, dans le contexte propice, là encore, créé par l'émergence des monarchies nationales au sein de la fragmentation féodale, un processus décisif de recomposition de la puissance politique, celui-là même dont sort l'État moderne dans ce qu'il a d'absolument original. Acculé par l'exclusivisme clérical à renoncer au vieil idéal médiateur, le pouvoir temporel s'engage dans une réorientation révolutionnaire de sa figure et de ses fins. Au lieu de donner corps ici-bas au fondement de l'au-delà, il va peu à peu en venir à prêter visage à la suffisance ontologique et à la plénitude interne du corps politique. Face à la sacralité des fins dernières dont l'Église prend en charge la poursuite individuelle, il dresse la sacralité collective de l'accomplissement terrestre. D'intermédiaire charnel entre les hommes et les dieux qu'il était, il se fait insensiblement l'instrument du rapport de la communauté politique à elle-même. La séparation de la sphère des hommes et du royaume qui n'est pas de ce monde entre, par lui, dans la réalité, avec les conséquences que l'on devine quant aux horizons et quant au contenu de la foi. Avec d'autre part la dialectique de la professionnalisation du rapport à l'au-delà et de la piété personnelle que le même désemboîtement des deux règnes contribue à aviver, on a les principaux paramètres de l'immense évolution religieuse qui, sur quelques siècles, a précipité le déploiement de la transcendance divine, c'est-à-dire l'achèvement de l'histoire proprement religieuse de l'espèce humaine.

Révolution scientifique de l'objectivité du monde, souveraineté de l'État résumant la puissance propre du corps politique à se fonder, irruption du principe subjectif en philosophie, venant après la surrection massive d'une religion de la pure responsabilité intérieure et du salut par la vie active : lorsque tous ces éléments sont en place, à l'aube de l'âge moderne, on est assurément encore dans un univers presque complètement articulé en termes religieux, de l'incarnation royale à l'omniprésence des gestionnaires et garants de la

croyance. Et dans un univers pourtant où l'essentiel du passage hors religion, dans le double mouvement d'autonomisation de l'ici-bas et d'internalisation de l'au-delà, est d'ores et déjà accompli. L'appareil sacerdotal peut paraître plus efficace et plus enraciné que jamais : au plus profond, sa fonction primordiale est atteinte, sinon dissoute. L'intercession religieuse est devenue perspective vide de sens réel. Il est posé, dans le dispositif social et dans les articulations majeures du système culturel — indépendamment de ce que pensent et croient les acteurs —, que c'est à partir des nécessités immanentes du fait humain que s'origine et se modèle l'ordre collectif, et que nul en ce monde ne saurait valablement prétendre représenter celui qui n'a intimement vérité que comme Autre absolu. On sait le temps qu'il faudra pour que les conséquences se découvrent et se déploient toutes, et pour que la conscience commune rejoigne tant bien que mal la structure effectuante — il est clair qu'elle n'a pas fini. Mais le fondamental de l'affaire était joué bien avant que n'explosent spectaculairement au jour, dans la révolution démocratique, ses plus substantiels prolongements. Il y a beau temps alors qu'était souterrainement parvenu à son terme le grand procès de dépérissement de la médiation religieuse qu'a véhiculé en Occident son développement singulier sous la forme Église, développement suscitant et sustentant ses contraires, le pouvoir d'essence profane, et la religiosité de nature individuelle.

Ainsi est-ce directement, même si très lointainement, de la constitution des croyants en société que sort la société sans croyance — entendons : une société qui peut comporter même une majorité de croyants, mais que la croyance n'organise pas. Séquence unique où, la transcendance libérée comme histoire, un enchaînement inouï de facteurs et de circonstances nous a fait basculer dans l'histoire sans transcendance.

*

À partir de cet ensemble de traits et du parcours qu'ils dessinent, on peut préciser davantage encore ce que c'est qu'une société qui fonctionne en dehors de la religion. C'est, en premier lieu, une société dont le temps dominant n'est plus ni le passé de l'origine, ni le présent de la transcendance, mais l'*avenir*. Société qui tend à s'organiser tout entière en vue de sa propre production dans le temps. Société de l'investissement, de la planification, de l'organisation comme organisation du changement. Société dont l'au-delà invisible, purement humain, celui-là, même si, comme en bonne religion, il exige sacrifice, suscite la croyance et génère l'illusion, c'est l'au-delà d'elle-même que lui promet le futur. C'est, en second lieu, une société qui fonctionne symboliquement comme sujette d'elle-même, là où les sociétés religieuses fonctionnaient sur le monde de l'assujettissement. Non pas le moins du monde une société consciente d'elle-même ou transparente à elle- même. Une société pratiquement articulée selon un schème subjectif, dans la plus parfaite méconnaissance de ses agents. Une société structurellement et inconsciemment sujette d'elle-même, en fonction de ces deux pôles d'extériorité interne déjà dégagés, la séparation de l'instance politique et la division civile. D'un côté, pour aller très vite, le sujet impersonnel de l'État, et de l'autre côté, le contre-sujet, le contre-rassemblement du conflit social institutionnalisé. L'extension sans bornes des prérogatives bureaucratiques de la puissance publique, qui tend à constituer l'État en agent global de production de la société comme du dehors de la société, en sujet du social. Mais cela dans le cadre d'une logique représentative où l'autorité est produite par la collectivité, et où l'impersonnalité administrative est la loi de cette subjectivité en acte qui exclut tout sujet pour la substantifier. Et d'autre part, contrebalançant cette œuvre anonyme d'unification, de ressaisie, d'autoconstitution concertée, le travail contre-totalisant, dés-unifiant, le travail d'échappée à soi de la lutte reconnue des intérêts et des opinions. Le soi social en acte — soi pratiqué encore une fois, autant que soi ignoré par ses pratiquants — est traversé par une

dynamique du non-soi, de l'inconciliable, de la différenciation, de l'hétérogène. Ainsi retrouve-t-on au centre de la forme démocratique, comme schèmes organisateurs de la vie sociale, les axes fondamentaux selon lesquels s'est structuré depuis toujours le rattachement des sociétés à leur dehors sacré. Signe qu'en un sens très profond on est sorti de la religion, et attestation certaine en même temps qu'on va devoir plus que jamais y plonger : indispensable pour comprendre les conditions de notre séjour terrestre, de pénétrer ce que fut au juste pour nos devanciers l'ordre du monde céleste. Pour la société qui s'installe en dehors du religieux, la religion devient comme le miroir historique obligé où déchiffrer ce que c'est et comment marche une société. Invinciblement portés que nous sommes à nous projeter dans l'invisible de l'avenir, c'est néanmoins dans le riche passé de l'invisible que nous avons à nous chercher.

---

1 Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Éd. de Minuit, 1974. Pierre Clastres est mort accidentellement en 1977, à quarantetrois ans. Ses derniers textes ont été recueillis dans *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éd. du Seuil, 1980 (note de 2002).

# Sur la religion

*Un échange avec Paul Valadier*

PAUL VALADIER A MARCEL GAUCHET

Il ne fait pas de doute que la réflexion sur la nature du lien social constitue à l'heure actuelle dans notre pays un lieu philosophique particulièrement original et fécond. L'analyse de la logique totalitaire a conduit en effet presque inéluctablement à poser la question de savoir comment se tisse le lien social dans une société démocratique qui fait son deuil de la domination d'un appareil idéologique censé lui conférer une unité non conflictuelle et génératrice de paix. Mais poser cette question conduit à se situer dans les parages de la religion : non seulement parce que la logique totalitaire prétend bien instaurer une unité sociale enfin sortie des brumes de l'aliénation religieuse, mais parce qu'un regard même rapide sur l'histoire montre que la reli gion a presque partout joué le rôle de référence unificatrice dans les sociétés humaines

Aussi ayant suivi et hautement apprécié votre réflexion antérieure, je pensais bien que vous devriez un jour ou l'autre vous confronter au problème de la religion à partir de l'intérêt de philosophie sociale et politique qui est le vôtre. C'est ce que vous faites dans l'important article « Fin de la religion ? » publié dans *Le Débat*, n° 28 de janvier 1984. Article ambitieux, car il offre à la fois une lecture de la désintrication du social et du religieux si typique des sociétés occidentales (phénomène que d'aucuns appellent « sécularisation », terme que vous évitez soigneusement tout au long de ces pages), mais en même temps une histoire des formes religieuses liée à une sorte de philosophie de la religion ; en outre, il inscrit cet ensemble dans une thèse énonçant le dépérissement

inéluctable quoique inachevé de la médiation religieuse. Article où vous indiquez avec netteté la part du christianisme dans ce processus global, même si son rôle est d'emblée relativisé, rapporté qu'il est à une logique historique qui aurait sa source dès les âges primitifs, « dépli d'une potentialité d'emblée présente dans la concrétisation sensible du fondement invisible » (p. 56). Or ce statut théorique accordé au christianisme me paraît typique puisque une analyse qualifiée plusieurs fois de « structurale » en liquide l'originalité historique en l'inscrivant dans le parcours d'une nécessité logique intemporelle (p. 61). C'est la présence de cette logique dans votre texte qui me surprend et m'inquiète... J'avais pensé que dans la cohérence d'une critique de la logique totalitaire et de son ambition unificatrice, vous aviez rompu avec les postulats d'un rationalisme réducteur, synthétique et englobant, donc aussi avec les présupposés intellectuels qui organisent les pensées du refus de l'altérité. Erreur de ma part ? Mais tout donne à penser que le présent article reconduit les logiques réductrices si virulentes dans leur négation du religieux et leur inaptitude à lui attribuer autre chose que l'hommage dû à un (éventuel grand) moment dans l'histoire de l'humanité encore non advenue à elle-même. Je voudrais montrer combien demeure présente à votre analyse cette logique de l'identité aux conséquences théoriques et pratiques si redoutables, avec l'espoir que votre réponse manifestera mon erreur ou m'obligera à tenir compte d'indices qui m'échappent.

## Que démontre exactement l'article ?

En rigueur de termes, votre article décrit la genèse par laquelle une société en vient à « fonctionner en dehors de la religion » ; il situe l'avènement d'« une société qui peut comporter même une majorité de croyants, mais que la croyance n'organise pas » (p. 64). Il ne démontre nullement la fin de la

religion, ni de toute religion. Or une ambiguïté fondamentale se trouve là : car le titre annonce un projet bien plus vaste que celui auquel aboutit la conclusion de l'article, même si vous posez prudemment un point d'interrogation à la fin du titre. Réserve rhétorique que désavoue la thèse que vous revendiquez explicitement comme essentielle dans ces pages, selon laquelle « le religieux est phénomène de part en part *historique*, c'est-à-dire très précisément doté d'un commencement et d'une fin » (p. 30). Donc ce qui a commencé finit, et cet achèvement, cette « sortie en bonne et due forme de la religion », est bien ce que vous cherchez à expliquer. Or votre ambition intellectuelle dépasse les conclusions réelles de l'article : car vous démontrez une thèse sociale, mais non pas une thèse sur la *fin* de la religion. Vous croyez pourtant apparemment démontrer l'une en démontrant l'autre parce que vous restez solidaire des postulats sociologiques que, non sans nervosité, vous repoussez au début de l'article. Vous n'acceptez certes pas l'idée d'une consubstantialité entre le social et le religieux, et néanmoins vous n'abordez le religieux que par rapport au social ; réciproquement le religieux commande votre analyse de l'avènement de la société moderne au point même que, selon vous, « tout le secret de l'originalité de notre monde en regard de ceux qui l'ont précédé » (p. 32) tient dans la rupture de la forme que la religion a revêtue « des origines jusqu'il y a peu ». Je ne vois pas qu'on puisse mieux illustrer la thèse de la compéné- tration réciproque entre le social et le religieux, puisqu'en effet selon vous la religion ne peut que s'éteindre une fois le social advenu à lui-même, ou le social s'effacer quand le religieux l'organise de part en part. Mais on peut parfaitement démontrer l'apparition d'un social sans religion (ce que vous faites), sans démontrer du même coup « la fin de la religion » (ce que vous prétendez faire).

Ce postulat fondamental ne vous écarte donc nullement des positions sociologisantes que cependant vous semblez repousser. Preuve en est encore l'aveu, certes honnête dans sa formulation, mais très typique d'une impasse de

la pensée : vous voulez renoncer aux explications causales, déterministes, qui prétendent « expliquer » le religieux par quelque chose d'autre soi-disant plus fondamental. Il faut certainement prendre acte qu'à vos yeux la page de l'explication causale déterministe soit si nettement fermée, et ce type d'analyse frappé d'inanité. Mais du coup on aboutit à l'invraisemblable affirmation d'une irrationalité complète, d'une option arbitraire que l'humanité aurait faite de la religion, « quelque chose comme une *décision* ou un *choix* » (p. 33), en réalité une apparence de décision, puisque cet « acte » s'identifie à une sorte de handicap (provisoire ?) de l'hu manité, option inexplicable due « à une très remarquable difficulté à assumer ce qui constituait [l'histoire] » (p. 41), une sorte d'entrée (de l'humanité) dans l'histoire « en se tournant littéralement le dos à elle-même ». Option devant laquelle l'interprète avoue ses « présentes limites » et son inaptitude à « maîtriser intellectuellement » ce phénomène. Mais malgré les formules embarrassées, on ne sort pas de l'idée que si l'on ne peut plus expliquer le religieux en le dissolvant dans une structure élémentaire, son existence dans l'histoire relève d'un acte irrationnel et arbitraire : choix qui est une bévue (puisque, le faisant, on tourne le dos à l'histoire) ; par une telle affirmation on ne sort nullement des présupposés rationalistes présentant la religion comme égarement, illusion, phase passée ou élémentaire de l'humanité, « impouvoir institué » (p. 33), donc impuissance ou paralysie concertée ; à quoi s'ajoute le présupposé corrélatif que, malgré tout, l'analyste, lui, peut comprendre, sinon « le mystère même de la religion », du moins rendre compte d'un choix stupéfiant à partir de ses effets. Ici encore ce qui ne se comprend pas soi-même (l'option religieuse qui marque toute l'histoire jusqu'à nous...) est compris par un bon lecteur qui sait, parce qu'il est placé à la fin de l'histoire de la méprise, même s'il avoue ne pas tout savoir : il en sait suffisamment en tout cas pour savoir que *le* religieux relève d'un péché originel dont il n'est pas dupe, lui du moins. Dire qu'il sait est une façon de parler ; il *croit savoir* plus exactement, grâce à un système de projection de soi qui lui

permet de remonter à un acte aberrant comme s'il en était le contemporain. Projection surprenante à moins qu'elle ne soit que le voile mis sur la thèse, plus indécente si elle était affirmée comme telle, que tout choix religieux *même actuel* est une façon pour l'homme de refuser d'assumer son histoire.

Ce postulat fait donc corps avec l'idée que la société moderne en son plein déploiement permet de comprendre un peu moins mal le primitif qui ne savait pas bien ce qu'il faisait quand il le faisait. Vous vous référez aux thèses de Pierre Clastres, et vous êtes en effet tout à fait cohérent avec cette thèse (invraisemblable malgré tout le respect qu'on peut avoir pour les travaux de l'ethnologue) selon laquelle les sociétés primitives se seraient en quelque sorte organisées contre la latence qu'elles portaient en elles ; elles auraient senti à quel point elles s'exposeraient à laisser advenir en leur sein un pouvoir pleinement déployé, et ceci par une sorte d'intuition divinatoire que leur prête l'ethnologue ; Clastres parle en effet d'une « intuition » qui leur tenait lieu de règle (*La Société contre l'État*, p. 40) et qui, si l'on comprend bien, les avertissait des dangers de la modernité. L'ethnologie ethnocentrique pensait naguère que les primitifs préfiguraient par défaut nos propres sociétés ; on n'est guère sorti du schéma en l'inversant puisque désormais on crédite ces sociétés d'avoir su paralyser leurs possibilités de devenir modernes. Certes Clastres leur tient à mérite d'avoir choisi contre l'État, tandis que vous admettez qu'elles ne pouvaient pas encore ne pas faire le choix arbitraire du religieux. Mais dans les deux cas, c'est toujours par rapport à la modernité qu'on les juge. Vous retrouvez ainsi le schéma de la « latence » (mot plusieurs fois utilisé dans l'article) et ce qu'il suppose d'accord implicite avec les pensées du religieux comme aberration transitoire bientôt surmontée par l'inéluctable devenir positif. Mais, et je conclus ainsi cette première série de remarques, vous ne démontrez rien d'autre, à partir de postulats rationalistes classiques, que l'avènement d'une société soi-disant sans croyance — incluant cependant en elle la croyance du rationaliste qui a tout compris sauf ses propres postulats et

ceux qu'il transporte dans son analyse du social. Vous ne démontrez nullement la fin du religieux, ni que le religieux perde sa pertinence dans une société moderne. Mais sans doute pensez-vous faire d'une pierre deux coups à cause de votre approche du religieux.

## Les postulats d'une logique de l'identité

C'est pourquoi il faut en venir maintenant à votre analyse du *religieux*. Certes l'affirmation selon laquelle le religieux suppose un choix dont il est difficile ou impossible de rendre compte est d'un grand prix. Elle pourrait être reprise droitement pour honorer l'*acte* religieux selon sa vérité, si du moins on veut bien lui en accorder une. Mais ce que vous pressentez de juste est aussitôt annulé par un ensemble de postulats rationalistes qu'il est très surprenant de retrouver sous votre plume. Je veux simplement faire apparaître ce qui pèse sur votre analyse du religieux, du dedans même de votre problématique, en énonçant quelques *a priori* parfaitement identifiables dans la tradition philosophique.

1. Vous acceptez de désigner et de circonscrire un « âge de la religion pure » (p. 37) que nous aurait révélé l'« ethnologie » ; quelle ethnologie ? Quel ethnologue ? Au nom de quoi un ethnologue s'attribuerait-il le droit de parler de « religion pure » ? Nous n'en saurons rien. Vous parlez même de l'« essence du religieux » ; vous opposez « le noyau dense du choix religieux » (p. 34) à ses *effets*, ce qui vous autorise, pensez-vous, à remonter de là à la racine instauratrice. Autant de propos qui dépassent de beaucoup les « apports de l'ethnologie », et qui supposeraient toute une philosophie de la religion dûment élaborée, mais trouverait-on aujourd'hui beaucoup de spécialistes informés pour circonscrire ainsi allègrement une « essence du religieux » ? Le fait est en tout cas que cette désignation permet dans votre stratégie de « savoir

à quoi s'en tenir » comme aurait dit Nietzsche ; le religieux est repérable, on peut en désigner l'essence ; imperturbable affirmation qui pourrait créditer l'idée qu'en effet l'athéisme est bien le dernier refuge de la volonté de vérité à tout prix (*La Généalogie de la morale*, III, 24).

2. Ce premier postulat ne tient que par un second : le pur coïncide avec le primitif : « C'est la religion *apparemment* (je souligne) embryonnaire et diffuse des sauvages qui est en réalité religion totale » (p. 33), là se trouve « la religion dans son essence achevée ». Postulat décisif pour la conception de l'histoire impliquée par l'article : si le religieux était difficilement réductible à une essence (où l'on croit en saisir le contour) ou non réductible à une forme pure, et s'il n'était pas pur à l'origine, comment croire à une fin (actuelle) de la religion ? Cette identification de l'essence et du primitif permet de poser ensuite une histoire de la dégradation de la forme pure jusqu'à son effacement. Mais comment asseoir cet hégélianisme inversé pour lequel totalité et achèvement sont au principe et non plus au terme final, chez les primitifs et non dans le christianisme ? Par un troisième postulat, à vrai dire central.

3. La religion pure est celle qui montre « la vérité de son efficience sociale » (p. 38) ; c'est « le moment de sa domination sans partage » sur le social, marqué par l'opposition au déploiement de la scission. Où a existé une telle domination ? Les ethnologues pris à témoin sont-ils ici unanimes ? La lecture de Pierre Clastres par exemple ne semble pas convaincre de cette omniprésence du religieux ; Clastres parle même si rarement du religieux qu'on se demande si ce sont les sociétés primitives qui sont sans religion, ou l'ethnologue qui, n'ayant aucun intérêt pour elle, ne la voit pas. Mais ici encore la thèse de l'omniprésence omnipo tente n'est-elle pas construite en vue des conclusions qu'on en attend sur la fin du religieux dans les sociétés modernes ? En tout cas, le développement de l'article sur ce type de religieux confirme ce que j'avançais plus haut : l'approche est essentiellement sociologisante du religieux, au point même d'exclure toute autre approche, puisque, au moment de traiter de

l'aspect psychologique du religieux, vous écrivez : « Le problème de la religion en tant qu'expérience intérieure pourrait ne pas se poser très différemment du problème de la religion comme formation sociale » (p. 42- 43).

4. D'où une définition très étroite de la religion que vous formulez en termes dignes de Feuerbach une première fois (p. 32) comme « refus par l'homme de sa propre puissance de créateur », et une seconde fois par un type d'organisation refusant la division sociale (« pas de division quant au sens, l'inquestionnable socialement institué, tel est le religieux pur », p. 36). Je ne dis pas que cette double définition ne recouvre pas une part des *fonctions* historiques de la religion. Mais vous parlez d'*essence*. Or comment ne pas enregistrer le fait que les religions, du moins celle du Livre, se définissent *par référence à un Autre*. Après tout, les religions parlent de Dieu, ou l'invoquent en l'évoquant : il faudrait peut-être ne pas oublier ces choses toutes simples. Et cela donnerait sens aussi, comme par surcroît, à leur fonction sociale. Même si vous tenez qu'en parlant de Dieu, elles parlent d'autre chose à leur insu, faites au moins droit à leur discours explicite. Sinon on se demande d'où vient, chez vous, ce « choix » inexplicable, cet « acte » irraisonné, et cet « invincible parti pris d'immobilité » que vous attribuez généreusement aux sociétés primitives mais qui habite en réalité votre approche de l'essence du religieux...

5. Car encore une fois vous vous donnez une « essence » qui sert parfaitement votre dessein. Définissant le religieux comme « tension vers l'immuable, effort vers l'impossible — vers un monde depuis toujours arrêté » (p. 35), vous pouvez montrer sans peine que l'introduction de l'historique, de la mutation, de la mouvance et de la complexité des choses, ne peut que rendre vaine et vide la référence à l'immuable. Mais, ayant une première fois identifié religion et société primitive, ayant une seconde fois identifié société primitive et fixation dans et par l'immuable, ayant enfin arbitrairement décidé que la figure parfaite de la religion se trouvait là, vous continuez à tirer des conclusions arbitraires en pensant que la société de la division sociale ouverte à

l'avenir ne peut qu'être exclusive du religieux. Je suis frappé de ce que votre texte mettant en prise directe (cf. les deux pôles des pages 40-41) religion primitive et christianisme moderne ne dise *pas un mot* du judaïsme (sans lequel le christianisme n'est pas intelligible, pas plus que l'islam). Or l'ancien Israël invoque un Dieu qui parle (nullement immuable), qui donne une loi (non une organisation sociale), qui sauve *dans* l'histoire (religion historique de part en part, mais nullement au sens négatif que vous croyez), etc. Figure absente du discours, Israël en est exclu, autre indice des pensées rationalistes qui avec « la fin de la religion » ont toujours pensé à la fin du judaïsme sous une forme ou sous une autre. Figure absente qui pourtant par sa présence historique démonte la construction idéologique et en exhibe peut-être la vanité de totalisation...

Cela m'amène à la conclusion de remarques déjà longues — mais trop courtes par rapport à l'ambition de votre texte et aux innombrables sujets qu'il touche (et il y aurait beaucoup à dire sur dette, péché, rapport à Dieu autour des pages 46-47, où ici encore vous tranchez allègrement dans une complexité à laquelle vous ne faites pas droit). Ce qui m'a le plus gêné et surpris dans l'ensemble du texte, c'est que j'y retrouve tous *les postulats*, quoique atténués sur certains points ou retournés sur d'autres, *de la pensée rationaliste de l'identité*. La société moderne est bien pour vous « réappropriation du fondement, *réduction* (je souligne) de l'altérité religieuse » (p. 45). Ayant lu vos critiques du totalitarisme, j'attendais que vous preniez au sérieux l'altérité, y compris sous sa forme religieuse, au moins pour fonder sa place et indiquer sa pertinence, *même comme forme vide*. Or vous reproduisez ici les postulats de la philosophie du même (Feuerbach pour la réappropriation, et un certain hégélia- nisme pour une lecture linéaire et, ici, mécaniste de l'histoire). Vous savez pourtant où conduit socialement cette philosophie. J'avoue que la dernière page de l'article sur la « société qui fonctionne en dehors de la religion » me laisse rêveur : selon l'esquisse des pages 64-66, ce peut être une belle description d'une société totalitaire, ordonnée à l'avènement de l'avenir (*cf.* H.

Arendt) [premier trait que vous en retenez] et fonctionnant symboliquement comme « sujette d'elle-même » (deuxième trait), laquelle, tout en renvoyant à la parfaite transparence, se donnerait un appareil idéologique qui sache utiliser « le contre-rassemblement du conflit social institutionnalisé ». Car, même si vous admettez comme socialement essentielle la « lutte reconnue des intérêts et des opinions », il n'en reste pas moins qu'intellectuellement vous avez exclu l'altérité et que vous pensez sur l'horizon du même : ces opinions et ces intérêts, en quoi sont-ils respectables, non manipulables, s'ils ne sont pas, ainsi des droits de l'homme, comme la trace (à authentifier) d'un sacré, d'un absolu, d'un principe, d'une instance non réductibles au social ? Les croyants eux-mêmes pourront-ils être considérés autrement que comme des citoyens de seconde zone dans cette société, témoins attardés de ce qui a inéluctablement dépéri, peu capables d'apporter de plein droit leur part, leurs critiques, leurs suggestions à l'édification du social ? Car sur quelle légiti mité vraiment reconnue ou admise autrement que comme une survivance reposerait leur contribution ? je n'ai aucunement la nostalgie d'une société qu'organiserait la croyance religieuse, mais je redoute une théorie du social pour laquelle le croyant n'est qu'un survivant mal au fait de la réalité vraie du social. Un autre débat serait de savoir si vous ne péchez pas *in fine* par un optimisme rationaliste assez court quand vous défendez la thèse d'une société autosuffisante et apte à se vivre pleinement sans la présence symbolique d'une Altérité. Mais comme j'ai décidé de me limiter à analyser les présupposés de votre démarche, je laisse ce point de côté, bien qu'en vérité on puisse parfaitement se demander si une société exclusive de toute forme du religieux (ou de l'Altérité) ne serait pas parfaitement totalitaire, ou tout simplement inviable. Où l'on voit à nouveau qu'une juste intelligence du social ne peut pas aller sans une juste intelligence du religieux, et qu'à donner du religieux une vue étroite on risque d'aboutir à une conception assez plate (voire dangereuse) du social.

J'interprète peut-être mal votre pensée. Ou encore la formulation d'une idée juste est-elle victime d'une présentation synthétique un peu trop « superbe » (dans tous les sens de ce terme) ? On peut craindre cependant que derrière cette soi-disant dialectique universelle rendant compte (ni plus ni moins) de « l'achèvement de l'histoire proprement religieuse de l'espèce humaine » (*sic*, p. 63), ne se cache qu'un « penser-français », une façon de hausser l'évolution très particulière de l'Occident (ou de la France) en norme de l'évolution de l'espèce. L'effacement du religieux est-il aussi réel que chez nous aux U.S.A. et faut-il penser que les pays musulmans sont appelés à entrer quelque jour dans l'évolution « modèle » que nous préfigurons ? Quoi qu'il en soit de ces cas, je souhaite que vous considériez ces remarques, non pas comme une fin de non-recevoir, mais comme l'expression d'un intérêt pour votre recherche et d'un souhait de clarification.

*Paul Valadier.*

MARCEL GAUCHET À PAUL VALADIER

Une observation préliminaire. La discussion que je puis avoir avec Paul Valadier — et je le remercie de l'avoir recherchée — ne relève pas du débat académique ordinaire où l'on échange entre spécialistes connaissances et arguments. Elle est d'abord la confrontation d'un croyant qui défend le bien-fondé de sa foi avec un incroyant sans intérêts existentiels ni passion militante engagés dans l'affaire. Il me faut tout de même dire à ce propos que Paul Valadier s'égare quand il me croit avec la barbiche belliqueuse du père Combes ou les gros sabots d'un préposé soviétique au cours d'athéisme. L'heure du « combat laïque » est révolue, et toute espèce de prosélytisme, fût-ce en faveur de la « raison », m'est étrangère. Je voudrais avoir fait montre non seulement de

tout le respect souhaitable pour les croyances dont j'avais à traiter, mais de la plus grande compréhension possible pour l'attitude religieuse elle-même. Car je la tiens pour pleinement compréhensible, en tant que l'un des possibles majeurs, l'une des options fondamentales de l'espèce humaine, dont le plus irréligieux des êtres est susceptible de trouver l'écho en lui-même — et nullement pour une pure et simple « aliénation », aussi absurde qu'intelligible, comme grief m'en est fait. Seulement je tiens aussi que ce possible, si profond, si riche de sens qu'il ait été, a épuisé sa course historique.

Et c'est là que le bât blesse. Par ce qu'on touche, j'en suis conscient, à la limite de l'*acceptable* pour un croyant, et partant au problème de la coexistence pacifique des discours et des convictions. Cela exige autant de prudence que de netteté. La foi, une adhésion religieuse quelle qu'elle soit, pour viser plus large, peuvent-elles aller en toute rigueur sans postulation du caractère *indispensable* de la religion pour l'espèce humaine ? Tel est en bref et en clair le fond de la question. La réponse est assez évidemment contenue dans l'interrogation. Comment valablement croire dans un ordre supérieur de réalité sans poser la nécessité pour l'homme de chercher à l'appréhender d'une manière ou d'une autre, et l'impossibilité de vivre durablement hors de sa prise en compte sans mutilation dramatique, voire tragédie sans nom ? Certes, l'exclusivisme des orthodoxies s'est relâché, le spectre de la tolérance s'est considérablement élargi. On fera volontiers place à l'exemple d'autres religions que la sienne propre et la seule vraie. N'importe à la limite le contenu religieux pourvu qu'on ait l'attitude religieuse. C'est ainsi que le gros de la « science » des religions fonctionne comme une apologétique indirecte, plus ou moins ouvertement destinée à conforter la croyance en établissant le caractère éternel et indépassable du besoin de religion, du sens de l'Autre, de l'expérience du sacré ou d'une plus neutre « fonction symbolique ». On pourra même aller, j'en vois l'illustration dans le texte de Paul Valadier, jusqu'à accepter l'alliance avec un agnosticisme maintenant une dose raisonnable d'altérité (l'innombrable

postérité de la « différence ontologique » heideggérienne fait ici l'affaire) et qui, dans ses applications politiques, sauve l'essentiel, à savoir la nécessité d'une manière de transcendance (« même comme forme vide ») pour que l'ordre collectif demeure viable. Mais il y a une limite absolue, celle que j'ai franchie en posant à l'inverse la possibilité d'une expé rience humaine se déroulant purement entre elle-même et elle-même sans appauvrissement foncier ni péril sanglant. Je n'ai pas parlé, je le rappelle et j'y insiste, d'un monde sans croyants — il y a des raisons de penser qu'une expérience de type religieux doive perdurer indéfiniment — mais d'un monde fonctionnant entièrement en dehors du religieux comme principe régulateur, et où la croyance, de ce fait, devient une option privée parmi d'autres. Le problème est de savoir si cette situation relativisant la foi au rang d'une opinion ni plus ni moins libre que les autres, mais sans nul rôle privilégié dans l'économie de l'ensemble social, est en son fond acceptable par l'homme de foi. J'ai dit ce qui me fait penser que non. De deux choses l'une, en pareil cas : ou bien le croyant rejettera en bloc une société qui s'éloigne aussi manifestement des vraies valeurs, ou bien, s'il porte une appréciation favorable sur l'ouverture démocratique, il sera amené à poser que celle-ci procède en réalité de l'esprit de religion, de sorte que les acteurs apparemment irréligieux de nos sociétés restent mus à leur insu par des valeurs dont le croyant a le mot explicite[1]. La lente conversion des catholiques à la société moderne fait que cette seconde tendance va de plus en plus nettement l'emporter, même si la dénonciation des horreurs de la modernité continue de faire recette. Elle a pour elle, outre d'être sensiblement plus sympathique, un fonds solide de vérité historique : nul doute que le développement de l'esprit démocratique doit beaucoup à l'esprit du christianisme. J'aurais pu être un de ces agnostiques « ouverts » qui, sans le savoir et en dépit de leurs limites, conservent le sens de l'essentiel. Las, un pas de trop, voici que j'identifie le mouvement de la modernité avec un procès de réduction- résorption de

l'altérité religieuse, révélant ainsi mon incompréhension foncière du rôle de la différence divine dans l'équilibre de la communauté humaine.

Il faut donc, de toute nécessité, que j'aie tort. La fausseté de mon propos est déduite *a priori* d'un impératif extrinsèque, que je respecte infiniment, mais sur lequel je n'ai pas prise argumentative. Ceci pour bien marquer par avance les limites dans lesquelles je puis exercer ma faculté de réponse et mon pouvoir de convaincre. Toute la réfutation de Paul Valadier s'articule en effet autour de ce foyer, en deux moments principaux : a) il n'est pas concevable que l'espèce humaine puisse vivre valablement sans l'intégration au moins tacite d'une dimension religieuse : à preuve le totalitarisme, dérapage typique de notre temps vers lequel je tendrais moi-même par pente inévitable dans ma description d'une société fonctionnant en dehors de la religion ; b) il se peut donc qu'il y ait des éclipses locales du sentiment religieux, mais si l'on y regarde à l'échelle globale (États-Unis, Islam), on mesure la vitalité planétaire d'une aspiration que mon hexagonalisme naïf m'aurait fait méconnaître.

Dissipons tout de suite un malentendu que je n'aurais pas cru possible. La société que je décris comme n'étant plus organisée par la religion, c'est bien évidemment... la nôtre, ma conviction étant que le développement démocratique n'est intelligible en profondeur qu'en termes de sortie de la religion. Peut-on contester que le temps légitime orientant l'activité des acteurs au sein de notre monde est désormais l'avenir, au terme d'un immense basculement qui suffirait à singulariser notre culture par rapport à toutes celles auparavant connues[2] ? Où est le totalitarisme pour cela ? Je n'aperçois pas davantage où est la « transparence » d'une société que je donne pour déchirée par le conflit des opinions et des intérêts et pour travaillée par la différenciation explicite du politique et du non-politique. Comme quoi quand ce n'est plus le règne de l'altérité (religieuse), ce n'est pas pour autant le règne de l'identité, de l'aplatissement, du « même », de l'« homogène », de la « présence à soi » et

autres méchants loups avec lesquels on faisait peur aux enfants dans les *thinking sixties*.

C'est pourquoi je suis heureux, malgré tout, d'avoir à apporter ces précisions. Elles me fournissent l'occasion de river son clou à l'une des scies les plus exaspérantes inspirées par la récente « découverte » du totalitarisme et que je déplore de trouver sous une plume aussi avertie que celle de Paul Valadier. Je veux parler de cette équation égalant de manière univoque l'avènement du totalitarisme et l'effacement de la transcendance, seul un fondement extrinsèque et absolu étant à même de réellement limiter le pouvoir et garantir les droits de l'homme. Comme souvent ce genre de thèses, elle procède d'une idée juste qu'elle rend absurde par simplification intéressée. Car il est vrai que les prétentions d'un pouvoir totalitaire sont rigoureusement inconcevables dans le cadre d'une société qui pose le principe de sa légitimité au-dehors d'elle-même. Il faut donc qu'il y ait sortie de l'espace mental du religieux pour qu'il y ait totalitarisme possible. Mais ce n'est pas même que la condition n'est pas suffisante — pourquoi le totalitarisme ne s'est-il pas imposé partout en Occident au fur et à mesure des progrès de la laïcisation ? C'est qu'elle oriente dans la mauvaise direction. Le totalitarisme, en effet, ce n'est pas simplement le passage à la limite de l'ambition d'une maîtrise complète du champ de la sorte libéré par les dieux, c'est simultanément le retour offensif, à l'intérieur de ce dessein laïque, du schème religieux le plus fondamental de l'organisation sociale — c'est l'alliance contradictoire de la « forme vide » du religieux et de la forme pleine du laïcisme extrême. Cela rend compte dans une large mesure, j'espère pouvoir le montrer, de sa *localisation* historique et géographique. Dans un monde qui serait entièrement dégagé de l'héritage, ô combien prégnant, de l'âge religieux, il n'y aurait pas non plus de totalitarisme possible. Il a sa place exactement entre les deux : c'est le phénomène typique d'une époque de transition.

En revanche, le développement démocratique moderne, là où il y a des racines anciennes et profondes, là où il a pu se poursuivre sans que le mort vienne y ressaisir le vif, correspond bel et bien, lui, je le maintiens, à un mouvement exhaustif en son principe, et nullement achevé, du reste, de réduction-résorption de l'altérité religieuse. Il n'est même véritablement intelligible que comme tel, la transformation du rapport social qu'il représente ne devenant complètement claire qu'à l'intérieur d'une transformation globale concernant aussi bien le rapport pratique à la nature que le statut et les modalités de la connaissance — l'organisation du champ de l'expérience humaine en général. C'est ce que je me suis efforcé d'établir dans un ouvrage à paraître, d'une façon suffisamment circonstanciée, je le souhaite, pour éviter les équivoques engendrées par les formulations trop allusives de l'article qui nous occupe[3] Le déploiement du fait démocratique est intimement solidaire de l'appréhension technicienne et transformatrice de l'univers naturel, comme il l'est du mode subjectif de la rationalité, toutes nouveautés qui ne s'entendent en leur unité qu'à partir du foyer commun que fournit la dissolution de l'ancienne structuration religieuse du monde. Il ne s'agit pas d'un plus ou d'un moins de croyance dans les cœurs et dans les têtes. Il s'agit de la teneur des cadres de la pratique collective. Ce pour quoi l'exemple américain invoqué par Paul Valadier n'est aucunement probant pour ce dont il est question. À simplement supposer qu'il m'arrive de lire les articles qui paraissent sous ma responsabilité dans *Le Débat*, je devrais ne pas ignorer en effet l'importance de la vitalité du fait religieux aux États-Unis. Mais c'est très exactement à eux que je pensais en parlant d'une société qui « comporte une majorité de croyants, mais que la croyance n'organise pas ». Il faut s'entendre, évidemment, sur ce qu'organiser veut dire. Je ne veux pas nier par là le rôle sociologique immense de la religion. Ce que j'ai en vue comme organisation se situe à un niveau incomparablement plus profond — formes de pouvoir, formes du lien entre les êtres, formes de l'inscription dans les choses, formes du penser. Pour des

raisons historiquement fort compréhensibles, l'adhésion religieuse est restée de bout en bout compatible, aux États-Unis, avec l'adhésion au mouvement de la modernité. Cela n'empêche pas les schèmes structurants de l'expérience collective de procéder, comme ailleurs en Occident, du retournement de ce qui fut de tradition immémoriale la structuration religieuse du social. Il n'y a pas de lien de causalité mécanique entre les deux niveaux. La réarticulation de l'espace humain hors religion rend en surface l'attitude a-religieuse possible, elle en augmente la probabilité, elle n'en fait pas la règle. Et, je le répète, ce n'est pas de sitôt à mon sens que nous verrons la disparition de l'expérience individuelle de l'autre invisible, si nous devons jamais la voir. Reste que ce dont nos sociétés démocratiques-individualistes-étatiques-capitalistes- industrielles (c'est tout un) nous livrent le vivant témoignage, c'est de la parfaite viabilité de l'existence humaine, tant personnelle que sociale, sans les dieux. Ni appauvris sement, ni malédiction. De nouveaux périls, sans doute, de grands inconvénients, certes, mais quelques avantages aussi. Rien en tout cas de la tragédie annoncée, dénoncée, ressassée. Défaisons-nous des sornettes dissertatoires entretenues autour de l'athéisme, de sa douleur, de son désespoir, de son vertige, de sa difficulté. Si Dieu est mort, il ne se passe *rien*. Personne ne s'en aperçoit. Rien n'est davantage interdit ni plus permis qu'avant. Nul n'en sort meilleur ou pire.

La démonstration est faite. Est-ce à dire qu'elle soit irréversiblement acquise ? C'est une autre question. S'il est une chose qu'on apprend à mesurer au contact de cette longue et si lente histoire, c'est l'extraordinaire puissance des investissements mobilisés par l'assujettissement à l'invisible. Puissance au demeurant intelligible, encore une fois, quand on considère les bénéfices indiscutables qui en résultent tant pour le sujet individuel que pour l'économie collective. L'actualité montre en effet, l'exemple de l'Islam est là-dessus probant, que dans certaines régions du monde la partie n'est pas jouée. Qu'est-ce que cela prouve, sinon ce que Paul Valadier me reproche véhémentement de

soutenir, à savoir qu'à la base du fait religieux une certaine liberté est à l'œuvre, telle que l'entrée dans la modernité laïque n'a rien d'inéluctable et que le retour à la foi des ancêtres est susceptible de l'emporter sur elle ? Encore s'agit-il du cas de sociétés « périphériques », agressées dans leur manière d'être par la pression extérieure et l'importation de modèles qu'elles n'ont pas elles-mêmes élaborés dans la durée. Mais rien ne permet absolument d'exclure qu'au cœur même de processus de soustraction à l'emprise de l'autre, sur le sol de la vieille Europe, une vague de fond vienne un jour balayer ou submerger l'acquis d'une longue suite de siècles. Cela n'enlèverait rigoureusement rien à la signification de ce qui s'est produit d'exceptionnel avec le développement occidental moderne. Quoi qu'il arrive, l'ex périence aura été faite et il aura été démontré que les hommes peuvent se passer des dieux et, somme toute, s'en bien porter. Est-ce là véritablement parler en « mécaniste » ou en o hégélien » ?

Voilà pour l'éclaircissement de ce qui me semble constituer le point central de notre opposition. Le reste s'en déduit. Admettre qu'il y ait choix, c'est admettre que dans le principe une autre attitude que religieuse est possible. Il faut donc qu'il n'y ait pas de choix, seule une conception intégrant le sens du sacré comme nécessité constitutive et permanente de l'être humain étant recevable. Cela n'établit pas *a contrario* la justesse des idées que j'avance. Cela définit simplement leurs conditions de possibilité au plan des présupposés susceptibles de guider *ici* et *maintenant* l'appréhension de l'objet religieux, puisque aussi bien c'est sur ce plan que se situent en vérité les objections auxquelles il me faut répondre, et très secondairement sur le plan de la cohérence intrinsèque du propos ou de son adéquation aux faits. Je rassure à ce propos Paul Valadier : mon intention n'est pas d'en rester à cette épure. Je compte bien affiner le modèle esquissé et en éprouver la valeur opératoire au plus près de la « complexité » à laquelle il me reproche de n'avoir pas fait droit. Je pourrai prochainement en particulier lui proposer une interprétation des origines et du développement du judaïsme, puis du christianisme à partir du

judaïsme, qui n'emportera peut-être pas son assentiment, mais m'exonérera du moins du soupçon d'escamotage délibéré[4].

La place me manque pour reprendre une à une les observations critiques de Paul Valadier. Trois précisions encore, toutefois, pour terminer, l'une de contenu, puisqu'elle engage avec le point de départ l'intelligence de l'ensemble, et les deux autres sur l'esprit et la méthode, afin de justi fier ce qui peut paraître — à tort, je le crois — relever d'un réductionnisme sauvage à des esprits religieux, car mon vœu est de rendre compte aussi du religieux comme expérience et en rendant justice à la diversité de ses registres.

1. Je ne vois pas en quoi je tombe sous le coup des objections qui peuvent être légitimement opposées à ce que Paul Valadier appelle la « thèse de la latence ». Il est certain que dans sa formulation initiale l'idée de la « société contre l'État » y prêtait le flanc. Que peut être le pressentiment de quelque chose qui n'existe pas encore ? C'est très précisément de la recherche pour résoudre cette difficulté sur laquelle venait buter une intuition que je continue de tenir pour géniale qu'est née ma réflexion sur la religion. La solution, pour faire bref, exige deux choses : que la scission politique soit présente d'entrée, structurellement parlant, ce qui rétablit, soit dit au passage, l'unité de l'espèce humaine ; que la manière de l'assumer relève non d'une espèce de volonté diffuse dans la culture, mais d'une fonction sociale et d'un dispositif institutionnel. C'est très précisément le rôle de la religion. Il existe un petit nombre d'articulations qui sont les conditions de possibilité de tout espace collectif, et il existe plusieurs manières de s'en accommoder et de les distribuer, le passage de l'un à l'autre s'effectuant par transformation. Nul finalisme ni latence là- dedans. J'ajoute que cette représentation « fonctionnaliste » permet de rendre compte d'une manière extrêmement complète et cohérente du contenu des religions « primitives », si souvent présenté comme embryonnaire et diffus — gain d'intelligibilité qui ne devrait pas être le moindre argument en

sa faveur. Et je rappelle, puisqu'il l'a montré par ses derniers écrits, que Clastres était tombé tout à fait d'accord avec cette façon de voir.

2. Reconnaître une fonction déterminante à la religion au sein du dispositif social n'implique pas de réduire le reli gieux au social, comme si ce que vivent les individus n'était que faux-semblant dicté par des nécessités extrinsèques. Le phénomène est à deux faces : il y a sa réalité sociologique et il y a son enracinement anthropologique. Il est exact que j'ai relativement privilégié l'un des aspects au détriment de l'autre. C'est une lacune qu'il s'agira de combler. Il y a une positivité subjective de l'expérience du sacré et du rapport de dette à l'invisible dont on peut dégager le noyau primordial et la gamme des transformations. Simplement, dans sa signification individuelle comme dans sa signification collective, l'attitude religieuse me paraît à considérer comme un *possible* à côté d'autres possibles et non comme une nécessité constitutive et permanente. Et possible hautement sensé — dire que son adoption est sans raison, sans cause extérieure assignable, ce n'est pas dire qu'elle est déraisonnable. Les deux niveaux, personnel et social, communiquent intimement : s'il est une tâche que suggère la théorie de la religion, c'est bien de reconsidérer l'articulation entre organisation subjective et formes du lien social.

3. Reste le problème de la méthode, dont je conçois le caractère troublant pour des esprits élevés dans la célébration coutumière du pluriel, de l'hétérogène, de la complexité et l'exorcisme non moins rituel de la « totalisation ». L'effet de dépaysement était recherché. Dois-je rappeler, s'il faut vraiment rassurer, qu'inscrire la réflexion dans l'horizon du tout n'est pas prétendre rendre compte de tout, que chercher à dégager, à un certain niveau, des structures logiques « simples » n'implique pas de nier, à un autre niveau, l'inépuisable complexité du réel ? Ai-je besoin de garantir que je ne songe pas à nier l'intérêt et la légitimité d'enquêtes historiques aussi fines et empiriquement précises que possible ? Je crois seulement à l'existence d'une

autre recherche possible, en fonction de postulats philosophiques qui relèvent en effet d'une tradition rationaliste dans laquelle je n'ai pas de honte à m'inscrire : l'unité de l'espèce humaine, qui fait que l'ensemble de ses incarnations historiquement advenues communiquent entre elles ; et le nombre limité des dispositions fondamentales auxquelles a répondu son établissement derrière la variété infinie des cultures et des circonstances. Je crains pour Paul Valadier qu'il n'ait pas fini de batailler contre des tentatives réductrices du genre de la mienne. Car les recherches en ce sens, venues d'inspirations diverses, mais convergentes dans leurs présuppositions de base, commencent à se multiplier. Et il est clair que si de tels schèmes organisateurs sont repérables dans l'histoire, l'étude des systèmes religieux en constitue l'un des accès privilégiés.

---

1 Cette ligne de pensée est fort bien illustrée par Pierre Vallin dans son article, « Démocratie et religion », *Études*, avril 1984, pp. 449-462.

2 Krzystof Ponian a montré le caractère crucial de cette transformation : « La crise de l'avenir », *Le Débat*, n° 7, décembre 1980; repris dans *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1999.

3 Ouvrage paru sous le titre *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 (note de 2002).

4 *Le Désenchantement du monde, op. cit.* (note de 2002).

# Croyances religieuses, croyances politiques

Il y a deux manières de prendre le problème. Une manière *analytique*, qui consisterait à s'interroger d'abord sur la nature et sur la place de la croyance dans le fonctionnement de l'esprit humain et à se demander ensuite ce qui spécifie la croyance religieuse parmi toutes les croyances possibles, puis ce qui apparente et distingue la croyance politique de la croyance religieuse, en commençant par ce qui fait de la politique un objet de croyance. Et puis il y a une manière *historique* de traiter la question. C'est celle que j'adopterai.

Cette paire de notions, en effet, croyance religieuse, croyance politique, ramasse en elle l'essentiel du mouvement des sociétés et du mouvement des esprits depuis deux siècles. Elle désigne ce qui me semble devoir être tenu pour le fait générateur des sociétés contemporaines, à savoir le processus de sortie de la religion. Elle recouvre le passage d'une société hétéronome, structurée par la religion, à une société autonome, qui se donne sa propre loi et se propose l'autogouvernement pour idéal. Une société qui développe pour ce faire un discours sur elle-même en rupture avec le discours religieux et des croyances au sujet d'elles-mêmes d'un autre ordre que la croyance religieuse. Nous pouvons nommer *idéologie* ce nouveau type de discours et de croyance.

C'est ce passage de la religion à l'idéologie, de la croyance religieuse à la croyance politique que je m'attacherai à décrire dans un premier temps. Je m'efforcerai à partir de là, dans un deuxième temps, de dessiner en parallèle les trajectoires de la croyance religieuse et de la croyance politique. Il s'agira, d'un côté, de se demander ce que devient la religion dans un monde qu'elle n'organise plus. Il s'agira, de l'autre côté, d'examiner ce que les idéologies empruntent, dans leur développement, à la religion qu'elles remplacent — elles

peuvent à l'occasion lui emprunter beaucoup, comme le montre ce qu'on a pu appeler à juste titre des religions séculières. On verra, enfin, au bout de cette trajectoire, dans un troisième et dernier temps, que nous sommes en train de vivre un moment remarquable de cette longue histoire : le moment de la dissociation en profondeur de la croyance religieuse et de la croyance politique. Elle les change l'une et l'autre.

J'essaierai, autrement dit, de faire sortir les données analytiques du problème de la reconstitution historique de son parcours. Il ne peut être valablement abordé qu'en mouvement.

## De la religion aux idéologies

Ce passage de la religion à l'idéologie, tel que nous le voyons s'accomplir en Europe entre 1750 et 1850, de part et d'autre de la Révolution française, a son expression la plus spectaculaire dans le basculement du temps social légitime du *passé* vers l'*avenir*. La croyance religieuse est une croyance dans l'autorité du passé, la croyance politique qui émerge à la faveur de ce renversement est une croyance dans l'autorité du futur. Le passage du monde de l'hétéronomie au monde de l'autonomie tourne autour de l'avènement de la conscience historique, c'est-à-dire la conscience du caractère *producteur* du devenir. Toutes les sociétés sont historiques, dans la mesure où elles sont soumises au changement. Elles n'attribuent pas nécessairement pour autant un caractère générateur à ce changement. C'est même le contraire. Elles se sont pensées en général, à travers toute l'histoire, comme immuablement définies dans leur ordre essentiel par des puissances supérieures. C'est en cela que consiste proprement le choix de religion qui a dominé la plus grande partie de l'histoire humaine : dans ce déni de la puissance de se définir et de se constituer soi-même et dans l'attribution de ce pouvoir à d'autres, à des êtres d'une nature

surnaturelle, ancêtres fondateurs, dieux ordonnateurs ou Dieu unique créateur. En regard, la rupture caractéristique des sociétés modernes réside dans la réappropriation de cette puissance de se faire. Elle passe par la reconnaissance de l'histoire comme engendrement de la collectivité par elle-même dans le temps. L'apparition du thème du *progrès* autour de 1750 en représente une première étape. L'autonomie se projette dans le devenir. Elle va consister, non dans le gouvernement abstrait de soi, mais dans la production concrète de soi. Aussi la conscience de l'histoire ne se résume-t-elle pas en une conscience passive de la force génératrice de la durée ; elle se prolonge dans une conscience active de la nécessité d'œuvrer à ces transformations productives. La société qui sort de la religion est une société qui s'organise en vue de son propre changement pour le mieux, une société où l'ensemble des activités individuelles et collectives s'oriente vers l'avenir, comme le temps par rapport auquel se mesure la puissance sur soi. Ce devenir qui a produit le monde où nous sommes appelle le déchiffrement et l'explication au passé. Il oblige à des choix au présent qu'il faut justifier. Il demande d'imaginer le futur, de le prévoir, d'en percer l'énigme. C'est à l'ensemble de ces réquisitions que va répondre l'idéologie comme croyance politique.

Détaillons davantage ce passage décisif. Il est indispensable pour ce faire de remonter en deçà de la religion restreinte à la croyance individuelle, telle que nous la connaissons aujourd'hui. La religion a été primordiale- ment, et jusqu'à une date récente, une manière d'être, un mode de structuration des sociétés humaines. C'est ce que condense la notion d'*hétéronomie*. La croyance religieuse, dans ce cadre, engage l'organisation collective. Elle est croyance dans l'autre surnaturel qui vous donne votre loi commune d'ailleurs et du dessus. Or cette dépendance envers l'*invisible* est simultanément dépendance envers le *passé*. L'ordre hétéronome est foncièrement passéiste. La corrélation n'est pas évidente dans l'abstrait. Pourtant, elle est capitale pour comprendre les formes et le fonctionnement des sociétés de religion. L'extériorité métaphysique

radicale du fondement implique l'*antériorité* temporelle du fondement. Nous ne sommes pour rien dans l'ordonnance du monde où nous vivons. Elle nous est essentiellement *donnée* et *imposée* par plus haut que nous. La supériorité de sa source se marque dans sa *précédence* par rapport à la volonté humaine. Elle domine celle-ci pour autant qu'elle se présente comme toujours d'*avant* elle. Nous *recevons* l'ordre qui nous tient ensemble, et nous avons à le transmettre tel que nous l'avons reçu. C'est en ce sens que les sociétés de religion sont des sociétés de *tradition*, dans un sens bien plus fort que ce que nous mettons spontanément sous ce terme.

Il ne s'agit pas que d'un système de croyances et de représentations. Cette supériorité et cette antériorité du fondement se traduisent dans une organisation du lien collectif. Elles se concrétisent ainsi dans une *forme de pouvoir* dont la royauté constitue l'illustration exemplaire. Un roi, c'est l'incarnation dans une personne de cette imposition du principe d'ordre d'avant et du dessus. Elles se concrétisent dans *une forme du lien de société*, la forme hiérarchique, diffusant l'extranéité du fondement dans le tissu entier des relations entre les êtres, sous l'aspect des dépendances et des attaches organiques du supérieur et de l'inférieur — ce sont les inégalités de nature entre les êtres qui les tiennent liés. Elles se concrétisent dans une *forme globale des communautés*, que l'on peut dire « holiste », en reprenant le concept de Louis Dumont, c'est-à-dire à base de primauté du tout sur les parties.

C'est tout ce système qui bascule entre 1750 et 1850, avec le transfert du temps légitime du passé vers l'avenir, avec la réorientation futuriste de l'expérience collective. Il bascule comme système de représentations et comme système d'organisation, en fonction de l'avancée de la conscience que le monde humain se produit dans le temps. Le mouvement, j'y insiste, est indissolublement *pratique* et *théorique*. Il se traduit par un nouvel agencement du collectif. Une société qui découvre qu'elle se produit (dans le temps) est une société qui va ambitionner de délibérément se produire, qui va s'organiser en

vue de sa propre production. D'où l'explosion du rythme du changement qui accompagne l'avènement de la conscience du changement.

Ce redéploiement sous le signe du changement entraîne le renversement trait pour trait de ce que nous avons défini comme organisation religieuse. Il modifie complètement l'ordre des priorités entre pouvoir et collectivité. Autant le pouvoir primait et dominait à l'âge religieux de l'extériorité et de l'antériorité du fondement, puisqu'il en était le truchement parmi les hommes, autant à l'âge de l'histoire (de l'histoire comme vecteur de l'autonomie), c'est la *société* qui va primer. Le premier effet de la découverte du caractère producteur du devenir va être d'ailleurs d'amener la formation et le développement de cette notion de *société* en tant que source et foyer de ce dynamisme créateur. Dans le monde religieux, la priorité est au pouvoir en tant que puissance d'ordre. Dans le monde historique, la priorité passe à la société en tant que puissance de mouvement. L'idée du gouvernement légitime s'en trouve entièrement changée. Il ne peut que procéder de la société et avoir pour fonction de répondre à ses besoins. En d'autres termes, le basculement vers l'avenir entraîne avec lui la légitimation du gouvernement libéral et représentatif — représentatif puisqu'il doit émaner expressément de la société et libéral puisqu'il doit respecter la différence de la société en tant que puissance collective d'une invention distincte de lui. Nous voyons naître ici *la* politique au sens rigoureux du terme. Elle fait le lien entre la société et le gouvernement. Elle correspond au domaine de la délibération collective autour de la désignation et du contrôle des gouvernants, compte tenu des changements survenus et à produire dans la société. C'est dans cet espace de débat politique que représentations et croyances idéologiques vont se déployer. L'idéologie va être le discours de la société sur elle-même chargé tout à la fois d'expliquer son histoire, de justifier les choix appelés par son travail politique sur elle- même et de fournir une définition de l'avenir.

On voit quelle va être l'originalité de ce discours. Elle tient à la bigarrure de sa formule et à sa multiplicité de fonctions. L'idéologie mêle par nature trois composantes. En premier lieu, une société qui se comprend sous le signe de son autoproduction dans la durée a besoin d'une explication du mouvement du devenir qui l'engendre — une explication immanente, par opposition aux justifications transcendantes de la religion. Elle doit s'appuyer sur une théorie de la société rendant compte des facteurs et des forces qui expliquent cette dynamique. C'est la partie rationnelle, et nécessairement rationnelle, de l'idéologie. Mais, en deuxième lieu, cette société tournée vers l'avenir est une société qui a tout autant besoin de savoir vers quoi la mène cette dynamique qui émane d'elle. C'est ici que nous retrouvons la croyance. L'avenir n'est pas moins incrustable que l'au-delà. Il y a un invisible terrestre qui appelle tout autant la spéculation et la foi que l'invisible céleste — et qui se prête au recyclage des attentes investies dans l'au-delà. L'explication rationnelle du passé et du présent compose de la sorte avec la croyance dans l'avenir, donc avec la foi et l'espérance dans le futur. Troisième composante, enfin, cette idée du passé et cette image de l'avenir s'appliquent au présent sous forme d'options politiques à court, moyen et long terme (programme, projet, prophétie). Le débat politique est un débat sur le changement possible et sur le changement souhaitable.

Toute idéologie sera un mélange de ces trois choses, dans des proportions variables. Elle combinera de façon plus ou moins harmonieuse et cohérente des éléments de théorie sociale, des préférences politiques et des convictions quant au futur. Elle fera cohabiter la prétention scientifique, le réalisme politique et l'ambition prophétique. La plus grande rigueur rationnelle pourra y voisiner avec l'espérance eschatologique déchaînée. Il faut souligner, contre la prétention naturelle des idéologies à la science, ce qu'a d'irréductible la part de la croyance dans la politique des Modernes. Elle peut être plus ou moins grande, mais elle est inéliminable : elle est inhérente à l'orientation vers

l'avenir, dont nul ne sait ce qu'il sera, et que nous ne pouvons appréhender que sur le mode de la conjecture, de la spéculation, de la conviction, en un mot que par le saut de la croyance.

Cette sommaire anatomie suffit à faire pressentir une propriété essentielle de l'idéologie. Le discours et la croyance idéologiques sont par nature pluriels et contradictoires. Là où il y a *de* l'idéologie, on a affaire à plusieurs idéologies en concurrence. L'ère de l'idéologie coïncide avec la fin de l'unité des esprits. Sa phase d'installation, dans l'Europe de la première moitié du XIX e siècle, voit ainsi s'affirmer les trois grandes idéologies entre lesquelles vont se partager les esprits jusqu'à nous, le conservatisme, le libéralisme et le socialisme. Les idéologies, en effet, ce sont des *ismes*, les nouveaux *ismes* dont on observe la multiplication à partir de la Révolution française. C'est à ce suffixe que se marquent dans le langage l'orientation futuriste et le caractère programmatique des nouveaux systèmes de représentations et de convictions. L'épreuve de vérité de la Révolution des droits de l'homme, l'ouverture de l'horizon historique, l'incarnation de la puissance collective de faire et de se faire dans l'industrie leur ont fourni la matière avec laquelle se définir. Le passé ne recèle-t-il pas les insurpassables modèles de la société bien ordonnée, modèles auxquels la sagesse du devenir ne peut que nous ramener, à l'opposé des chimères de la rupture révolutionnaire ? La leçon définitive du présent n'est-elle pas plutôt que l'heure est venue de consacrer les droits de la liberté dans tous les domaines, le gouvernement, la vie de société, l'économie ? Ou bien les forces nouvelles dont le monde est gros ne nous promettent-elles pas un avenir radicalement différent ? Ne font- elles pas signe vers l'avènement d'une organisation sociale supérieure qui donnerait un contenu réel à la liberté en la mariant avec la justice et l'égalité ? Le contenu des doctrines n'a cessé d'évoluer et de s'adapter depuis leur prime formulation, mais les lignes de clivage entre les options sont restées remarquablement stables.

# La religion dans la société de l'idéologie

Une classique histoire des sensibilités et des idées ne suffit pas à saisir ce qui se joue en profondeur dans ce parcours. C'est ce que je voudrais mettre en évidence grâce à une vue cavalière des trajectoires parallèles de la croyance religieuse et de la croyance politique depuis le moment où cette dernière apparaît sous les traits de l'idéologie.

Il ne faut pas imaginer une substitution instantanée d'un mode de croyance et d'un type de discours à l'autre. La religion ne s'évanouit pas du jour au lendemain. Simplement, elle perd sa fonction politique, son autorité légitimatrice suprême. Et elle se trouve en concurrence avec un discours radicalement opposé à ses prémisses, à l'intérieur d'un monde social qu'elle n'englobe ni ne norme plus, si nombreux, voire majoritaires, que soient les croyants. Une situation et un discours qui vont peu à peu, très lentement, la contaminer et la transformer.

Cette transformation va revêtir un double aspect.

D'un côté, la pensée religieuse va se convertir insensiblement à l'idéologie, ou se couler dans le langage de l'idéologie. L'idéal traditionnel de la société chrétienne, qu'elle oppose de façon virulente à la « société sans Dieu », va se formuler dans un langage historique et séculier. Le premier pas en ce sens est accompli dès pendant la Révolution française par les penseurs contre-révolutionnaires — c'est ce qui va en faire, comme il est bien connu, les initiateurs de la pensée sociologique. Ils plaident pour la restauration de la vérité sociale et politique de la religion chrétienne, mais sur la base, en fait, d'une analyse interne et naturelle des nécessités du mécanisme social et politique. Ils introduisent un facteur d'immanence à l'intérieur de la politique de la transcendance, qui ne va cesser de progresser à travers tout le XIX e siècle. « La science de Dieu, de l'homme, de la société » qu'un Bonald ambitionne de formuler a beau se réclamer de l'ordre divin, elle en rend compte par la raison,

qui en découvre les lois dans les besoins de la constitution de l'ordre parmi les hommes. À partir de là, il sera loisible à ses successeurs d'approfondir l'exploration des contraintes du fonctionnement collectif en oubliant leurs présumées racines théologiques.

De l'autre côté, la religion comme conviction va se redéfinir, tout aussi lentement et insensiblement, mais irrésistiblement, comme *croyance individuelle*, comme *opinion religieuse*, parmi d'autres opinions possibles, à l'intérieur de l'espace pluraliste de confrontation proposé par le débat public et le suffrage politique. Le système représentatif et l'acte de vote se sont révélés de puissants transformateurs symboliques dans la durée. Us ont fait passer la foi, aux yeux de ses propres adeptes, du statut de référence englobante de la communauté à celui d'option particulière du citoyen.

Deux moments forts se détachent dans ce parcours adaptatif de la croyance religieuse sur deux siècles : le moment 1900, pour faire court, et le moment présent.

Au cours de ces années fertiles qui vont de 1880 à 1914, on assiste aussi à deux évolutions significatives : d'une part à l'achèvement de la conversion de la pensée religieuse en idéologie, d'autre part à l'insertion des masses croyantes dans le jeu politique de la démocratie libérale en voie de constitution. La contre-révolution devient révolutionnaire en devenant nationaliste. En volant la Nation au parti du mouvement pour y loger son rêve de restauration, elle abandonne sans s'en rendre compte l'ordre voulu de Dieu pour le règne de la volonté des hommes. Elle donne une interprétation purement rationnelle et naturelle de la forme de la société religieuse — monarchique, hiérarchique, organique et communautaire — qu'elle entend rétablir. Elle pense la forme religieuse sans religion. C'est le signe que la pensée qui se veut traditionnelle a totalement rejoint, en réalité, les prémisses intellectuelles de la société historique et libérale qu'elle entend combattre. L'extrémisme antimoderne lui-même est devenu moderne malgré lui. Cela dans le temps où par ailleurs la foi

entre dans la politique démocratique. Elle ne se rallie pas forcément à ses principes ; elle se plie à sa règle du jeu ; et elle est promise dès lors à subir l'influence de sa logique. Elle s'y coule sous l'aspect de partis chrétiens, ou fortement marqués d'allégeance chrétienne, qui font de l'identité confessionnelle une force à l'intérieur du pluralisme collectif. Une force relative, donc, par rapport à d'autres forces de conviction, et une force sans autre consistance, par surcroit, que la convergence d'électeurs manifestant individuellement leur opinion. Les Églises, de leur côté, tendent à ne plus faire figure que de composantes d'une société civile libre de s'organiser sur la base des adhésions volontaires de ses membres. Leur lien avec l'État, qui officialisait leur vocation à fournir une norme d'ensemble, perd sa légitimité, qu'il soit bruyamment rompu, comme avec la loi de séparation de 1905, en France, ou qu'il soit maintenu par l'inertie de la coutume et des institutions.

Depuis une trentaine d'années, nous sommes témoins d'une évolution supplémentaire de grande ampleur. D'abord, l'idée de société religieuse a perdu à peu près tout sens. La figure de l'hétéronomie nous est devenue presque impensable ; son appel est désormais inaudible, hors de vagues nostalgies qui ne savent même plus identifier leur objet. Ensuite, les croyants sont à ce point entrés dans l'espace du pluralisme et de l'autonomie démocratique, la croyance est devenue à ce point une foi individuelle que son sens s'en trouve changé. Le lien entre croyance religieuse et ordre social se défait. La foi ne dit rien, en tant que telle, de l'organisation sociale et politique. Son objet est d'un autre ordre. Le fidèle le plus fervent n'a plus l'idée de se réclamer d'un ordre chrétien ou *a fortiori* d'une politique de Dieu, tant il est persuadé que c'est aux hommes qu'il appartient d'édifier la cité qui les unit par leurs seuls moyens. Mêler le divin à ces affaires triviales et séculières lui apparaît comme une sorte d'impiété. Le souci de l'au- delà est sans commune mesure avec l'aménagement de l'ici-bas, même s'il y a ses retombées.

Mesurons la portée de l'événement : nous sommes en train d'assister non pas à la fin de la croyance religieuse, mais à la fin de la religion dans sa fonction immémoriale de définition des communautés humaines. La croyance religieuse entre dans un nouvel âge, par rapport à ce qui fut sa nature et sa fonction depuis toujours.

## Le développement de l'idéologie et le moule religieux

Pas plus que la religion ne disparaît subitement, l'idéologie ne naît armée de pied en cap. Elle se forge et se formule petit à petit dans ses différentes variantes. Elle se déploie avec le déploiement de la société de l'histoire, du changement, de l'autoproduction dont elle répond aux exigences cognitives. Une société toujours largement pénétrée de religion pendant longtemps, imprégnée de ses usages et de son esprit à un niveau bien plus profond que la croyance revendiquée. L'idéologie va se ressentir durablement de son empreinte ; tout en se dégageant d'elle, elle va en subir essentiellement la marque. L'histoire de la croyance politique sur deux siècles sera l'histoire de sa complexe émancipation par rapport à cet héritage religieux pesant sur elle et insistant en elle.

Pour le principal, cet héritage n'a pas l'aspect d'un contenu explicite, il a l'aspect d'une forme implicite, ce qui le rend difficile à saisir. Il joue comme un présupposé massif et inquestionnable relativement à la forme obligée du collectif. Au-delà de la forme religieuse explicite telle que nous l'avons définie et telle que nous l'avons vue fonctionner comme un idéal dans la pensée contre-révolutionnaire — monarchie, hiérarchie, communauté —, il y a en effet une forme implicite plus profonde encore, dont ces rouages monarchiques ou hiérarchiques ne sont que des instruments. On peut l'appeler la forme de

l'*Un*. Entendons par là l'Un du ciel et de la terre qui prend corps grâce justement au pouvoir médiateur, l'Un du corps collectif et du pouvoir qui se concrétise par l'intermédiaire des gradations hiérarchiques, l'Un des hommes entre eux au sein du corps collectif. Une triple union — l'union spirituelle et matérielle des hommes dans l'union avec le pouvoir qui les unit à l'invisible — qui condense sans doute l'essentiel de ce que fut la structuration religieuse des sociétés. Elle détermine un cercle du concevable et du praticable en matière d'ordonnance de l'établissement humain auquel il sera difficile de s'arracher. L'étonnant, l'extraordinaire même, est que cette forme implicite va se révéler capable de survivre à la destruction de ses instruments explicites et à leur répudiation expresse. Elle va hanter les esprits les plus antimonarchiques, les plus égalitaires, les plus individualistes, les plus antireligieux, à travers tout le XIX e siècle et jusque durant le premier XX e siècle. Elle va fournir le moule contraignant dans lequel va se couler l'idée de son contraire : l'idée d'une histoire faite par les hommes et tournée vers l'avenir. La forme de l'Un, issue de l'âge de l'hétéronomie, va commander jusqu'aux versions les plus radicales de l'autonomie. La promesse par excellence dont l'avenir va se charger sera celle de la restauration ou de l'instauration de l'unité collective. Les idéologies seront pour une notable part des discours sur les conditions et les moyens de cette unité future. Les grandes avenues en ce domaine se laissent aisément deviner : l'autorité et la subordination à la loi de l'ensemble, du côté conservateur, l'auto- régulation harmonique des libertés individuelles, du côté libéral, le collectivisme égalitaire, du côté socialiste. La question motrice des idéologies, sous cet angle, se résume de la manière suivante : comment produire l'Un collectif que produisait la religion par d'autres voies que la religion ?

D'autant plus cette aspiration implicitement religieuse à l'unité collective va-t-elle prendre de l'ampleur au cours du XIX e siècle que la société de l'histoire se révèle être de plus en plus, en pratique, une société qui fonctionne à la séparation, à la dissociation, à la division. Elle sépare la société civile et l'État,

elle disjoint les individus, elle scinde les esprits, elle divise le travail, elle oppose les intérêts, elle met les classes aux prises. De là le spectre de la « dissolution sociale » qui obsède tellement d'auteurs de tous bords, au XIX e siècle, devant ces manifestations de l'« anarchie intellectuelle » de la guerre sociale ou de l'émiettement individualiste. Beaucoup y voient, du reste, l'un des plus forts arguments en faveur de l'indépassable nécessité sociale de la religion, comme facteur d'intégration collective par le spirituel — ce sera encore la thèse d'un Durkheim. De là le diagnostic tout aussi répandu selon lequel les sociétés se trouvent dans un état transitoire, un état de crise appelant résolution, une « phase critique » entre deux moments d'unité organique, comme dira Auguste Comte, l'un de ceux qui ont le plus vigoureusement marqué ce caractère pathologique, instable et appelé à être dépassé d'un présent de discorde, de dispersion et de contradiction. En face de l'indépassable évidence que l'unité est la condition normale et nécessaire de l'existence et du fonctionnement des sociétés, les divisions du jour font figure d'absolu scandale. Une théorie responsable de l'histoire ne saurait avoir d'autre objet que la manière d'en sortir et de les surmonter. La différence de l'avenir est toute désignée : il ne pourra être que le temps de la réconciliation. Ceux-là mêmes qui s'acharnent à mettre en relief l'ampleur et le caractère inexpiable des antagonismes qui travaillent les sociétés de leur temps le font afin de faire ressortir par contraste la promesse de résolution des contradictions dont le futur est porteur. C'est typiquement le cas de Marx. Le spectacle des convulsions et des déchirements du présent ne fait que renforcer la foi et l'espérance dans l'unité à venir.

Par ailleurs, le déploiement de la société de changement, à côté de ses conséquences différenciatrices et dis- sociatives, a pour effet d'entraîner l'approfondissement de l'idéologie. Il l'amène à s'affirmer davantage dans son aspect immanent, en rupture délibérée avec le discours transcendant de la religion. 1848 représente de ce point de vue une rupture capitale dans la culture européenne.

L'élargissement du dispositif du devenir accrédite l'idée que la société des hommes se fait décidément elle-même et se fait dans toutes ses parties — il n'est rien parmi nous qui ne relève de la production de l'histoire, et d'une histoire qui n'est faite que de ce que ses acteurs y mettent. L'intelligence du devenir se déthéologise en même temps qu'elle se totalise. Aussi porte-t-elle vers la perspective d'un acte par lequel cette société qui se constitue dans le temps, mais anarchiquement et confusément, sans savoir vraiment où elle va, achèverait de se faire elle-même en se maîtrisant consciemment en sa totalité. Un acte de rupture révolutionnaire qui marquerait la *fin de l'histoire* au même temps que l'avènement de l'*unité collective* sous une forme supérieure, celle de la société qui se sait et se possède comme société.

C'est ainsi qu'à un moment de sa trajectoire, dans cette même période 1880-1914 dont nous avons vu l'importance pour l'histoire de la croyance religieuse, l'approfondissement séculier de l'idéologie rencontre l'héritage religieux de l'Un pour donner cette très étrange modalité de la croyance politique que l'on a pu nommer à bon droit « religion séculière ». Séculière, puisqu'elle ne croit qu'en l'action des hommes et en la puissance de leur société de se faire elle-même. Et religieuse néanmoins par la nature et la forme attribuées à cette puissance sur soi à venir. Contre la religion, explicitement, puisque c'est de la réalisation de l'autonomie qu'il s'agit ; mais selon les voies et les moyens de la religion, implicitement, puisque c'est l'héritage de l'hétéronomie qui guide en profondeur l'entreprise. L'antireligion de la conviction émancipatoire se combine avec la religiosité inconsciente attachée à la figure du collectif en laquelle elle se projette, cette figure hypnotique de la conjonction de la société avec elle-même, issue de l'âge des dieux et devenue redoutable à l'âge de l'homme, en raison des nouveaux instruments que sa concrétisation suppose. On sait ce qu'il adviendra de cet accouplement tératologique.

Il ne s'agit pas, maintenant, de faire des religions séculières la vérité de l'idéologie en général. Elles correspondent à une étape particulière de son développement et elles en représentent un cas de figure limite. Mais leur exemple a la vertu de porter dans la lumière du paroxysme une dimension obscure de l'histoire des idéologies dans leur ensemble. La tension intime qui les déchire donne à voir l'emprise que le religieux a souterrainement continué d'exercer sur le discours social qui se détachait de lui. Cette étreinte surgie du passé pour embrasser l'avenir n'a pas pris partout l'aspect virulent de la foi dans le salut terrestre ; elle n'en a pas moins commandé partout.

Mais l'histoire ne s'arrête jamais. Les religions séculières n'auront été qu'un moment de la trajectoire des idéologies. Nous les avons vues s'étioler et disparaître comme par magie au cours de ces trente dernières années, parallèlement aux transformations qui ont achevé de faire entrer la croyance religieuse dans l'univers de l'autonomie démocratique. Il ne faut pas en conclure précipitamment à la *fin de l'idéologie* ou à la *mort des idéologies*. Elles se portent mieux que jamais et elles ne sont pas appelées à dépérir. Elles ont simplement connu une métamorphose de première grandeur, et pas uniquement dans leurs expressions radicales, tout autant dans leurs expressions modérées. Cette inflexion est sans mystère. Il ne faut pas aller en chercher la source ailleurs que dans un nouvel approfondissement de la conscience de l'histoire et du dispositif de changement et d'autoproduction de nos sociétés. C'est le travail même de l'histoire qui avait rendu possible la religion implicite de l'histoire, à un moment donné. C'est lui qui l'a détruite. Il a rendu impensable la figure de la fin de l'histoire et il a dissous simultanément les prestiges obsédants de l'Un collectif. Il a achevé de déthéologiser l'élément du devenir et de dissiper l'empreinte de l'hétéronomie. Ce faisant, ce n'est pas seulement la perspective révolutionnaire qu'il a privée de sens, ce sont les conditions de définition et d'application du discours de la société sur elle-même qu'il a bouleversées.

Nous nous trouvons ainsi à un moment remarquable de l'histoire de la croyance religieuse et de la croyance politique. La croyance religieuse est en train de cesser d'être politique. Elle se vide de ses implications immémoriales quant à la forme de la communauté des hommes. Ce détachement d'avec son tronc originaire lui ouvre un autre avenir. De son côté, la croyance politique est en train de cesser d'être religieuse. Elle se délivre de la contrainte que le modèle sacral continuait secrètement d'exercer sur toute représentation possible de la société. Cette émancipation par rapport au cadre initial dans lequel se tenait l'entente de notre monde nous fait entrer dans un nouvel âge de la politique et, plus largement, de l'action historique.

# L'École
# à l'école d'elle-même

## *Contraintes et contradictions de l'individualisme démocratique*

Les réflexions qui suivent se veulent rigoureusement profanes. Elles n'entendent pas ajouter à l'abondant discours des acteurs ou concurrencer le propos des spécialistes. Elles envisagent l'école d'un point de vue strictement extraterritorial. Elles en traitent dans les termes dé-spécifiants d'une analyse d'ensemble du mouvement des sociétés contemporaines. Elles la considèrent uniquement, pour dire les choses d'un mot, en tant *qu'institution typique de la modernité démocratique*. L'idée, l'espoir en tout cas, l'illusion peut-être, étant de faire apparaître sous cet éclairage extrinsèque quelques aspects mal perçus de problèmes bien connus.

Elles voudraient tout particulièrement jeter quelque lumière sur la nature et les raisons de la brusque inflexion qu'aura marquée l'explosion de cette « nouvelle querelle de l'école », à laquelle, depuis plus d'un an, il a été donné largement écho dans ces colonnes[1]. Concédons, pour les lais ser aussitôt de côté, les errements et les divagations auxquels elle a donné lieu, les faux-semblants divers, les résurgences troubles, les combats d'arrière-garde et les multiples confusions auxquelles elle a inévitablement fourni support et prétexte. Elle n'en a pas moins joué comme un de ces événements révélateurs qui signalent un véritable changement d'époque. Une fracture s'est ouverte qui ne se refermera pas de sitôt. La « rupture du consensus éducatif » que fait parallèlement ressortir Philippe Raynaud à propos du revirement de la politique ministérielle est désormais, quoi qu'il arrive, une donnée irrévocable[2]. Le roi est nu. Les-dites « sciences de l'éducation » en leur état présent se

remettront difficilement du constat de vacuité qui a fini par être formulé tout haut à leur endroit après avoir été longtemps pensé tout bas. Comme la pédagogie aura de la peine à faire oublier les singulières insanités qu'elle a couvertes de l'autorité de son beau nom. Les plus enragés réformateurs ne pourront plus méconnaître que les chemins jusqu'alors choisis pour assurer l'ouverture démocratique du système d'enseignement ont été systématiquement au rebours de l'objectif proclamé. Et il est devenu pour tous impossible d'ignorer la contradiction qui hurle entre la formation des hommes et les impératifs de survie culturelle autant que matérielle qui, bon gré mal gré, s'imposent à nous. Tout le corps d'idées et de représentations qui pour plus d'une génération ont paru incarner le progrès de l'institution scolaire est devenu en fait à la base intenable. Probablement n'en sommes-nous qu'aux prodromes d'un ample processus de recomposition et d'ajustement où l'ensemble des pratiques et des pensées de l'éducation vont lentement muer, de manière plus ou moins chaotique et tâtonnante.

C'est de ce tournant très précisément que l'analyse proposée voudrait suggérer une interprétation. L'hypothèse est qu'une part du phénomène ne devient intelligible qu'à condition de le replacer dans son contexte social-historique fondamental. S'il est ainsi de puissants motifs de crise à la novation pédagogique telle qu'elle s'est développée depuis le début de ce siècle, c'est notamment du côté de contradictions inhérentes au déploiement de l'individualisme démocratique qu'il convient de les chercher. De même la réarticulation du dispositif scolaire en train de s'ébaucher gagne-t-elle en signification à être rapportée aux contraintes dynamiques découlant du mode de composition paradoxal d'une d'*société individus*. L'un des intérêts de la démarche est de nous apprendre en retour quelque chose sur l'individualisme en général. En imposant de prendre en compte sa face cachée, elle nous oblige à nous défaire d'une vue naïvement unilatérale de sa teneur et de ses effets. De

la crise et de la mutation de l'école comme indicateurs de la difficulté centrale de notre société à se représenter elle-même et à se figurer son action.

## Politique de l'école

Un simple constat pour commencer : le peu d'élaboration de l'objet école d'un point de vue théorique. Le domaine de l'éducation est sans aucun doute l'un de ceux où la distanciation critique des acteurs à l'égard des effets non voulus de leur pratique a le moins pénétré. L'adéquation transparente du résultat au projet est supposée ici plus qu'ailleurs aller de soi. Nul ne doute par exemple qu'une pédagogie libertaire produira des personnalités anti-autoritaires. Rien de moins sûr, pourtant, on ne va pas tarder à s'en apercevoir. L'étude des processus d'apprentissage proprement dits est par ailleurs abandonnée à la psychologie au nom d'un naturalisme qui ne mérite pas moins d'être questionné. La statistique surabonde dans les parages, en revanche, et la joie des grands nombres illumine une sociologie empirique aux procédures sophistiquées. En arrive-t-on enfin à la théorie, c'est pour buter invariablement sur la pauvreté tautologique de la catégorie de *reproduction*, agrémentée parfois il est vrai de stucs, de dorures et de « violence symbolique », propres à ravir les âmes simples, mais durs à rassasier les esprits affamés. Cette difficulté assez remarquable à produire un modèle de l'action éducative qui ne se résolve pas dans le stéréotype transhistorique de l'inculcation nécessaire n'est pas le fait du hasard. Elle tient à la place très particulière de l'école dans notre société, au *point d'articulation* par excellence problématique entre *droits individuels* et *contrainte collective*. Soit ce qu'une société individualiste-démocratique a le plus de mal à concevoir et à définir. Sa tache aveugle.

Une société d'individus est une société spécifiquement travaillée par la difficulté à se représenter pratiquement comme société, c'est-à-dire comme

tout susceptible de s'imposer à ses parties. La dimension « holiste » n'a pas disparu : elle fonctionne de manière latente ou cachée[3]. Elle devient de plus en plus invisible au fur et à mesure que la poussée de l'égalité individuelle achève de dissoudre les restes de normativité contraignante et d'imposition collective hérités de l'univers où la dépendance et l'autorité avaient pour rôle de rendre sensible l'obligation d'appartenance. Durkheim pouvait encore rêver de la revitalisation de corps intermédiaires capables de rétablir le pont entre l'atome et le tout et de procurer aux acteurs singuliers une participation vivante à la conscience collective. Il écrivait au moment où la grande dissociation s'est consommée, où la séparation entre le point de vue des agents individuels et le point de vue de l'englobant social est entrée dans sa phase finale. Il réagissait contre un processus ressenti dramatiquement par beaucoup à la fin du XIX e siècle, dont l'enclenchement a provoqué un immense sursaut de réaction — les totalitarismes ont là une de leurs plus fortes racines — et qui ne s'en est pas moins accompli pour finir sous le signe d'un saisissant apaisement des tensions sociales et d'une réconciliation intégratrice sans précédent.

Après la phase aiguë du refus, nous avons connu depuis 1945, et singulièrement à partir des années soixante, à la faveur de la haute croissance et de l'expansion de l'État-providence, un joyeux moment d'affirmation « critique ». Les vestiges de la vieille culture autoritaire faisant passer la socialisation par la dette à l'égard du passé et la soumission consciente des parties envers le tout ont été à peu près balayés. Ç'a été le triomphe de l'individu, libéré de ses obligations archaïques de révérence envers les représentants de l'ensemble comme tel, du Père au Prince, et définitivement confirmé dans son droit privé d'ignorer le lien de société. Cela sans dissolution ni anomie, tout au contraire. Nous sommes au bout de ce cycle idéologique et culturel. Il a épuisé ses ressources, tant affirmatives que négatives. Nous entrons dans un autre, marqué, à la fois pour des motifs conjoncturels et pour des raisons de fond, par le retour de cette dimension de contrainte inhérente à l'englobant collectif qui,

pour avoir vu se désagréger ses expressions volontaristes à l'ancienne, n'en est pas moins toujours là, incontournable.

Il ne saurait s'agir de « restauration ». On ne revient pas sur un mouvement comme celui qui a emporté les formes traditionnelles d'assujettissement au groupe, de la famille à la patrie, pour consacrer le règne des autonomies subjectives. Au plus profond, surtout, le mode d'administration de la cohésion sociale globale a irréversiblement changé. Il était réputé passer par l'ajustement conscient des volontés individuelles à la loi du tout — ajustement participatif dont la figure classique du citoyen, mariant obéissance et liberté, aura constitué l'ultime avatar. De près ou de loin, on ne reverra plus cet emboîtement idéal faisant des individus autant de foyers réfléchis de la grande volonté par laquelle existe une société. L'exercice des droits personnels et la production de l'unité collective au travers de la machine étatique sont désormais des registres irrémédiablement clivés. Davantage, la fonction symbolique de l'État, fonction de représentation et d'institution du tout qui passait dans l'ancien cadre par l'image d'une souveraineté irrésistible, est devenue pour ainsi dire occulte, dissimulée qu'elle est dans la multiplication de ses prérogatives tutélaires et l'extension de ses rôles de service. D'où l'incertitude proprement schizophrénique du débat qui s'est instauré un peu partout à son sujet depuis quelques années : plus il est gros, semble-t-il, moins les citoyens sont capables de comprendre à quoi il sert. Et plus en effet ses attributions pratiques s'étendent avec la marge de manœuvre que leur ombre libère pour les individus (qu'est-ce que l'individualisme contemporain sans la Sécurité sociale ?), plus son rôle dernier de garant de la cohésion de l'ensemble social devient inapparent. Ce pourquoi il est vilipendé et dénoncé du même pas où il est sollicité. Il lui est véhémentement enjoint de maigrir tout en étant non moins fermement prié de ne rien céder de sa puissance régulatrice et protectrice — ce qui n'est pas nettement conçu est fort bien perçu. Il n'y a plus d'explicite ou de patent que l'ordre des individus. La dimension intégratrice de l'ensemble

apparaît comme lui étant fonctionnellement subordonnée et s'enfonce symboliquement dans l'invisible. Et pourtant, le poids des circonstances d'une part, le jeu des contradictions internes de l'ordre des individus d'autre part, en font resurgir la pression, en ramènent l'horizon impératif en ligne de compte. Toute mal concevable et problématique à concrétiser qu'elle soit dorénavant, il va falloir lui trouver une traduction dans le lien des êtres. Prévisible difficulté des années à venir : comment donner corps à un fantôme, comment prêter visage et chair à une obligation que tout conspire par ailleurs à rendre infigurable ?

La difficulté n'est nulle part plus pressante et plus aiguë que dans le cadre scolaire. Le problème général se redouble ici en effet du paradoxe constitutif d'une institution holiste dans son principe, mais retournant l'exercice de la contrainte collective au service de son contraire : la promotion de l'individu. S'il est une spécificité radicale de l'éducation selon les modernes, elle réside tout entière dans cette tension d'origine qui traverse l'ensemble de ses concepts et de ses méthodes dans l'intégralité de leur épaisseur historique. L'école est ce lieu, pourrait-on dire, où il a toujours été impossible de méconnaître que c'est la société qui produit les individus. L'individualisme théorique des classiques est contraint de recourir, pour de puissants motifs, à la fiction d'un homme originairement indépendant pour penser la légitimité sur la base des droits subjectifs. Il a dans le même temps son démenti en acte, en quelque sorte, dans les présupposés que met, de fait, en œuvre le type d'éducation dispensé par les collèges. Aussi l'introduction par Rousseau de l'exigence explicite d'une reconstruction du processus éducatif sur un fondement individualiste signifie-t-elle à la fois l'entrée en crise de l'abstraction atomistique de l'état de nature et la déstabilisation définitive, au plan intellectuel, d'une institution désormais vouée à une dérive autocritique indéfinie pour rejoindre l'objectif de la sorte désigné avec les moyens qui sont les siens.

Dans les faits, signe parlant de la difficulté à tenir ensemble les deux bouts de la chaîne — l'individualisation comme but et la socialisation coercitive comme moyen — il y aura eu, en somme, deux grandes époques de l'école. Une première époque marquée par la prépondérance de l'héritage holiste et une certaine méconnaissance corrélative des finalités individualistes pourtant incorporées dans l'aménagement même du dispositif. La seconde époque étant caractérisée à l'inverse, depuis les novateurs pédagogiques du début de ce siècle, par un recentrage copernicien sur les appétences et les capacités, l'expression et l'épanouissement des sujets singuliers, jusqu'à l'oblitération de la dimension d'imposition sociale de l'éducation, voire, dans les versions paroxystiques de l'individualisme pédagogique, jusqu'à la négation de l'institution par ses propres agents au profit de la plénitude de droit de ses usagers. La pesanteur du passé, la force du modèle de l'apprentissage, de la familiarisation forcée avec une intangible tradition, ont dans un premier moment et pour longtemps occulté ce que le nouveau style de formation comportait de rupture dans la détermination sociale de sa cible — le sujet de raison —, et le dessein impliqué dans sa marche — la révélation de la puissance de l'universel dans l'homme, et non plus simplement l'accès à la maîtrise d'un ordre donné. Mais quand en revanche la tendance s'est retournée, quand il y a eu pleinement prise de conscience de ce centre de gra vité resté en grande partie implicite au foyer de la pratique éducative — l'avènement de l'individu à lui-même —, il est devenu très vite comme impossible, devant le déchaînement dissolvant de cet impératif critique, de garder en vue les nécessités de l'inscription sociale hors de laquelle il n'est pas de libre possession de soi. Nous sommes au bout de ce mouvement, au réveil douloureux de son rêve, devant ses limites et ses apories. Nous allons entrer dans une phase de recomposition où il va s'agir de renouer, en termes inédits car pour la première fois de manière véritablement réfléchie, ces deux pôles jusqu'alors si mal conciliables sous une forme équilibrée. Il n'y aura pas de retour, on le voit bien, sur une exigence d'individualisation qui n'a pas surgi

par maléfice, mais dont la venue au poste de commandement a correspondu à l'explicitation du principe natif, ni plus ni moins, de la pédagogie des modernes. Expérience faite, il y a seulement à prendre une conscience plus exacte et plus complète encore du système double de réquisits entre lesquels toute entreprise de formation est condamnée à se frayer un chemin dans une société comme la nôtre.

Le problème n'est pas spécifique au domaine de l'éducation. Il définit en général notre moment politique. C'est tout le débat public qui tourne et flotte autour de cette difficulté à concevoir et tirer les conséquences du caractère *social* de l'*individualisme*. Impossible de continuer valablement à penser dans les termes traditionnels de l'individu *contre* la société, dans les deux sens de la relation, qu'il s'agisse de l'exaltation libérale de ses droits ou de la dénonciation conservatrice de ses méfaits. Il n'est pas vrai, la preuve en est faite, que l'émancipation des êtres vis-à-vis de leurs anciennes appartenances entraîne la dissolution du lien même de société : jamais société ne fut davantage stable, intégrée et cohérente que notre société d'individus. Elle est parfaitement viable, n'en déplaise aux amateurs de communautés solidaires de tous bords. Cela ne suffit pas à donner raison à la revendication libérale, qui n'est pas moins aveugle, symétriquement, quand elle s'obstine à ignorer la contrepartie étatique et publique qu'implique l'autonomie croissante des personnes privées. Comme si la marge de manœuvre des individus pouvait s'élargir aux dépens de la puissance collective. Illusion inverse, mais exactement équivalente de l'illusion réactionnaire selon laquelle la société ne pourrait subsister qu'à condition de s'imposer au détriment de la liberté nécessairement destructrice des individus. Ce qui se cherche au travers de nos discussions plus ou moins confuses sur les droits de l'homme ou le rôle de l'État, ce sont en vérité les conditions d'une représentation neuve du fait collectif. Elle est en passe de se trouver dans le croisement et l'intégration de deux grandes traditions théoriquement exclusives l'une de l'autre au départ, et rapprochées par leur défaite égale et leur triomphe

à chacune. Apothéose et déroute simultanée de la vision libérale : l'individu s'épanouit dans une société où la puissance publique croît dans des proportions sans précédent. Faillite et victoire de l'idée conservatrice : il n'y a pas d'individu avant la société et indépendant d'elle en l'exercice de ses prérogatives ; en revanche il y a lien de société solide et prospère sans hiérarchie, dépendance et subordination expresse de l'individuel au collectif. Des difficultés pressantes de cette quête, et de l'ampleur potentielle de ses effets transformateurs, les incertitudes présentes de l'école fournissent un échantillon exemplaire.

Quoi de plus significatif à cet égard que le retour aux sources mythiques de l'école républicaine ? La reviviscence idéalisante de la figure de cet âge d'or répond à un motif bien précis. Le temps heureux des fondateurs nous offre le spectacle de ce que nous avons par excellence perdu et que nous ne retrouverons pas de sitôt. Soit la conciliation harmonieuse entre une ferme volonté politique et un dessein clairement individualisant, sous le signe de la *formation du citoyen*. Une pédagogie autoritaire, du haut en bas de l'échelle, pénétrée du sentiment du devoir national, et tournée vers l'inculcation de l'esprit d'appartenance à la patrie, mais au service simultanément de l'institution d'un acteur politique rationnel, capable en se fiant à ses seules lumières de remplir scrupuleusement ses fonctions civiques. Époque bénie où les finalités étaient claires, où il s'agissait d'arracher les prolétaires à leur extra-territorialité civile, les paysans à leurs terroirs pour faire de tous des Français de plein exercice ! L'autorité sociale sans complexe, mais pour établir et conforter l'autonomie des personnes. On conçoit la nostalgie pour ce moment de grâce où s'est donné dans une synthèse facile ce que nous ne pouvons plus vivre que sous le signe d'une relative antinomie. Voici pourquoi rétrospectivement la République est si belle : elle tend l'emblème de ce qui en effet nous manque, à savoir le lien réussi, et réussi notamment *dans* et *par* l'école entre inscription

sociale et droit des individus. Inutile de s'étendre, maintenant, sur l'illusion qu'il y aurait à espérer d'un ressourcement aux eaux salvifiques de ce modèle une solution un tant soit peu consistante à nos difficultés. La République était à enraciner, et la légitimité de la pédagogie qui avait à en imposer les valeurs était forte — elle est passée dans les mœurs, et la voix des chantres de ses vertus paraît invinciblement sortir d'outre-tombe. L'individu politique, l'homme du suffrage universel, était dans une large mesure à former — il l'est, et les évolutions récentes de l'opinion témoignent d'une maturité du corps électoral à laquelle l'école n'ajoutera plus guère, concurrencée qu'elle est sur ce terrain, qui plus est, par l'appareil d'information. Des correctifs conjoncturels sur le terrain de l'enseignement de l'histoire ou de l'instruction civique ne tiendront pas durablement lieu de doctrine.

Reste que le retour du thème et du problème de la citoyenneté comporte une signification qui déborde le champ étroitement politique. Il vaut comme symptôme d'une interrogation plus générale dont le statut du citoyen fournit l'exemple. De même que l'exercice valide des droits politiques suppose d'avoir acquis une maîtrise minimale des rouages et des données du domaine où s'opère la décision, l'expression vraie, même purement privée, de l'autonomie personnelle exige de connaître et de dominer les repères et les éléments de l'univers où l'on évolue. On ne fonctionne effectivement comme individu qu'à condition de posséder en profondeur sa société. Et c'est là qu'est confusément adressée au système de formation une demande d'introduction à la « citoyenneté » qui dépasse le cadre politique. Prenons l'exemple de cette manifestation entre toutes de l'esprit de liberté et des vertus de l'autonomie individuelle : l'aptitude à la mobilité — géographique, professionnelle, intellectuelle. On en sait aujourd'hui le prix. Qui ne voit, sans parler même des obstacles culturels à vaincre, ce que l'exercice réussi de cette capacité d'initiative demande de contrôle du jeu social et de familiarité avec le mouvement du monde ? L'invocation du modèle républicain joue à deux niveaux. Elle a valeur

de critique à l'endroit d'une orientation pédagogique privilégiant l'individu *dans* l'école aux dépens de la formation de l'individu à sa société *par* l'école. Refuser l'imposition d'une norme nationale en matière de langage, c'est protéger sans doute l'individu d'une violence qui lui serait faite ; mais c'est aussi l'enfermer dans le ghetto de sa particularité et le priver de l'accès à la liberté que confère l'usage approprié de la langue de référence. Le modèle de la citoyenneté a d'autre part valeur de programme. Il dessine un possible aux contours encore flous, mais dont on devine déjà combien il pourrait enrichir ou modifier les contenus traditionnels de l'enseignement. On sent qu'il y aurait beaucoup à faire, et tout autre chose, pour mettre le potentiel d'indépendance des individus à la hauteur du monde qui s'annonce.

Les difficultés de principe que soulève la présence massive d'enfants d'origine immigrée dans le système scolaire représentent à la fois un cas particulier, une amplification dramatique et un condensé complet des données de notre problème. Elles font ressortir de façon criante le chemin parcouru. Elles symbolisent pour ainsi dire la mise en échec du projet de l'école républicaine par les acquis du relativisme culturel. Il est clair en effet que nous n'aurons plus jamais la bonne conscience et la foi du charbonnier dans les valeurs universelles de la nation France et de la civilisation européenne qui ont fait la force assimilatrice incomparable de la machine scolaire de la III$^{e}$ République. On n'éradique pas l'empreinte de l'Islam comme on a effacé les marques du patois picard ou défait le moule des catégories bretonnes. Et nous manquons de conviction dans l'imposition pour faire de bons Français avec de petits Sénégalais sur le mode où on l'a réussi dans le passé avec de petits Polonais. Aussi cette butée est-elle le foyer d'exemplification rêvé pour les contempteurs de l'insupportable violence faite aux individus et aux peuples par la pédagogie traditionnelle. La différence de culture d'origine est érigée en paradigme de cette différence personnelle dont une éducation authentiquement démocratique doit se proposer le respect et le

développement. Il est demandé à l'école de devenir l'institution prototypique où prendrait forme un lien de société enfin attentif à la pluralité des êtres, des groupes et des valeurs, sur la base notamment de la reconnaissance du « droit de l'homme à vivre dans sa culture ». Ces nobles sentiments ne tardent pas, hélas, à exhiber leurs limites, et disons le mot, leur malfaisante irresponsabilité. L'inconséquence flagrante de la belle âme éclate dès qu'on aborde l'épineuse question des droits politiques. Comment promouvoir la participation politique des populations immigrées sans imposer de fait une règle du jeu et des normes de droit qui n'ont rien à voir, le cas échéant, avec les idéaux de leurs cultures premières ? Que veut dire l'insertion dans la République sans une adhésion informée et raisonnée à ses principes, dont la fréquentation des autres cultures révèle assez qu'ils ne vont pas de soi ? Qu'est-ce qu'une citoyenneté qui ne repose pas sur une connaissance minimale du pays où elle s'exerce et sur une maîtrise élémentaire du cadre civique qui lui donne corps, sinon une citoyenneté supplétive ou de seconde zone ? Mais c'est au-delà toute la question de la participation sociale qui est posée. « Vivre dans sa culture » au sein d'une autre culture, majoritaire, et culture de la réussite dont on n'a pas rejoint le sol par hasard, c'est vivre en marge, et dans l'humiliation quotidienne de ne pas bien posséder les clés de l'univers où l'on est condamné à évoluer. La notion de « société multiculturelle » dont se gargarise la gauche mondaine en son invariable bêtise relève à cet égard de l'imposture démagogique la plus caractérisée. Elle vaut à l'échelle d'une mince élite suffisamment formée pour évoluer à l'aise d'une langue et d'un cadre de pensée à un autre. Dans son application de masse, elle signifie pour la plupart privation, existence à l'écart, enfermement dans une appartenance interdictrice[4].

Reconnaître les immigrés parmi nous comme des indi vidus de plein exercice, c'est les pourvoir d'une connaissance approfondie de *notre* culture, seule à même de leur permettre de s'y conduire à leur guise, y compris pour renouer de manière dominée avec leur civilisation de provenance. Pas

d'accession à la citoyenneté politique et sociale sans le détour « violent » de cette dépossession et de cette acquisition. Autant il est sûr que l'entreprise d'acculturation ne peut plus emprunter les routes abruptes qui étaient les siennes au temps du nationalisme et du colonialisme triomphants, autant il est clair que le pathos sentimental et relativiste qui prétend en évacuer la nécessité au nom des joies de la différence est mystificateur. Reste à trouver cette articulation inédite entre l'ouverture au sens de l'autre et l'inéluctable part d'arrachement et d'obligation que comporte l'introduction au même. Le cas de figure fait ainsi office de miroir grossissant qui redouble et multiplie les proportions du trouble général de l'institution scolaire. Il met en lumière de façon privilégiée le ressort du retournement de tendance qui s'y dessine. Ou comment la demande d'égalité, si dissolvante par un côté à l'endroit des codes impératifs de nature à brider l'expression de l'individualité, se renverse à un moment en demande de formation et, partant, en légitimation d'une contrainte.

## Ambiguïtés de l'enfance, partage des pédagogies

Il y a, dans la perspective esquissée ici, une relecture systématique à opérer de la genèse de l'idée moderne d'*enfance* dans ses rapports avec la constitution de la catégorie d'*individu*. Elles sont exactement contemporaines et intimement associées à toutes les étapes significatives de leur élaboration. Il deviendrait possible, dans ce cadre, de donner pleinement sens au lien entre les représentations nouvelles de l'enfant et la spécificité de la pratique éducative selon les modernes, telle qu'elle prend corps en particulier dans l'espace du collège[5], et telle qu'elle se développe de concert avec l'avènement progressif de la société des individus, des Réformes du XVI e siècle à la Révolution. Cela notamment grâce au pont entre histoire sociale et histoire des idées que permet

de jeter la naissance de cette autre figure propre aux modernes qu'est le *sujet de raison*. Face philosophique de l'individu politique, il est aussi le présupposé pratique qui sous-tend et organise les modalités concrètes de la nouvelle façon d'instruire. Sa thématisation en théorie n'a fait d'une certaine manière qu'expliciter ce que le détour pour apprendre, supposé désormais conditionner l'accès de l'individu à l'individualité véritable, avait déjà pointé et mobilisé de fait comme support. La nouveauté du sentiment de l'enfance : la résultante tout à la fois d'un nouvel âge du savoir, d'une nouvelle économie du temps social, d'une nouvelle représentation du lien des hommes.

Ce que fait aussitôt apparaître une analyse conduite en de tels termes, c'est l'ambiguïté essentielle de la notion. Elle est chargée d'une tension constitutive. Car elle est double, négative et positive. Elle n'a de sens qu'en fonction d'une dialectique interne de l'appartenance et de la distance. C'est par un côté une notion fondamentalement privative : être enfant, c'est ne pas être un individu de plein exercice. Effet en retour de la promotion du principe de l'autonomie des personnes : l'état de minorité et le fait de la dépendance vitale acquièrent un relief infiniment plus marqué et une signification inédite. La réinterprétation des données de toujours à la lumière des représentations nouvelles du statut des êtres tend à constituer l'incapacité sociale — en général, d'ailleurs, au-delà du cas de l'enfant — en principe d'exclusion. Il n'y a pas « découverte » de l'enfant au sens de la soudaine perception d'une différence qui aurait été jusque-là ignorée. Les contradicteurs de Philippe Ariès ont eu beau jeu de lui opposer maintes attestations, dans divers contextes antérieurs, du sentiment de la différence enfantine[6]. Ce qui paraît rester vrai dans sa démonstration, c'est que cette différence, dont il paraît raisonnable de poser qu'elle est toujours et partout sue et interprétée, prend aux XVI e-XVII e siècles un tour de hiatus qu'elle n'engageait pas auparavant. Le sentiment de l'écart est parfaitement compatible, en effet, avec la représentation d'une continuité foncière des âges de la vie. C'est le cas tout le temps que l'ordre du monde est

réputé posséder une supériorité et une antériorité sur la volonté des êtres qui lui prêtent chair telles que la suite des générations le laisse inaltéré. L'enfance n'est alors que latence destinée à se résorber progressivement au cours d'un apprentissage dont l'âme est l'identification à ce qui fut et à ce qui sera. L'enfant n'a pas à être figuré pour autre chose que ce qu'il deviendra, c'est-à-dire la même chose, à la même place, que ce que furent ses devanciers et que ses propres successeurs reproduiront. La fameuse représentation prémoderne de l'« adulte en réduction » ne symbolise pas autre chose. C'est cette économie continuiste que fracture la fondation de l'autonomie subjective en droit et en raison. Elle fait saillir donc le retranchement de l'enfant par rapport à la communauté des êtres capables d'indépendance. Elle rend *problématique*, ce faisant, point capital, le passage à l'état adulte, qu'il ne saurait plus suffire des étapes d'une initiation pour assurer. À quoi il faut ajouter que cette séparation ne prend tout son sens qu'en fonction de l'appartenance sur fond de laquelle elle est lue. Si l'enfant est saisi dans sa carence, c'est en regard de l'indépendance de principe qui lui est tacitement prêtée comme à n'importe quel représentant de l'humanité. C'est de l'intérieur, autrement dit, par rapport à sa nature potentielle qu'est jaugée son incapacité actuelle. Avec cette conséquence immense que son sort devient une affaire éminemment publique. Il relève de la responsabilité collective à l'égard d'un membre du corps social pourvu de prérogatives dont il n'a pas l'exercice et auquel la puissance tutélaire agissant au nom du bien commun a le devoir de se substituer. Il revient au pouvoir social et à ses différents représentants de garantir son appartenance aujourd'hui et son insertion demain. C'est en ce point que l'éducation déborde définitivement la compétence des familles pour devenir une question politique, dans l'acception fondamentale du terme. Les incidences du phénomène n'apparaîtront pas tout de suite et son explicitation mettra du temps à se produire. Reste que ces deux dimensions, devoir collectif de prise en charge et légitimité d'une autorité sociale sans précédent à l'égard de l'enfant, puisque

étendue en droit à l'ensemble de sa condition, sont présentes dès le départ. Elles sont consubstantielles à la redéfinition individualiste de la différence enfantine.

Celle-ci ne se borne pas à rendre sensible l'infériorité de fait qui écarte l'enfant de son statut de droit. Elle comporte aussi un versant positif. L'installation de l'autonomie subjective au centre de la constitution du lien de société ne fait pas que dissoudre la continuité symbolique des âges de la vie : elle tend en outre à briser la continuité du temps social en défaisant la représentation fondamentale d'une identité à soi de l'ordre collectif au travers des fluctuations et des altérations de la durée. Faire reposer l'opération qui institue le corps social sur l'acte délibéré des individus, c'est introduire un principe de rupture au sein de l'ordre qu'on voudrait fonder stable, c'est légitimer par avance une production sans cesse innovante de leur cadre collectif par ces acteurs que l'on croit investir seulement d'un pouvoir primitif d'établissement. Là encore, les conséquences mettront bientôt deux siècles à se révéler complètement par rapport aux prémisses. Mais la reconnaissance de la puissance d'histoire nécessairement attachée à l'indépendance individuelle n'attendra pas d'être explicitement admise et thématisée pour informer concrètement les pratiques sociales et faire de la différence du futur un présupposé cardinal de leur orientation. Le domaine de l'éducation en est l'illustration élective. C'est l'autre face du processus à la faveur duquel la différence enfantine prend une signification neuve et une accentuation incomparable. Elle les reçoit à la lumière de la fracture inscrite en la figure du demain, telle qu'elle découle par projection obscure du droit des individus. L'enfant devient le représentant vivant de l'avenir au sein du présent, le gage de son possible, l'incarnation de ses promesses. Ainsi la valorisation de son statut accompagne-t-elle fidèlement l'affirmation de la conscience historique au cours des quatre derniers siècles, comme la pénétration de celle-ci n'a cessé de se réfracter sous forme d'approfondissement du sentiment de sa différence.

C'est l'autre raison pour laquelle l'idée de formation revêt à ce point un enjeu civique. Si privé que soit, par sa définition même, ce travail par lequel un être se conquiert dans sa puissance la plus propre, il engage de façon décisive la dimension toujours plus déterminante de l'être- ensemble : son progrès dans le devenir. Éminente dignité de l'acte d'apprendre : il hausse l'écolier au rang d'agent emblématique du pouvoir d'histoire. On conçoit pourquoi l'éducation des modernes est habitée par cette affirmation qu'elle ne saurait se réduire à l'acquisition d'une série de savoirs à laquelle il lui est en même temps si difficile de procurer une traduction effective. C'est qu'il s'agit de nommer au travers d'elle une capacité instauratrice dans l'individu assez libre à l'endroit des modèles du passé pour être à la mesure de l'infigurable transcendance du futur. On a là d'ailleurs le point de départ d'un des grands mythes de notre temps, celui qui s'attache à la créativité infantile. Il a beau ne s'être épanoui que récemment, avec ce siècle, il n'en exprime pas moins une vérité profonde de tout le processus dont le cours vient d'être esquissé. Ce qui se trouve symbolisé, en effet, au travers de cette valorisation aveugle des résultats de la pure spontanéité enfantine, sans règle, objet ni but, c'est la foi suprême d'un univers d'individus dans la puissance radicale de création véhiculée par l'activité libre du sujet. Sans doute l'activité réglée mérite-t-elle considération — et notre civilisation est bien la première et la seule à avoir érigé le *travail* en pierre de touche de la valeur des hommes. Mais c'est quand elle est saisie dans son état natif et en son jeu gratuit que cette faculté productive révèle l'infinie fécondité sur laquelle nous sommes fondés à nous reposer. Point d'aboutissement et couronnement d'une entente subjectiviste de l'enfance, il lui revient d'avoir à dévoiler et dire le vrai du sujet.

Sous un jour ou sous un autre, la différence de l'enfant n'est ainsi appréhendée qu'au travers d'une tension constitutive entre éloignement et rapprochement, entre reconnaissance de son individualité et appropriation sociale de son destin. Si sa distance se traduit d'abord en surcroît de tutelle,

résultant d'une impotence plus vivement ressentie, c'est en secret sur la base de son indépendance potentielle qu'est lue cette limitation actuelle. D'où la possibilité de mouvement inscrite dans le dispositif disciplinaire ; d'où, pour mieux dire, l'impossibilité d'arrêter la revendication et l'injection continue de liberté à l'intérieur du système de l'autorité. Et là en revanche où la qualité d'agent individuel de l'enfant, d'abord très obscurément perçue, s'affirme de plus en plus nettement avec son titre de représentant du futur, elle le rend l'objet d'une sollicitude et d'une vigilance publiques toujours plus puissantes. D'où la montée de la préoccupation politique à l'endroit de son éducation, dans le temps même où l'on exalte sa capacité d'initiative. Ce par quoi il nous échappe est ce qu'il importe le plus de diriger.

Ces tensions sont restées longtemps masquées. On peut reprendre à leur sujet la distinction des deux grands âges de la pédagogie opérée plus haut. Durant un très long premier temps, il a même pu paraître que, loin de s'opposer, le sentiment de la différence et l'exercice sans complexe de l'autorité étaient destinés à se marier harmonieusement. Dans un cadre de pensée demeuré pour une bonne part celui de l'ancien apprentissage, l'enfant continue d'être perçu essentiellement comme un adulte en attente — l'écart s'est seulement élargi en fonction de la nouvelle grille de lecture ; aussi la rigueur systématique des moyens à mettre en œuvre pour le former s'en est-elle sensiblement accrue. Tout le temps où demeure de la sorte dominant le côté carence de la différence, il semble y avoir conjonction naturelle entre l'infériorité présente de l'enfant à lui-même et le besoin d'une force extérieure pour le hisser à la condition indépendante à laquelle il tend. C'est ce compromis entre projet de liberté et recours à l'autorité que nous avons vu exploser sous la pression du mouvement social contempo rain. Il n'a pas résisté à la poussée du procès de l'égalité dans ses relais spécifiquement scolaires, d'une part l'explicitation des présupposés individualisants inscrits de naissance au

fondement de l'éducation selon les modernes, et d'autre part la théorisation psychologique de l'altérité enfantine. Les contradictions d'origine en ont été brutalement libérées jusqu'à l'affolement de tous les repères. L'affirmation de la différence de l'enfant et la reconnaissance de sa qualité de sujet de droit, après avoir marché solidairement et s'être épanouies de concert, en sont arrivées à un degré de maturation qui les fait jouer chacune pour elle-même de manière incontrôlable et rend leur articulation au sein d'une pratique réglée hautement problématique.

D'un côté, il nous est demandé de faire toujours davantage place à la *dissemblance de nature* de l'enfant. De l'autre, nous sommes mis en demeure de prendre toujours plus en compte son *identité de droit*. Sa distance anthropologique devient l'objet d'une science spéciale, au nom de laquelle il est âprement reproché aux méthodes traditionnelles d'instruction d'avoir méconnu tant les possibilités véritables que l'originalité de fonctionnement des jeunes esprits. Dans le même temps, ce petit être dont on ne saurait assez mesurer et respecter l'étrangeté voit son appartenance politique consacrée, la loi et les mœurs s'attachant à garantir son indépendance et ses intérêts propres, au besoin contre ses géniteurs. Plus il est posé intellectuellement à distance, plus il est admis comme une personne à part entière et socialement intégré comme individu. La contradiction n'est pas vécue comme telle, idéologiquement parlant. Au contraire. C'est en « étant lui-même », c'est-à-dire tout autre chose qu'un adulte, qu'il est censé accéder à la plénitude de l'individualité légitime. Où l'on retrouve la mythologie de la libre créativité constituant l'enfant en acteur social exemplaire. Ce qui le singularise est simultanément ce qui l'iden tifie. Au bout de ce mouvement, il y a l'utopie très révélatrice qu'on voit poindre ici et là d'une *République des enfants*, parallèle à la société des adultes, organisée à part d'elle selon les mêmes principes de liberté et d'égalité qu'elle. Le seul problème de cette construction idéale, qui en fait éclater l'antinomie, est qu'elle est l'œuvre des adultes et qu'elle incarne, à

son corps défendant, le comble du pouvoir : celui qui actionne les autres sans qu'ils le sachent ni ne s'en aperçoivent. Car la vérité, révélée en même temps que déniée par cette fantasmagorie, c'est que la figure de la dissemblance n'alimente pas que la libre expression d'une singularité. Elle appelle et fonde d'autre part l'extension de la prise en charge, l'élargissement de la puissance de principe prêtée au processus de formation, l'approfondissement de la demande socialement investie dans l'éducation. Ce pourquoi il y a antagonisme d'exigences là où les bergeries pédagogiques nous entretiennent d'une illusoire harmonie préétablie. Le même mouvement qui conduit à prêter toujours davantage d'autonomie légitime à l'enfant est aussi et inséparablement mouvement qui le fait apparaître comme justiciable d'une entreprise de modelage toujours plus exhaustive et pénétrante. En creusant sa différence anthropologique, il étend les nécessités d'une tutelle jamais assez attentive et précautionneuse. En lui remettant ce pouvoir des clés qu'est devenue l'ouverture sur l'avenir, il multiplie l'attente de tous dans l'efficacité de sa formation et le promet à la raison d'État[Z].

La présente crise de la pédagogie est droit au bout de cette contradiction. Elle a sa source dans le développement radical et simultané de ces deux lignes de force constitu tives du champ pédagogique : droits de l'individu, pouvoirs de l'institution — l'enfant étant cet individu très particulier que son insertion dans le cercle démocratique de l'identité a pour effet d'éloigner de nous, en brisant la fausse proximité que nous pouvions nous sentir avec lui, et en accroissant extraordinairement du même coup notre responsabilité à son égard, à la mesure de cette dissimilarité si exemplairement grosse, en même temps, de la vérité de ce que nous sommes. De la coexistence au conflit : les deux dimensions ont toujours été imbriquées, dans des proportions et selon des modalités variables, au sein de l'ordre scolaire. Le nouveau de la situation, c'est qu'elles se sont comme dissociées idéologiquement, et qu'elles jouent de fait l'une contre l'autre, en jouant chacune comme un système cohérent et complet

d'objectifs. L'individualisation radicale des modèles de l'acte d'enseignement frappe d'incertitude toute espèce de possibilité de définir une norme institutionnelle. Cela dans le temps où les facultés formatrices prêtées à l'institution reçoivent une extension sans précédent que la dissolution d'un projet d'ensemble au profit de la demande personnalisée des usagers rend sans relais ni visage.

Les origines, le développement et le contenu des pédagogies nouvelles ont fait l'objet d'analyses suffisamment convaincantes de la part de Philippe Raynaud pour que je me borne à en rappeler les thèses principales[8]. Première nécessité pour y voir clair : restituer son ancrage social à un discours qui prétend se couvrir de l'autorité de la connaissance positive. À la racine de ces techniques de transmission qui se veulent « scientifiquement » élaborées, il n'y a rien d'autre en vérité que l'idée démocratique en sa plus stricte logique interne. Le cœur de la transformation des pratiques préconisée par rapport à l'esprit des méthodes classiques consiste en un « renversement copernicien » plaçant l'élève, ses besoins du moment et ses capacités actuelles au centre du dispositif scolaire. L'accent est ainsi drastiquement déporté du contenu normatif défini et imposé par la collectivité à ce que l'élève est présentement en mesure d'appréhender et à ce qui représente spontanément un intérêt pour lui dans le cadre de son épanouissement personnel. Il est en effet reproché à la pédagogie traditionnelle tout à la fois de méconnaître et de brider la spontanéité créatrice de l'enfant, de ne pas se soucier suffisamment de ce qu'il est réellement susceptible d'entendre, et d'exercer enfin une intolérable violence à l'égard des individus sous couvert de faire prévaloir de prétendues normes universelles. Inutile de s'étendre sur la critique des procédures héritées d'évaluation et de sanction qui découlent semblablement de ces prémisses — illusoires lorsqu'elles prétendent juger à la même aune des singularités incommensurables, nocives et vaines lorsqu'elles imposent de l'extérieur aux

individus une comparaison avec les autres qui n'a de sens que venant d'eux-mêmes.

Encore ces propositions ne représentent-elles qu'une moitié du mouvement. Ce n'est pas seulement de la sorte l'*opacité autoritaire* de l'acte pédagogique dans sa version traditionnelle qui se trouve dénoncée — dénonciation où vient par exemple se loger la critique à la Bourdieu des prérequisitions et des connivences symboliques de classe commandant le mécanisme de la réussite scolaire : le message réputé universel comporte des particularités de code aussi ignorées qu'efficaces que seule une minorité d'héritiers est à même de saisir et d'exploiter. C'est aussi l'*étroitesse mutilante* d'un acte pédagogique visant à la seule *instruction* qui se voit mise en cause. Cela au nom d'une vue beaucoup plus extensive des ressources et des objectifs légitimes de l'institution scolaire en matière de formation des individus. Ici encore une observation critique juste se combine avec une extrapolation à la limite qui relève typiquement de l'idéologie démocratique. Il est peu douteux en effet que les procédures qui se veulent uniquement instructives exercent à leur insu des effets éducatifs, et c'est à partir de là un dessein normal pour une démarche pédagogique mieux consciente que de s'efforcer de les élucider et d'en intégrer le maniement sur un mode réfléchi. L'idée a de surcroît pour elle la légitimité profonde du caractère public de la formation des êtres au sein de nos sociétés. La volonté d'assurer à l'école un rôle résolument et globalement éducatif est dans le droit fil du glissement irrésistible qui retire aux familles l'institution des individus pour la confier à la puissance sociale — le processus même où se cristallise la citoyenneté enfantine. On entre carrément dans l'imaginaire, en revanche, avec le modèle sous-jacent du milieu formateur, de l'action de modelage toute-puissante qu'exercerait sur les personnalités, sans violence, un environnement judicieusement construit et intelligemment animé. Sous cet aspect, l'élargissement démesuré des pouvoirs formateurs prêtés à l'appareil scolaire constitue un avatar, après d'autres, du mythe fondamental qui hante le pouvoir

démocratique et selon lequel une économie institutionnelle adéquate permettrait de marier harmonieusement la capacité du collectif à produire de part en part ses membres et la pleine liberté de mouvement des individus. L'utopie par excellence du gouvernement des hommes dans le cadre de la société des individus : les conduire et les constituer entièrement, mais sans jamais les contraindre, et de telle sorte que tout soit vécu par eux comme tenant à leur initiative autonome[9]. L'*Émile* est le premier ouvrage, sans doute, où apparaît cette figure d'une autorité tutélaire assez habile pour dissimuler sa tutelle, et conserver le sujet qu'elle guide dans l'assurance qu'il n'obéit qu'à lui-même. Il y aurait à expliquer pourquoi la tradition du savoir à partager a fait longtemps obstacle à la pénétration véritable de ce schéma d'action dans la pratique scolaire, et comment il s'y est pour finir introduit et imposé en lui revenant d'ailleurs, par le biais en particulier des éducations spécialisées. Toujours est-il qu'il faut remonter jusqu'à cette racine pour comprendre comment la demande d'individualisation et l'affirmation du pouvoir formateur de la communauté sur les sujets singuliers, loin de se concurrencer idéologiquement, se sont continûment épaulées. Leur harmonie préétablie est la clé de voûte de la théodicée démocratique. Le centrage de l'acte pédagogique sur l'épanouissement individuel est supposé fournir le levier d'une socialisation réussie, à la faveur de laquelle la puissance d'information de la personnalité par l'institution est censée à son tour atteindre son maximum d'efficacité.

À ce titre l'épreuve qu'est en train de connaître l'école est sans surprise. Elle est la répétition d'autres échecs. Elle est redécouverte obligée du caractère illusoire et intenable de cette position d'extériorité qui autoriserait une direction des êtres sans imposition. La réconciliation indolore de l'autorité et de la liberté n'existe pas plus que la maximisation simultanée de l'épanouissement personnel et de l'appartenance sociale. Faute de normes explicites et admises par tous, donc violentes à quelque moment pour les sub jectivités singulières, le pouvoir de l'institution devient irreprésentable et se

dérobe absolument dans le moment même où il est le plus véhémentement proclamé. La contradiction resurgit de manière aiguë là où, par pente invincible, l'esprit démocratique cherche le dépassement des antagonismes — et transforme ce faisant les termes antagonistes. Liberté et autorité, marge de manœuvre individuelle et réquisitions du fonctionnement institutionnel ne joueront plus jamais, quoi qu'il arrive, comme avant. L'utopie de l'harmonie composera avec la vérité de la contradiction — que le jeu pur des singularités dissout toute lisibilité institutionnelle de l'entreprise éducative ; que l'efficacité de l'institution, du point de vue même de la demande individualiste qui lui est adressée, suppose une certaine violence faite aux individus. Cette dialectique étonnante de l'imaginaire et du réel, cette espèce de dialogue en acte du corps social avec les chimères issues de ses propres règles de constitution qui ne cesse de déplacer les termes des plus immuables problèmes, font le vif de la dynamique démocratique.

La contradiction ne travaille pas seulement l'institution et la pratique éducatives. Elle exerce ses effets dans toute l'étendue du social, d'où elle revient du dehors peser sur l'école, sous forme, par exemple, d'attitude de ses usagers. Car on la retrouve, sous un autre jour, au cœur du rapport entre la population jeune et le fait scolaire. Peut-être éclaire-t-elle quelque chose pour commencer, du profond malaise, si mystérieux, qui grève manifestement la condition enfantine au pays des enfants-rois. La familiarité, la facilité avec l'enfance se sont rompues ; et probablement ce mélange mal contrôlable d'attente démesurée, de protection anxieuse et de souci auto-interdicteur, jusqu'à la servilité, voire la paralysie, de laisser s'exprimer la différence de l'autre qui résulte, du côté des adultes, de la découverte de masse de l'enfant-problème, ne fournit-il pas le milieu optimal pour que se produise l'épanouissement tant espéré. Probablement d'ailleurs ne constitue-t-il pas non plus une incitation déterminante à la fécondité. Il serait temps, quoi qu'il en soit, de se pencher

d'un œil civique sur le terrible bilan de l'enfance « anormale » et sur ce que la marginalisation, à des degrés divers, de quelque chose comme le cinquième de la population scolaire révèle, au-delà de la psychologie comme de la pédagogie, quant au dysfonctionnement d'un mécanisme global d'intégration.

Mais surtout, le phénomène lourd de conséquences dont le détour par les ambiguïtés statutaires de cet individu qui n'en est pas un permet de prendre la pleine mesure, c'est le lien qui existe entre *scolarisation de la société* et *sécession culturelle des jeunes*. Car cette autonomie des personnes que la pédagogie s'efforce de promouvoir dans l'espace délimité qui est le sien, ses bénéficiaires n'entendent pas moins se la voir reconnaître au-dehors, y compris *contre* la tutelle collective qui leur fait devoir d'éducation. On sait comment l'allongement de la période de formation et son élargissement social se sont répercutés dans la représentation de *Vadolescence* comme âge spécifique de la vie[10]. On a moins pris garde au rapport unissant cette émergence conceptuelle, à la fin du XIX e siècle, et l'irruption d'une culture juvénile de la révolte sur fond, d'une part, d'explicitation du caractère d'impératif public de l'éducation et d'autre part de consécration dans les faits du droit politique des individus. Et pourtant le mouvement social des jeunes est le double fidèle qui n'a cessé d'accompagner l'expansion des systèmes d'enseignement tout au long de ce siècle. L'évolution de ses formes d'expression, de la rupture rimbaldienne à l'affirmation emblématique dans les années cinquante et soixante d'un langage musical à part, est très révélatrice[11]. Il se situe d'abord sur le terrain des adultes pour opposer à la famille, à l'autorité en général, les valeurs de la rébellion. Le lien de dépendance progressivement desserré, la cellule familiale et le rapport social « libéralisés », il ne disparaît pas. Il se métamorphose en création d'un univers de connivences à dessein en dehors des clivages qui ordonnent le monde adulte. D'une culture du refus, on bascule dans une culture de la sécession. Il faut bien voir la solidarité paradoxale de cette affirmation d'extra-territorialité avec la montée de la demande et de projet d'éducation. Repris à

son compte et retraduit par la pensée juvénile, le principe d'autonomie dans la différence en arrive ainsi à mettre en question la possibilité même de l'entreprise destinée traditionnellement à lui prêter corps. Visage imprévu de la légitimation de la distance par le sentiment de la similitude qui donne aux tensions véhiculées de naissance par l'idée d'enfance, aujourd'hui élargies à l'adolescence, un notable surcroît d'acuité. Les mêmes valeurs qui contribuent à développer la foi collective dans les nécessités et les vertus d'une prise en charge formatrice toujours plus étendue alimentent par ailleurs un mouvement de désolidarisation en profondeur de la population à former vis-à-vis du système de repères auquel il s'agit de l'introduire. Ce n'est pas la moindre difficulté avec laquelle devra désormais composer toute entreprise éducative : elle est vouée à buter sur un univers jeune très inégalement, diversement, mais fondamentalement travaillé par une dissidence de ses références, par un écart et un repli identitaires qui le soustraient à la prise.

Où l'on voit que l'émancipation peut se substituer à la répression pour nourrir le « malaise dans la civilisation ». Consentir à la différence, la laisser libéralement s'exprimer, s'aligner sur elle, c'est élargir le fossé et rendre d'autant plus problématique le passage dans l'ordre du même. Le bonheur de l'enfance et la sacralité de la jeunesse ne vont pas sans une dramatisation, d'autant plus redoutable qu'elle est secrète, de l'entrée dans la vie. Nous n'avons pas fini de réfléchir sur les conditions d'une éducation qui recouvrerait le pouvoir d'introduire à l'état adulte à partir d'une juste pesée de la dissemblance juvénile.

## Les voies de l'égalité, les chemins du savoir et l'obligation de l'avenir

Si l'on essaie maintenant d'entrer plus en détail dans l'examen des points de fracture du credo pédagogique d'hier, ils me semblent se situer sur trois fronts principaux : les moyens de l'égalité, la nature du savoir, la dynamique de la demande d'éducation. Comment comprendre et garantir institutionnellement l'identité des êtres ? Que veut dire savoir ? À quelles fins répond l'entreprise de formation dans le cadre des sociétés démocratiques ? L'actuelle crise de la pédagogie me paraît tenir à la rencontre d'une limite interne, sur chacune de ces questions, des réponses qu'une version unilatérale de l'idéologie individualiste a conduites à leur donner. Ce qui est en cause chaque fois, c'est une réarticulation pratique de la dimension individuelle et de la dimension collective — car revendiquer l'égalité, c'est fatalement en appeler à un moment à un principe général de commensurabilité des êtres ; car apprendre, c'est se déprendre de soi-même, et consentir aux contraintes d'un ordre identique pour tous ; car advenir comme individu, c'est acquérir l'indépendance au milieu des autres que confère seule la connaissance des liens qui vous tiennent à eux. Toutes choses que l'optique pédagogique qui a prévalu au cours des deux dernières décennies en particulier a tendu à dénier, conformément à la logique de son modèle sous-jacent ; et toutes choses dont le retour la met aujourd'hui en échec.

*Les deux figures de l'égalité*

1. L'idée d'égalité n'est une idée simple à saisir et à établir qu'en apparence. Dès qu'on y regarde de près, en prenant au sérieux ses versions récentes à l'usage des écoles, justement, elle s'avère traversée par une remarquable dualité d'aspect. Elle est lisible de deux manières foncièrement différentes dont le partage renvoie directement au problème aigu que pose à une société d'individus sa représentation d'elle-même. On en vient ici à un cas de figure particulier du phénomène général dégagé plus haut : dans la mesure où la critique et le rejet des appartenances obligatoires par où le collectif s'impose à

l'individu deviennent l'axe central du mouvement social, il lui est de plus en plus difficile de se représenter comme tout supérieur à ses parties et contraignant pour elles ; et cependant la référence à cette dimension englobante ne cesse de gagner en importance de fait, requise qu'elle est pour la préservation *en acte* de cette indépendance des atomes qui empêche de la reconnaître et de la penser *en droit*. Ainsi en arrive-t-on à cette situation singulière d'une société qui tend par un côté à se nier idéologiquement comme société, comme s'il n'y avait que des individus, sans rien pour les tenir ensemble, tout en développant de l'autre côté l'appareil de la cohésion collective dans des proportions jamais vues. Il résulte notamment de cette diplopie deux façons fort éloignées de comprendre l'équivalence des êtres. Ou bien on la conçoit du point de vue des individus pris chacun isolément, ou bien on la conçoit du point de vue de l'ensemble qu'ils forment. Ou bien on l'appréhende sous l'angle de leur indépendance primitive, abstraction faite de tous les autres, perspective dans laquelle toute volonté de comparaison entre les êtres perd sens. Il n'y a que des singularités éminemment respectables que rien ne peut valablement permettre de mesurer les unes aux autres. Ou bien on l'appréhende sous l'angle de leur insertion constitutive dans un espace où il y a toujours déjà des autres. Sous cet aspect, en revanche, la comparaison avec autrui fournit l'indispensable support de l'aspiration égalitaire. Il y va du repérage de sa place propre dans le cadre du système des valeurs sociales globales, étant entendu que toutes les orientations ou toutes les activités ne sont pas sur un même plan. La lisibilité de soi, de son être et de son lieu par rapport à ceux des autres, en fonction d'une même norme d'ensemble, l'identification mutuelle au regard de la hiérarchie des talents et des rôles que reconnaît l'organisation qui vous tient ensemble, sont les conditions hors desquelles il n'y a pas de possibilité de se représenter l'égalité, comprise ici comme égalité à réaliser.

Encore faut-il aller plus loin que cette analyse simplement statique. Car chacune des options induit une dynamique en légitimant une éthique et une politique divergentes. Si l'on considère la réalisation de l'égalité comme la consécration de l'indépendance primitive des hommes, l'on est conduit à concevoir l'état social idéal en termes de reconnaissance de la part identique qui revient à chacun des êtres singuliers tels qu'ils sont, quoi qu'ils fassent, entreprennent ou deviennent. La bonne société est celle qui sait faire place à l'égale nécessité de chacune des particularités irremplaçables dans le concert collectif, abstraction faite de la diversité des compétences et des positions. Si l'on part, à l'opposé, du fait premier de l'appartenance sociale ou de l'inscription collective, l'égalité apparaît d'abord comme principe d'émancipation de l'acteur particulier vis-à-vis de toute forme de dépendance qui déterminerait d'avance et du dehors son destin (d'où, soit dit au passage, la portée capitale de la demande de mobilité adressée à l'école). Elle consiste dans le droit égal pour chacun de se déterminer par rapport à la condition commune et de prendre distance à l'endroit des autres. Davantage, elle est légitimation du dessein de se mesurer aux autres, sur la base d'une demande que ce soit justement sur un pied d'égalité — la compétition des semblables à armes identiques et dans le respect des règles est le théâtre même de l'égalité ; l'énorme place symbolique acquise par le sport au sein de notre univers n'a pas d'autre raison d'être. Elle est enfin, dans la même ligne, revendication fondamentale que les hommes soient appréciés et jugés en tant que fils de leurs œuvres. La société véritablement juste serait celle qui saurait prendre en compte les seuls mérites comparés des sujets tels qu'ils se constituent eux-mêmes par leur activité, correction faite des facteurs comme l'héritage qui faussent ordinairement le jeu.

L'invraisemblable confusion qui est le lot commun des querelles en la matière tient notamment au passage constant d'un système de références à l'autre, dans la plus parfaite méconnaissance de leur opposition. La première

tâche est donc de bien établir ce point : l'exigence d'égalité n'est pas univoque ; elle se dédouble en deux ordres d'exigences non moins concurrents que solidaires. Elle se partage entre pos tulation de l'identité de valeur *a priori* de tous les êtres et ratification *a posteriori* de leur œuvre d'autoconstitution. Elle pousse d'un côté au refus de toute procédure de commensuration des êtres, de leurs aptitudes ou de leurs performances, laquelle revient fatalement à piétiner ce qui fait l'intérêt unique de chacun. Elle passe de l'autre côté par la demande inverse d'une commensurabilité générale des capacités au sein du champ social, seule à même de garantir son ouverture de principe à l'initiative et à la mobilité des personnes, sur la base d'une juste appréciation de leurs moyens. Ce pourquoi il ne saurait y avoir, en fait d'égalité, que des compromis instables entre ces deux manières conflictuelles de l'entendre, dans le cadre d'une dynamique indéfinie.

Que l'école, qui, par tradition, à la fois sanctionne les différences interpersonnelles et valorise l'activité individuelle, ait fourni un théâtre privilégié pour l'éclosion d'une rivalité ouverte entre ces deux lectures de l'égalité, quoi de plus naturel ? Dans l'esprit de la grande poussée démocratique des trente dernières années, les routines de la notation, les habitudes de la hiérarchisation, les évidences à l'ancienne de la sélection sont fort normalement apparues comme des vestiges d'un âge révolu de l'autorité, comme des résidus typiques d'une économie de la violence résultant de la priorité de l'institution et de ses règles sur l'individu. Le juste épanouissement des personnes demande qu'on les prenne et les reconnaisse dans ce qu'elles ont d'incomparable, qu'on cesse de vouloir à toute force les situer en permanence les unes par rapport aux autres et qu'on les délivre de ces verdicts par lesquels un appareil sans âme décide de leur valeur sociale (en reconduisant en réalité des classements préétablis). Le moyen de l'égalité, au rebours des anciennes méthodes de discrimination, c'est le mélange, au travers duquel les singularités subjectives apprennent à coexister dans le respect mutuel, sans intervention d'un point de

vue supérieur pour les évaluer et les classer. La limite technique du dispositif apparaît très vite, en aval : elle éclate au moment du branchement sur un ordre extérieur, quel qu'il soit, où les usages traditionnels en matière de comparaison hiérarchisée des êtres continuent de prévaloir. Aussi sa viabilité supposerait-elle une extension toujours plus large où le jeu social tout entier finirait par être absorbé. Mais la vraie limite est de principe. Elle est intérieure au mouvement lui-même. Elle correspond au resurgissement inévitable, sous le coup de ce que cette ambition a d'unilatéral, de l'autre visage de l'aspiration égalitaire.

La « réaction » méritocratique que vilipendent à grand bruit les augures d'hier aujourd'hui au rancart n'est aucunement retour à des valeurs antédiluviennes de hiérarchie et de contrainte collective. Elle n'est pas moins ancrée dans la logique fondamentale de l'individualisme démocratique que le refus de hiérarchiser contre lequel elle se dresse. Car c'est se contenter d'une vue bien pauvre et bien naïve du processus individualiste que de le réduire à une demande narcissique et hédoniste d'expression de soi délivrée de la concurrence des autres et des critères collectifs de jugement. C'est une de ses pentes ; elle peut s'avérer momentanément dominante. Mais il en est une autre, tout aussi puissante, qui ne peut manquer de venir à son tour réclamer son dû. Une société d'individus, c'est une société de sujets, c'est-à-dire d'êtres dont l'identité passe par l'auto-affirmation, intérieure et extérieure, dont la dignité se définit par le travail, dont la place vis-à-vis des autres, au lieu de découler d'un statut, résulte d'un faire, d'êtres dont l'institution de soi-même, en un mot, constitue la suprême valeur, et qui entendent être reconnus, appréciés et rétribués à l'aune de cette valeur. Il est remarquable de constater, du reste, comment la croyance collective consacre en tant qu'horizon imaginaire ce que l'idéologie scolaire refoule : l'éthique de la performance sportive, là encore, forme extrême du se faire soi-même dans le dépassement de soi-même, le culte de la vedette, forme paroxystique de l'existence et de la reconnaissance par les autres.

De même est-il exact que par un côté la demande d'égalité pousse à l'effacement de tous les repères de nature à faire ressortir l'écart des aptitudes, au nom de l'identique dignité des êtres qu'il ne faudrait pas blesser par d'humiliantes comparaisons. Y céder sans plus de réflexion, c'est méconnaître combien, par un autre aspect, il est essentiel au projet de l'égalité d'assurer une lisibilité aussi poussée que possible des inégalités de fait et des différences de tous ordres entre les individus. C'est ignorer combien il importe, du point de vue d'une socialisation démocratique, de permettre au sujet de se situer et de s'orienter dans un champ dont il appréhende très tôt les contraintes normatives et les mécanismes de valorisation-hiérarchisation s'agissant des capacités personnelles comme de la division du travail social. On ne se sort pas de la difficulté par le recours à des stratégies de mystification, consistant à admettre l'inéluctabilité des verdicts en matière d'aptitudes pour en prôner aussitôt la multiplication, de manière à en relativiser la portée et à faire apparaître pour trivialement parler « qu'on est toujours bon quelque part ». Le lancer du poids fait oublier la dictée. Nul en maths, mais premier en décoration de tartes. C'est faire peu de crédit aux jeunes esprits dont on veut le bien que de croire qu'ils se laisseront prendre au stratagème et en concluront que décidément toutes les compétences se valent, sans avoir remarqué que ceux qui commandent, par exemple, se recrutent plus généralement chez les matheux que chez les lanceurs de poids. Ces manipulations et ces brouillages des repères sociaux ne trompent que leurs initiateurs. Que le moyen soit dérisoire n'empêche pas, cela dit, que le problème des effets d'inhibition induits par des verdicts-guillotine existe. Est-il véritablement impossible d'y répondre autrement qu'en leurrant les gens ? Il est également vrai par ailleurs que les hiérarchisations explicites et tacites sur lesquelles la routine scolaire continue de se reposer souffrent d'inadéquation et d'étroitesse par rapport à l'état du monde — le cas des enseignements professionnels et techniques en France en fournissant l'illustration la plus marquante. Est-il inconcevable d'élargir et de diversifier à

tous les niveaux la gamme des aptitudes et des orientations valorisées par le système de formation, sans faire semblant que tout se vaut ? Le constat enfin de ce que jusqu'à présent la contribution des appareils scolaires à la réduction des inégalités a été mince suffit-il à condamner en tant que tel le projet ? Qu'est-ce qui empêche de le reprendre à nouveaux frais, fort précisément de l'expérience acquise ? Cela suppose l'abandon de la *stratégie d'occultation* à laquelle une vue unilatérale de l'aspiration égalitaire a conduit l'idéologie scolaire au profit d'une *stratégie d'explicitation* prenant les inégalités comme point de départ dans le cadre d'un dessein raisonné d'en diminuer la pesanteur. Il ne saurait pour autant y avoir retour en arrière sur l'exigence de prise en compte de l'égale qualité des êtres indépendamment de la diversité de leurs aptitudes qui a déterminé cette orientation dénégatrice. Si aberrante soit-elle dans ses développements extrêmes, elle exprime l'un des visages de l'esprit d'égalité, et le refus à cet égard d'un certain fonctionnement judiciaire de la machine scolaire restera comme son acquis irréversible. Mais la transcription de la demande d'égalité dans le réel ne peut jamais résulter que d'un compromis entre deux perspectives divergentes sur l'égalité. L'heure est à un nouveau compromis.

*Ce qu'apprendre veut dire*

2. La volonté de centrer entièrement le processus éducatif sur l'individu conduit d'autre part à une erreur capitale sur la nature des savoirs et sur les conditions subjectives de l'accès aux savoirs. L'illusion, ici encore, procède de l'extrapolation unilatérale tirée d'une observation en elle-même parfaitement fondée. On s'accordera aisément pour admettre que la qualité et la solidité d'un apprentissage sont d'autant meilleures qu'il répond à une attente mobilisant le sujet et que celui-ci est en mesure d'éprouver la validité vivante de l'information qu'il reçoit en ayant activement à la mettre en œuvre. Le problème commence lorsque l'on croit pouvoir faire de ce constat la clé

universelle du processus d'apprentissage, comme s'il y avait continuité sans faille entre l'expérience des individus et la connaissance socialement constituée, et comme si l'acquisition des savoirs se ramenait tout entière à l'appropriation par le dedans, du sein même de l'activité du sujet, des différents ordres de la réalité extérieure. N'importe le langage et les catégories auxquels il est fait appel pour formuler l'idée. L'essentiel est d'en saisir la logique en en identifiant les véritables prémisses, lesquelles relèvent clairement de l'idéologie individualiste en sa version la plus rigoureuse et la plus aveugle. Il existe un chemin intérieur par lequel le sujet, de son propre mouvement, au travers de l'interaction harmonieuse entre les progrès de son développement et les apports de l'environnement, se saisit de l'objectivité du monde et des acquis de la culture sans en subir la contrainte. À la pédagogie justement de dégager et de faciliter ce chemin.

Problème il y a en ceci que pareille vue de l'acte d'apprendre équivaut à dénier la transcendance pratique des savoirs, à masquer ce qu'on appellera, faute d'un meilleur mot, leur consistance symbolique, avec de très lourdes conséquences pratiques. Apprendre à lire, ce n'est pas seulement entrer en familiarité avec l'univers utile des signes écrits, c'est se trouver happé par un monde qui existe tout armé avant vous et dont chaque recoin engage la cohérence globale ; c'est se confronter à un ordre contraignant au travers duquel il y va des repères ultimes de la rencontre avec les autres et de l'insertion, dès le plus humble niveau, dans le registre de cette mise en forme successive de l'expérience humaine par le travail sur l'expression qu'il faut bien nommer *culture*, au sens pour une fois plein et justifié du terme. Apprendre l'histoire, ce n'est aucunement se mettre au fait des avatars de son milieu et s'éveiller à la mobilité de ce qui vous entoure. C'est accéder à un système de repères constitutifs d'une identité qui n'a de sens, d'entrée, que par sa transcendance radicale au regard de l'inscription individuelle et qui n'a d'intérêt que par sa puissance perçue à commander d'avant et d'ailleurs votre

destin. C'est une fois et une fois seulement cette dimension englobante aperçue que la transcription de la grande histoire dans le particulier de votre environnement immédiat prend relief et vie. Et il n'est pas vrai que d'un registre à l'autre, de l'éprouvé au conçu, de l'expérimenté à l'élaboré, on remonte par progression continue. D'un ordre à l'autre, il y a solution de continuité. Ce pourquoi l'entrée dans la vie est à toutes ses étapes, dès la plus précoce et quel que soit l'appui reçu, une épreuve si redoutable, si chargée de risques d'inhibition et d'échec, si lourde d'empreintes ineffaçables. Pas d'accès à l'humanité, pas d'inclusion dans le réseau serré des symboles qui la représentent et la constituent, sans heurt avec l'extériorité violente d'une organisation dont la cohérence vous précède, sans désespérance quant à la possibilité de jamais rejoindre ce lien qui à la fois vous enveloppe et vous échappe, sans passage par l'angoisse du décalage entre le peu que vous saisissez et la somme de ce qu'il faudrait maîtriser. Toutes choses qu'on n'aide pas les individus à surmonter en faisant comme si elles n'existaient pas. S'il y a une dimension dramatique de l'opération d'enseignement, c'est à l'expérience incontournable de cette discontinuité qu'elle tient, dont nulle progression savamment graduée ne parvient et ne saurait parvenir jamais à amortir complètement le choc. Il est assez cuisant pour la plus grande masse des êtres, à des étapes et à des niveaux extrêmement variés, pour les arrêter dans des attitudes d'évitement, d'humilité terrifiée ou de déférence conformiste à l'endroit des savoirs qui toutes attestent de cette confrontation interdictrice à l'impossible — l'impossibilité de dominer jamais ce qu'on peut même avoir acquis dans des proportions considérables, mais dans le sentiment définitif d'avoir à s'y soumettre et de devoir y rester extérieur.

D'où d'ailleurs le rôle décisif du facteur interpersonnel dans l'acte d'apprendre. Qui de bonne foi n'a fait l'expérience du rôle déterminant dans un quelconque apprentissage de la rencontre avec l'individualité d'exception

qui possède existentiellement son sujet et s'y meut à l'aise ? Pourquoi d'un coup apprend-on mille fois plus qu'avec un autre qui ne vous dirait pas moins en termes stricts d'information ? Parce qu'on apprend, au contact de cet exemple, la possibilité d'une certaine position à l'égard du savoir, d'une certaine relation avec lui, faite à la fois d'identification subjective et de distance, nourries de la liberté que procure la maîtrise, qui sont les choses du monde les plus rares et les plus difficiles à conquérir quand il s'agit de savoir (y compris dans le domaine de la décoration des tartes ou du lancer de poids). C'est le rapport subjectif de l'enseignant au savoir qui fait en vérité l'efficacité de l'enseignement. Il en résulte pour la pratique cette conclusion fort importante, et rigoureusement contraire à la vulgate présentement dominante, qu'on ne saurait trop exiger quant au niveau de connaissance des enseignants. En matière de pédagogie, les têtes bien faites sont d'abord des têtes bien pleines. Sans doute est-il vrai que l'étendue des connaissances ne préjuge pas nécessairement par elle-même d'un rapport détendu et maîtrisé au savoir. Il est certain en revanche qu'on ne saurait valablement transmettre, si formé qu'on soit par ailleurs aux techniques de l'animation et de la communication, des connaissances dont on n'a qu'un maniement approximatif, donc rigide et paralytiquement routinier. Et il est statistiquement probable que le degré d'aisance et de liberté intérieure des individus vis-à-vis du bagage qu'ils ont à transmettre, donc leur faculté d'y proposer un accès sensé et dominé, sera d'autant plus grand que leur niveau de qualification, en termes de savoir strict, sera plus élevé. La capacité didactique est fonction directe du pouvoir de distanciation subjective à l'égard de ce qu'il s'agit d'enseigner, que donne seul le sentiment de le posséder parfaitement. Elle n'en découle pas automatiquement, mais elle le suppose. C'est pour avoir voulu l'ignorer, en faisant semblant de croire que le métier pédagogique suppléerait avantageusement à un niveau élevé de formation universitaire, qu'on a eu le désastre des collèges. Aussi bien est-ce à partir de là qu'on pourrait essayer d'y

voir clair dans le mécanisme du handicap socioculturel et réfléchir un peu sérieusement aux moyens d'y remédier. À quoi tient, à niveau d'aptitude équivalent dans l'abstrait, l'avantage différentiel du rejeton des classes moyennes cultivées par rapport à son homologue issu d'un milieu populaire, sinon à cette même transmission non pas tant de contenus de culture, mais d'une position à son égard qui rend l'acquisition évidente là où fait défaut pour l'autre le support identificatoire permettant, en plus d'apprendre, de se figu rer ce que vivre à l'aise au milieu des savoirs veut dire ? Il y a quelques conséquences à tirer quant aux voies possibles d'une stratégie de compensation. Elles ne semblent pas devoir aller dans le sens de cet alignement inconditionnel sur les possibilités présentes de l'enfant, son langage et son horizon que préconisent nos préposés officiels à l'innovation. Sous couvert de respect des individus tels qu'ils sont, il n'aboutit qu'à enferrer les individus dans ce qu'ils sont et à les confirmer dans leur handicap.

C'est pour avoir méconnu en s'en détournant cette dimension d'intégration sociale à l'œuvre dans l'apprentissage le plus individuel que les pédagogies nouvelles ont pu devenir sur le terrain la caution d'entreprises aussi ineptes que barbares. De ce point de vue, les critiques au vitriol menées contre elles au nom de la défense et illustration des savoirs, précisément, comme celle de Jean-Claude Milner, ont porté juste et assené de ces coups dont on ne se remet pas, cela quoi qu'on puisse penser par ailleurs de leur inspiration et de leur argumentation[12]. Elles ont mis le doigt sur la faille qui rend intenable en théorie et destructrice dans la pratique une certaine représentation de ce que veut dire apprendre et de ce que doit être enseigner. Si fondé soit-il, encore une fois, le principe du primat de l'activité dans l'apprentissage devient le support d'une mystification lorsqu'on prétend tirer de lui une conception exhaustive de la genèse des savoirs et des modalités de l'accès des individus aux savoirs. Il conduit à une insanité ruineuse lorsque, au nom du respect nécessaire de ce mouvement interne d'appropriation et d'expérimentation, il érige en impératif

catégorique de n'adresser au sujet que des messages immé diatement et complètement intelligibles par lui. Comme s'il n'était pas d'expérience tout aussi commune et irréfragable d'apprendre infiniment plus au contact de messages dont une bonne partie vous échappe que sous le coup de propos conçus pour vous être accessibles. Comme si les mêmes enfants auxquels on entend si sourcilleusement épargner la « violence » d'une instruction décalée par rapport à leurs possibilités ne témoignaient pas par ailleurs d'une éloquente avidité à l'égard des messages nullement à leur usage délivrés par la télévision, par exemple, et dont tout opaques qu'ils leur parviennent ils savent faire leur profit. L'enseignement ne peut pas ne pas être aussi décentrement, mise en relation avec un au-delà des possibilités du sujet, connexion avec un ordre extrinsèque dessinant un horizon fatal d'imposition — c'est-à-dire répétition délibérée, explicitante et facilitante d'une situation fondamentale qui est dans tous les cas, école ou pas, celle du sujet jeté dans un univers qui lui préexiste. Ce qui est vrai, c'est qu'à cette situation un très grand nombre d'êtres répondent, à différentes étapes, sur des fronts divers, avec des intensités très variables, par des postures d'échec et des attitudes de renoncement — « je n'y arriverai jamais ». De ces blocages l'école très souvent hérite : ils lui sont antérieurs et elle les reconduit sans rien y pouvoir. Et puis il y a ceux qu'elle induit ou dont elle est le théâtre. Leur étiologie ne se réduit pas, il s'en faut, aux contrecoups d'un forçage maladroit, qu'un ajustement plus précautionneux aux aptitudes de l'individu en difficulté eût permis d'éviter. Non seulement cette volonté de coller aux limites des compétences actuelles du sujet ne suffit pas à lui épargner les affres de la confrontation à une norme perçue comme hors d'atteinte, mais elle a régulièrement pour effet de les accroître — le sentiment qu'on veut vous tenir à distance d'un exercice jugé trop fort pour vous venant jouer comme confirmation d'une inca pacité qu'on n'ignore pas. L'enfant qui s'exprime mal sait pertinemment ce que bien parler veut dire, et c'est là, dans ce rapport à ce dont il se sent séparé que se joue le

déclic d'une appropriation possible ou d'une démission inhibitrice. C'est ce rapport que doit explicitement se proposer pour cible l'intervention pédagogique qui, si elle renonce à se présenter comme entreprise de médiation avec une norme expressément posée et reconnue, abandonne en réalité l'entrée des individus dans la culture constituée au hasard des rencontres interpersonnelles et par conséquent, pour l'essentiel, aux mécanismes du privilège social. Au bout de la pédagogie sans violence, il y a l'école de l'inégalité.

La réflexion est entièrement à mener, maintenant, sur ce qui se passe dans cette épreuve de l'extériorité qui constitue le cœur de la situation d'apprentissage et sur les procédures susceptibles d'aider efficacement les sujets à les franchir — l'essentiel de l'enseignement effectif a beau reposer sur leur maniement, nous n'en savons en théorie que fort peu de chose. Il ne s'agit pas ici de retourner aux Lumières, il s'agit de les accroître en gagnant sur ce qu'elles ont laissé dans l'ombre. Sans doute y a-t-il beaucoup à attendre dans ce domaine des expériences menées au contact de l'échec scolaire et du travail d'élucidation des barrages subjectifs ou des mécanismes de renoncement qu'elles produisent[13]. Est-il besoin de préciser enfin, une fois de plus, que cela ne condamne pas les acquis de la psychologie de l'enfant, ni la préoccupation didactique comme telle, comme s'il fallait désormais enseigner n'importe quoi à n'importe qui en ignorant superbement les étapes du développement cognitif, les niveaux d'aptitude et les impératifs d'une transmission adaptée en général ? C'est de la prise en compte d'une autre dimension des processus d'apprentissage qu'il est question, de cette dimension d'intégration symbolique en jeu dans l'appropriation des savoirs qu'une vue unilatéralement axée sur le développement des facultés personnelles a conduit à oublier. Elle était à l'œuvre de façon sauvage et non moins marquée par la méconnaissance dans

l'universalisme coercitif des pédagogies traditionnelles. Ne peut-on concevoir un progrès qui consisterait à la réintroduire cette fois sur un mode réfléchi ?

*Tradition, transmission, histoire*

3. Il est un dernier grand vecteur par où le changement vient à l'école : le vecteur *temps*, entendu dans l'ordre de la conscience collective du temps, de l'économie des temps sociaux. Nous vivons un moment fécond de remaniement des repères temporels de l'action collective dont la Crise est à la fois le support, l'agent et le révélateur. Il s'opère simultanément et solidairement dans les deux directions, sous forme de mutation du rapport au passé et de mutation du rapport à l'avenir. Ainsi assiste-t-on d'un côté à une remarquable pénétration du sentiment historique qui est en train de modifier profondément les représentations et la manière vivante d'appréhender par exemple la tradition européenne, pour prendre l'essentiel. Ainsi voit-on de l'autre côté l'impératif de l'avenir, qui définit de longue date l'originalité fondamentale de l'orientation et du fonctionnement de nos sociétés, acquérir, à la faveur de la responsabilisation du présent résultant de la désagrégation des vues automatiques du devenir, un degré d'explicitation et une puissance de surmoi social, pour ainsi dire, sans précédent. Cette transformation est directement au principe du grand trouble de l'école. Elle sous-tend la remise en cause bru tale et radicale des orientations antérieures de la pensée pédagogique à laquelle on vient d'assister. C'est notamment par elle que la dimension d'imposition collective explicite fait offensivement retour, sous un nouveau jour, dans le domaine de la formation. Elle dessine l'une des limites majeures sur lesquelles vient se briser une conception purement individualiste des voies et des buts de l'éducation.

Ses effets s'exercent à de multiples niveaux. Pour aller au plus immédiat, c'est de la sorte en termes d'inquiétude devant l'avenir qu'il faut comprendre la mobilisation soudaine des esprits et de l'opinion autour de notre sujet à

laquelle on a assisté. La corrélation entre la prise de conscience de la crise au sein de la société française, aussi déterminante qu'elle a été tardive, et la vague de littérature dénonciatrice qu'a suscitée la question scolaire paraît assez patente. À nombre d'égards, on pourrait même dire que la découverte anxieuse des dysfonctionnements du système éducatif a joué comme point de cristallisation emblématique d'une incertitude plus vaste et plus diffuse quant aux chances du pays dans la redistribution de la donne internationale en cours. En son état actuel, l'appareil d'enseignement est-il à la hauteur de l'effort d'armement des individus pour la compétition intellectuelle, technique, scientifique, économique, indispensable pour conjurer le décrochage et le déclassement qui nous menacent ? Mais au-delà de cette expression conjoncturelle — nullement négligeable, puisqu'elle va commander pour un bon moment les politiques gouvernementales —, la pénétration de l'obligation envers l'avenir dans l'ordre scolaire correspond à un phénomène bien plus profond, destiné à demeurer un fait de structure et porteur d'un remodelage de secteurs entiers de l'institution. Il relève de l'explicitation de la nature même du fait scolaire au sein de nos sociétés, d'une prise de conscience de la place véritable de la demande et du tra vail de formation dans le cadre d'un univers organisé en vue de sa propre production dans le temps. Le choc est d'importance. Car l'école, découvre-t-on à cette occasion, a fonctionné durant plusieurs siècles, pour sa partie consciente, sur des modèles idéaux rigoureusement rétrogrades par rapport aux présupposés latents déterminant son existence. Elle s'est constituée et perpétuée en reconduisant un système de normes anciennes à l'intérieur de ses articulations de base les plus nouvelles. Ce qui s'est passé depuis une trentaine d'années a consisté sous ce point de vue dans une remise en cause de cette part passéiste de l'institution, frappée d'inadéquation de plus en plus flagrante en regard des développements de la culture environnante. Le mouvement reste aujourd'hui le même. Seulement il va beaucoup plus loin, jusqu'à remettre complètement en question à leur tour

les figures par où semblait devoir passer hier encore l'indispensable modernisation. Ce qui est demandé en fait à l'école, au plus profond, c'est de rejoindre dans le contenu et les méthodes de son action les raisons qui commandent son existence — c'est d'aligner son fonctionnement explicite sur son fondement implicite. L'ampleur du bouleversement qu'elle a connu et qui continue de la secouer ne se résume pas dans la démultiplication de ses effectifs et dans les problèmes subséquents posés en particulier par l'hétérogénéité des populations d'usagers. Si notable que soit leur impact, ces difficultés sont encore peu de chose en regard du trouble d'identité provoqué par la clarification de la fonction sociale de l'institution éducative qui est allée de pair avec cette explosion quantitative. L'appareil de formation est malade d'abord du désarroi suscité par l'injonction d'avoir à obéir à sa propre essence, d'avoir à se conformer au principe sous-jacent à sa pratique depuis le départ, en même temps que foncièrement ignoré par elle. Et il est vrai que le travail exigé par cet ajustement ne paraît pas mince.

La profondeur du malaise aujourd'hui, autrement dit, est à la mesure de l'ampleur du décalage qui séparait hier les finalités secrètement poursuivies et le type de culture officiellement revendiqué et dispensé. L'école des modernes est par nature une institution futuriste. Elle naît avec les premières pénétrations significatives de l'orientation vers l'avenir au sein de la pratique sociale. C'est parce que demain ne sera pas le même, et que nous avons responsabilité envers ce que sera sa différence, qu'il est justifié de séparer du présent un espace où former de petits êtres qui feront ce monde que les adultes ne verront pas. On ne peut comprendre en dernier ressort l'émergence du sentiment nouveau de l'enfance et l'affirmation de l'exigence d'instruction sans les rapporter à cette montée obscure et décisive d'un sens inédit du temps. De même ne peut-on valablement rendre compte en profondeur de la rupture qui marque la nouvelle conception des études sans la lire à la lumière du passage d'un univers de l'initiation, où il s'agit de s'insérer dans l'intangible d'une tradition, à un

univers de la formation, où il s'agit de révéler et d'accumuler chez l'individu une puissance autonome de futur.

Or il se trouve que ces innovations, toutes constitutives du paradigme de l'institution qu'elles aient pu être, non seulement y sont restées à l'état larvaire de présupposés confinés dans les soubassements, mais encore s'y sont trouvées entièrement recouvertes et refoulées par l'omnipotente prégnance sur les esprits d'un modèle passéiste. Le retard ordinaire de la conscience sur la pratique a pesé ici plus lourd que partout ailleurs. C'est que le phénomène normal d'inertie a été redoublé par l'intervention d'un facteur actif tenant au rôle capital qu'ont rempli la redécouverte et la ressaisie du modèle antique dans la formation de la conscience européenne moderne. La répétition à l'échelle de chaque individu de cette réappropriation fondatrice s'est irrésistiblement imposée comme ligne directrice d'une institution des êtres à hauteur de la vie à dignement vivre et de la culture à produire. De sorte qu'une pratique commandée dans son secret principe par l'horizon du futur s'est trouvée passer dans son exercice effectif par l'immersion dans un passé idéal. On voit bien comment le détour des langues anciennes autorise le compromis : il creuse cet écart au présent sans lequel il n'est pas de formation concevable (c'est-à-dire de concentration par-devers soi de capacité à se projeter dans un autre temps), tout en sauvegardant et même en radicalisant l'idée que c'est en l'assimilation d'une tradition que consiste la préparation à l'existence adulte. L'essentiel de la culture scolaire classique va reposer de la sorte sur la conciliation, non exempte de tensions, de deux systèmes de normes fort distincts, procédant l'un de la reconduction du schème ancien de l'apprentissage par identification à l'excellence insurpassable des origines, et l'autre tenant à la promotion discrète du sujet de raison comme être pour l'avenir, aspirant à la possession non seulement du contenu de la tradition, mais des moyens abstraits d'en maîtriser les éléments et partant de la surpasser — exigence, soit dit au passage, dont est sortie la grammaire moderne[14].

Le compromis n'a pas déterminé que la teneur de l'enseignement. Il a durablement conditionné aussi ses méthodes, en maintenant l'hégémonie des techniques dérivées des anciennes procédures de familiarisation — imitation des modèles et répétition des exemples — sur les possibles nouveaux apparus en matière d'organisation rationnelle des connaissances. Il faudrait un inventaire détaillé pour faire ressortir la subtilité des partages et des alliages dans l'ordre du recours à la règle ou de l'usage de la mémoire. À tous les échelons, le mélange de l'imposition traditionnelle avec la mobilisation de la faculté d'abstraction méthodique qui définit le sujet de raison est la règle. Et l'étonnant du phénomène reste la stabilité dont le compromis de départ ainsi trouvé a fait preuve. Il a défini pour des siècles le canon de l'entreprise éducative, avec un modèle d'harmonie entre l'obligation collective, via l'incorporation d'un passé-source, et le développement personnel, via la conquête de la méthode. On sait quelle a été sa puissance particulière de rayonnement dans le cadre français où, plus qu'ailleurs, il a pesé sur les destinées de l'ensemble de l'appareil d'enseignement, informant en amont les principes et les règles de l'instruction élémentaire et en aval exerçant son emprise jusque sur les formations universitaires. Il n'est certes pas demeuré immuable. Mais ses enrichissements, ses déplacements, ses réorganisations internes se sont opérés sans affecter son équilibre fondamental. Veut-on porter l'accent sur la maîtrise de la langue mère ? L'invention des classiques français vient suppléer dans son ordre à l'exemplarité des auteurs grecs et latins. Se préoccupe-t-on d'introduire ou de pousser de nouvelles disciplines ? Elles sont supposées se couler quant à leur mode de transmission dans le moule général dont le culte de l'excellence rhétorique et littéraire constitue la clé de voûte et livre le fin mot : l'autorité du passé comme instrument d'accès à la libre individualité.

La mise à mal du modèle dans la période récente est passée par deux canaux. Elle a résulté d'une part de l'injection d'une dose massive de souci du futur

dans le système d'enseignement sous forme d'une réorientation scientifique qui en peu d'années a substitué une nouvelle norme d'excellence, mathématico-formelle cette fois, à l'ancienne. Et elle a procédé d'autre part du discrédit global qui a frappé les formes reçues d'exercice de l'autorité, à base précisément d'obligation envers la tradition. L'ordre scolaire a tout naturellement fourni une cible d'élection au mouvement. Il a aussi spécifiquement nourri sa grande illusion, à savoir la confusion entre un visage historiquement daté de l'autorité et son principe même, comme si s'en prendre à sa présentation était atteindre son essence. Dans l'école plus que partout ailleurs peut-être, on a pu croire que s'émanciper de la tutelle du passé, c'était se libérer de la contrainte collective comme telle, l'une prêtant ses traits à l'autre jusqu'à paraître se confondre avec elle. C'est dans l'espace de la sorte ouvert par la délégitimation des codes et des modes d'imposition traditionnels que se sont engouffrées les pédagogies de l'épanouissement personnel. Contre le défilé de la convention rhétorique et les artifices de la variation impersonnelle sur un thème donné, elles ont entendu promouvoir l'immédiateté expressive et l'authenticité subjective. Au rebours du règne contraignant de l'exemple et de la pesanteur de sa distance, elles ont valorisé la reconnaissance du sujet dans des formes spontanément parlantes pour lui. Au détour réputé formateur par l'incorporation d'une norme préexistante, elles se sont attachées à substituer la découverte et le déploiement de soi-même. En un mot, contre toutes les survivances de l'assujettissement au passé comme matérialisation de l'attache collective, elles se sont attachées à l'investissement en règle du présent. Mais il n'y a pas que la dette envers un passé exemplaire pour incarner l'obligation sociale.

Encore est-il indispensable, pour complètement comprendre ce qui s'est passé, de saisir ensemble les deux facteurs dont l'intervention a décidé du changement de cap. Ils ont joué de concert, avec des résultats fort différents. Ils ont paru sur le moment du reste procéder d'un même souci d'*aggiornamento*, d'« ouverture de l'école sur la vie », que ce soit en l'alignant sur les réalités

scientifiques de son temps ou en y modernisant les conditions d'exercice de l'autorité. Ce n'est qu'à la longue qu'il s'est avéré qu'il s'agissait d'ordres d'exigences foncièrement — temporellement — hétérogènes, avec l'irrésistible montée en puissance de l'un et l'irrémédiable entrée en crise de l'autre. Il y aurait beaucoup à dire sur le singulier rôle compensatoire, sur l'espèce de fonction d'antidote interne que la promotion de la norme mathématique et scientifique a silencieusement remplie par rapport au déploiement ostensible, occupant apparemment toute la place, des pédagogies de l'émancipation individuelle. Pendant que d'un côté l'on s'attache à cultiver la spontanéité des individus, pendant que l'on encourage l'expression de leur singularité, que l'on s'efforce de donner à chacun voix au chapitre dans le respect de principe de la diversité des opinions et des points de vue, se met d'autre part en place comme discipline-étalon la discipline la plus implacablement normative qui soit, celle qui ne connaît pas la pluralité des avis et la relativité des critères, mais seulement le partage univoque du vrai et du faux, celle qui ignore le plus les préférences du cœur, vouée qu'elle est à la seule rigueur impersonnelle de l'enchaînement logique. Au refus de discriminer et de classer, au nom de l'égal intérêt des êtres, répond sur l'autre bord l'estampillage par la plus impitoyable machine à hiérarchiser les aptitudes qui se puisse concevoir. Comme si ce qu'on avait voulu exclure du champ de la pédagogie « générale » revenait par l'intermédiaire d'un critère sélectif étroit, chargé tacitement de fonctionner comme principe de réalité pour l'ensemble du système.

Lutte du pot de fer contre le pot de terre. La position des deux paramètres s'est complètement modifiée par rapport à la situation de départ. La domination des disciplines scientifiques et du nouveau critère d'excellence fourni par la maîtrise de l'abstraction formelle n'a pas cessé de se confirmer, tandis que les disciplines langagières et littéraires, théâtre d'élection du subjectivisme pédagogique, s'enfonçaient dans une incertitude toujours plus grande quant à leurs voies et quant à leurs moyens. Le tournant actuel achève

de creuser l'écart. Il consacre le couronnement scolaire des formes de culture qui paraissent le mieux incarner l'impératif du futur. Il prend complètement à contre-pied, en revanche, le modèle pédagogique d'ensemble qui s'est construit sur la critique de la transmission autoritaire de la tradition. Il en met en lumière l'illusion constitutive, celle d'une suffisance native des individus, demandant qu'on la confirme et qu'on en cultive la plénitude au présent, à l'abri de toute obligation collective, supposée relever définitivement d'une époque révolue. Cette illusion s'est spécifiquement accréditée à la faveur de la désagrégation brutale de la culture qui a pluriséculairement matérialisé les nécessités de l'imposition dans le cadre scolaire. L'affaissement du système d'inculcation appuyé sur l'exemplarité du passé a pu laisser croire un moment à la volatilisation sans retour de toute contrainte légitime. Et voici que celle-ci revient depuis le bord opposé, amplement concrétisée déjà au sein de l'appareil d'enseignement par la domination d'un nouveau type de savoir-maître, et chaque jour maintenant plus consciente et plus pressante. Ainsi probablement la pédagogie de l'individu-roi n'aura-t-elle représenté finalement qu'une parenthèse historique entre deux états normatifs cohérents du système éducatif. Le règne idéal du présent n'aura constitué peut-être qu'une brève transition entre une longue dominance passéiste et l'accès de l'institution à sa vérité futuriste qui est en train de bousculer de nouveau la donne et de nous faire entrer dans une phase décisive de son remodelage. Les apparences sont à la stabilisation, après une phase tumultueuse de « réformes » où la magie et les espérances du mot se sont exténuées. Mais c'est au moment où l'on cesse de croire au changement conduit et maîtrisé d'en haut que commence le changement véritable, celui moins spectaculaire, mais autrement plus déterminant, qui résulte de l'initiative des acteurs à l'épreuve d'une situation intenable. Le changement en l'occurrence qui naîtra de l'invention d'une nouvelle culture pour une institution qui a perdu par pans entiers ses références.

Car l'expression ne paraît pas pour une fois abusive, c'est une véritable révolution culturelle qu'a traversée l'école au cours des dernières décennies. Pour avoir été, en même temps qu'institution typique de la modernité, l'institution typique de la résistance de l'esprit occidental à l'histoire, pour avoir été le temple où se conservait le culte initiatique du passé dans un monde de plus en plus invinciblement tourné vers le futur, elle a subi de façon spécialement déstabilisante le contrecoup de l'irruption massive du sens du changement dans la conscience sociale que nous venons de vivre. C'est dans le cadre de ce grand mouvement de conversion de nos sociétés au principe de leur historicité qu'elle a été brutalement arrachée aux pesanteurs de l'univers de la tradition pour se voir demander de rejoindre sa place cruciale au sein de l'économie de l'avenir. Par sa rapidité même, le passage a laissé de rudes séquelles. Ce que fait apparaître en particulier la pression de la demande nouvelle de formation, c'est l'immense lacune où l'effondrement des apprentissages traditionnels nous laisse en matière d'introduction aux divers registres du langage et de maîtrise de l'expression. Inutile de rêver, on ne ressuscitera pas des procédures d'inculcation qui supposaient ce que nous avons précisément perdu : l'autorité vécue de la tradition, la foi dans l'exemplarité du passé. Le problème est justement qu'à l'intérieur de ce cadre organisé et commandé par l'antériorité de la norme, la transmission du bien-dire et du bien-écrire a continué de reposer pour une grande part sur des mécanismes relevant de l'apprentissage à l'ancienne, et demandant à la fois des croyances partagées et des connivences entre acteurs devenues les unes et les autres impossibles. Effet souverain du commerce avec les grands modèles, bénéfices infaillibles de l'immersion dans un réseau continu d'exemples, vertus immanquables de l'imprégnation par répétition des bons tours et des bonnes formes : tous ces principes qui continuent, même déniés ou dénaturés, de guider l'enseignement littéraire exigeaient pour être efficaces l'adhésion commune aux prémisses d'un ordre symbolique privilégiant l'insurpassable

fécondité des origines, la priorité de la règle, l'intangibilité des canons — soit, il est vrai, le corps de convictions que l'espèce humaine a le plus durablement cultivé, mais celui aussi auquel il n'est plus possible de méconnaître qu'elle a irrémédiablement tourné le dos. Quand la puissance informative du modèle s'évanouit avec la délégitimation souterraine de ses présupposés, son vice fondamental ressort, qui est de ne pas expliciter ce qui est enseigné. Le gros du message demeure non dit. L'essentiel de la transmission consiste en une initiation à des savoir-faire et à des tours de main passant largement par l'identification, donc, d'un côté, par la qualité des maîtres fournissant l'illustration vécue, et de l'autre côté par la capacité du sujet à se reconnaître dans les exemples qui lui sont présentés, c'est-à-dire par l'étendue de l'information préalable dispensée par son milieu culturel d'origine. Ce pourquoi le modèle a une expression de classe des plus marquées, qui s'accuse encore dans le moment de sa décrépitude, même si dans son essence historique profonde il n'a pas grand-chose à voir avec un phénomène de classe. On eût été en droit d'attendre, à la suite des critiques fort aiguës portées dans les années soixante contre le jeu de privilèges véhiculé par ce mode d'inculcation, un effort de mise au jour systématique de ces réquisitions cachées, de ces connivences initiatiques, de ces dévolutions occultes, en un mot de ces multiples recours à l'implicite structurant l'acquisition scolaire de la langue et l'apprentissage de l'expression. Force est de constater qu'on n'a rien vu venir. La tâche reste entièrement à accomplir. À l'heure où la mécanique tourne presque complètement à vide, elle devient plus urgente que jamais.

On ne vit pas impunément dans un monde où le vif de l'invention culturelle passe par la déconstruction de la tradition, où la rupture avec l'héritage représente la valeur suprême. Durant bientôt un siècle, on a pu vivre sur un partage équilibré des âges et des tâches, où la période adulte était consacrée à la destitution méthodique de la culture classique acquise pendant la période de formation. Il eût été étrange que la seconde phase restât indéfiniment sans effet

sur la première. On se lasse d'apprendre ce qui n'a d'autre intérêt que de marquer ce qui doit être dépassé. Comment d'autre part continuer à attendre une efficacité communicative des grands modèles dans un univers où le renouvellement vivant de la haute tradition n'est plus assuré ? Jusqu'à une date récente la figure héroïque du grand écrivain donnait sens et âme à l'appropriation rétrospective d'une lignée vivante et toujours ouverte, puisque pourvue de continuateurs en chair et en os, en attendant ses illustrateurs de demain. Quand l'image des pouvoirs de la littérature s'estompe et se défait, comme aujourd'hui, quand le sceau paraît posé sur sa prophétie, qu'espérer encore du rayonnement d'une exemplarité éteinte ? À quoi il faut ajouter l'échec de la critique formaliste à produire des catégories susceptibles d'objectiver les ressorts de l'expression, de la construction ou de la composition littéraire — et l'échec aussi bien de la linguistique à substituer aux repérages approximatifs de la grammaire traditionnelle une vision plus claire des opérations de la langue et partant des étais plus conscients et plus sûrs pour introduire à son maniement. Le marasme a donc toutes les raisons d'être complet et l'on voit combien il serait superficiel d'attendre d'une remise à l'honneur de l'acquisition des connaissances un miraculeux retour d'efficacité du système d'enseignement. Pas de rétablissement d'une transmission valide et solide, le terrain est privilégié pour le faire ressortir, sans réinvention des conditions et des moyens de la transmission, étant entendu qu'on ne renouera pas avec l'incorporation d'une tradition chargée de tous les prestiges et supposée détenir en sa magique antécédence les clés de l'accès même à l'humanité.

Le problème posé dans l'ordre scolaire n'est aucunement séparable d'ailleurs du problème plus général qu'en vient à poser le bon usage du passé pour l'ensemble de notre culture — il n'en constitue qu'une variante ou qu'une application particulière. Que faire, comment se rapporter à la tradition quand il est acquis aux yeux de tous qu'elle n'est plus l'ombre tutélaire dont l'exemple

doit indéfiniment nous surplomber, qu'elle ne représente pas non plus l'héritage maudit avec lequel il s'agit en priorité de rompre, mais qu'elle constitue le lest énigmatique d'une identité que nous cherchons et que nous construisons au travers du devenir ? Qu'est-ce que se reconnaître comme un héritier quand on pense qu'on fait l'histoire, c'est-à-dire quand on voudrait être aussi libre que possible à l'égard des déterminismes de l'héritage, sans nourrir d'illusion sur la possibilité d'échapper à ses pesanteurs ? Qu'est-ce que le passé dans un monde dont il fait partie mais sur lequel il n'a plus autorité ? De la manière dont il sera répondu à ces questions dépendra la manière dont pourra se renouveler l'esprit de l'éducation. Mais réciproquement toute réponse à la question on ne peut plus quotidiennement posée, désor mais, au cœur de l'entreprise éducative — qu'est-ce que s'initier à ce qui fut, qu'est-ce que s'en approprier l'exemple, quand il s'agit d'en mesurer l'usage à l'aune de l'autre qui sera ? —-, et quel que soit le registre de la réponse, du plus modeste apport concret à l'élaboration la plus méditée, vaudra pierre dans la construction de la culture nouvelle que le choc de l'histoire impose à nos sociétés de chercher.

Apprendre, ce ne peut être toujours, sans doute, et singulièrement dans l'ordre de l'expression, que se saisir de ce qui vous préexiste, recueillir un héritage et s'inscrire dans la ligne d'une tradition. Simplement, faut-il faire ressortir contre un faux bon sens conservateur arguant de l'invariante éternité de la situation, il y a diverses manières d'y procéder, étroitement dépendantes du rapport global qu'une culture établit et entretient avec son passé. Nous sommes au moment de la métamorphose et du glissement d'une organisation de la mémoire dans une autre. Nous sommes, partant, au point de passage d'un système de transmission à un autre — et ici encore, typiquement, d'un système faisant largement fond sur l'implicite à un système plus explicite. Nous avons à trouver par exemple ces moyens à la fois savants et pratiques de distance dans la description de la langue et du texte capables, en accroissant la

liberté consciente des sujets à l'égard de contraintes davantage objectives, de reconstituer un art communicable de la parole et une propédeutique à l'écriture. La fin d'une époque n'est pas la fin du monde. Il est d'autres voies concevables pour introduire aux usages réglés du discours que l'imitation et l'imprégnation des humanités. Entre la dictature de la tradition, la fausse rupture avec elle et son pur et simple oubli, faute de ressources pour en porter le poids, il va s'agir de trouver, sur tous les plans, cette façon de l'assumer qui, en procurant une maîtrise davantage réfléchie de l'acquis, simultanément en délie, ouvrant ainsi la liberté de l'avenir à l'homme de mémoire.

*

Les moments de mutation idéologique sécrètent immanquablement deux illusions : en frappant d'obsolescence soudaine un discours hier régnant en maître, ils accréditent le sentiment de sa complète inconsistance — comment a-t-on pu penser et croire des choses pareilles ? —, et corrélativement, dans le vide de la sorte créé, ils font croire possible le retour aux bonnes vieilles valeurs d'avant dont seule une inintelligible aberration a pu un instant nous écarter. Le tournant présent à propos de l'école n'échappe pas à la règle. L'épuisement de l'idéologie réformatrice et le constat d'impasse des pédagogies nouvelles tendent à les réduire aux yeux de beaucoup à de piètres baudruches, définitivement dégonflées ; et ils tendent à ancrer l'idée que les retrouvailles avec le sol ferme des principes « républicains » fournissent les conditions suffisantes d'un recommencement efficace de l'institution. Ce sont ces deux écueils que l'analyse présentée ici s'est efforcée d'éviter. S'il est acquis que l'inspiration qui a guidé les changements du système éducatif touche aujourd'hui ses limites, il est essentiel de reconnaître la profondeur et la puissance de la dynamique qui la portait, et sa légitimité du point de vue des principes fondateurs de notre société. S'il est exact d'autre part que le mouvement en cours ramène une dimension « traditionnelle » d'obligation

collective, contre la pente individualiste extrême qui a précédemment prévalu, c'est sous un jour, en chacun de ses points d'application, sans plus rien de commun avec ses incarnations d'antan, voire aux antipodes de ses figures classiques. Il y a d'apparents retours en arrière qui cachent de redoutables poussées vers l'avant.

L'esprit d'ensemble de l'interprétation proposée pourrait être ramassé de la façon suivante : derrière la découverte des problèmes de l'école qui s'opère aujourd'hui, il y va de la prise de conscience de ce qu'est en vérité l'école. Ce sont ses antinomies d'origine, ses contradictions structurelles, les tensions inhérentes à son projet qui se révèlent à nous. Former des individus : le dessein est en lui-même grevé par la contradiction. Il a été longtemps possible de ne pas le savoir. Force est de s'en rendre compte quand la demande de reconnaissance de l'individu se met à jouer contre la possibilité de le former. Le concept d'enfance, concept d'une individualité qui n'est pas une, concept qui fonde et déjoue la tutelle, redouble encore par ses ambiguïtés la difficulté à nouer ce compromis entre l'ordre des individus et la loi de la société des individus sans lequel il n'est pas d'éducation concevable. Et le compromis est par essence instable. Il y a eu un âge heureux de l'école, qui était, comme il se doit, l'âge d'or de l'ignorance. Il est révolu, et avec lui le temps des solutions univoques, « scientifiques » et définitives. Mais c'est un immense progrès que l'accès à une mesure précise de l'impossible. L'humanité n'avance qu'en se vouant aux problèmes qu'elle est incapable de résoudre.

---

1 Querelle lancée par la publication de l'ouvrage de Jean-Claude Milner, *De l'école* (Paris, Éd. du Seuil, 1984), auquel *Le Débat* a consacré une discussion dans son numéro 31 (septembre-octobre 1984). Le livre de J.-Cl. Milner a représenté le sommet d'une vague de critique à l'égard du « pédagogisme » et de ses retombées. Citons, parmi les titres qui ont eu le plus d'écho : J.-P. Despin et M.-Cl. Bartholy, *Le Poisson rouge dans le perrier*, Limoges, Critérion, 1983; M. Maschino, *Voulez-vous vraiment des enfants idiots ?*, Paris, Hachette, 1984; J. de Romilly, *L'Enseignement en détresse*, Paris, Julliard, 1984; M. Jumilhac, *Le Massacre des innocents*, Paris, Plon, 1984 (note de 2002).

2 « De la crise de l'école à la crise de la pédagogie », Le Débat, n° 37, novembre-décembre 1985.

3 Comme Louis Dumont, dont je reprends le terme, l'a constamment souligné.

4 Je n'entre pas dans la discussion des différences de tous ordres qui rendent inopérant le rapprochement entre la situation européenne, et singulièrement française, et l'exemple américain qu'on nous brandit comme la suprême autorité, sur la foi d'une solide méconnaissance de son histoire et de ses réalités.

5 C'est le lieu de renvoyer au très éclairant ouvrage de Marie-Madeleine Compère, *Du collège au lycée (1500-1850)*, Paris, Gallimard, coll. « Archives », 1985.

6 Philippe Ariès, *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, nouvelle édition, Paris, Éd. du Seuil, 1973. Le prière d'insérer résume la thèse de l'ouvrage d'une formule frappante: « La découverte de l'enfance est récente » (note de 2002).

7 Selon la formule parlante de Philippe Meyer. Cf. *L'Enfant de la raison à État*, Paris, Éd. du Seuil, 1978 (voir plus haut, p. 25) (note de 2002).

8 « L'éducation spécialisée en France, 1882-1982 », *Esprit*, mai et juillet-août 1982; « L'esprit démocratique et la crise de l'enseignement », *Le Débat*, n° 26,1983 ; « L'idéologie réformatrice ou le consensus éducatif », *Pouvoirs*, n° 30, 1984.

9 Je ne puis que renvoyer à l'analyse que j'ai donnée sur un autre exemple, celui de l'institution asilaire, en collaboration avec Gladys Swain, de la genèse et de la logique de cette figure centrale de l'imaginaire démocratique du pouvoir. Cf. *La Pratique de l'esprit humain*, Paris, Gallimard, 1980.

10 Cf. André Béjin, « De l'adolescence à la post-adolescence : les années indécises », *Le Débat*, n° 25, 1983.

11 Cf. l'étude de Paul Yonnet, « Rock, pop, punk. Masques et vertiges du peuple adolescent », *Le Débat*, n° 25, 1983 ; repris dans *Jeux, modes et malles. La société française et le moderne*, 1945-1985, Paris, Gallimard, 1985.

12 J.-Cl. Milner, *De l'école, op. cit.* Dans un genre moins relevé, J.-P. Despin et M.-C. Bartholy, *Le Poisson rouge dans le perrier, op. cit.*, rassemblent un dossier auquel il n'est pas si commode de rétorquer.

13 Je pense en première ligne aux travaux passionnants de Stella Baruk dans le domaine de l'enseignement mathématique. Cf. en dernier lieu *L'Âge du capitaine*, Paris, Éd. du Seuil, 1985.

14 C'est l'occasion de signaler l'ouvrage important de Marc Dominicy, *La Naissance de la grammaire moderne*, Bruxelles, Mardaga, 1984.

# Le niveau monte, le livre baisse

*Livres-Hebdo*, le journal professionnel de la librairie et de l'édition, a publié, à la veille de l'été dernier, une étude très instructive sur la situation de l'édition en sciences humaines et sociales intitulée « Le retour à la normale[1] ». La thèse de plusieurs professionnels interrogés par Daniel Garcia, l'auteur de l'enquête, est en effet que le reflux enregistré dans le secteur correspond en réalité au retour à un étiage traditionnel. La thèse est exprimée le plus vigoureusement par Dominique Desjeux. « Cet universitaire et praticien du social — il enseigne à la Sorbonne et dirige un cabinet de conseil en sciences humaines — a été aussi, pendant vingt ans, le directeur éditorial de L'Harmattan pour les sciences humaines, avant de rejoindre ce mois-ci les Presses universitaires de France comme directeur de collection. "L'édition de sciences humaines n'est pas en crise, assure-t-il. La vente moyenne autour de 600 à 800 exemplaires est une vente normale depuis la fin du XIX e siècle, avec une exception pour les années 1965 à 1975 où les sciences humaines ont fait de fortes ventes." » La suite de l'enquête nous apprend que « l'analyse de Dominique Desjeux est aujourd'hui adoptée par nombre de ses confrères ». Il y a eu un âge d'or, correspondant à la vogue du structuralisme, « quand les chercheurs s'intéressaient aux livres qui paraissaient dans les autres disciplines que la leur ». Le pâlisse- ment de ce « paradigme unique » a entraîné la fin des vaches grasses. Le photocopillage et la baisse du pouvoir d'achat ont fait le reste. Nous voici revenus à la règle après des années d'exception.

Les faits et les chiffres sont là, même s'il y aurait lieu de les enrichir et les nuancer. On a affaire à des gens qui savent de quoi ils parlent. Acceptons donc l'analyse. Non sans toutefois la compléter par quelques simples considérations

qui confèrent un très notable surcroît de signification à ces données. Car, enfin, ce retour à la normale s'effectue sur fond d'une situation massivement changée. L'accroissement des ventes, à partir de 1965, correspond, certes, à la mode structuraliste. Mais il correspond aussi, et peut-être surtout, à l'envol des effectifs universitaires, à l'arrivée des générations nombreuses du baby-boom dans l'enseignement supérieur.

Entre 1960 et 1970, rappelons-le, le nombre d'étudiants passe de 300 000 à 850 000[2]. Il y a 9 200 enseignants du supérieur en 1960, ils sont 39 100 en 1970. Encore faudrait- il ajouter à ces chiffres ceux des chercheurs du C.N.R.S. Il faudrait également faire entrer en ligne de compte l'accroissement du nombre des enseignants du secondaire au cours de ces années : recrutés à un haut niveau d'exigence, ils ont traditionnellement été des protagonistes de première importance dans la vie intellectuelle de ce pays. A noter, en outre, que la croissance des effectifs universitaires touche plus particulièrement les facultés des lettres et sciences humaines. N'a-t-on pas là le facteur infrastructurel qui explique en grande part l'extension du public naturel du livre savant ou du livre de recherche ?

Or, après un ralentissement relatif au cours des années soixante-dix, cet accroissement des effectifs a repris de plus belle au cours des années quatre-vingt. Il y a 1 100 000 étudiants en 1980 contre 1 700 000 en 1990 (deux millions en 1993). Les enseignants du supérieur passent de 44 000 en 1980 à 55 400 en 1990. La préférence pour les lettres et sciences humaines se confirme : c'est là que se dirigent les gros bataillons. On arrive à 535 000 étudiants dans le secteur au cours de l'année universitaire 1994-1995. Simplement, dans le même temps, le nombre des livres achetés par ce public formidablement élargi s'est effondré. Avec ce résultat très remarquable que tout se passe à peu près *comme s'il n'y avait pas eu* multiplication par quarante ou cinquante (depuis le début de ce siècle) du public théoriquement formé à la lecture de ces ouvrages. Une « démocratisation » pour rien ?

Ces chiffres « normaux » de l'édition ne révèlent-ils pas crûment, dès lors, la situation « anormale » d'une université où l'on ne lit guère de livres — en tout cas les livres qu'on devrait y lire, ceux qui témoignent de la recherche se faisant et du mouvement vivant des idées — et cela pas seulement du côté des étudiants, mais aussi bien du côté des enseignants ?

Car on sait, par ailleurs, dans quel état de sous-développement se trouvent les bibliothèques universitaires de ce pays : ce n'est pas dans le recours généralisé à leurs bons et loyaux services que se trouve l'explication (nos mêmes éditeurs se plaignent, du reste, de ce que les bibliothèques universitaires n'ont pas les moyens d'acheter les livres qu'ils publient). Les ravages de la photocopie ne suf fisent pas davantage à rendre compte de tout, quelque considérable que soit leur rôle. Cette économie de prédation, devenue une véritable sous-culture, en dit long à elle seule sur les aberrations du moment. Que dire d'une Éducation nationale qui admet de fonctionner en parasite aux dépens d'une économie de l'édition éminemment fragile et qui contribue, ce faisant, à détruire un appareil de diffusion des idées que son premier souci devrait être de sustenter ? Avec pour conséquence de devoir demain faire vivre artificiellement, à grands frais, une édition universitaire plus ou moins hors marché. A-t-on réfléchi, à l'heure où il n'est bruit que de pédagogie, aux implications de ce mode de lecture et de rapport au livre chez les étudiants ?

Il y a eu, depuis 1975, la crise économique et la « baisse du niveau de vie », soit. Il est vrai que nombre d'étudiants vivent dans une grande pauvreté. Mais les situations sont pour le moins contrastées. Il suffit d'aller jeter un œil sur les parkings des universités en province, là où il y a de l'espace, pour se persuader que le paupérisme est loin d'être la situation générale. Les budgets d'équipement informatique que reflètent diverses enquêtes sont également là pour en témoigner. Ce n'est pas tout uniment faute de moyens que les étudiants n'achètent pas de livres hors des ouvrages didactiques strictement

indispensables ; c'est en fonction d'arbitrages qui excluent le livre de leur consommation courante. Et que dire des enseignants ou des chercheurs ?

La mode qui se démode ? Pour une part sans doute. Mais on ne voit pas que la mode ait jamais concerné la totalité de la production, loin s'en faut. Accordons qu'un style technique et jargonneux ait fini par rebuter un public non initié. Mais l'armée des professionnels dont c'est la langue de métier ? En réalité, le jargon faisait vendre, à la grande époque, alors que la lisibilité à laquelle s'efforcent la plupart des ouvrages d'aujourd'hui reste sans lecteurs.

La vérité est plus triste. Au milieu des mensonges qui enveloppent d'obscurité l'état de l'appareil éducatif en général et de l'université en particulier[3], ces données lèvent un petit coin du voile. Elles donnent une idée, non de ce qui se passe dans cette immense machine, mais de ce qui ne s'y passe pas. Elles établissent ce qu'on pouvait subodorer par ailleurs, à savoir qu'on a affaire à une institution presque complètement coupée, désormais, de la vie des idées. Comment concilier pareils faits avec « la fantastique et inédite demande de formation générale » qu'Alain Renaut croit pouvoir diagnostiquer derrière le récent afflux de masse vers les lettres et sciences humaines[4] ? Si tel était le cas, cet appétit devrait se traduire, en bonne logique, par un intérêt prioritaire pour l'état le plus contemporain de la réflexion et des savoirs — tel était bien le cas d'ailleurs dans les années soixante, où la protestation contre une routine académique fossile n'a pas peu compté dans la révolte *culturelle* des populations étudiantes. Le point corrobore une observation souvent faite : alors que dans un premier temps l'afflux de populations nouvelles a exercé un authentique effet d'ouverture et d'accès du grand nombre au travail intellectuel le plus exigeant, il s'est produit vers la fin des années soixante-dix un mystérieux revirement de tendance qui nous entraîne désormais en sens inverse. Aux historiens de l'avenir d'éclairer cette rupture.

On a un indice convergent de cet état de fait avec la lecture des journaux. Il fut un temps où l'on pouvait mettre en parallèle la croissance des effectifs

universitaires et la courbe de diffusion du *Monde*. Il y a beau temps, là aussi, qu'elles ont décroché, sans qu'on voie que d'autres titres en aient bénéficié. Ni *Libération* à gauche ni *Le Figaro* à droite n'ont vu leurs ventes dopées par le doublement de ce qu'on pourrait croire être leur lectorat potentiel. Ce public supposé avide de « formation générale » ne s'intéresse pas plus aux journaux qu'aux livres. Serait-ce pour se consacrer exclusivement à la méditation des classiques dans le texte ?

Mais ne doutons pas que nos spécialistes de la hausse du niveau et nos théoriciens de la démocratisation de la culture sauront très vite dissiper ces apparences funestes. Gageons qu'ils ont en magasin de quoi nous rassurer sur l'avenir radieux que ce déchaînement de l'incuriosité prépare.

---

1 *Livres-Hebdo*, n° 209, 14 juin 1996, pp. 64-75.

2 On trouvera commodément les principales données rassemblées dans Claude Allègre, *L'Age des savoirs. Pour une renaissance de l'Université*, Paris, Gallimard, 1993.

3 On se reportera utilement sur le sujet à deux articles de Jean-Fabien Spitz, « Université : sortir de l'âge de pierre ? », *Le Débat*, n° 92, novembre-décembre 1996 ; « Les trois misères de l'universitaire ordinaire », *Le Débat*, n° 108, janvier-février 2000 (note de 2002).

4 *Les Révolutions de l'Université. Essai sur la modernisation de la culture*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, pp. 270-277.

# Pacification démocratique, désertion civique

Singulier moment. La démocratie triomphe, donc. Mais dans le temps même où elle s'installe dans l'incontestable, on la découvre en proie à un profond malaise. Elle se voit frappée par un mouvement de désertion civique que l'abstention électorale et le rejet du personnel politique en place sont loin de suffire à mesurer[1]. La mythologie révolutionnaire s'effondre. Les charmes de la radicalité s'évanouissent. L'on eût pu croire qu'à la faveur de cette modération retrouvée l'imagination réformiste allait s'enflammer. Au lieu de quoi l'on assiste à l'implosion des facultés les plus élémentaires de critique et de proposition dont la marche à l'électro-encéphalogramme plat du parti au pouvoir, réduit à des agitations animales, fournit une illustration saisissante. Il n'est d'effervescence que : sur les marges, à l'enseigne de démagogies anciennes ou nouvelles, au demeurant fort pauvres, qu'elles nous ramènent au triste nationalisme xénophobe ou qu'elles cultivent une piètre utopie bucolique. Ne comptons pas pour rien, enfin, parmi les symptômes de cette étrange impotence, la régression de l'esprit public dans un moralisme *new look* encore plus inepte et mensonger que ses versions antérieures — la vertu aujourd'hui n'est plus seulement un masque, elle est de surcroît une marchandise. Est-ce à dire que la démocratie ne vivait en réalité que de sa contestation et que dépourvue désormais d'adversaires, elle est entrée dans une torpeur finale où il ne sera plus guère question que de la gestion réactive, au jour le jour, d'une histoire subie ?

*

Ce qui est sûr, c'est que le désarroi est immense sous l'immobilisme apeuré de l'opinion. Il faut commencer par essayer de le mesurer et de le comprendre dans ce qu'il a somme toute de surprenant au regard d'un monde où liberté, paix et prospérité prennent, de liquidation du communisme en sortie de crise, figure d'horizons comme jamais plausibles. Le gain visible se paie d'un deuil secret, terrible en son silence. Quelque chose d'essentiel à notre société, l'une de ses croyances les plus fondamentales, s'en est allé avec la crédibilité des socialismes dans leur ensemble. L'ordre commun des termes doit à cet égard être renversé. L'évacuation de la croyance ne résulte pas de la déclaration de faillite officielle, tant économique que politique, des régimes communistes. C'est parce que la foi dans la propriété collective et dans le pouvoir prolétarien était d'ores et déjà devenue intenable que le pavillon du dogme a pu être amené avec cette stupéfiante aisance. Mais la reddition n'a fait qu'achever de certifier une déroute largement consommée.

Ce sera pour longtemps un fascinant objet d'étude que de reconstituer les voies par lesquelles, à partir de 1975, la seconde grande crise de ce siècle a complètement subverti les représentations de l'action collective, du devenir et de l'organisation sociale que la première avait puissamment contribué à enraciner. Survenant après une guerre qui avait déjà fortement ancré la perspective d'une conduite politique de l'économie, la crise de 1929, pourrait-on sommairement dire, s'était mentalement traduite par un déchaînement de la demande de puissance collective, sous la forme en particulier d'une subordination de l'économie. La folie totalitaire en donnera une expression paroxystique, mais il en résultera, très au-delà, une large accréditation de la nécessité, contre l'impuissance libérale, d'un encadrement rationalisateur de la production et des échanges. De keynésianisme en planisme, en passant par l'État-providence, c'est sous ce signe organisateur et volontariste que s'effectuera la reconstruction après 1945 et que se déploiera la croissance des Trentes Glorieuses. C'est très exactement en sens inverse ce système de

convictions que la crise a irrémédiablement défait depuis 1975. Convictions dont le socialisme démocratique offrait une version prudente, mariant l'appropriation collective des principaux moyens de production avec le maintien des libertés formelles, tandis que le socialisme « scientifique » en proposait une version rigoureuse, voulant échapper justement à l'incohérence des demi-mesures. Mais convictions auxquelles l'héritage jacobin assurait en France un rayonnement diffus dépassant de beaucoup les frontières de la gauche, sous les espèces, par exemple, de la foi dans les vertus du service public. Sur quelques années, c'est la gamme complète de ces idées que le mouvement du monde a ruinée. Mesurons bien ce qui s'est trouvé là mis en échec : la capacité d'action de la société sur elle-même, matérialisée notamment dans l'État. Et discernons bien ce qui l'a mise en échec : tout simplement l'histoire, matérialisée par l'économie, l'immaîtrisable puissance génératrice du devenir, source d'imprévisibles bifurcations dans un avenir radicalement ouvert. C'est cette brutale réouverture de l'abîme du futur qui, en dernier ressort, a achevé de rendre aberrant aux yeux de ses propres maîtres le régime de la fin de l'histoire que se voulait le communisme, figure de la rentrée de l'humanité en possession achevée d'elle-même. C'est dire au passage l'erreur de perspective qu'il y a à décréter une fin libérale de l'histoire, sur les ruines du terme communiste. Ce qui est proprement fini, c'est la possibilité de croire en une quelconque fin de l'histoire, en une quelconque domination du devenir.

Or il faut voir à quel point ces figures apparemment abstraites informaient l'action collective, donnaient aux acteurs l'impression de savoir où ils allaient, conféraient de l'évidence aux objectifs. Il y avait pouvoir possible, cela parce que la direction était claire et que l'histoire, même prudemment maniée, paraissait promettre l'introduction d'une dose de maîtrise rationnelle de plus en plus grande au sein des affaires humaines. Avec le renouvellement du sens de l'historicité et l'évanouissement de l'avenir pensable, c'est un principe de finitude radical que la crise a introduit en politique. Elle a amené le doute au

cœur de toute projection de la volonté collective en organisation — savons-nous ce que nous faisons ? Pouvons-nous ce que nous visons ? Au sein d'un monde stable et sûr de sa destination, l'évidence va à l'opposition de l'ordre de raison incarné dans l'État avec l'anarchie du marché. Dans l'univers dépourvu de futur figurable où nous avons basculé, l'opposition se renverse : l'évidence va à la régulation de l'imprévisible créativité des initiatives individuelles par le marché contre le désordre fatal suscité par le volontarisme intempestif de l'État. C'est en ce sens que les années quatre-vingt ont été de fait des années libérales et que les années quatre-vingtdix le resteront, de par l'inexorable contrainte de s'ouvrir à la multiplicité inventive de ce flux qui, par essence, échappe à la conduite. Ni plan ni parti omniscient qui tiennent, face à la simple nécessité de s'adapter à la demande des consommateurs et à l'innovation technique — laquelle nécessité ne fait encore une fois que prêter un visage concret à une contrainte infiniment plus vaste. On pouvait rejeter le socialisme comme attentatoire à la liberté. Cela n'empêchait pas de le tenir pour praticable, voire de plaider pour l'intégration de certains de ses instruments dans un cadre libéral. La nouveauté de l'heure, c'est que le sens du temps a frappé de dissolution la crédibilité fonctionnelle des instruments en question. L'effet en retour est contrasté jusqu'au paradoxe, du point de vue des valeurs ultimes de notre monde. Il en résulte une formidable relégitimation de l'individu comme vrai vecteur de l'histoire, comme inventeur-innovateur, dont le retour solennel de l'entrepreneur schumpetérien livre la formule emblématique. Il en résulte une formidable relégitimation de la démocratie en tant que marché politique incomparable de souplesse, de rapidité de réaction, d'ouverture à la nouveauté. Il en résulte aussi une formidable perte de substance de la démocratie comprise comme pouvoir de la collectivité sur ellemême qui explique l'atonie, voire la dépression, dont elle souffre au milieu de la victoire. À quoi bon la démocratie si c'est de toutes les façons pour ne pas pouvoir grandchose au travers d'elle ?

Dépossession insupportable, du point de vue même, encore une fois, des valeurs de base qui informent notre univers. D'où le raidissement dans le déni, la crispation sur l'acquis ; d'où l'angoisse diffuse dans l'opinion, bien au-delà de nouveau des frontières de la gauche devant un changement qui signifie soustraction de souveraineté, qui n'a à vous promettre, au bout de lui-même, qu'un vertigineux impouvoir. On est loin, on est passé carrément aux antipodes de l'État gaulliste si rassurant en sa puissance paternelle de conducteur de la modernisation industrielle — il n'a pas fini, surtout à gauche, de susciter la nostalgie ! C'est cette essentielle inquiétude que ne paraissent pas avoir compris nos libéraux : on peut avoir les faits pour soi et les électeurs contre soi, s'ils ont de forts motifs d'attendre de vos adversaires de les en protéger, justement, moyennant une raisonnable part du feu. Au train où nous sommes partis, la gauche paraît somme toute la mieux qualifiée pour gérer sa propre déroute. Devenue le parti de l'ordre contre le parti du mouvement, elle n'en reste pas moins authentiquement la gauche, faut-il souligner : si elle a glissé vers la conservation, c'est afin de défendre ce qui fut depuis toujours son idéal le plus profond, à savoir le pouvoir de tous. Et tant, dans l'autre sens, que les libéraux ne se soucieront pas davantage d'analyser les motifs exacts de leur retour en grâce (ou de leur récente conversion), avec l'énorme question qu'ils soulèvent en termes de gestion de la communauté politique, ils n'en auront pas moins les meilleures chances de rester sur le bord de la route à regarder passer une histoire qui va dans leur sens, mais qu'ils n'en sont pas moins incapables de conduire.

Car de l'irrésistible irruption du principe du marché dans les faits à sa traduction politique, la conséquence n'est pas logique. Les valeurs démocratiques sont à double face : la revendication par les individus de leur liberté privée ne va jamais si loin qu'elle leur fasse oublier sa nécessaire conversion d'autre part en puissance publique. Si le libéralisme n'a à promettre aux personnes que davantage de latitude pour leurs initiatives, tout en les

assurant implicitement d'une moindre prise sur leur destin collectif, ses chances politiques resteront limitées, *a fortiori* dans un pays dont toute l'originalité depuis 1789 est d'avoir poussé plus loin que partout ailleurs cette aspiration à l'autorité de tous comme légitime prolongement de la liberté de chacun. Ce pourquoi d'ailleurs aussi l'échec du socialisme y affecte moins la gauche qu'on aurait pu croire. Battue sur le terrain économique, qu'elle avait investi sur la base de son jacobinisme, elle redevient simplement une gauche politique, et elle retrouve avec sa tradition historique un ancrage puissant. Le dialogue de sourds peut continuer longtemps entre une droite libérale forte de ses certitudes sommaires, confortées par le cours des événements, autant qu'aveugle à leurs limites politiques et une gauche « républicaine », d'autant plus enfermée dans le refus intellectuel de la réalité qu'il ne lui réussit pas trop mal quand il s'assortit en pratique d'une limitation prudente à la gestion des affaires courantes. L'histoire en un sens a tranché, mais le résultat risque cependant d'en être une confusion prolongée. Sûrement ce blocage aussi irréductible que stérile ne contribuet-il pas peu, d'ores et déjà, à l'impression d'onirisme ossifié que procure ce qu'on ose à peine encore nommer le débat politique.

Les paris sont ouverts sur le temps qu'il faudra pour que les restes de matière grise encore vaguement en suspension dans les parages des palais nationaux soient absorbés par le trou noir gouvernemental, puisque tel est le processus enclenché. Parlons de ce qui pourrait et devrait être en fait de discussion publique, en sachant qu'il est peu probable qu'elle ait lieu avant un bon moment. Il est clair par un côté que les vieilles disputes autour du capitalisme sont rendues obsolètes par sa redéfinition de fait comme *économie de l'innovation*. Dans la production, ce qui compte, ce sont les conditions de son renouvellement. C'est à cette aune impérative qu'il faut juger du régime de propriété, du statut du capital, de l'organisation de l'entreprise ou de l'encadrement du marché. Ce capitalisme-là, on peut le perfectionner, on peut

le rendre plus efficace, on peut l'ou vrir aussi, on ne peut pas le « dépasser ». En sa souplesse, il autorise beaucoup de possibilités qui sont à explorer et où de vieilles revendications d'autonomie peuvent trouver d'inattendus supports pour se matérialiser — davantage à coup sûr que dans les mégacomplexes de l'industrie lourde de type stalinien. Pas de larmes inutiles, par conséquent, sur l'appropriation collective perdue. S'il doit y avoir quelque chose comme une réalisation de la liberté dans l'ordre économique, elle est plus sûrement à attendre de la salarisation généralisée que de l'abolition du salariat.

Mais autant sous cet angle il faut faire son deuil définitif de la réintégration de l'économie dans la sphère de la commande étatique, fut-elle partielle, lâche ou « mixte », autant il est sûr de l'autre côté que la puissance publique est à réinventer. Ce qui vient de mourir au champ d'honneur dans la dernière retraite de Russie, c'est la « bureaucratie rationnelle ». La voici reléguée sans esprit de retour au musée des grands auteurs. On ne la rencontrera plus que dans les livres, de Hegel à Weber. Il appartiendra à l'anthropologie historique future de nous expliquer comment la fine fleur de l'intelligence européenne a pu nourrir et développer sur plusieurs siècles cette étrange croyance dans la « rationalité » d'un système de division des tâches, de hiérarchisation des statuts et de transmission des ordres dont il aura fallu le règne sans partage pour que se découvre, et à quel prix, qu'il était source de tous les dysfonctionnements et de toutes les aberrations. Attendons le théoricien de l'essence irrationnelle de la bureaucratie. Le chantier du prochain siècle est ouvert : il va falloir apprendre à reconstruire un appareil de décision et d'exécution à la fois davantage transparent et davantage efficace.

La pensée politique moderne s'est construite sur l'idée que l'exécution, comme transmission et application de la volonté générale, était en somme le problème le plus simple. Nous avons payé très cher pour apprendre que c'est le plus inextricable. Le problème par excellence de la réflexion démocratique aujourd'hui est dans la redéfinition des conditions de concrétisation d'un

dessein collectif. Quels outils, quel bras armé pour les citoyens ? Car si l'État a été irrémédiablement défait en tant qu'instrument d'une maîtrise politique de l'économie, il ne s'ensuit aucunement que l'heure est à son dépérissement. Au contraire. Plus nous allons devoir vivre avec ce principe de dépossession sans remède inscrit dans la mobilité industrielle et financière, plus les fonctions de cohérence, de protection, de formation remplies par l'État seront décisives. Plus nous allons être plongés dans un monde ouvert, en échange permanent, faut-il ajouter, plus la fonction d'*identification* (qui pourrait bien être le nouveau visage pratique de la souveraineté) assumée par l'organe de la Nation s'avérera déterminante, n'en déplaise aux naïfs qui concluent un peu vite à sa dilution. Les nations se recomposent et les États avec elles, sous l'effet de l'impératif mondial. Mais celui-ci renforce autant leur nécessité à sa façon qu'il ne les transforme. Faute de le comprendre à temps, on s'expose à de très funestes surprises. Nous souffrons dès aujourd'hui d'une carence de l'État, engoncé dans ses prétentions d'un autre âge et dans sa routine et en retard sur les attentes des citoyens qu'il protège mal et auxquels il ne procure pas l'assurance identitaire qu'exige une ouverture maîtrisée sur l'extérieur. C'est à la faveur de cette brèche que s'effectue l'incroyable retour de l'extrême droite nationaliste[2]. En même temps, ce n'est pas dans ses formes actuelles que la puissance publique sera capable de répondre aux nouveaux défis qui la requièrent. La tâche ne sera pas simple. Dans ses plus récents développements, l'industrie a répondu aux impasses de son système antérieur de division des tâches et de commandement par un évitement technique du problème : l'automatisation. Puisque nous ne savons pas nous servir des hommes, passons-nous-en. Mais on peut robotiser une chaîne de montage, on n'automatisera pas la police. Quand il s'agit d'action sur les êtres et non sur les choses, il n'est pas de substitut possible : la question de l'organisation, de l'autorité, du contrôle exige d'être traitée pour elle-même. Elle déborde largement du reste le cadre de l'État ou de l'entreprise : il suffit de songer qu'il n'est pas aujourd'hui une seule

forme d'organisation traditionnelle qui soit encore debout, Église, parti ou syndicat. Il n'est pas jusqu'à l'éducation, mode éminent d'action de l'homme sur l'homme, qui n'en soit affectée en son cœur. C'est dire l'ampleur de la mue sociale qui se profile à l'horizon. Le contraste est à ce point géant d'ailleurs entre les besoins et les moyens disponibles qu'il incite au pessimisme.

Quoi qu'il en advienne, le *statu quo* est assurément la pire des choses. Cela risque fort pourtant, à l'échelle du microcosme français, d'être notre lot. Nous aurons eu, en sus de notre célèbre droite-la-plus-bête-du-monde, cette autre incarnation surprenante du génie local, la gauche la plus conservatrice du monde, aussi fermée à l'ajustement au nouveau monde des choses qu'incompréhensive devant ce qui eût dû être sa mission naturelle, la réinvention du pouvoir sur les hommes.

*

Mais le mouvement qui détourne les citoyens de la politique répond à d'autres motifs que le désarroi créé par la conjoncture historique. Des motifs qui tiennent au déplacement des questions cruciales de nos sociétés et au devenir même de la démocratie. La politique est à réapprendre pour chacun d'entre nous. Ce n'est pas seulement que les termes du débat public se sont insensiblement modifiés et qu'ils appellent désormais un autre langage : c'est que le mode le plus personnel d'implication en politique s'en trouve changé. Ce n'est pas simplement qu'une figure imprévue de la démocratie, depuis longtemps en gestation, s'impose maintenant à la conscience et oblige à reconstruire les formes de la contradiction et de la coexistence : c'est que la signification même de la coexistence, ce que veulent dire pour chacun le séjour social et l'appartenance civique, s'en trouve essentiellement affectée. Il y a quelque chose d'un vaste trompe-l'œil dans l'apaisement et le consentement un peu atones qui constituent le climat d'époque. Ils dissimulent une douleur muette : la découverte paralysante d'une difficulté, d'une dureté secrète de

l'existence en société plus implacable encore que l'âpreté des batailles ouvertes d'hier. Il faudra bien s'y accoutumer. Pour l'heure, le geste instinctif est plutôt de s'en préserver.

Rétrospectivement, que la lutte de classes était gaie, que la guerre civile était belle ! On sent dans l'air une nostalgie pour cet âge d'or où les choix étaient clairs et les enjeux grandioses en regard de l'inextricable prosaïsme où nous nous enfonçons. Comme s'il y avait eu une sorte de belle époque de la démocratie, quand elle s'organisait autour d'une question sociale à vif et du partage tranché entre deux camps, aussi bien dans le réel que dans l'imaginaire. D'un côté les prolétaires, de l'autre les bourgeois, le peuple contre les gros, les cléricaux contre les laïcs, le progrès contre la réaction : une fracture bien lisible dans la société et, de part et d'autre, deux armées électorales rangées en ligne de bataille afin de réduire l'adversaire au néant. L'in tensité de la mobilisation et la virulence du combat étant fonction précisément de l'espoir idyllique de voir la victoire déboucher sur l'avènement d'une société réconciliée, qu'on la conçoive sous le signe révolutionnaire de l'abolition des classes ou sous le signe conservateur d'une harmonie organique et hiérarchique retrouvée.

Sous tous les points de vue, le paysage s'est terriblement compliqué, il n'est pas besoin de s'y étendre. Ce n'est certes pas que la lutte de classes a disparu — on ferait mieux même de prêter davantage d'attention à ses effets, d'autant plus délétères, le cas échéant, qu'ils sont dorénavant superbement ignorés[3]. Mais s'ils sont devenus mal lisibles, justement, c'est que la structure de classes s'est formidablement compliquée. La division nette a fait place à un continuum où les appartenances marquées se sont défaites, l'appartenance ouvrière en tout premier lieu et où les ex-« classes moyennes », de regrettée mémoire, se sont évanouies à la mesure de leur extension même. Il est clair que notre actuel monde d'« individus » est, entre autres choses, le produit de ce brouillage de la stratification sociale qui autorise les acteurs à se concevoir indépendamment de leur place ou de leur groupe — ce n'est plus, à leurs propres yeux, leur

inscription contrainte qui les définit. Surtout, la généralisation du salariat, la construction de l'État-providence, l'ampleur des processus de redistribution, le basculement dans un monde ouvert et pour finir le mouvement des mœurs ont peu à peu, mais radicalement à la longue, déplacé les données du conflit social et les enjeux de la compétition politique. On a et on va avoir de moins en moins affaire à la classique question sociale mettant aux prises le capital et le travail. Émerge à sa place une nouvelle problématique centrale qui trouve petit à petit sa cohérence, par un remarquable retour de la nature au sein de la culture, autour des réalités mêmes du vivant : l'âge, le sexe, la fécondité, la morbidité, le nombre et le mouvement des hommes. Natalité, éducation, santé, retraites, immigration : à force de socialisation de la vie, voici l'ordre vital en passe de devenir le cœur de la question sociale.

Or la particularité des tensions croissantes qui se manifestent dans cette sphère est d'opposer moins des camps constitués une fois pour toutes que des individus tiraillés entre des intérêts contradictoires, à court terme et à long terme. Les prolétaires deviennent rarement capitalistes et les bourgeois encore plus rarement ouvriers. En revanche, le jeune actif qui peste contre la lourdeur des charges qui grèvent son salaire se voit un jour pas si lointain en retraité et cela ne peut pas ne pas peser, intimement, sur sa protestation. Comme en sens inverse le retraité prospère voit son contentement gâché par le chômage ou le statut précaire de ses petits-enfants. L'égoïsme à courte vue et la mauvaise foi des acteurs ne doivent certes pas être sousestimés. Il est vraisemblable que nous ne ferons pas l'économie, au cours des années qui viennent, d'agressives luttes des générations. Ni le déséquilibre matériel d'un mécanisme assurant l'aisance des inactifs âgés aux dépens des entrants dans la vie, ni la contradiction culturelle d'une société vouée à valoriser par-dessus tout l'espérance de la jeunesse et investissant en pratique dans l'entretien sans espoir de ses vieillards ne sont longtemps tenables sans accroc majeur. Reste que tous ont été jeunes et que tous se savent promis à vieillir. Si intense qu'il puisse devenir, le conflit des

groupes d'âge n'aura jamais l'âpreté irrémédiable de la bataille de classes, l'implication partagée des individus et l'absence évidente de solutions radicales ou simples — on peut projeter d'éradiquer la bourgeoisie, il y aura toujours des vieux — relativisant toujours peu ou prou leur engagement et leur appartenance. Aussi bien devientil très vite clair que le monde de la liberté conquise vis-à-vis de la procréation ne peut être maintenu qu'au prix d'un effort très délibéré pour faire des enfants — qui sera bientôt le devoir civique par excellence, paradoxalement suscité par le choc en retour des progrès du choix privé. Il est très possible, hélas, les exemples abondent, d'être xénophobe militant et d'employer des immigrés clandestins, mais ce ne sera pas sans quelque malaise. C'est à tous les niveaux que l'on retrouve ce renvoi des individus à de décourageants dilemmes avec eux-mêmes où l'internalisation des termes du conflit n'a d'égale que l'absence d'issue.

De là le recul devant la frustration de ces impossibles arbitrages intérieurs. Autant se tenir à l'écart. D'où la tentation de s'en remettre aux arbitres officiels et l'invariable mécontentement qui accompagne la passivité à leur égard. D'où encore ce curieux phénomène qu'on pourrait nommer les intermittences de la mobilisation. Un jour de passion, puis le retour à l'ordinaire apathie de ressentiment, avant le prochain coup de sang. Le cycle commence dès le comportement électoral, puisqu'on sait qu'en fait de désertion des urnes on a moins affaire à de l'abstention massive qu'à des participations sélectives. S'en mêler ou pas ? Ce n'est pas que le ressort de l'implication s'est dissous dans la privatisation et l'indifférence, c'est plutôt qu'il est enrayé par des perplexités paralysantes qui ne se relâchent en des moments d'explosion que pour ramener bientôt l'atonie morose. Peut-être est-ce dans le concentré exemplaire des difficultés nouvelles de la vie en commun que nous offre la société automobile que le mécanisme qui mène à cet évitement résigné se lit le mieux. On n'accorde pas l'attention qu'elle mérite à cette quotidienne expérience de la coexistence contradictoire des libertés, alors qu'elle est pour les acteurs

d'aujourd'hui la parabole par excellence de l'êtreensemble et le creuset journalier où se forgent les mentalités. Elle est le théâtre familier de cette épreuve de la réversibilité des positions qui rend la lutte insoluble. Ce que je combats, je le suis (ou je le serai, ou je l'ai été) aussi. Les autres me gênent dans l'exacte mesure où je les gêne. La solution serait de les empêcher de circuler, mais qu'estce qui me garantirait alors à moi la possibilité de le faire ? La révolte a vite fait de se retourner en un refus à la fois prudent et exaspéré de se confronter davantage au problème. Toute l'actuelle ambivalence à l'égard de la politique trouve là de même un terrain où se déployer à son aise. Comment faire confiance à des gens qui ne sont même pas capables de résoudre les problèmes de circulation ? Mais comment en un sens ne pas sympathiser avec leur impuissance ? Heureusement, somme toute, qu'ils sont là pour nous permettre de penser à autre chose.

*

Il y a plus profond et plus grave encore. Avec la pacification de l'espace public, la politique est devenue silencieusement, à titre subjectif, le lieu d'une expérience terrible. Le déchirement civil pouvait être très pénible à vivre. Mais au bout du pire affrontement, il restait de part et d'autre la perspective d'une victoire de la vérité qui rétablirait l'unité des esprits. C'est bien ainsi d'ailleurs qu'a fonctionné la mobilisation totalitaire dans ce siècle. Elle est née du refus passionné de la division, quand il est apparu autour du début du siècle, avec la structuration des forces sociales en partis, que la démocratie se faisait organisation de l'antagonisme politique, aux antipodes de son idéal classique de dégagement d'une volonté unitaire par la libre délibération des individus. C'est l'absolu scandale de cette rupture avec l'exigence immémoriale de concorde, rupture rendue irrécusable par l'irruption de la lutte de classes jusqu'au cœur de l'espace public, qui a déchaîné le combat pour la restauration (ou l'instauration) d'une harmonie supérieure. Le mécanisme s'alimente de lui-

même : c'est la répulsion pour le conflit qui conduit à l'exaspérer, dans la perspective d'une destruction de l'adversaire qui ramènerait la paix définitive. Plus la bataille est violente, plus il y a de raisons de s'y engager et plus la réconciliation ultime paraît crédible. Aussi bien est-ce le motif pour lequel les régimes totalitaires établis sont voués à poursuivre d'une manière ou d'une autre sur cette lancée : ce n'est en fait que dans et par la guerre, interne ou externe, que leur promesse de paix prend sens.

Il a fallu aller au bout de l'épreuve pour que se brise cet enchaînement infernal. L'apocalypse mondiale a remis l'histoire sur d'autres rails. La haute croissance d'après 1945 a introduit un élément de détente capital dans les rapports sociaux. L'accoutumance a fait le reste. Nous avons appris à vivre avec la fracture du champ politique en familles socialement irréconciliables. Nous nous sommes insensiblement persuadés que ce discord réglé ne constituait pas une menace pour l'existence même de la collectivité, conscience qui, jointe à sa routinisation, a contribué à lui conférer des formes de plus en plus civilisées. Mais cet apprivoisement grâce auquel la démocratie du conflit est entrée dans les mœurs est pour partie trompeur. Sous le manteau heureux de l'apaisement, il cache une épreuve nouvelle. Car en nous installant dans la contradiction, nous avons irrémédiablement perdu l'espérance de réconciliation que la bellicosité totalitaire permettait de sauvegarder. Dorénavant, nous savons que nous sommes voués à rencontrer l'autre sous le signe d'une opposition sans violence, mais aussi sans retour ni remède — n'y va-t-il pas là d'une sorte de violence pire que ce que nous pensions connaître des figures traditionnelles de la violence ? Quoi que je dise et fasse, où que j'aille, de quelque façon que je m'oriente, je trouverai en face de moi non pas un ennemi qui veut ma mort, mais un contradicteur qui me signifie la dépossession inscrite dans l'appartenance sociale, l'écartèlement du sens inhérent à l'être-avec-d'autres. C'est en cela que consiste spécifiquement la politique : elle est le lieu d'une fracture de la vérité. Ce que recouvrent les analyses en termes de progrès du

consensus. Elles prennent la forme pour le fond. Le renoncement aux pompes, aux œuvres et au folklore de la guerre civile ne fait que mettre davantage à nu ce qu'il y a de métaphysiquement terrifiant dans cette rencontre pacifiée : la guerre se gagne, quand on n'en a jamais fini avec cette confrontation qui vous renvoie à tout instant à une privatisation ultime. C'est ce foyer infiniment douloureux, même si la douleur est sans éclat ni bruit, qui fait de la politique une expérience répulsive, et qui tend à faire d'ailleurs de ceux qui vivent dans cet élément invivable des réprouvés. Si depuis les années soixante, l'enracinement de fait de la culture démocratique est allé de pair avec la dépolitisation, ce n'est certes pas qu'en raison de la dilution des enjeux sous l'effet de l'abondance. C'est au moins autant par fuite devant l'épreuve de la coexistence conflictuelle qu'il fallait du même coup affronter. Le spectaculaire retour de flamme de 68 prend dans cette perspective une couleur inattendue. Il pourrait bien avoir été le dernier soubresaut d'un régime de l'engagement unilatéral déjà fort entamé — d'où la précarité ludique de sa passion et le caractère de fantasmagorie symbolique de ses batailles.

La logique s'est complètement inversée. L'intégration du conflit, telle qu'elle définit la forme proprement contemporaine de la démocratie, a commencé par soulever les masses. Maintenant qu'elle est accomplie, elle disperse et privatise les individus. Elle leur fait rechercher un éloignement protecteur vis-à-vis de la scène publique où retrouver les repères d'une existence selon la paix avec soi-même et l'accord avec autrui. On n'en finirait pas d'inventorier les modes de neutralisation de cette expérience centrale du discord développés par la culture récente. A commencer par la plus banale des traductions du principe pluraliste, c'est-à-dire le relativisme des opinions. Mais ce n'est aucunement de relativité des points de vue qu'il s'agit dans le cadre de la compétition civique, sauf de quoi il n'y aurait pas véritablement lutte des options, mais simple juxtaposition négociée. C'est bien l'expérience d'une vérité et d'une seule qui est en cause, vérité visée de plus en plus souvent sur la base d'une référence explicite aux

mêmes valeurs, mais vérité qui ne s'offre que dans le partage et le déchirement — l'unanimité sur les fondements, les droits de l'homme en l'occurrence, se bornant à faire ressortir encore davantage la contradiction des doctrines appliquées. L'observation vaut aussi bien pour le modèle libéral de la concurrence dont on peut concevoir le regain de fortune dans le contexte. Ce n'est sûrement pas l'une de ses moindres séductions que de permettre, par le recours au tiers arbitre du marché, d'éviter le face-à-face des acteurs qui est le lot éprouvant de la politique. Mais il ne saurait y avoir d'arbitre à la confrontation pour la vérité collective. Il va falloir apprendre à la vivre sans échappatoire.

L'histoire est longue et les démocraties sont jeunes, jugées à l'aune de la rupture qu'elles marquent dans le temps des sociétés. Leur particularité est d'exiger un haut degré de conscience des acteurs pour bien fonctionner. Or, depuis le départ, leur drame a résidé dans le retard des mentalités et des modes de pensée sur les réalités de leur déploiement continué. Nous y voici de nouveau. Nous commencions à nous faire à la démocratie des partis et des masses qui a eu tant de peine à s'imposer sur les ruines d'une forme libérale dont il avait été auparavant déjà si difficile de trouver l'équilibre. Et nous voilà en décalage par rapport à un devenir qui nous place devant un paysage social inattendu, devant une autre figure de la politique sur lesquels nous n'avons plus prise. Le drame est cette fois par chance tout relatif : nulle rupture brutale à l'horizon, mais un impressionnant évidement de substance qui menace de faire de la démocratie une coquille sans contenu, et notamment sans citoyens, dans l'instant, pour la première fois de l'histoire, de son universelle acceptation. Tout est à reprendre. Du moins cet étrange climat de consentement apathique et de dé-participation bienveillante est-il à sa façon intellectuellement propice. Il ne pousse pas à la radicalité onirique, d'une part, et, en son paradoxe même, d'autre part, il contient la plus féconde des

stimulations, celle qui découle du hiatus avéré entre l'ordre apparent et l'ordre profond : qu'est-ce que cette chose bizarre à laquelle nous nous rallions tous, mais qui nous échappe ou nous déconcerte assez pour que nous ne l'habitions pas ? Cet écart intéressant pourrait fournir un levier efficace au travail d'éclaircissement qui rendra supportables et sensées les réquisitions nouvelles qui démoralisent aujourd'hui la citoyenneté. Peut-être l'immense creux où nous sommes sera-t-il l'occasion de franchir un pas déterminant dans l'auto-élucidation de ce régime qui promet aux hommes la maîtrise de leur destin, mais qui, en vérité, ne se connaît toujours pas lui-même.

Nous avons dans ce pays, il est vrai, plus urgent et plus terre à terre à considérer. Pour ceux que ces perspectives lointaines décourageraient, on peut signaler un chantier proche, où l'ouvrage ne manque pas et qu'on s'étonne de trouver à peu près désert. Avant de se préoccuper du futur et de la haute théorie de la démocratie, il ne serait pas mauvais, en effet, de se tracasser des vices les plus criants qui entachent son exercice ordinaire dans la France d'aujourd'hui. La conversion générale au principe n'est pas encore allée, apparemment, jusqu'à la prise de conscience de quelques simples conséquences pratiques. Il convient de l'y aider. Ni le bon plaisir monarchique, ni l'arbitraire de l'État, ni l'accaparement des principales fonctions par une oligarchie fermée ne sont compatibles avec les réquisitions élémentaires de la « république moderne » que n'est toujours pas la République française.

À cet égard, le règne socialiste apparaît de plus en plus clairement, avec le recul, comme une formidable occasion manquée. Dix ans de règne n'auront abouti, par un admirable contre-emploi, qu'à implanter le capitalisme au sein d'une culture particulièrement rebelle. Pour le reste, la gauche sera passée complètement à côté de ce qui eût dû être sa mission historique, à savoir la libéralisation d'un système autoritaire — son explicitation démocratique, si l'on veut. Sur ce point comme sur les autres, le refus de la réflexion et

l'obstination sans vraie foi dans des doctrines d'un autre âge ont conduit à une prompte capitulation sans conditions. Point même d'états d'âme, sur ce terrain-là : ils se sont instantanément évanouis dans la béatitude vorace du pouvoir et des places. Sans doute ce ralliement sans réserves aux institutions de la V^e^ République doit-il être tenu lui-même pour une étape cruciale de la stabilisation démocratique du pays. En absorbant leurs anciens adversaires, elles ont fourni la meilleure démonstration de leur supériorité et l'on ne regrettera pas la vieille vision de la souveraineté parlementaire dont cette adhésion a signé l'acte de décès. On eût pu toutefois espérer qu'au milieu de la ferveur des néophytes quelque chose subsisterait des justes réserves antérieures à l'égard des excès du « pouvoir personnel » qui pousserait à les corriger. Ce n'eût pas été un luxe que de républicaniser ce que notre monarchie républicaine comporte d'abusivement monarchique. Ce fut peut-être l'inévitable rançon de la fondation. Acclimater à l'intérieur de la République l'autocratie plébiscitaire qui venait régulièrement la contester du dehors, transmuer le Sauveur auto-promu en président élu ne pouvaient aller probablement sans concéder beaucoup à la figure de l'autorité. À présent que le principe de la greffe est acquis, il s'agit d'achever sa domestication en la soumettant aux communes exigences de la responsabilité et du contrôle, de manière à dissiper ce détestable gouvernement occulte des courtisans et des sbires qui a prospéré à l'abri des prérogatives exorbitantes du Prince — de manière aussi à réduire ce foyer de corruption de l'esprit public qui résulte de l'assimilation des postes dans l'État et alentour à des prébendes, cagnottes et bénéfices distribués selon la faveur et l'intrigue. Il n'eût pas été inutile non plus de songer à pourvoir les citoyens de plus de moyens de droit face à un État que l'histoire, depuis si longtemps, a tellement chargé du souci d'efficacité qu'il en a largement perdu de vue l'équité — serait-ce nuire à sa majesté que de lui ôter cette étonnante liberté d'exécuter si bon lui semble les décisions de justice qui le concernent ? Qui d'autre paraissait mieux placé pour opérer enfin

l'indispensable ouverture de la citadelle des grands corps et remédier au monopole délétère de la profession politique que la haute fonction publique est en train de se tailler ? Si l'on admet que le processus démocratique repose pour une part à la fois invisible et déterminante sur les échanges entre la société et la sphère politique, qui peut croire qu'il fonctionnera de façon satisfaisante avec un personnel recruté sur des bases extraordinairement étroites, à partir d'un unique établissement, dispensateur lui-même d'un enseignement très contestable ? On commence à mesurer les effets de rupture avec le pays que génère le gouvernement de cette caste doublement en porte à faux, tant dans sa vision politique de l'administration que dans sa vision administrative de la politique. On croyait la gauche avertie du péril. Las, l'oubli est naturel aux princes, et la pente du pouvoir est d'occuper toute la place disponible, on l'a vérifié une fois de plus. Nous n'avons eu droit sur tous ces chapitres qu'à de vagues velléités, immédiatement détournées par l'obsession clientéliste (l'absurde troisième voie de l'E.N.A.[4], ou une décentralisation toute au profit des politiciens qui n'a guère servi qu'à verrouiller des féodalités électorales).

Du côté de l'opinion, on eût pu au moins attendre de nos innombrables porte-voix de la juste cause et de la vigilance critique de nos grandes consciences le rappel à l'ordre sur la correction des abus les plus criants. Au lieu de quoi une amnésie et une cécité encore beaucoup plus étranges quand elles sont volontaires chez des gens qui n'y ont personnellement pas d'intérêt nous ont valu l'escamotage du problème sous une version burlesque du culte de la personnalité. L'implacable loi marxienne : il fallait la farce après la tragédie, le stalinisme et le maoïsme devaient s'expier en « tontonisme ». L'absurde dénonciation du « fas cisme » qui prévalait hier pour stigmatiser les travers au demeurant indéniables du régime s'est retournée en idolâtrie stupide de l'autorité. Le débat civique est remplacé par l'incantation morale. Ce n'aura pas été la moindre étrangeté de ces années que la renaissance à gauche d'un discours des bons sentiments et des beaux principes manié comme

travestissement avec un cynisme que le plus sommaire pourfendeur de l'« idéologie dominante » n'eût pas songé à prêter à la droite. Pendant qu'on leur parle des droits de l'homme, ils ne viennent pas nous embêter avec des histoires de pouvoir qui ne les regardent pas[5] ! Allons-nous ainsi longtemps croupir contents dans nos archaïsmes ? Il n'est que temps de secouer cette hébétude et de rappeler aux fiers héritiers de la Grande Révolution, autrefois à l'« avant-garde du genre humain », qu'ils sont aujourd'hui à la traîne et qu'il leur reste quelques efforts à faire rien que pour être des démocrates comme les autres.

---

1 On trouvera commodément les données, dans Frédéric Salmon, *Atlas électoral de la France, 1848-2001*, Paris, Éd. du Seuil, 2001. On y vérifiera facilement que la tendance ne s'est pas démentie depuis 1990 (note de 2002).

2 Rappelons que la percée du Front national s'est effectuée aux élections européennes de 1983, où il a obtenu plus de 10 % des voix ; poussée confirmée par les élections législatives de 1986. Au premier tour de l'élection présidentielle de 1988, Le Pen recueille 14,3 % des suffrages (note de 2002).

3 Voir « Les mauvaises surprises d'une oubliée : la lutte des classes », p. 207 et suiv.

4 Voie qui permet, à côté du concours externe et du concours interne à la fonction publique, le recrutement de militants syndicaux, associatifs ou politiques et d'anciens élus, sur la base de leur expérience. « Absurde » vise non le principe en lui-même, qui est tout à fait défendable, mais les conditions de sa mise en oeuvre. Le meilleur principe peut-être dévoyé par ses modalités d'application, la décentralisation en offre un autre exemple (note de 2002).

5 La dérive va loin quand elle mène de bons esprits à renouer en toute inconscience avec le pire philistinisme catholique et bourgeois du XIX e siècle. Je ne lis pas sans stupeur sous la plume de l'excellent Tzvetan Todorov, que G. Orwell eût été encore meilleur écrivain s'il s'était soucié de surcroît d'être un bon mari au lieu de préférer son oeuvre à l'attention pour sa femme (*Lettre internationale*, n° 20, printemps 1989, p. 82). « Dans mes bras mon fils ! » a dû s'écrier Henry Bordeaux, qui fut droit de l'Académie française au paradis. Jusqu'où Racine ne se fût-il pas élevé dans ses déplorables penchants pour les actrices et qui dira ce que la poésie de Villon a perdu à ses mauvaises fréquentations ? L'ami Todorov veut-il vraiment transformer les soutenances de thèses en procès de canonisation ?

# Sous l'amour de la nature, la haine des hommes

La méconnaissance, l'illusion, la démagogie, la fausse conscience sont-elles les compagnes inséparables de tout effort collectif pour penser et résoudre les vrais problèmes ? Force est de se le demander quand on voit se recomposer, au fur et à mesure que s'effondre l'idéologie communiste, un nouveau système de l'aveuglement « critique ». Le propos écologiste est certes fort différent de la prophétie marxiste. Il est même le rejeton exact des facteurs qui vident aujourd'hui l'eschatologie révolutionnaire de son sens : quarante-cinq ans de paix, l'intégration par la prospérité, l'enracinement de la démocratie. Il n'a pas la fermeture et la dureté de la science prolétarienne de l'histoire. Il n'est pas même une idéologie dans l'acception stricte du terme : il ne prétend pas à une connaissance des lois du devenir débouchant sur une vision arrêtée de l'avenir. Il n'en constitue pas moins l'un des modes nouveaux sur lesquels se reforme une conscience mystifiée au sein de notre société, si fière de son désillusionnement, comme si les questions réelles ne pouvaient être assumées qu'au travers de solutions imaginaires.

Car il ne s'agit pas de nier la nouveauté déterminante du problème d'environnement posé à la planète. Quel observateur lucide eût songé à nier l'importance centrale du défi lancé par le développement du prolétariat industriel au xixe siècle ? Simplement, l'histoire là-dessus a tranché, les solutions étaient à chercher du côté du développement du capitalisme et non de son abolition, du côté de l'approfondissement de la démocratie bourgeoise et non de son dépassement. Gageons de même que les remèdes à ce nouveau grand défi sont dans le surcroît de science, de technique et d'industrie qui nous mettra à la hauteur de nos responsabilités envers un milieu irréversiblement

devenu artificiel et à la charge de ceux qui l'habitent — la biosphère faite anthroposphère comme l'a excellemment formulé Dominique Bourg[1]. Mais l'amour de cette posture de radicalité critique qui donne aux individus l'enivrante mesure de leurs pouvoirs fait bien sûr préférer la dénonciation en règle qui distingue si agréablement par ailleurs l'élite des « conscients » de la masse des ignares aliénés. En sorte que l'écologiste se définit d'emblée comme celui qui a le moins la solution au problème qu'il pose.

La fausse conscience n'est jamais loin là où règne la revendication de pureté critique. Elle empêche rarement de se délecter des fruits de cet univers qu'on vilipende par ailleurs. Trait banal. S'il mérite qu'on le stigmatise, c'est qu'il revêt chez nos écologistes des formes spécialement exaspérantes ou particulièrement déplaisantes. Passons sur le ridicule des pourfendeurs de la technique qui roulent en 2 CV pour bien montrer qu'ils refusent le déchaînement de la puissance, tout en passant au rouge pour se prouver leur vigilante insoumission au monde administré. Mais que dire de cette surenchère onirique de consommateurs gavés réclamant l'électricité sans les centrales et les avions sans aéroports ? Comment ne pas détecter la vieille hostilité petite-bourgeoise à l'élargissement de masse de ses prérogatives derrière les philippiques vertueuses contre le cancer de la marchandise et le gaspillage des faux besoins (où êtes-vous, sociologues de la « fraction dominée de la classe dominante », quand on la voit pour de bon à l'œuvre ?). Nous en payons déjà très cher les effets dans le domaine de la ville où la générosité démagogique (le centre-ville pour tous, et de préférence sur le front de Seine) ne peut voiler qu'aux yeux des imbéciles l'égoïsme ségrégatif (restons entre nous). Cette volonté de sauvegarder des partages existants atteint l'intolérable quand elle revient à interdire le développement aux nations déshéritées du Sud — mais au milieu, comme il se doit, de la sollicitude la plus véhémente. Et ce sont les mêmes, souvent, qui après avoir vanté au tiers monde l'industrie lourde des

plans staliniens veulent lui vendre aujourd'hui les technologies douces ! Quel Céline nous campera avec le noir comique qu'il y faut la silhouette de ces bienfaiteurs de l'humanité ?

Si, dans le monde matériel, « rien ne se perd, rien ne se crée », dans le monde spirituel, rien non plus ne disparaît, tout se transforme. L'écologisme offre à cet égard un cas d'école : la métamorphose du vieux gauchisme sous la pression d'un milieu rendu inhabitable par l'irrésistible victoire des démocraties capitalistes. Victoire qui aura été le résultat pour le moins paradoxal de la grande crise économique que nous venons de traverser, fatale en effet... au socialisme. Bon, d'accord, le capitalisme ne paraît pas destiné à périr de mort violente du fait de ses contradictions internes. Mais, ô divine providence qui finit toujours par frapper les méchants, voici que, au moment où l'insolent croit triompher, une contradiction encore plus inexorable se révèle qui, celle-là, nous promet carrément tous à la mort. Va donc pour la contradiction externe, pourvu que l'apocalypse soit sauve. La conversion est d'autant plus aisée qu'elle permet à l'une des composantes latentes de l'ex-gauchisme culturel, la détestation passéiste de la modernité industrielle, de s'exprimer au grand jour. Composante qui faisait la forte différence avec la sensibilité communiste, bourgeoisement confiante dans le développement des forces productives et qui valait en revanche à la radicalité ultragauche d'attentives sympathies intellectuelles du côté de la droite extrême. Là réside du reste l'une des clés du large écho spontanément rencontré dans l'opinion par une thématique nouvelle par son prétexte, mais point en son argumentaire. Elle recycle en réalité un bagage théologique apparemment bien oublié, mais profondément présent toujours dans les tréfonds d'une culture nourrie de tradition chrétienne et n'attendant que le réemploi. Quoi de plus en situation, somme toute, que la classique dénonciation de l'orgueil satanique d'une créature voulant outrepasser ses limites et méconnaissant qu'elle ne s'appartient pas, pas plus

que la création ne lui appartient. Nommez cela d'un beau mot : *indisponible*, par exemple, et le tour est joué. La séduction est d'autant plus délicieusement troublante qu'elle est faite du renouement avec un passé qui s'ignore.

La nature c'est bien, mais c'est un peu court. C'est bon pour les masses, toujours enfermées dans le cercle de leurs intérêts immédiats. Les militants conscients sont ceux qui savent s'élever au-dessus de l'étroitesse des sectateurs exclusifs de l'environnement en remontant de l'effet à la cause. Ceux pour qui la mobilisation défensive autour des problèmes du milieu est avant tout le levier d'une contestation de la société à laquelle le prolétariat ne suffit plus. Avant- garde qui n'a fait ses adieux à la condescendance léniniste pour les limites spontanément trade-unionistes de la classe ouvrière que pour la reporter sur son troupeau électoral. Sauf que sur ce terrain-là aussi les moyens et les fins ont radicalement changé. Il s'est produit une merveilleuse découverte qui a périmé d'un coup le parti et la dictature et transformé en un tour de main les plus irréductibles adversaires du droit formel bourgeois en ses meilleurs défenseurs. Où avions-nous donc la tête ? Pourquoi aller chercher si loin quand il y a au-dedans même des principes et des valeurs démocratiques le ressort d'une protestation à peu près infinie ? Laissons aux orties le froc vétusté de la critique des fausses libertés et précipitons-nous dans une arène où les carrières ouvertes sont sans limites : il sera toujours possible d'être plus démocrate que la démocratie et vous serez dans ce rôle sa conscience exemplaire. Imparable. Et non sans bénéfices secondaires : la télé rend mieux que la porte des usines pour qui s'est toujours senti vocation à conduire l'humanité. C'est dans l'« antiracisme » que culmine l'expression de ce nouvel ultra-démocratisme démagogique. Et en effet, dans l'idée de l'individu universel qui rend la discrimination insupportable, il y a potentiellement beaucoup plus. En face d'elle, il n'est aucune frontière qui tienne, aucune appartenance qui puisse faire critère, aucun seuil de citoyenneté qui se puisse admettre, aucune contrainte

collective qui ne soit en soupçon d'illégitimité. Ce qui n'empêche pas, dans le même temps, la valorisation de principe et l'exigence de respect de toutes les différences, dans la mesure où elles sont comprises, le cas échéant à complet contresens, comme autant de manifestations du libre pouvoir des individus — il arrive aussi qu'elles soient le contraire d'un choix : la marque d'une inscription imposée. Ne s'étonneront des connivences et des alliances nouées entre les défenseurs de l'écosphère et les militants de la cause multiculturelle que ceux qui ne voient pas la commune métamorphose de l'utopie révolutionnaire d'où procèdent les uns et les autres. Avec les droits de l'homme, vous avez l'utopie *ici* et *maintenant*, sans effort d'imagination et à l'abri du risque de la proposition, l'utopie dissimulée comme telle, autrement dit irrécusable et inépuisable à la fois en sa négativité. Voilà un fonds de commerce fait pour durer ! À voir sur le long terme si ce poujadisme des bons sentiments auquel on serait prêt à se résigner sur la foi de ses allures inoffensives ne véhicule pas les germes d'une altération profonde de l'esprit public. Aurons-nous une démocratie d'ilotes protestataires déléguant à des maîtres moralement disqualifiés mais politiquement indiscutés les besognes impures d'administrer dans le réel des valeurs cultivées sur un mode exclusivement sentimental ? Ou bien verrons-nous enfin se développer une citoyenneté responsable en laquelle nul ne se croit obligé de s'en remettre à d'autres, ailleurs, en haut, de la mesure des contraintes ? L'actuel mélange de mépris pour les politiciens dans la parfaite passivité à leur égard qui accompagne le recentrage « moral » de l'opinion peut faire redouter le pire.

Faut-il du moins se réjouir sans réserve de la réconciliation en profondeur de nos sociétés avec les principes fondamentaux de la démocratie que signale la réinscription en son sein de ses ennemis d'hier, même si elle doit se payer de quelques errements dans l'application ? Cela même n'apparaît pas si sûr pour peu qu'on aille regarder au-delà des excellentes intentions affichées. La cause

est noble, mais l'imaginaire en fonction duquel elle mobilise est, lui, fort trouble. L'idyllique s'y déploie au service du mortifère. Pour le dire brutalement, il y a bien de la haine des hommes dans ce soudain amour de la nature. L'ima ginaire de la guerre civile et le fantasme exterminateur ont quitté la scène. Est-ce à dire que l'hostilité au semblable a purement et simplement disparu ? Elle s'est seulement enfouie, elle est devenue plus qu'inavouable : opaque pour elle-même. C'est désormais au travers du rêve édénique d'une nature délivrée du fléau des hommes qu'elle tend à s'exprimer. L'aspiration à un univers restitué à sa virginité primordiale est le vecteur d'un affrontement indirect avec ses pareils. Pollution permet de nommer un ennemi en lui-même impensable. Car c'est l'espèce humaine qui par excellence pollue, il n'est pas besoin de tendre beaucoup l'oreille pour l'entendre entre les mots au milieu des effusions éco-philiques d'aujourd'hui. Peut-être assistons-nous là au développement d'un imaginaire spécifiquement individualiste pour lequel l'autre est par essence *de trop* — non plus à abattre, mais à éviter. Ce qui semble sûr, en tout cas, c'est que la passion croissante des contemporains pour la pureté de leur environnement vaut autant comme symptôme d'un grave mal de vivre en société que comme signe d'une conscience plus responsable de son être au monde : le nœud de croyances et de fantasmes qui se recompose en ce foyer nous promet d'étonnantes révélations. Nous aurons peut-être une société écologique, mais il se pourrait aussi qu'elle présente un étrange visage en tant que société.

Les habiles ne manqueront pas de plaider que c'est le prix à payer pour toute mutation de la conscience collective d'une telle ampleur. Le sort de la planète ne vaut-il pas qu'on s'accommode de quelques faux prophètes et même d'une certaine dose de mauvais sentiments ? Mieux, ils auront beau jeu de montrer la ruse de la raison à l'œuvre dans la poussée de mouvements point faits pour apporter des solutions, mais pour contraindre ceux sus ceptibles de les définir à

les produire et à les appliquer. N'est-ce pas ainsi que l'histoire avance, par un heureux partage des tâches, en obligeant les raisonnables à agir sous la pression des passionnés, lesquels ne doivent leur force, justement, qu'à la déraison qui les mobilise ? Ainsi sommes-nous faits, paraît-il, qu'il nous faut grandement errer pour mener à bien de grandes entreprises. Est-ce vraiment le dernier mot de la pièce ? Utopie pour utopie, est-il interdit de rêver d'une humanité qui n'aurait pas besoin de leurre pour se mouvoir ?

---

1 « Technique : la puissance et la limite », *Le Débat*, n° 56, septembre-octobre 1989. Voir également *L'Homme-artifice. Le sens de la technique*, Paris, Gallimard, 1996 (note de 2002).

# Les mauvaises surprises, d'une oubliée : la lutte des classes

La lutte des classes a horreur du vide. Le parti qui prétendait en incarner le principe au nom de la révolution prolétarienne décline et voit son influence se déliter, entraînant dans sa chute le thème lui-même. Mais pendant la liquidation, la bataille continue. Il est devenu indécent d'en parler, mais ce n'en est pas moins elle qui resurgit là où on ne l'attendait pas pour alimenter la poussée électorale continue de l'extrême droite[1]. Et il n'est pas indifférent que dans l'opération le phénomène soit devenu opaque : il s'alimente de sa méconnaissance.

Plus avisé, le démagogue qui engrange les dividendes ne s'y est pas trompé. Si la tradition nationaliste dont procède Le Pen n'est pas de nature à lui inspirer beaucoup d'affection pour le langage de l'antagonisme social, il cultive avec soin l'hostilité contre l'« établissement ». Et c'est bien du sentiment d'abandon et d'exclusion d'un « peuple » qu'il prospère, peuple en voie de constitution qui prend d'autres contours que celui que regroupait le P.C. sous le nom mythique de classe ouvrière. Est peuple, électoralement parlant, qui se sent privé de représentation et dépourvu de prise sur la décision politique et qui éprouve sa légitimité par la négative — « ce devrait être nous et ce sont eux ». Ce peuple-là peut se recruter le cas échéant dans les beaux quartiers. Il rapproche les plus démunis avec les membres de ces défuntes « classes moyennes » chez qui l'isolement professionnel entretient le sentiment de vulnérabilité. Il a vocation à s'élargir à tous ceux pour qui l'accès au centre s'éloigne ou se ferme — on peut être un tout petit fonctionnaire et se sentir défendu au plus haut niveau, quand un petit patron vivra sa position aisée sous

le signe d'une révoltante impuissance. Mais qu'est-ce qui, hier, tendait à rapprocher l'intelligentsia du parti des damnés de la terre, sinon une frustration de cet ordre ? Un système d'alliances se défait, un autre se recompose. C'est que la figure de l'inégalité symbolique au regard du processus politique a changé.

L'étonnant reste la cécité militante dont le phénomène fait l'objet du côté de la gauche en particulier. Non seulement elle ne reconnaît plus « son » peuple, mais elle ne peut plus que violemment le réprouver. Un temps de repentir — il n'est pas possible que tant de Français soient racistes — et l'anathème repart de plus belle, dont l'emploi déréglé de ce terme de « racisme » constitue le fer de lance. Or c'est de cette disqualification même que vit et croît le sentiment d'incompréhension qui gonfle les scores du Front national. Un mur s'est dressé entre les élites et les populations, entre une France officielle, avouable, qui se pique de ses nobles sentiments, et un pays des marges, renvoyé dans l'ignoble, qui puise dans le déni opposé à ses difficultés d'existence l'aliment de sa rancœur. Le traitement réservé à Le Pen par les média offre à cet égard une illustration hallucinante : ou comment faire le lit de celui qu'on croit combattre. Il est bien entendu qu'on ne lui fait place que pour entreprendre de le démasquer. Il sera donc pris avec des pincettes, hautement méprisé et dûment fustigé. L'effet en retour est infaillible : plus il est réputé vaincu, discrédité, réduit au néant, mieux pour finir il se porte. Plus on l'offre à l'attention et à l'identification chez des gens qui se pensent eux-mêmes méprisés, hors jeu, voués à l'inexistence au regard de cette bonne société toute dévouée aux bonnes causes que les média d'aujourd'hui figurent comme réalité exclusive.

Il est vrai que la gauche socialiste a eu et conserve de fortes raisons d'en rester à l'indignation et de ne pas trop se poser de questions. Car le phénomène lui est aussi profitable, électoralement et idéologiquement, qu'il est moralement condamnable. Ce monstre, surgi dans ses pattes au moment des

pires difficultés et d'abord regardé avec effroi, est vite devenu sa divine surprise. Elle lui doit présentement le pouvoir, en bref, et elle ne l'ignore pas. Il y a dans la démonisation vertueuse des abominables tenants de l'exclusion un bonheur reconnaissant qui se cache à peine. S'ils n'existaient pas, il eût fallu les inventer ! Le machiavélisme de banlieue érigé en doctrine officielle de la République a trouvé là son plus illustre champ de manœuvre. D'autant que le concours ne se compte pas qu'en division électorale de l'adversaire et affaiblissement de l'allié encombrant. Les secours spirituels de l'antiracisme tombent à pic pour faire oublier l'abandon à peu près complet des buts et des moyens du socialisme classique auquel le malheur des temps oblige à se résoudre. Il n'a pas fallu moins que ce providentiel génie du mal pour que le parti du bien parvienne à dissimuler qu'il était nu.

S'il y a lieu de secouer cette béatitude faussement indignée de croupiers qui entendent bien continuer à ramasser sur tous les tableaux, en couvrant leur corruption du sceau de la morale, c'est d'abord pour la simple raison que la vérité est préférable au mensonge. Veut-on réellement combattre Le Pen ou veut-on profiter de l'effet Le Pen en feignant de s'en scandaliser ? Le dessein est-il de réduire son influence ou bien est-il de cultiver le repoussoir afin de continuer à troubler la droite et à déloger le P.C. de ses bastions, tout en recueillant l'enthousiaste approbation de la sentimentalité adolescente ? La démocratie est ce régime qui prend le risque d'ouvrir la porte aux démagogues. Nous y sommes. La société politique française n'a pas été capable de faire face au problème de l'immigration. Elle l'a longtemps évité. Elle ne s'en est finalement saisie qu'au travers de deux mouvements démagogiques de sens contraire, démagogie des mauvais sentiments avec le Front national, démagogie des bons sentiments avec S.O.S.-Racisme[2]. Il faut préférer sans aucun doute les bons sentiments aux mauvais, mais il faut rappeler surtout que les sentiments, fussent-ils les meilleurs, ne font pas une politique. Allonsnous abandonner le

terrain à l'affrontement du délire xénophobe et de la fantasmagorie égalitaro-différentialiste ? Allons-nous laisser se développer ce dialogue de sourds où l'appel des nantis à la tolérance des démunis pour plus démunis qu'eux n'aboutit qu'à exaspérer leurs réactions de rejet ? Ce qu'on ne peut ignorer, et ce devrait être le suprême argument, c'est que, au bout du compte, ce sont les immigrés réels qui paieront la facture de la dérive conflictuelle désormais enclenchée. Ne pourrait-on espérer que cette perspective ramène à davantage de raison leurs défenseurs dans l'imaginaire ?

Ce qu'il s'agit d'essayer de comprendre, ce sont les voies par lesquelles a pu s'opérer la fracture sociale profonde dont l'emprise croissante du Front national est l'expression tangible. Car, fondamentalement, c'est devant une situation de divorce et d'incompréhension entre les élites (de droite et de gauche) et le peuple (peuple de droite et peuple de gauche) que l'on se trouve. Le succès de Le Pen est celui de l'*outsider* qui attire à la mesure de son extériorité transgressée par rapport à la scène officielle. Nul n'ignore que le vote en sa faveur ne signifie d'aucune façon le ralliement de couches de plus en plus larges de la population à une tradition nationaliste-autoritaire hier encore vestigiale et qui, pour elle-même, ne doit pas continuer à mobiliser beaucoup plus que 1 à 2 % du corps électoral où elle restait confinée depuis la fin de la guerre. Pour autant, l'explication par le « vote protestataire » ne suffit pas — protestation contre quoi, d'ailleurs, pour commencer ? Elle escamote la difficulté principale, à savoir le croisement qui s'opère bel et bien, néanmoins, même si c'est dans le malentendu, entre la thématique lepéniste et les attentes populaires. Croisement qui constitue tout le mystère. Car il survient, on n'a pas assez souligné le paradoxe, en pleine période d'enracinement du fait démocratique et d'acculturation des valeurs démocratiques dans ce pays (processus auxquels n'échappe aucunement l'électorat du Front national, les enquêtes le montrent). Au demeurant, si c'est sur fond de discrédit marqué de la classe politique que

s'effectue la percée de ce suffrage de rupture, on ne voit pas qu'elle s'accompagne d'une violente poussée antiparlementaire et plébiscitaire, à l'instar de ses devancières depuis la fin du XIX e siècle d'où sort la tradition en laquelle précisément Le Pen s'inscrit. La protestation s'insère pleinement ici à l'intérieur d'un cadre républicain qu'elle n'entend nullement subvertir. Sous ce point de vue, on n'a pas prêté suffisamment de signification au soin qu'a pris Le Pen de se couler dans les formes démocratiques en gommant de son discours le répertoire d'injures et de critiques qu'il a dû téter avec le lait de son nationalisme. On n'y a vu qu'un travestissement opportuniste qu'il s'agissait de déjouer en l'obligeant à jeter bas le masque. À titre subjectif c'est fort possible, et c'est objectivement de peu d'importance. Ce qui compte, c'est que son écho et son succès dans le public soient suspendus à cette élision. C'est son talent de l'avoir compris, à la différence de vociférateurs, ses frères au départ, qui continuent, eux, de vitupérer la gueuse devant des salles vides. Il a perçu que ce n'est qu'en jouant le jeu de la démocratie qu'il ferait florès, et probablement n'ignoret-il pas davantage que, voudrait-il en sortir, il n'entraînerait pas ses troupes électorales en dehors de ses bornes. N'importe d'ailleurs son degré de conscience quant à la fonction qu'il remplit. Le génie des démagogues est dans la plasticité instinctive qui leur permet d'épouser le rôle que la foule attend qu'ils remplissent sans trop se poser de questions à son sujet. Et c'est en l'occurrence non comme ennemi de la démocratie mais, à l'inverse, comme support d'une demande de démocratie frustrée qu'il fonctionne. Reste à discerner exactement en quoi la thématique nationale-populiste-autoritaire qu'il développe est de nature à traduire la réclamation en souveraineté du peuple qui s'exprime dans son élévation au tribunat. Reste à comprendre en particulier comment la question de l'immigration a pu devenir le symbole tacite du déni opposé à la libre détermination de la nation par une oligarchie imposant ses choix dans le mépris de la masse.

Mais ce serait une erreur de se focaliser sur la seule question de l'immigration. La fracture pourrait s'être jouée dans une étape antérieure, sur un autre terrain : le terrain de la *sécurité*. Encore un de ces sujets où nos vaillants « experts » et la fine fleur des intellectuels progressistes auront brillamment étalé toute la gamme de leurs talents. Il n'y a pas que les beautés du socialisme soviétique dans la vie ! La passion de l'erreur se déplace, mais elle ne varie pas[3]. Qui n'a encore dans les oreilles les dénonciations fracassantes de l'« idéologie sécuritaire » des années soixantedix ? Elles se sont, il est vrai, notablement affaiblies dans la dernière période. C'est qu'on est passé du stade de la dénégation au stade de la réticence, selon un itinéraire tout à fait classique. Le soupçon de l'existence d'une sérieuse difficulté a fini par pénétrer, après l'indignation initiale ; il reste cependant mâtiné d'une préférence pour l'humanisme de l'erreur en regard de la coupable tristesse de la vérité. Toujours le théorème selon lequel il valait mieux avoir tort avec Sartre que raison avec Aron. Prenons ces protestations faiblissantes pour ce qu'elles ont été : le moyen de s'aveugler sur un fait social majeur, la montée de la criminalité, mais surtout de la délinquance, qui a plus fait que maints autres facteurs communément invoqués pour modifier la teneur et le climat des rapports interpersonnels depuis un quart de siècle. Il se trouve que l'explosion du phénomène a coïncidé avec les plus belles années de la culture contestataire (et pas par hasard : il y allait sous deux visages très différents d'une même difficulté d'intégration de la jeunesse), quand même les juges s'y sont mis (et ils ne s'en sont, hélas, toujours pas remis). Il s'est déployé du coup un luxe extraordinaire d'imagination argumentative pour refuser à cet accroissement apparent toute réalité, en y dénonçant un artefact statistique monté à des fins de « répression » (et quand on avait dit répression on avait tout dit), en y stigmatisant l'effet pervers de l'obsession de propriété d'une société gangrénée par la marchandise, etc. Toutes belles et bonnes « démystifications » dont on ne manquera pas de dresser quelque prochain jour l'édifiant florilège[4]. À défaut de convaincre sur le fond,

elles ont au moins été très utiles pour justifier le repli en bon ordre d'appareils de justice et de police débordés par l'afflux des plaintes et des procédures. Une technocratie moderniste y a trouvé de quoi habiller le renoncement de fait devant la « petite » délinquance au nom du partage entre l'important et le subalterne. À une inquiétude collective cruciale, car portant sur les principes mêmes du pacte social, on a répondu par une fin de non-recevoir. Mieux, par une création d'*inégalité* et, symboliquement, la plus lourde de toutes, celle de l'accès à la puissance publique — car il n'est pas besoin d'y insister, tout le monde ne se sent pas les mêmes moyens d'écrire au procureur de la République quand on refuse d'enregistrer votre plainte dans un commissariat. Cela, d'autre part, pendant que le signe de l'inégalité de fait en la matière se renverse : c'était la richesse qui exposait, tandis que leur dénuement même était supposé protéger les pauvres ; ce sont eux à l'opposé qui feront le gros des frais de la nouvelle « violence sociale » épargnant les mieux matériellement défendus[5]. De là le développement au cours des années soixante-dix d'un climat passionnel et délétère autour des affaires de police et de justice. De là, par exemple, la remontée significative de comportements aberrants d'autodéfense qui fourniront aux pourfendeurs de l'« idéologie sécuritaire » le support idéal pour de flamboyantes diatribes contre le recroquevillement apeuré et vindicatif de populations égarées par l'instinct de possession.

Observons simplement pour commencer que ces farouches contempteurs de l'obsession sécuritaire n'en seront pas moins les premiers et les plus vaillants sur la brèche dès qu'il sera question de défendre les acquis de la *Sécurité* sociale. Il y aurait donc au moins une acception dans laquelle le besoin de sécurité ne serait pas inavouable[6]... Ce qu'il faut rappeler à ces demi-lettrés, c'est qu'en effet, on le sait depuis Hobbes, dans un univers d'individus la sécurité est l'objet même de l'engagement en société. C'est en fonction de cette prémisse que s'est développée à l'âge moderne la forme d'État originale que nous connaissons, l'*État protecteur*. Manquer au devoir de protection qui engage le pouvoir social

envers chacun des membres du corps politique, c'est remettre en cause ni plus ni moins les raisons qui pour chaque individu font le sens de son appartenance à une société. C'est le cœur du système de légitimité de notre univers qui est en jeu dans cette attente. Faut-il s'étonner des effets de désorientation ravageurs que provoque sa frustration ? À quoi on ne manquera pas d'objecter que c'est affaire de degré et que la collectivité ne saurait tout prendre en charge et doit apprendre à ses membres à s'accommoder de formes mineures d'insécurité, quand l'intégrité corporelle des personnes n'est pas en cause, mais seulement leurs biens, de faible valeur par surcroît. C'est de nouveau méconnaître entièrement, sous l'effet d'un utilitarisme typiquement aliéné à l'ordre marchand, la signification que le dommage revêt pour la victime, et qui n'a rien à voir avec un coût ou un prix. C'est sur la forme des relations sociales que porte la doléance, et l'on ne s'en tire pas davantage par une extrapolation de la loi tocquevillienne qui veut que l'inégalité soit d'autant plus perçue qu'en fait elle diminue : plus la violence effective diminuerait, celle des corps et du sang, plus ses vestiges, concentrés dans les biens, deviendraient intolérables. Cela peut n'être pas faux, mais cela manque l'essentiel, à savoir le renouvellement du visage de la violence qui s'opère sous nos yeux. Nous sommes en train de sortir de l'âge de l'affrontement. C'est par d'autres voies que tend désormais à passer la violence entre les individus. C'est dans l'espèce de déclaration d'inexistence que vous adresse votre agresseur que réside l'insupportable — plus violente, plus ébranlante pour les personnes que bien des violences « physiques ». Là se situe la figure nouvelle de la guerre de tous contre tous contre laquelle chaque individu se sent fondé à demander à la puissance publique de le protéger. D'où l'intensité de la revendication. D'où la gravité de l'incompréhension qui lui a été opposée. Sous couvert de « petite » délinquance, c'est à une altération essentielle des conditions du rapport à l'autre que nous avons assisté. Elle a beaucoup à voir avec l'individualisme de repli qui s'est si spectaculairement manifesté au cours des années quatre-vingt et dont on n'a pas assez souligné à

quel point il était un individualisme négatif, moins d'affirmation de soi que d'évitement et de méfiance à l'égard d'autrui. Un individualisme de défense, à la mesure de cette guerre incorporelle que l'homme des villes est condamné à livrer, seul, au milieu de ses pareils.

J'ajoute un dernier facteur qui permet de mieux s'expli quer le retentissement particulièrement profond que cette croissance non maîtrisée de la criminalité a eu en France. Ce qui est en cause, en dernier ressort, dans la puissance ou l'impuissance collective à contrôler la déviance, c'est la figure par excellence du pouvoir de la société sur elle-même. Or il se trouve que la culture politique française est probablement celle qui, depuis la Révolution française dont ce fut le suprême sujet, a poussé le plus loin l'élaboration et la valorisation de cet idéal d'une communauté où les libertés de chacun s'accomplissent dans une autorité collective irrésistible. C'est ce qui a investi notre tradition étatique d'un sens démocratique, pour le meilleur et pour le pire. Et cela reste, il faut le réaffirmer contre les illusions de l'actuel désillusionnement, l'horizon prophétique des démocraties : qui dit droits des individus dit conversion de ces droits en puissance de tous, en prise efficace du corps politique sur lui-même. On a depuis deux siècles erré sur les moyens de les réaliser pratiquement. Le but n'en est pas moins destiné à demeurer : il faudra imaginer d'autres voies, d'autres instruments. Parmi ceux-ci, il y aura, de nécessité, les moyens d'une maîtrise de la criminalité et de la violence sociale dont nous savons pertinemment qu'elles ne disparaîtront pas avec l'ignorance et la misère. Aussi, quand on vient annoncer aux citoyens que l'impuissance publique est dans ce domaine la règle et qui sait, peut-être la valeur, c'est là encore à un ressort majeur de l'être en société que l'on porte atteinte. Ressort plus sensible à un citoyen français qu'à tout autre, de par l'histoire dont il est l'héritier. Et l'on va s'étonner maintenant de la dépolitisation qui gagne. Mais quel sens peut-il y avoir à participer à un processus politique où ce qui serait par excellence matière à l'exercice de la puissance collective est par avance exclu ? Il ne faudra

pas davantage être surpris de l'écho croissant retrouvé par la vieille antienne autoritaire de l'ordre contre la décadence. On ne le balancera efficacement qu'en sachant entendre, contre la méconnaissance patricienne, ce qui dans cette séduction désespérée procède, chez les plus éloignés du pouvoir, d'une demande démocratique de pouvoir. La gauche, paraît-il, est en quête d'idées. L'appel à l'imagination réformiste est à l'ordre du jour. Voilà pour elle un excellent terrain où se déployer. Tout ici est à faire et à inventer, dans le mariage de l'efficacité et du droit, pour redonner un corps concret à cette puissance protectrice sans laquelle il ne saurait y avoir d'authentique régime de liberté.

*

Sans l'installation de cette première fracture, je ne crois pas qu'on puisse comprendre les enjeux sécessionnistes dont la question de l'immigration en est venue à se charger au cours des années quatre-vingt. Car c'est de façon relativement tardive qu'elle s'est envenimée et c'est ce délai qu'il s'agit d'expliquer. Elle est tombée sur un terrain préparé et elle a fonctionné comme un détonateur par rapport à une série de frustrations accumulées, mais restées jusque-là sans vrai langage, sans langage politique. Aussi bien est-ce cet arrière-fond qu'il faut avoir à l'esprit pour saisir les motifs de l'association funeste qui s'est nouée dans l'esprit des populations entre immigration et insécurité. Elle correspond à un élément de réalité. Il est clair qu'aux alentours des ghettos suburbains l'exaspération suscitée par la petite délinquance est un des principaux aliments de la tension xénophobe[7]. Mais le lien a des raisons autrement pro fondes et celles-là parfaitement imaginaires. C'est que l'immigration est devenue le symbole d'une situation globale de dépossession dont la demande de sécurité a constitué la scène originaire. Maintenant elle charrie fantasmatiquement l'ensemble avec elle et l'association ne sera pas simple à défaire.

La percée lepéniste, on l'a cent fois observé, date des lendemains du tournant de la rigueur de 1982-1983, et l'on n'a pas manqué d'opérer le rapprochement entre les deux[8]. Pour résumer en très bref : la prise de conscience du caractère inéluctable de la crise et des adaptations auxquelles elle contraint entraîne le rejet classique des difficultés sur un bouc émissaire tout désigné, l'immigré. Acceptons l'hypothèse par provision. Ajoutons seulement, dans la perspective adoptée ici, que ce qui se volatilise avec le ralliement socialiste à l'orthodoxie des grands équilibres, c'est l'horizon d'une alternative politique. Plus de « ou bien, ou bien », mais des variations à l'intérieur d'un même cadre. Conséquence capitale pour l'image de la classe politique, dont on voit la force d'érosion se propager jusqu'à aujourd'hui : les élites se retrouvent toutes sur un même plan ou dans le même sac. Il n'y a plus deux camps, il y a le milieu des gouvernants et les autres. S'évanouit d'autre part, avec la capitulation des changeurs de vie devant la forteresse des réalités économiques et l'internationalisme libéral, une donnée majeure de l'imaginaire politique français : la toute-puissance de l'État national. Il y avait toujours ce bras armé en réserve de la République, cette instance qui, pour peu qu'elle veuille, pouvait. La voici mobilisée dans les meilleures conditions, et il faut y renoncer. Qu'on ne s'y trompe pas : le deuil n'est pas achevé, le traumatisme est loin d'être surmonté.

Or, c'est le moment par ailleurs où s'opère la prise de conscience collective du caractère irréversible de l'installation des populations immigrées. Le phénomène restait largement appréhendé sous le signe confus du transit et du retour. D'un seul coup, il faut se rendre à l'évidence, c'est d'un transfert définitif de population qu'il s'agit. Ils sont là, ils resteront. Comme on a dit à l'époque d'une expression destinée à faire beaucoup de dégâts — la France est devenue un pays « multiculturel ». Mais qui a décidé de ce changement ? Ce sont les besoins de l'économie qui avaient précipité l'importation de main-

d'œuvre dans les années soixante. Nécessité pratique, administrativement gérée. Et voici que ce fait dicté par la contrainte capitaliste devient le principe d'une transformation ressentie, à tort ou à raison, comme une transformation fondamentale de la société française — présentée comme fondamentale par les hérauts de la mutation pluriculturelle. Transformation qui présente cette particularité intéressante d'avoir totalement échappé, de bout en bout, au débat et à la décision démocratique, soit au titre de l'impuissance de l'État devant une réalité plus forte que lui, en un temps où son impotence se fait par ailleurs cruellement sentir, soit au titre du choix imposé au pays par l'oligarchie économico-politique, en un temps où elle se met brusquement à apparaître comme un milieu solidaire. Fruit d'un complot ou résultat d'une incapacité, dans l'un et l'autre cadre d'interprétation, l'image qui s'impose est celle d'une dépossession. C'est de cette blessure au sentiment populaire de souveraineté que va surgir et grandir le vote en faveur du Front national. Et d'autant mieux va-t-il pouvoir se développer sur ce terrain que le problème de l'immigration se présente, lui, comme fantas matiquement soluble. Il suffit de vouloir. Chacun mesure immédiatement les difficultés considérables auxquelles est vouée à se heurter la lutte contre l'insécurité. Alors que sur le papier, d'un trait de plume, il est possible de renvoyer les immigrés chez eux, de se prouver son pouvoir. En réalité, les enquêtes l'attestent, les électeurs du Front national savent fort bien que les immigrés resteront. Cela ne les empêche pas d'entretenir, par démagogue interposé, la chimère du rejet, la seule à même de leur restituer l'impression consolante qu'ils y peuvent quelque chose. Leur xénophobie est l'instrument de la reconquête imaginaire d'un pouvoir perdu.

Xénophobie n'est pas racisme, il importe de le rappeler contre la confusion mentale (et spécialement médiatique) régnante. Il importe de s'en souvenir par égard, en tout premier lieu, pour la mémoire des victimes, passées et présentes, du vrai racisme. D'excellents esprits l'ont fortement dit, je pense à Lévi-Strauss. Apparemment en vain. Redisons-le donc. Dans racisme, il y a assignation de

l'autre (et de soi) à une nature, enfermement dans une différence d'essence. Il y a hiérarchisation de ces natures, et corrélativement volonté ou de se protéger contre l'autre (apartheid) ou de l'asservir, ou de le détruire, en fonction du degré de nuisance supposé des mélanges. Que des restes de ce système de pensée soient toujours vivaces, cela n'est pas douteux. Qu'ils soient particulièrement actifs dans les cercles dirigeants du Front national, c'est vraisemblable. Que consciemment ou inconsciemment ce soient des motivations d'un pareil ordre qui mobilisent les masses électorales ou même la moyenne des militants lepénistes, c'est franchement très improbable. On n'aperçoit nulle part que les Arabes soient considérés comme des sous-hommes à exterminer. On ne discerne pas davantage un souci virulent de pureté de la « race » française menacée d'une cor ruption fatale. C'est que la détestation et que la disqualification de l'autre dans une logique xénophobe n'empêchent pas de continuer à le tenir, si virulentes soient-elles, pour un homme comme les autres. Cela n'en fait pas un sentiment avouable et glorieux, mais c'en fait, conséquence de quelque portée, un sentiment qu'on peut contenir dans le cercle de la démocratie. Il ne porte pas de remise en cause frontale de l'égalité de droit. Sa poussée peut certes conduire à la violer. Mais il reste possible d'en tirer un argument efficace contre lui, quand elle est ce que le racisme récuse d'emblée.

On ne voit que trop les motifs de la voracité avec laquelle nos gauchistes recyclés se sont emparés de ce nouvel emblème du mal absolu destiné à réveiller les masses. L'antiracisme a pris à point nommé la relève d'un antifascisme bien fatigué. On comprend sans peine, de même, comment l'émotion devant l'intolérable mène aux mots lourds et aux stigmatisations définitives. Adjoignons-y une composante qui est loin d'être nulle de dégoût pour l'ignominie naturelle de la plèbe — il n'y a que dans le meilleur des mondes médiatiques que la célébration des gagnants ne s'accompagne pas du mépris pour les perdants. Le mélange du slogan débile, des nobles intentions et de la

bonne conscience retrouvée d'une nouvelle bonne société n'en produit pas moins un résultat désastreux. Il devient même carrément meurtrier quand par un dérapage dont on n'a pas suffisamment mesuré le péril, on en vient à désigner comme « crime raciste » tout crime dont la victime est un Maghrébin, quand bien même il est évident qu'elle n'était pas visée comme telle. Se rend-on compte que c'est implicitement dire qu'elle eût dû « normalement » l'être ? Que c'est désigner une population comme cible à ce « racisme » que l'on croit combattre ? Hors ce cas extrême où la dénonciation se met à fonctionner comme incitation[9], l'emploi à tort et à travers, à tout propos, de l'anathème majeur ne mène qu'à en émousser gravement la portée, tout en ajoutant à la frustration de gens qui le ressentent comme une injustice supplémentaire, doublée de l'interdiction de se plaindre — « salauds de pauvres, taisez-vous ! ». Le gouvernement annonce un plan de lutte contre le racisme. Fort bien. Quelques dizaines de condamnations annuelles rendront sans doute les vrais racistes plus prudents dans leur expression. Que changeront-elles aux données de masse d'un rejet xénophobe qui ne puise, en vérité, ni dans la conviction de supériorité de soi ni dans le sentiment d'infériorité de l'autre, mais dans les termes d'une configuration sociopolitique que ces rigueurs supplémentaires, si justifiées soient-elles dans leur ordre, sont surtout en fait le moyen de ne pas regarder en face ? Martèlement médiatique aidant, peut-être la dilution du concept dans son extension est-elle devenue irréversible[10]. Mais on ne devra pas s'étonner de l'oblitération du passé que génère en retour le détournement banalisant des mots terribles de l'histoire. Que peut-on comprendre, rétrospectivement, à ce que fut la folie de ce siècle, à la vision raciale du monde et à sa logique exterminatrice, si l'on en juge à l'aune de cet actuel « racisme ordinaire » qu'aiment à pourfendre nos bien-intentionnés ? Qu'on ne s'y trompe pas : le révisionnisme est fait pour progresser du même pas que l'antiracisme.

*

Fondamentalement, c'est de failles du processus démocratique que se nourrit le mécanisme de dissociation qui détourne des fractions croissantes de l'électorat de la scène politique officielle. En sa nature dernière, il n'est pas contestation, mais demande de démocratie et c'est uniquement à la condition de le traiter comme tel qu'on pourra efficacement l'enrayer. Commençons par écarter les platitudes ordinaires sur les « peurs irrationnelles » et autres « recherches du bouc émissaire » auxquelles seraient en proie les populations urbaines, et l'on y verra plus clair. Elles ne font qu'exprimer une méconnaissance de classe qui a été l'un des principaux ferments de cette sécession. A la base, il y a deux ruptures, deux accidents de l'histoire que l'impuissance des États et l'aveuglement des privilégiatures transforment en divorce entre le commun des citoyens et la classe politique. De ce point de vue, encore une fois, on ne saurait trop souligner les effets ravageurs du sentiment d'abandon que le débordement des appareils de répression par la délinquance a fini par ancrer. Il s'est joué là un véritable traumatisme social, totalement incompris des élites et aggravé par cette incompréhension même. Il y allait d'un rappel aux premiers principes du contrat social et d'une exigence de souveraineté collective dont la frustration de fait et le rejet en doctrine ont creusé un fossé de défiance vis-à-vis du monde des maîtres. Le problème posé par l'immigration, au moment crucial où il s'agissait de transformer une situation de fait en situation de droit, est venu achever de donner à ce sentiment de dépossession sa tournure virulente. Toute la difficulté, qu'il eût fallu le grand politique que nous ne possédons pas pour surmonter, était d'accompagner une prise de conscience collective en créant les conditions d'une ratification symbolique de ce changement intervenu sans que personne l'ait à proprement parler voulu. Au lieu de quoi la peur du peuple — dont on n'observe pas assez combien souvent à gauche elle accompagne l'avant-gardiste

ambition de le conduire — a fait choisir la politique du fait accompli, pour partie de manière honteuse et pour partie dans le déni ouvert que la matière puisse relever de la délibération publique. L'impuissance résignée à contrôler les entrées sur le territoire, drapée dans le mensonge vertueux de la fermeture des frontières, a fait le reste pour créer le fantasme angoissant d'une politique menée délibérément dans le dos des gens afin de leur imposer des options soustraites à leur prise. C'est de là que naît le « rejet de l'autre » auquel on ne comprend rien si l'on ne voit pas qu'avant d'être réaction à la différence, il est demande de pouvoir sur le principe de la présence de l'autre. Pourquoi d'ailleurs se manifesterait-il si tard ? C'est au premier contact qu'il eût dû se déclarer. Il ne s'enfle évidemment pas par hasard dans un moment où les alternances contribuent certes à asseoir un fonctionnement normal des institutions démocratiques dans le pays, mais se vident aussi de toute signification en révélant l'interchangeabilité d'oligarchies politiques davantage semblables entre elles que proches des préoccupations de leurs électeurs.

C'est un miroir des dysfonctionnements circonstanciels et structurels de la démocratie française que nous tendent les succès du lepénisme. Il n'y a pas de raisons de penser que les Français sont davantage xénophobes que les autres Européens, mais il y a des raisons de croire, en dépit des autocongratulations de la *nomenklatura*, que la décision politique continue en France d'échapper davantage aux citoyens, à tous les niveaux, ne serait-ce que par simple sociologie des milieux dirigeants. Il est clair ainsi que la façon dont la politique européenne est menée nous prépare pour demain de rudes déconvenues qui ne manqueront pas d'ajouter à l'écho de la protestation « national-populiste[11] ». N'en déplaise à nos bienveillants pasteurs et aux bons apôtres démochrétiens, on ne fait pas en démocratie le salut des peuples à leur insu, voire malgré eux. C'est de clarté qu'il est besoin si l'on entend remédier à la pathologie politique qui naît du sentiment de dépossession populaire. On ne combattra valablement la démagogie du rejet qu'en réinscrivant le problème de

l'immigration au centre du débat public, qu'en en faisant un objet de plein droit du choix démocratique. L'exemple tout à fait accidentel de la Commission de la nationalité devrait servir de leçon[12] : c'est en faisant que les données deviennent collectivement lisibles, que les points de vue s'affrontent explicitement, que tous les intéressés s'expriment, que les fantasmes se dissipent et que des options indiscutables se dégagent. Va-t-on laisser à Le Pen le beau jeu de la revendication de la démocratie directe et du référendum d'initiative populaire, la nouvelle doctrine de la gauche devenant, si l'on a bien compris, la souveraineté du peuple en l'absence de l'expression du peuple ?

*

La suprême fonction politique est de donner à la collectivité le sentiment d'une prise sur son destin. Nous payons la carence de l'État et des gouvernants dans ce rôle. Ils échouent à produire la décisive impression d'une maîtrise du phénomène. Maîtriser une situation, c'est être capable de formuler une politique claire, et l'on n'appellera pas une politique claire l'absence de politique, disons même la ferme résolution de ne rien faire, travestie dans la référence aux grands principes. Au plan des grands principes, de la « politique des droits de l'homme », les choses sont apparemment simples, il n'y a dans le monde que des individus libres de s'installer là où ils veulent. Il se trouve seulement que le monde est de fait organisé en nations et que nul du reste n'a jamais vu d'exercice des droits de l'homme ailleurs que dans un cadre national. Voilà où commence la difficulté. Elle est renforcée par le fait que certaines de ces nations, les nôtres, ont développé des systèmes de solidarité internes qui rendent l'effet de seuil vis-à-vis de l'extérieur encore plus marqué. L'État-providence, partout en Europe, est l'un des facteurs qui s'opposent à une approche libérale de l'immigration : va pour le modèle américain, mais allons au bout des conséquences en matière de protection sociale ! Et toujours aussi au plan des grands principes, à l'intérieur de chaque nation, la loi — celle par

exemple qui doit régir l'entrée et l'installation des nouveaux arrivants — doit être l'expression de la volonté générale. Fait partie des attributions du corps politique le pouvoir sur le mouvement des personnes susceptible de modifier sa composition ; l'on ne peut lui dénier ce pouvoir sans risquer qu'il se soulève. Retour à la case départ : la solution n'est pas dans les droits de l'homme qui ne font que poser la contradiction qui constitue tout le problème.

Ajoutons à ce propos que le gel du problème — pas d'immigration nouvelle afin de permettre l'intégration des immigrants déjà installés — n'est une solution que sur le papier. Il est hypocrite quand il accompagne l'intention proclamée d'une absence organisée de moyens, dont pour des motifs peu avouables, tirés de notre mirifique politique africaine, par exemple. Et c'est de cette hypocrisie que prospère le vote lepéniste. Surtout, il ne tient aucun compte des données objectives qui font de l'immigration une des dimensions majeures et nécessaires de notre avenir. L'immigration continuera. A nous de savoir si ce sera sous une forme anarchique destinée à enfler encore une protestation xénophobe empoisonnant la vie civile et paralysant la vie politique ou sous la forme d'orientations publiques débattues comme telles et définies en fonction des besoins de la collectivité. Par exemple sous la forme de quotas, ainsi que le pratiquent, Jean-Claude Chesnais le rappelle, tous les grands pays d'immigration[13]. Ce n'est pas d'un arrêt de l'immigration que nous avons besoin. C'est d'une maîtrise du processus de l'immigration permettant de le réinsérer dans la sphère de la souveraineté sociale. Le rejet cessera avec la dissipation de l'affolement de n'être pas protégé d'une pression qui échappe au contrôle. Ce ne sont pas les nobles sentiments ni les déclamations morales qui nous sauveront du ressentiment et de la violence, mais l'intelligence politique — l'intelligence, authentiquement machiavélienne celle-là, des principes profonds du pouvoir et du droit qu'il s'agit aujourd'hui de ressaisir et d'adapter à un monde nouveau.

1 De ses 10 % de 1984, le Front national était passé à 15 % à l'élection présidentielle de 1988 (note de 2002).

2 Sur les conditions de création et la mythologie mobilisée par ce significatif produit des années Mitterrand, voir Paul Yonnet, *Voyage au centre du malaise français. L'antiracisme et le roman national*, Paris, Gallimard, 1993 (note de 2002).

3 Relisez la « méthode des intellectuels progressistes » de Claude Lefort, dont je reprends à dessein l'expression (dans ses *Éléments d'une critique de la bureaucratie*) et transposez le démontage-modèle auquel il se livre : vous verrez que les objets changent, mais pas la méthode.

4 On trouvera dans l'ouvrage de Maurice Cusson, *Croissance et décroissance du crime* (Paris, P.U.F., 1990), à la fois une discussion convaincante des problèmes de méthode posés par l'appréciation du phénomène et une collation commode de ses données à l'échelle internationale.

5 Je reprends le concept tel qu'il est pertinemment élaboré par Xavier Raufer, *Sur la violence sociale*, Paris, Alésia/J.-J. Pauvert, 1983.

6 N. Tertulian rappelle, dans un important article sur Heidegger, « Histoire de l'être et révolution politique » (*Les Temps modernes*, février 1990), les critiques de l'extrême droite weimarienne à l'endroit de l'idée de « sécurité ». Intéressante filiation...

7 Lire là-dessus (et sur le reste) le très remarquable article d'Olivier Roy, « Dreux : de l'immigration au ghetto ethnique », *Esprit*, février 1990.

8 On se reportera pour l'ensemble des données politologiques à l'ouvrage de Nonna Mayer et Pascal Perrineau, *Le Front national à découvert*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1989.

9 Sur les pièges et les retournements de l'antiracisme, cf. les analyses méthodiques de Pierre-André Taguieff, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, 1988. Philippe Boucher en fournit une illustration parlante sur le cas du projet de faire du racisme une circonstance aggravante en matière pénale (*Le Monde*, 30 mars 1990).

10 Par une inversion qui en dit long sur la confusion des esprits, on a vu récemment le lien de gradation qui avait fini déjà par donner « xénophobe » et « raciste » pour des termes interchangeables se retourner complètement, comme si le « racisme » n'était plus tenu tacitement que pour une forme atténuée du suprême péché de « xénophobie ».

11 L'expression est reprise de l'analyse de Michel Winock, « Le retour du national-populisme », in *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.

12 Commission créée en 1987, à la suite des oppositions qu'avait soulevées le projet de loi réformant le code de la nationalité du gouvernement Chirac en 1986, dans le but de dégager un consensus sur le sujet. Ses travaux ont été publiés en 1988 sous le titre *Être français aujourd'hui et demain*, Paris, Bourgois, coll. « 10/18 » (note de 2002).

13 « Les trois revanches », *Le Débat*, n° 60, mai-août 1990.

# Essai de psychologie contemporaine

# I

# *Un nouvel âge de la personnalité*

## Apaisement

Ce dont il sera question relève du domaine de ce qu'on pourrait appeler une *histoire du présent*, une mise en perspective historique du présent. Je laisse de côté la justification du genre pour entrer droit en matière. Je parlerai de trois choses : je reviendrai en premier lieu sur la nature de l'individualisme contemporain pour essayer de caractériser ce qu'il comporte de vraies ou de fausses nouveautés. J'aborderai en deuxième lieu ce qu'il est possible de dire de ses rapports avec la personnalité contemporaine en général et avec les formes psychopathologiques dont elle est susceptible en particulier. En troisième lieu, enfin, j'en viendrai à quelques propositions sur la pensée et la pratique de l'inconscient aujourd'hui. Nous aurons à essayer de mesurer, en d'autres termes, le déplacement considérable survenu depuis les parages de 1900 dans les termes de la problématique psychologique et psychopathologique.

Pour rendre d'emblée sensibles les enjeux de l'analyse dont je vais vous proposer au moins quelques éléments, je partirai d'un constat global sur la période où nous nous trouvons, constat qui se résume en un mot, *pacification*, ou, si l'on préfère la nuance du synonyme — on peut en discuter —, *apaisement*.

Ce constat me paraît avoir une portée d'ensemble. Il est aussi vrai sur la scène politique des démocraties qu'il me paraît s'appliquer, à beaucoup d'égards en tout cas — on examinera les réserves —, sur le terrain psychique. Nous avons assisté à une remarquable réduction des tensions depuis un quart de siècle et, rétrospectivement, la violence des années 1960 nous apparaît à la fois comme une dernière flambée et un simulacre. Nous avons assisté — et le mouvement ne cesse de se confirmer, y compris à travers ce qui pourrait paraître des contre-exemples — à une réduction des conflits, en tout cas des conflits manifestes avec les autres, à quelque échelle et sous quelque forme que ce soit, comme à une réduction des conflits visibles avec soi-même[1].

La convergence des deux compose un air du temps. S'il est un trait frappant, je crois, de la culture de nos sociétés dans la période récente, c'est là qu'il se trouve. Il suffit d'en énumérer les expressions. Vous me permettrez de passer rapidement sur des choses qui sont bien connues mais auxquelles il est impossible de ne pas faire allusion. Bien entendu, vient au premier chef l'effacement du *projet* révolutionnaire. Mais les faits les plus significatifs, du point de vue qui nous intéresse, résident au-delà, dans l'effacement du *style* révolutionnaire et dans l'effacement du *type d'homme* qu'incarnait le révolutionnaire, avec leurs produits dérivés, le style de la rupture avant-gardiste et la posture intellectuelle de la radicalité critique, formes sublimées de la conflictualité. Pour prendre un autre exemple un peu moins trivial et auquel on n'a pas assez réfléchi, nous avons assisté, au cours de la même période, au très remarquable effacement de ce qui a été l'un des plus grands ressorts culturels de nos sociétés depuis un siècle, la révolte adolescente.

Autant, rétrospectivement, la période 1870-1914 paraît avoir été caractérisée par une généralisation du déchirement et des antagonismes — les déchaînements de la guerre et des totalitarismes dans notre siècle en représentant le paroxysme —, autant nous avons l'impression que s'achève aujourd'hui ce siècle des conflits. Impression trompeuse ou impression fondée

? C'est ce qu'il s'agit d'établir. Mais c'est en tout cas le principal repère sur lequel nous pouvons nous guider. Essayons donc de procéder à un premier inventaire des propositions qui se présentent pour rendre compte du phénomène. J'en énumérerai rapidement quatre.

Premièrement, on ne peut pas ne pas souligner le paradoxe de ce processus d'apaisement qui chemine au travers d'une dépression économique de grande ampleur dont nous ne sommes jamais vraiment sortis en Europe depuis vingt ans. Le paradoxe ressort avec encore plus de force si l'on compare avec le grand précédent que constitue la crise de 1929. La crise de 1929 avait provoqué un redou blement paroxystique des tensions et des mobilisations dont l'arrivée au pouvoir des nazis en 1933 fournit le symbole. Au lieu de quoi, dans la période où nous sommes, même s'il existe des poussées d'extrême droite, la crise joue, depuis 1974, comme amplificateur de la pacification et de la réduction des tensions.

Deuxièmement, on ne peut pas, bien entendu, ne pas faire intervenir les conditions matérielles, à l'arrière-fond, sous l'aspect de l'exceptionnelle croissance qu'ont connue les sociétés capitalistes occidentales depuis 1945, les fameuses « Trente Glorieuses », qui ont changé le niveau de richesse globale et porté la prospérité à un degré sans précédent. La crise, le chômage, les inégalités, l'« exclusion » n'ont pas suffi à les entamer. La croissance a continué, sur un rythme ralenti. Mais cette période a aussi amené, avec le développement de l'État-providence, un niveau de protection sans précédent dont l'individualisme contemporain est largement le produit. Les individus n'ont pas eu besoin d'un effort prométhéen pour briser des solidarités et des contraintes de famille ou de voisinage que d'autres institutions protectrices ont tout simplement rendues inutiles. Le phénomène auquel nous sommes confrontés a donc un aspect économique et social déterminant. Si on le conjoint au phénomène proprement politique de la stabilisation des régimes démocratiques intervenu dans la même période, on tient un début

d'explication assez plausible de la réduction des oppositions extrêmes et dramatiques.

Troisièmement, sur le terrain anthropologique, il est un certain nombre de facteurs qui ne sont sûrement pas sans concourir de façon convergente à la réduction de l'ambiance conflictuelle ou à la dédramatisation de la vie sociale. On peut au moins mentionner trois traits inter-corrélés dont le rôle est assez évident. D'abord, le changement ou les changements formidables intervenus dans l'éducation, tant familiale que scolaire, disons, en bref, la disparition du style autoritaire d'éducation. Ensuite, le changement de statut de la sexualité. Il n'est sûrement pas aussi simple que le cliché de la « révolution sexuelle » tendait à le suggérer, mais il s'est quand même bien passé quelque chose comme la fin de l'âge répressif, pas seulement sur le plan de l'accès des jeunes à la sexualité, mais plus largement sous la forme de l'entrée dans une culture hédoniste dont la promotion culturelle de l'épanouissement sexuel est une des grandes composantes. Il faut mentionner, enfin, les effets en retour de la découverte de l'inconscient. Ils posent un problème très difficile et très intéressant, que je laisse comme un problème en me bornant à le formuler : est-il pensable que l'avènement et la diffusion d'une discipline comme la psychanalyse surviennent sans modifier les conditions dans lesquelles les individus vivent leur inconscient ?

Quatrièmement, pour prendre les choses encore sous un autre jour, ce recul de la conflictualité sous l'ensemble de ses aspects, conflit avec soi, conflit avec les autres, conflit social institutionnalisé — recul qui fait que le névrosé classique ou la lutte des classes organisée disparaissent de concert —, ce recul, donc, peut être compris comme participant de la mise en place d'un nouveau régime du rapport à soi et du rapport social, de l'identité personnelle et de l'identité collective.

Quelques observations à ce sujet, sans autre prétention que descriptive. Élément de continuité bien connu, le phénomène se situe à l'évidence dans le

prolongement d'une tendance longue et lourde de notre monde, la réduction de la violence physique. C'est cette réduction de la violence qui explique la place démesurée que les représentations de la violence tendent à prendre au sein de notre culture : moins il y a de violence de fait, plus la sensibilité à ses manifestations augmente. Elle nous fascine dans la mesure même où elle est ce dont nous ne voulons surtout pas.

D'une manière plus générale, je crois qu'on peut dire que nous sommes témoins dans la vie sociale du passage d'un âge stratégique à un autre. De l'âge de l'*affrontement*, nous passons à l'âge de l'*évitement*. Sur ce point — on pourrait multiplier à l'infini les observations — nous assistons à l'émergence d'un modèle général des conduites à base d'évitement de la confrontation, que ce soit par la négociation ou que ce soit par le contoumement.

De nouveau, le parallèle entre les deux terrains, psychique et social, est frappant. Il n'y a pas que dans la vie politique que l'ambiance est au réformisme et que les ambitions sont revues à la baisse. Avec soi-même, de la même façon, on cherche plutôt l'arrangement avec les problèmes que leur solution. On négocie avec les symptômes plutôt que de les lever. À l'échelle de l'intériorité comme dans l'existence collective, on s'accommode de l'insoluble en tournant le dos à l'âge prométhéen de la recherche des solutions révolutionnaires. Ce déplacement signale un considérable changement de rapport avec soi-même et avec les autres.

Pour en terminer avec ce rapide tour d'horizon, abrégé au maximum afin de ne pas trop accorder de place à ce qui n'est qu'une introduction, je relèverai, en dernier lieu, un autre trait remarquable qui fait partie du tableau : le sacre de la dimension de *mobilité* sur tous les plans, dans notre culture (un trait qui change beaucoup de choses). Conflit social ou conflit avec soi-même impliquent la postulation d'une permanence, permanence sur fond de laquelle se jouent les difficultés d'intégration que signale la conflictualité. L'enjeu est l'identité stable qui vous engage vis-à-vis de vous-même ou vis-à-vis des autres.

Mais au lieu de cette postulation de permanence, on peut très bien choisir de bouger, de se déplacer, de se désengager de soi-même comme des autres. Il en résulte une tout autre manière d'être et d'agir. Le plaisir de la coupure est préféré au besoin de continuité et à la nécessité de se reconstruire ou de reconstruire un équilibre.

## La nature spécifique de l'individualisme contemporain

Sur la base de ce constat qu'on pourrait beaucoup détailler, et que je ne formule que pour fixer un repère central, je reviendrai, pour commencer, sur la question de la nature spécifique de l'individualisme actuel, de l'individualisme tel qu'on l'a vu devenir depuis une vingtaine d'années. Je crois pouvoir supposer l'accord sur l'existence du phénomène. On peut récuser les explications qui en sont communément données, mais on peut difficilement nier qu'il se passe quelque chose.

Deux très brefs préliminaires pour éviter les équivoques ordinaires qui naissent dès qu'on emploie cette notion d'individualisme, source de toutes les confusions. Premier préliminaire, relatif au motif de cette équivoque : la notion d'individualisme est constitutivement écartelée entre une acception fondamentale, qui renvoie d'une part au principe de légitimité en vigueur dans nos sociétés, à savoir les droits des individus, plus communément appelés « droits de l'homme », tandis qu'elle comporte d'autre part une acception descriptive associée pour l'essentiel au phénomène de la privatisation. On voit tout de suite, dès qu'on a procédé à cette distinction, quel est le défaut commun d'une grande partie de la littérature sur l'individualisme : elle procède par traduction ou projection linéaire de ce qui est une logique de droit en

expression sociale de l'individualisme. Or, entre les deux, le jeu est autrement plus complexe.

Second préliminaire relatif, celui-là, aux différents niveaux de la notion dans ses emplois historiques. Il faut se souvenir que cette notion d'individualisme joue au moins à trois niveaux différents. Il y a d'abord une histoire métaphysique du principe d'individualité. La modernité correspond, métaphysiquement parlant, au renversement de la logique ancienne qu'exprimait le principe d'individuation : partir du général pour le particulariser. À l'opposé de cette démarche, la modernité pose le singulier au départ, afin de l'universaliser. C'est de cela qu'est fait au plus profond notre sens de l'individu. Je ne puis faire plus que signaler le point.

Il y a ensuite une histoire politique du droit des individus qui comprend comme l'une de ses subdivisions l'histoire de l'économie politique, cette histoire du droit des individus se déployant sous les deux figures du contrat politique et du marché économique.

Il y a enfin une histoire sociale de l'individualité, c'està-dire une histoire de l'entrée des droits abstraits de l'individu dans la société concrète. Cette histoire sociale est largement celle de la corrosion des appartenances et des dépendances communautaires traditionnelles sous l'effet de la double expansion de la citoyenneté et du marché. Du marché, y compris sous l'aspect crucial du salariat comme vecteur de l'individualisation du travailleur.

Mais au-delà de cette application collective, il y a une histoire individuelle de l'égalité en tant qu'elle affecte les rôles sociaux liés à la reproduction, non de la société, mais de l'espèce. L'égalité des individus change les rôles sociaux liés à la division socialement instituée des sexes et les rôles liés à la répartition socialement instituée des âges.

La famille est, en un sens, une communauté comme les autres, mais une communauté qui a cependant la particularité de se situer à l'intersection du biologique et du social. Or, l'une des propriétés remarquables du phénomène

individualiste est d'agir sur cette intersection du biologique et du social. Le plus grand problème de la société des individus consiste en ceci qu'elle repose sur un principe abstrait établissant comme source de toute légitimité l'existence d'êtres libres et égaux, mais qu'il lui faut, d'autre part, gérer des individualités concrètes qui sont, elles, sexuées, primitivement dépendantes et, accessoirement, mortelles. Ce qui n'est pas prévu dans la Déclaration des droits de l'homme.

C'est en considérant cette dualité de plans que l'on comprend comment la dynamique individualiste est génératrice d'une nouveauté anthropologique absolue. Elle n'emporte pas que des conséquences sociales dont on sait qu'elles sont déjà considérables, elle emporte en outre des conséquences plus profondes encore sur l'*identité* des êtres. Elle entraîne avec elle l'introduction forcée des hommes, des femmes et des enfants, des « naissants-vivants-mourants » que nous sommes à des interrogations vertigineuses sur eux-mêmes. Sans doute ces interrogations n'ont-elles jamais cessé d'accompagner l'espèce humaine, mais elles sont destinées dans notre monde à travailler ouvertement les êtres.

Qu'est-ce qu'être d'un sexe et *quid* de l'autre sexe dont on n'est pas ? Qu'est-ce que l'enfant que je ne suis plus mais que je continue de porter ineffaçablement en moi ? Dans l'autre sens, qu'est-ce que devenir adulte ? En quoi la mort vers laquelle je me dirige est-elle la mienne ? C'est l'irruption de ces questions dans la sphère d'expérience personnelle (je n'ai pas dit la sphère consciente), en fonc tion du nouveau statut social et politique des êtres, qui détermine, je crois — c'est en tout cas l'interprétation que je défendrai —, la rupture dans l'idée de l'humain qui se joue autour de 1900. Comme c'est l'irruption de ces questions qui est au foyer des déchirements individuels qu'atteste cette période de tensions exceptionnelles.

Or, du point de vue d'une telle histoire sociale de l'individualité, nous avons connu dans la période récente un événement capital qui n'est certainement pas sans une certaine portée explicative vis-à-vis de l'apaisement que nous

observions. Cet événement, c'est ce que Louis Roussel a proposé d'appeler la *désinstitutionnalisation de la famille*[2]. La formule est frappante. Elle soulève toutes sortes de difficultés qu'il serait intéressant d'explorer et dans lesquelles je ne puis entrer. Je dirai pour faire bref qu'elle n'est juste qu'à la condition de la prendre rigoureusement à la lettre. Désinstitutionnalisation de la famille : entendons que la famille cesse d'être une *institution* — mais mesurons bien ce que veut dire institution ! Cela ne concerne pas les formes mais la substance même de la chose. Nous avons eu sous les yeux un phénomène historique majeur, qui marque une inflexion déterminante dans le fonctionnement des sociétés et dont l'onde de choc va s'étendre loin dans le temps.

Vous le savez — je ne fais ici que rappeler des choses connues — un peu partout, entre 1965 et 1975, on a redéfini le droit familial. Pour ne prendre que l'exemple français, durant ces dix années, on a réécrit un tiers du Code civil pour l'adapter à la logique égalitaire. Nouveau statut de la femme, nouveau statut de l'enfant, fin de la maritalité qui sanctionnait la dépendance de l'épouse envers le mari, remplacement de l'antique puissance paternelle par l'autorité parentale, etc. Ces changements juridiques se sont accompagnés de changements sociaux tout aussi notoires qui ont affecté successivement la natalité, la nuptialité, la divortialité. Inutile d'y insister. Essayons plutôt d'apprécier la signification de ces changements.

Désinstitutionnalisation, cela veut dire : la famille devient une affaire privée — le contraire d'une affaire publique. Elle relève du regroupement volontaire et par conséquent précaire d'individus sur des bases et à des fins affectives, la procréation qui s'ensuit éventuellement étant elle-même comprise en termes affectifs. Il en résulte, par exemple, sur le terrain juridique, que le motif normal de divorce devient le consentement mutuel. La justice n'a pas à se prononcer sur une faute par rapport aux règles d'une institution, elle enregistre les conséquences d'une composition de volontés privées. Certes, on ne divorce pas des enfants qu'on a faits, et c'est là que les problèmes commencent...

Mesurons la portée du fait. Il y va d'une révolution anthropologique, le mot n'est pas trop fort. La famille cesse d'être ce qu'elle fut depuis toujours, pour autant que nous le sachions, un rouage de l'ordre social. Elle cesse de constituer une collectivité significative du point de vue de l'entretien et de l'établissement du lien social. C'est en ce sens plein qu'il faut entendre le terme privatisation.

Deux observations encore pour insister sur la profondeur du phénomène. Il faut y reconnaître l'aboutissement d'un mouvement qui vient de très loin. Il est à l'œuvre en Europe depuis la fin du XVI e siècle. Pour le résumer d'un mot : il consiste dans la captation du lien social par l'État, captation qui représente l'acte de naissance de l'État moderne, et d'ailleurs son acte de baptême, puisque c'est dans l'opération que se dégage le concept même d'« État ». Nous assistons, avec la privatisation de la famille, à l'achè vement de la concentration du lien social dans l'État, à l'achèvement de la séparation entre l'État et la société civile.

Nous assistons, en second lieu, à la fin de l'échange symbolique comme ordonnateur du social. La dépendance des femmes si longtemps maintenue, étonnamment maintenue même, à y songer rétrospectivement, s'ancrait en dernier ressort dans la prégnance d'un cadre réciprocitaire continuant de commander l'entente du lien familial. La famille restait une institution en ceci qu'elle persistait obscurément à matérialiser la contrainte de l'échange. Elle 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 avec lui, passer alliance avec lui. Ce fut millénairement l'un des principaux modes de constitution du lien social. L'enjeu mérite qu'on s'efforce d'entrer dans l'esprit de la chose. Ce lien social ne va pas de soi, il n'est pas une simple donnée, il exige d'être instauré et restauré en permanence par une reconnaissance symbolisée et institutionnalisée de la coprésence avec l'autre. C'est cette reconnaissance que la règle de réciprocité est faite pour signifier. Il se trouve que la famille est demeurée peut-être l'ultime lieu où cet

impératif primordial a conservé un sens vivant. S'allier par mariage, ce n'était pas seulement s'allier avec une personne, c'était s'allier avec une autre famille, en engageant son propre groupe familial, tout en créant un nouveau groupe consistant par lui-même. C'était entrer dans un cycle où il vous était marqué que vous aviez à rendre ce qui vous avait été donné. A pu subsister ainsi jusqu'il y a très peu un îlot où, envers et contre tout, en dépit de la logique individualiste ambiante, le lien continuait de précéder les éléments liés, le groupe de dicter sa loi à ses membres et les rôles de dominer les personnes, avec ce que cela voulait dire d'iné galité et de dépendance pour les femmes. Peut-être est-ce justement à sa place singulière, au croisement du biologique et du social, au fait qu'il y va de la perpétuation de la vie, qu'il faut attribuer cette étonnante insistance d'une logique anté-individualiste au sein de l'institution familiale. Quoi qu'il soit, le fait donne la mesure de l'immense événement que représente l'émancipation féminine. Elle signale le parachèvement de l'entrée dans un autre mode de constitution du lien social, qui délivre les individus de sa charge. Ils peuvent se permettre de le présupposer, de le tenir pour un donné. Il est institué par ailleurs, depuis un autre lieu, de sorte qu'on peut se rapporter aux autres en général, et à son conjoint en particulier, d'une manière non symbolique, d'une manière purement personnelle, psychologique et privée. Cela n'engage que vous et si cela conduit à vous créer un engagement supplémentaire vis-à-vis d'un enfant, c'est sur le même mode psychologique et privé. Eh bien, jusqu'à une date récente, le fait de fonder une famille, comme on disait d'une expression lourde de sens, cela n'engageait pas que vous, cela engageait l'ordre social en général.

Sur la base de cette privatisation, on peut comprendre une partie au moins de l'apaisement que nous observions. Les tensions violentes dont l'individu était le théâtre, tensions ouvertes — je faisais allusion à la révolte adolescente — et tensions à l'intérieur des individus, ces tensions tenaient pour une grande part à la contradiction entre le formalisme maintenu de l'institution familiale

et sa déformalisation irrépressible. D'un côté, la persistance, à la mesure du rôle institutionnel conservé par la famille, d'une définition hiérarchique des places et de rapports d'autorité entre le père, la mère et les enfants ; de l'autre côté, la montée des rapports affectifs entre les personnes, rapports eux informels, à base de libre choix mutuel et d'appréciation intime, hors de toute assignation réglée à des rôles. Il n'y a pas à s'étonner que la famille ait été, dans son avant-dernier moment historique, une institution à ce point faite pour le conflit : elle était tiraillée entre deux logiques antinomiques. La contradiction a été levée avec l'évanouissement de la dimension institutionnelle. Ce qui explique la transformation spectaculaire qu'on a pu observer en quelques années. Il n'a pas fallu une décennie pour passer du « famille, je vous hais », au « famille, je vous aime ». Mai 1968 brandit encore l'étendard de la révolte antifamiliale. Cinq ans plus tard, il est relégué au magasin des accessoires et des souvenirs littéraires. La famille nouvelle est en place, incertaine dans sa définition, mais réconciliée.

C'est à l'intérieur de cette désinstitutionnalisation qu'il convient de replacer l'évolution des rôles familiaux. Je pense en particulier à la figure du père, dont il est de bon ton de déplorer la disparition, comme si ce genre de choses se défaisait et se restaurait à volonté. Elle s'est effacée dans ses attributs traditionnels avec le cadre institutionnel qui lui procurait nécessité et consistance. On ne voit pas ce qui pourrait la ramener, en dehors d'un revirement complet de la logique individualiste-égalitaire. Plus rien ne soutient l'image d'un représentant de la Loi ou de l'Autorité au sein de la famille parce que plus rien ne justifie l'existence d'un gouvernement domestique.

## Changement dans la socialisation

Mais la famille cessant d'être une institution, c'est un fait qui emporte d'énormes conséquences en matière d'éducation, au sens large, au sens de l'« institution » des êtres. On en observe déjà les effets : « La famille ne socialise plus. » L'expression est d'Antoine Prost, historien averti de l'éducation et réformateur du système éducatif, éventuellement historien des réformes qu'il a faites. La formule est forte, elle vise juste, elle dit quelque chose d'essentiel, même, à condition de définir la « socialisation » dont il s'agit.

La formule a l'intérêt, pour commencer, de désigner ce qui forme aujourd'hui le cœur du problème de l'éducation : le report sur l'école d'une fonction qui était auparavant assurée par la famille. Fonction d'autant moins facile à assumer pour l'école qu'elle est simultanément corrodée comme institution par ce qu'on pourrait appeler sa « familialisation ». Si l'école marche mal, c'est notamment parce qu'on lui demande le double de ce qu'on lui demandait autrefois. Et ce n'est pas qu'une affaire de quantité : c'est qu'il est difficile de mener les deux de front, instruire et socialiser, comme le faisait classiquement la famille. L'instruction suppose en fait une certaine socialisation.

La formule, au-delà de ces retombées pédagogiques, jette un coup de projecteur sur un phénomène majeur : le changement dans le mode de socialisation. En réalité, bien entendu, la famille continue de « socialiser » mais elle socialise tout à fait autrement. L'évolution récente qu'elle a connue affecte fondamentalement les conditions de la socialisation. Question préliminaire à laquelle il faudrait pouvoir consacrer beaucoup de temps : qu'est-ce que la socialisation ? Les réponses disponibles, il faut bien l'admettre, ne brillent pas en général par leur fermeté de pensée et leur rigueur. Le modèle explicite ou implicite dominant est celui qu'on pourrait appeler de l'*apprentissage adaptatif*, socialisation désignant alors le processus d'incorporation des usages et des règles qui assurent la coexistence collective. En ce sens minimal, l'adaptation à l'existence avec d'autres, la socialisation paraît être assurée ni plus ni moins

bien qu'avant par les familles d'aujourd'hui. En revanche, il est clair, me semble-t-il, que la famille comprise comme un refuge contre la société ne remplit pas du tout la même fonction que la famille en charge de la production d'un être pour la société qui constituait la formule classique de sa mission. C'est à ce titre que la famille formait un rouage de l'ordre social.

Pour rendre compte des effets de ce saut, il est nécessaire de donner un autre sens à socialisation, un sens allant beaucoup plus en profondeur. La socialisation désigne sous cet aspect le processus par lequel on apprend à *se regarder comme un parmi d'autres*. Au travers de la socialisation, il ne s'agit pas simplement d'apprendre à coexister avec d'autres, mais d'apprendre à se regarder comme un parmi d'autres, comme n'importe qui du point de vue des autres. Apprentissage cognitivo-symbolique de l'anonymat de soi, de cette distance radicale, de cette excentration qui vous rend capable vis-à-vis de vous-même de vous dire : « Il s'agit en l'occurrence de moi, mais ce pourrait être n'importe qui d'autre. » Apprentissage de l'abstraction de soi qui crée le sens du public, de l'objectivité, de l'universalité, apprentissage qui vous permet de vous placer au point de vue du collectif, abstraction faite de vos implications immédiates. Or, c'est cette socialisation-là qui me semble fondamentalement affectée par la famille désinstitutionnalisée, tant du point de vue des parents qui la créent que du point de vue des enfants qui y grandissent. C'est cet apprentissage du détachement qui me semble aujourd'hui remis en cause, avec d'ores et déjà de considérables effets dans la vie sociale. S'il est un trait caractéristique de la personnalité ultracontemporaine, c'est précisément l'*adhérence à soi*. Si l'on veut parler un peu sérieusement du narcissisme — il ne serait pas trop tard pour en parler sérieusement —, c'est de là qu'il faut partir. Nous assistons à un déclin saisissant de la dimension du public dans nos sociétés, dont le symptôme le plus patent est la généralisation de la corruption. C'est moins la moralité des personnes qu'il faut incriminer que l'organisation des personnalités. Le phénomène possède un substrat anthropologique. Il

découle de la difficulté à dissocier l'élément public de l'élément personnel. Le partage se brouille !

On peut inclure ici deux traits de l'individualisme actuel qui vont dans le même sens. La dynamique de l'individualisation a franchi un seuil. Jusqu'à présent, la montée de l'individualisme s'était traduite par une exigence croissante de *personnalisation des adhésions*, qu'il s'agisse du mariage ou qu'il s'agisse de l'entrée dans un parti. Personnalisation qui revenait à exiger, contre les obligations imposées de l'extérieur, d'« être soi-même » dans des entreprises qu'on prétendait mener selon son libre vouloir et en connaissance de cause. Cet impératif de personnalisation ne remettait pas en cause le principe du lien lui-même ni le fait de l'engagement. On continue, en régime de personnalisation, de se définir par les appartenances auxquelles on choisit de se dédier. Le problème est de rendre ces appartenances aussi délibérées que possible, de les épouser au lieu de les subir. Nous avons basculé dans la période récente vers un individualisme de *déliaison* ou de *désengagement*, où l'exigence d'authenticité devient antagoniste de l'inscription dans un collectif. Pour « être soi-même », dans l'ultracontemporain, il faut se garder par-devers soi. Le geste par excellence de l'individu hypercontemporain, c'est non pas de s'affirmer en s'impliquant — l'individualisme de personnalisation —, c'est de se reprendre. Le geste est lisible au mieux, sans doute, dans le *tum over* qui affecte les formes d'adhésion les plus paroxystiques, c'est-à-dire les adhésions sectaires. Elles présentaient cette étrangeté remarquable, qui les rend si mal saisissables, d'être à double détente : l'implication est extrême, elle va jusqu'à la recherche de dépersonnalisation, mais elle est suivie plus ou moins vite d'un mouvement de ressaisie et de dégagement. On entre, mais c'est pour sortir, quitte à recommencer un peu plus tard, un peu plus loin. S'affirmer, c'est se détacher. La situation limite révèle, en grossissant le trait, une organisation diffuse, mais commune, associant toujours le retrait à la participation, la déprise à l'adhésion.

Cela est rendu possible par le fait évoqué plus haut qu'on postule le lien déjà là. Il est prédonné, je n'ai pas à l'instaurer, j'évolue à l'intérieur d'un monde où je n'ai pas à me soucier de ce qui me tient avec les autres. Où l'on arrive au grand paradoxe du moment où nous sommes, le triomphe cadré de l'État qui rend possible le triomphe ostensible de l'individu libéral. Car c'est le monopole conquis par l'État en matière d'établissement et d'entretien du lien social qui procure à l'individu la liberté de n'avoir pas à penser qu'il est en société[3]. L'individu libéral, en droit d'ignorer son inscription collective, est un produit de l'avancée de l'instance politique, qui fait le travail pour lui. C'est en ces termes et sur cette base qu'il y a sens à parler d'un triomphe *culturel* du modèle du marché dans nos sociétés. La production implicite du lien social par l'État permet que le lien social explicite ne soit plus vécu que comme un effet global d'agrégation d'actions où chacun n'a en vue que ses avantages et ses intérêts. Tel qu'il apparaît aux individus délivrés de sa charge, le lien social est une résultante, il n'est pas une *responsabilité*. Ce qui fut d'abord un modèle approprié à la seule économie est en passe de s'étendre au reste. Jusqu'à une date récente, ce modèle non seulement ne gouvernait pas l'en semble de la société, mais coexistait avec une culture et des mœurs gouvernées par un puissant principe contraire, le principe de *tradition*. Un principe qui se matérialisait électivement dans l'institution scolaire et qui commandait plus largement tout ce qui pouvait relever de l'éducation ou de la transmission. L'équilibre de nos sociétés, jusqu'à il y a peu, reposait sur la cohabitation plus ou moins tendue d'une pratique économique de marché et d'une culture de la tradition.

Or, dans une culture de la tradition, le lien de société n'est pas posé comme ce qui découle de l'action des individus, il est posé, au contraire, comme un modèle qui les précède radicalement. Nous sommes des héritiers, nous arrivons dans un monde tout constitué qui comporte non seulement d'insurpassables canons du point de vue de la pensée et de l'art, mais qui s'ordonne aussi autour

des formes préréglées de coexistence avec les autres. Politesse élémentaire au plus, civilité, pour le plus sophistiqué : des formes par lesquelles il nous est signifié et au travers desquelles nous admettons, en les pratiquant, que le social nous préexiste. Cette contrainte des formes va très loin, il faut y insister. Qui dit forme dit : mon lien avec les autres obéit à une norme qui n'est pas de moi, même si j'ai à en personnaliser l'usage. C'est le consentement à cette antériorité qui rend possible un espace organisé de coexistence. En mettant des formes en œuvre, je reconnais et je pose que la société est avant et au-dessus de moi, que la règle qui m'associe à d'autres est hors de moi, indépendante de moi.

Nous avons vécu, autrement dit, dans une société qui continuait de mêler deux modes de fonctionnement. C'est cette dimension de précédence qui se trouve aujourd'hui disloquée ou désagrégée par la poussée du principe d'individualité. Ces avancées conduisent à la dissolution des formes de la civilité, au titre de la dissolution de l'ensemble de ce qui précède et domine l'individualité. La diffusion du modèle du marché est à la fois le vecteur et le signe le plus éclatant.

C'est en ce point que prend place l'expansion du droit dans nos sociétés. Le droit, c'est ce qui remplace les formes, c'est ce qui prend la relève des normes incorporées destinées à régler d'avance la coexistence des êtres. L'individu hypercontemporain leur préfère des règles explicites permettant de négocier des modalités de cette coexistence dans l'après-coup. Le droit gagne en nécessité dans notre culture à la faveur du mouvement de détraditionalisation ; il s'installe contre et à la place de la civilité.

Ce qui est en cause dans ces transformations, c'est l'inscription psychique de la précédence du social, l'inscription psychique de l'être-en-société qui permet à chacun de raisonner du point de vue de l'ensemble. J'en prends un exemple qui peut paraître anecdotique ou périphérique, de prime abord : le destin de la critique des livres. Je m'empresse de dire que l'exemple n'est ni anecdotique ni périphérique, si l'on veut bien songer que la république des lettres a été,

historiquement, le laboratoire où s'est forgé le modèle du public. Modèle qui est précisément ce que le mouvement de l'histoire remet aujourd'hui en question, socialement et anthropologiquement. Critiquer un livre, se prononcer au nom du public et en vue du public au sujet d'un livre dans l'idée que la république des lettres nous a appris à nous en former au XVII e et au XVIII e siècle, ne se résume pas à donner son avis personnel et particulier. Critiquer un livre, c'est rendre lisible la place de ce livre au sein d'un ensemble ou d'un mouvement, c'est définir le cadre dans lequel il s'inscrit, situer ce par rapport à quoi il apporte quelque chose, reconstituer ce en regard de quoi il compte ou ne compte pas. Opération très complexe qui exige de se situer au point de vue du lecteur idéal, de manière à reconstruire en dehors l'organisation du domaine intellectuel ou le mouvement des idées en lesquels on est soi-même inscrit, moyennant une relativisation radicale de sa propre place. C'est grâce à ce travail d'objectivation que s'institue la chose publique comme espace cognitif. Il suffit d'énoncer ces quelques réquisitions pour entrevoir que le modèle qu'elles dessinent n'est pas ce qui se porte le mieux dans notre monde. Non qu'il ait jamais régné sans mélange. Le combat de l'esprit d'impartialité contre l'esprit partisan a toujours existé. Mais il y avait combat ; il y avait une opposition significative entre un idéal et les manquements à cet idéal. Ce n'est pas qu'il y ait aujourd'hui davantage de manquements à l'idéal, c'est que l'opposition même se brouille, au profit non pas de la partialité, mais d'une particularité qui s'ignore. Particularité de l'auteur qui ne fait que répondre au particularisme du lecteur, enfermé dans le cercle clos de ses intérêts. Le phénomène plonge ses racines bien au-delà de l'évolution d'une pratique culturelle. Il renvoie à un type de personnalité, lui-même associé à un type de socialisation. Il y va, dans un tel glissement cognitif et symbolique, du pouvoir d'abstraction de soi et de la possibilité de se penser en société.

## Les trois âges de la personnalité

Je proposerai, maintenant, pour rassembler et mettre en perspective ces différentes observations, un schéma d'évolution fondé sur la distinction de trois âges de la personnalité. Je ne le donne que pour une hypothèse à vocation heuristique, je tiens à le souligner. Il ne prétend pas four nir une description fine, mais une modélisation sommaire, destinée à faire ressortir quelques traits cruciaux, rien de plus.

Premier âge de la personnalité : je parlerai par commodité *de personnalité traditionnelle*. Plutôt que d'un type idéal, il s'agit d'une sorte de caricature durcissant le trait pour les contrastes qu'il autorise. Aussi ne l'évoquerai-je qu'au conditionnel. Cette personnalité traditionnelle correspondrait aux mondes sociaux d'avant l'individualisme. On aurait affaire là à une personnalité ordonnée par l'*incorporation* des normes collectives. Vous noterez que je ne dis pas *intériorisation* ; le terme serait tout à fait impropre, j'y reviendrai un peu plus loin. Incorporation qui se conçoit dans des sociétés à initiation, soit le processus social par lequel s'opère l'assignation symbolique à un statut, qu'il s'agisse d'un statut d'âge, d'un statut de sexe ou d'un statut de rang. On aura affaire à des personnalités à *honte*, pour reprendre l'expression de Ruth Benedict, personnalités à honte intimement associées à des sociétés à honneur où la pire des épreuves est de perdre la face.

Pareil cadre assure une forte identification de l'acteur individuel au point de vue de l'ensemble social, une identification ignorée de l'acteur mais symboliquement agie. Il n'y a pas de tension entre le point de vue de l'individu et le point de vue de l'ensemble social. Mais cela ne veut pas dire qu'on se trouve devant une fourmilière grouillant d'individus tous pareils. C'est exactement le contraire. Ce mode de socialisation se traduit en pratique par une très forte capacité d'indépendance individuelle, dans le cadre des normes de la sorte incorporées. Le mécanisme est facile à comprendre. Cet « individu » n'en est précisément pas un au sens où nous l'entendons—pour nous, le critère

de l'indépendance individuelle réside dans le *droit* de critique et de proposition à l'égard des normes en vigueur. Tout au rebours, l'anté-individu — l'être individuel d'avant l'individualisme — est littéralement constitué par la norme collective qu'il porte en lui. Mais il en résulte dans l'autre sens que chacun des membres de la communauté *contient*, à sa façon, la collectivité. De là une assurance et une solidité qui le rendent éminemment capable de se déterminer par lui-même à l'intérieur du cadre reçu. On pourrait même se demander, à propos de cette corrélation, si l'un des secrets de notre monde ne réside pas dans son inversion. Auquel cas, il faudrait conclure que plus les individus sont reconnus indépendants en droit, moins ils sont intérieurement psychiquement capables d'indépendance.

J'ajouterai un dernier trait au tableau : le monde de la personnalité traditionnelle est un monde *sans inconscient* en tant qu'il s'agit d'un monde où le symbolique règne de manière explicitement organisatrice. Les processus collectifs et personnels se donnent ouvertement dans l'élément symbolique. Les acteurs peuvent bien être pourvus d'un inconscient à titre personnel, là n'est pas la question. Rien qui ressemble à ce que nous appelons « inconscient » n'est isolable ou concevable, en raison de la continuité entre ce qu'est susceptible de contenir l'inconscient individuel et le réseau de significations sociales.

Deuxième âge de la personnalité : la personnalité *moderne*, correspondant à « l'individu classique », celui qui est dégagé, posé et célébré comme tel aux XVIII e-XIX e siècles, disons pour sacrifier aux usages, l'individu *bourgeois*, en son âge d'or, disons de 1700 à 1900. Cette personnalité moderne serait à penser sous le signe du compromis. D'un côté, reconnaissance maintenue de la précédence du collectif en fait, mais à l'intérieur de cette précédence, de l'autre côté, reconnaissance de la liberté de choix en droit. On pourrait parler à ce propos d'un processus d'individualisation du collectif, d'une appropriation individuelle de la dimension collective. Il s'agit de rendre conscient et voulu ce qui relevait de la tradition, de l'ordre reçu, du symbolique insu. Ce sera l'âge

d'or de la *conscience* et de la *responsabilité*. Âge d'or dont on voit comment il comporte comme contrepartie logique — laissons l'aspect historique du problème — la mise en évidence d'un *inconscient* où se réfugie la part symbolique qui n'a plus de place dans le fonctionnement collectif, où les règles de droit remplacent l'autorité de la coutume et des dieux. Cette part symbolique va concerner notamment tout ce qui regarde le processus de socialisation : d'où le lien entre inconscience et enfance. L'objectif est de faire passer à l'intérieur la norme collective qui se donnait de l'extérieur. Il y a véritablement, à ce titre, *intériorisation* de la norme, par opposition à l'*incorporation* de l'univers traditionnel.

Au nom de l'indépendance individuelle, il s'agit d'opérer l'appropriation consciente et volontaire de ce qui était reçu et subi, mais cela sans que soit remise en cause l'inscription dans le social. C'est ce compromis que va exemplairement exprimer la notion de *devoir*. Le devoir, c'est ce qui s'impose à moi comme à tous, mais qu'il me faut néanmoins individuellement vouloir en conscience. S'ouvre du même coup la possibilité d'un conflit entre les deux ordres *à l'intérieur* même de la personnalité — ce n'est pas le conflit qui est nouveau, c'est son intériorisation —, conflit entre ce qui est de l'ordre de l'inscription psychique de la règle sociale et ce qui est de l'ordre de l'individualité et de son désir. On va avoir affaire à une personnalité à surmoi, à *culpabilité* et non plus à *honte*, à déchirement entre conscience et inconscience. Une inconscience faite de deux choses : l'intériorisation persécutrice de la norme, au-delà de ce qu'exige la règle consciente, ou bien l'affirmation irrépressible du désir, au-delà de ce que l'individu est en mesure d'assumer face à la règle.

Nous sommes dans le monde de la *responsabilité*, c'est-à-dire de l'exigence de se placer en conscience au point de vue de l'ensemble. Le sommet de cette appropriation réfléchie du collectif, ce sera, naturellement, l'exercice de la *citoyenneté*. Sur la base de cette articulation maintenue entre inscription sociale

et conscience individuelle, on conçoit que la personnalité moderne ait continué par ailleurs à manifester une forte capacité pratique d'indépendance.

Il est possible, à cet égard, de dégager une figure de transition. Elle nous est fournie par la fameuse distinction de David Riesman entre la personnalité dirigée du dedans (*inner-directed*) et la personnalité commandée par les autres (*other-directed*[4]). La personnalité qui se conduit du dedans est très exactement la personnalité dont nous venons de parler, qui tire de son identification au point de vue de l'ensemble son interprétation propre de ce qu'il convient de faire, indépendamment de l'avis des autres. En revanche, la personnalité conformiste, dominée par le souci d'être comme les autres, correspondrait à une érosion ou à une chute de cette capacité d'identification au point de vue de la norme collective, érosion entraînant une déperdition de la puissance de détermination intérieure. La personnalité conformiste nous fournirait ainsi le maillon intermédiaire sur le chemin qui conduit de la personnalité moderne à la personnalité contemporaine.

Plus de conformisme chez cette dernière, le souci extérieur du regard et de l'opinion des autres n'ayant représenté qu'un vestige transitoire de l'inscription sociale pré-donnée qui continuait d'informer la personnalité moderne. La caractéristique fondamentale de la personnalité contempo raine serait l'effacement de cette structuration par l'appartenance. L'individu contemporain aurait en propre d'être le premier individu à vivre en ignorant qu'il vit en société, le premier individu à pouvoir se permettre, de par l'évolution même de la société, d'ignorer qu'il est en société. Il ne l'ignore pas, bien évidemment, au sens superficiel où il ne s'en rendrait pas compte. Il l'ignore en ceci qu'il n'est pas organisé au plus profond de son être par la précédence du social et par l'englobement au sein d'une collectivité, avec ce que cela a voulu dire, millénairement durant, de sentiment de l'obligation et de sens de la dette. L'individu contemporain, ce serait l'individu *déconnecté* symboliquement et cognitivement du point de vue du tout, l'individu pour

lequel il n'y a plus de sens à se placer au point de vue de l'ensemble. On conçoit dès lors en quoi ce type de personnalité est de nature à rendre problématique l'exercice de la citoyenneté. Il lui est difficile de se représenter en général la dimension du *public*, soit ce qui intéresse ou devrait intéresser tout le monde, abstraction faite de ce qui m'intéresse *moi*. On va voir sans surprise la sphère publique envahie par l'affirmation des identités privées.

Le glissement affecte, selon la même logique, le statut de la responsabilité. Il relativise aussi bien encore la signification du partage conscient/inconscient. L'existence de l'inconscient n'est aucunement niée. Il est admis, mais la soustraction qu'il opère ne représente plus un enjeu décisif aux yeux de l'acteur qui le porte : il sait qu'il est mû par un inconscient, mais cela ne lui pose aucun problème. Peu importe que l'impulsion ou la détermination viennent de la conscience ou de l'inconscient. Ce qui compte, c'est ce qui vous permet ou vous empêche d'être vous-même. Sauf qu'« être soi-même », ce n'est plus, comme à l'âge de la personnalité moderne, être au clair avec soi-même, savoir ce qui vous conduit de manière à agir avec volonté et liberté intérieure. C'est ne pas être entravé, consciemment ou inconsciemment, dans la saisie des opportunités qui se présentent au-dehors. Le modèle expressif, porté par la nouveauté technique, devient celui de la capacité de branchement ou de connexion. Ce nouvel « être-soi-même » est par là un « être-avec-les-autres » et un « être-avec-le-mondeavoisinant ». Nul besoin de se posséder en conscience dès lors qu'on sait se couler, peu importe comment, dans l'univers des réseaux. D'où le déclin de la visée d'élucidation et de la valeur de vérité, comme l'observation en a été souvent faite à propos de l'évolution des psychothérapies. D'où la réorientation vers la négociation avec les symptômes et l'efficacité comportementale. L'essentiel ne se joue plus dans la relation de soi avec soi, mais dans la relation de soi avec le reste, qui s'accommode fort bien de la demi-obscurité, tout le temps que celle-ci n'est pas un obstacle. Notons au passage l'insuffisance de la catégorie d'« authenticité », cardinale, en effet, pour la

modernité individualiste, mais trop variable dans son contenu pour servir de guide. Il y a plusieurs manières d'être « authentique ». Nous venons d'en voir inventer une autre.

## Nouvelles pathologies

Cette ébauche de périodisation a peut-être pour vertu de rendre mieux intelligible l'émergence ou le développement de nouvelles formes de pathologie de la personnalité. J'essaierai, pour terminer, et toujours à titre d'hypothèse, d'en dresser un tableau cohérent.

D'une façon générale, il n'y a plus guère de place, dans ce modèle de la personnalité contemporaine, pour la honte ou pour la culpabilité. Nous en avons un témoignage frappant chez les gens qui s'occupent de criminels aujourd'hui. Ils sont nombreux à relever cette absence de remords ou de culpabilité chez leurs patients. Le fait signale un changement culturel de première grandeur.

D'une façon générale, toujours, le modèle rend assez bien compte de l'atténuation de la conflictualité que nous observions en commençant. Il en rend compte sans naïveté. Il ne conduit pas à conclure que les divisions ou contradictions du désir et de la personne sont en train de disparaître. Il se contente d'enregistrer le déplacement des motifs qui poussaient ces contradictions à des expressions massives et virulentes. Une chose est que le désir humain soit structurellement divisé, autre chose est qu'à un moment de l'histoire, pour des raisons tenant aux modalités instituées du rapport entre soi et soi, cette division ait pris des formes intenses et spectaculaires.

La question est de savoir maintenant, sur le versant prospectif et non plus rétrospectif, si le modèle a quelque capacité d'éclairer les déplacements de la pathologie. Car si certaines symptomatologies éprouvées, classiques, semblent

quitter la scène, d'autres apparaissent. Des maladies de l'âme qu'on ne connaissait pas surgissent, déroutantes, difficiles à décrire et à saisir. Je suggérerai, sur la base du schéma d'évolution que j'ai proposé, de les regrouper selon trois directions.

je distinguerai, en premier lieu, une famille de malaises ou de troubles de l'*identité*. Je songe à toutes ces pathologies dites un peu vite « narcissiques », pathologies du vide intérieur dont les descriptions cliniques restent si flottantes. C'est sur ce *vide* qu'il convient de s'interroger. Il s'agit en réalité d'un vide *actif* qui naît d'une certaine expérience du temps comme expérience de détotalisation. À force de vouloir qu'il n'y ait pas de rapport entre ce que j'étais hier, ce que je suis aujourd'hui et ce que je pourrai être demain, il finit par naître une incertitude radicale sur la continuité et la consistance de soi. Car c'est dans ce temps du changement, avec le pouvoir qu'il procure vis-à-vis de soi, que j'atteste par excellence la personnalité ultracontemporaine. J'étais cela, donc il faut que je me reprenne pour me faire autre chose, avant de devoir demain passer encore ailleurs (en commençant par me faire une nouvelle tête : l'expression élémentaire de cette autoconstitution dans la variation, c'est l'esthétique du *look*). Je suis moi dans la mesure où je puis me déprendre de quelque modèle ou adhésion que ce soit. Simplement, l'opération comporte un risque, aggravé par les situations où le changement n'est pas voulu et maîtrisé, mais brutalement imposé de l'extérieur. Suis-je encore quelque chose, hors de cette puissance de mobilité ? Le sentiment de n'être plus rien ni de nulle part, le vertige devant son propre vide sont le prix à payer pour une certaine manière d'exercer la propriété de soi.

Je pose à cet égard une question : la catégorie d'*identification* est-elle encore opératoire dans le monde où nous nous trouvons ? En d'autres termes, la notion d'identification possède-t-elle une validité anthropologique universelle, indépendamment de tout contexte social-historique ? Il y a lieu, au moins, de s'interroger. La littérature du moment évoque volontiers, par exemple, la «

faiblesse des identifications » à propos des états limites, le coupable étant d'ailleurs tout désigné : le fatal père d'aujourd'hui, absent, indifférent ou inconsistant. « Faiblesse des identifications », qu'est-ce à dire ? Ne gagnerait-on pas à poser le problème tout autrement ? Pour qu'il y ait identification, il faut qu'il y ait des situations où il y a sens à s'identifier. Or ces situations ne sont pas données par la nature ; elles sont fonction d'une organisation sociale et symbolique. Pour qu'il y ait sens à l'identification, il faut qu'il y ait prévalence de modèles culturels, qu'il s'agit de s'*incorporer*, au sens ancien du terme, parce que ces modèles fournissent la substance même de la vie humaine, parce qu'au travers d'eux on entre en communication avec l'*idéal* — l'idéal en matière d'autorité, paternelle ou professorale, mais aussi bien en matière de beauté, de féminité, d'habileté, de séduction, d'intelligence ou de quelque autre facette de la condition humaine. Or c'est ce ressort qui me semble aujourd'hui atteint. Il y a « faiblesse des identifications » parce qu'il n'y a plus de sens à s'identifier. Il y a *désidentification* parce qu'il y a *désidéalisation*. Le phénomène est flagrant s'agissant des hommes politiques ou, dans un registre différent, s'agissant des vedettes de cinéma — qui ne méritent plus vraiment le nom de *stars*. On s'identifiait au général de Gaulle, on ne s'identifie pas à Mitterrand ou à Chirac. On s'identifiait à Ava Gardner, on ne s'identifie pas à Isabelle Huppert. Même chose pour les héros médiatiques : on ne s'identifie pas à l'abbé Pierre. Il n'est pas fait pour qu'on s'y identifie. Toute l'analyse des rôles publics serait à reprendre sous cet angle pour chercher à comprendre en quoi ils n'autorisent pas l'identification.

C'est ce qu'il y a de juste dans la notion situationniste de « spectacle » : le système médiatique nous fait assister à quelque chose à quoi il ne nous incite pas, psychiquement, à participer. On regarde, mais on ne s'implique pas. Eux, c'est eux, moi, c'est moi ! On est en présence de personnages qui ne fonctionnent pas comme des modèles. Le phénomène ne peut pas ne pas modifier la construction de l'identité des sujets. Cette construction se déroulait

sur la base d'un processus où il s'agissait toujours de *se mettre à la place* de quelqu'un d'autre (ou d'autres). De son père, au premier chef, mais généralement, à sa suite, de tous ceux appelés au cours de votre existence à figurer la précédence des rôles que vous pouviez avoir à assumer. Se mettre à la place de tous ceux qui deviendraient au fond de vous la colonne vertébrale de votre manière d'être, avec les conflits et les angoisses qui ne manquaient pas d'en résulter — angoisse devant votre incapacité d'assumer un rôle auquel vous étiez en même temps soudé jusqu'à l'aliénation, haine pour soi dans la haine vis-à-vis de ce que vous étiez obligé de vous approprier, etc. Nous glissons hors de ce moule, me semble-t-il. Nous allons vers un monde où la construction des identités se fait sur d'autres bases, et peut-être plus négativement que positivement. Je suis frappé de l'importance que me paraissent y tenir les réflexes répulsifs et distanciateurs. Il y a lieu, en tout cas, de se poser la question. Si l'identification est toujours là, elle emprunte d'autres voies et elle travaille autrement. La situation a des avantages : les personnes ainsi constituées ne suivront pas un *Führer*, elles ne seront pas habitées par la passion de l'adhésion à l'autorité. Il y a quelque chose de profondément démocratique dans cette attitude de réserve ou de retrait vis-à-vis de quelque autorité ou modèle que ce soit qui habite la personnalité contemporaine. Si, avec la désidentification, l'adhésion fanatique devait quitter notre monde, aurions-nous à nous en plaindre ? Revers de la médaille, le phénomène fait aussi naître quelques doutes quant à la consistance des personnalités forgées ainsi dans le « ne pas être comme ». Ce qui est acquis, c'est que tout ce que nous croyions savoir est à remettre à plat.

Je reviens à mon tableau des nouvelles pathologies. J'ai évoqué, donc, un premier axe de transformations dans le registre des *troubles de l'identité*. Il me semble possible de dégager une deuxième ligne d'évolution des formations psychopathologiques, du côté du *rapport à l'autre*. Le malaise et le trouble évoluent ici entre deux pôles.

A un pôle, *l'angoisse d'avoir perdu les autres*. Elle fait le fond de certains états de panique. Elle se manifeste comme une expérience de solitude anéantissante. Une expérience qui ne menaçait guère les personnalités de l'âge traditionnel, avec la capacité de solitude que leur procurait l'incorporation de l'être-en-société. Alors que l'être de l'indépendance radicale qu'on voit émerger aujourd'hui déteste en réalité la solitude vraie. Son indépendance est inséparable d'une intense préoccupation de sociabilité. Pour exister, il faut rester branché sur les autres.

A l'autre pôle, *la peur des autres*. Branché, mais distant. Besoin de la présence des autres, mais dans l'éloignement d'avec les autres. Distance et défiance sont les deux mamelles de l'individualisme ultracontemporain. L'évitement est son comportement maître : qui dit conflit dit contact. Cette distance et cet évitement s'accompagnent d'une peur diffuse de l'autre. Et l'on conçoit que l'autre puisse être perçu comme une menace, en l'absence d'un mécanisme symbolique capable de régler la distance avec l'autre. Il est tantôt trop loin et tantôt trop près. Il est dangereux dès qu'il s'approche, puisqu'on ne sait à quelle place le fixer.

Cette perception de l'autre comme intrinsèquement menaçant me semble un trait typique de la mentalité hypercontemporaine. Elle hante le quotidien en plus de prendre éventuellement des formes pathologiques graves. Nous entrons dans un monde où les gens sont destinés à se supporter très mal les uns les autres. Cela se traduit par la reviviscence de phénomènes que l'on connaissait bien dans le passé, mais qui acquièrent un nouveau sens dans un contexte changé. Je pense par exemple à l'obsession de propreté. La pathologie type de la ménagère de l'âge moderne. On la retrouve aujourd'hui, avec un statut différent. Elle n'exprime plus tant une conflictualité interne qu'elle n'est fonction d'une anticipation sur le danger d'autrui. Ce qu'on redoute le plus des autres, c'est qu'ils vous infligent leur odeur — d'où la peur panique que quelque odeur incontrôlée puisse émaner de vous. Prenons à la lettre le langage

de tous les jours, qui en dit long : les gens ne peuvent plus se sentir. Le souci de neutraliser l'olfaction est très révélateur de ce qu'on ressent de menace potentielle dès la simple proximité physique avec les autres. Il n'est que le signe le plus élémentaire d'une difficulté torturante à trouver la bonne manière d'être avec les autres.

Troisième et dernière ligne d'évolution des formations psychopathologiques : elle se situe sur l'axe de l'*agir*. Il ne s'agit pas, sur ce terrain non plus, d'invoquer une nouveauté absolue. Le passage à l'acte n'est pas une invention d'aujourd'hui. Méfions-nous toutefois des ressemblances de façade avec des phénomènes classiquement répertoriés. Le même comportement vu de l'extérieur peut revêtir une portée subjective très différente. Ce sont la signification et l'orientation de cet agir pathologique qui sont nouveaux, pas forcément les faits par lesquels il se traduit. Le grand déplacement est celui qui nous fait passer de l'acte *expressif* (de soi) à l'acte de *rupture* (avec soi). Nous pensions jusqu'alors que toutes les conduites étaient à déchiffrer comme les expressions d'une intériorité éventuellement déchirée, mais incoerciblement manifestée par ses actes, y compris (et surtout) ceux qui échappent à la maîtrise de l'individu. Tout acte doit être lu en fonction de sa ressemblance dernière à l'individu qui l'a commis. Eh bien, nous voyons arriver au premier plan des actes qui ont pour sens et pour finalité de transgresser cette logique de la ressemblance. Nous nous trouvons devant des conduites radicalement déconcertantes, parce que faites en réalité pour produire de la dissemblance avec l'individu qui en constitue le support. On n'a plus affaire à l'expression incontrôlée d'une intériorité, mais à la manifestation d'une passion de se dégager de soi, de se délier de soi ou de se détourner de soi. L'individu ultracontemporain ne fuit pas seulement les autres, tout en redoutant de les perdre, il se fuit aussi lui-même. Ce qui le rend encore bien davantage insaisissable pour lui-même que son devancier d'il y a un siècle. Celui-ci n'avait qu'un inconscient — un inconscient qui était encore lui, un autre lui-même.

Alors que ce qui est susceptible de scinder le sujet de lui-même, sommes-nous amenés à découvrir, ce n'est pas seulement la poussée de l'autre de soi en soi, mais l'appel de l'autre que soi. Quelque chose d'essentiel est en train de bouger dans l'idée que nous pouvions nous former de l'inconscience constitutive de la subjectivité.

---

1 Cette réduction de la conflictualité sociale et politique n'exclut pas la montée de la délinquance et de la criminalité. Celle-ci, à la différence de la dynamique mobilisatrice et intégratrice de la confrontation collective, procède d'une logique de la dispersion interindividuelle. Les violences auxquelles elle donne lieu, loin de l'ancienne culture de l'affrontement, participent en fait d'une culture de l'évitement (et l'alimentent). Sur le plan de la psychologie personnelle, de même, le comportement délinquant ou criminel ne relève pas de l'univers du conflit antérieur explicite et flagrant (note de 2002).

2 Louis Roussel, *La Famille incertaine*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1989.

3 Liberté qui se traduit très directement dans la dissolution des formes de la civilité (note de 2002).

4 David Riesman, *The Lonely Crowd. A Story ofthe Changing American Character*, New Haven, Yale University Press, 1950 ; trad. franç.. *La Foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.

# Essai de psychologie contemporaine

# II

## *L'inconscient en redéfinition*

Je voudrais à présent compléter l'exploration du devenir spécifique de l'individualisme dans sa phrase ultracontemporaine par quelques observations sur la théorie psychanalytique. J'aborde celle-ci dans une optique bien particulière : je la prends comme l'expression la plus révélatrice du séisme dans la conception du sujet psychique induit, précisément, par le procès d'individualisation.

On a mesuré l'ampleur des déplacements intervenus en ce qui concerne le socle anthropologique de toute pensée du sujet aujourd'hui. J'ai essayé de faire ressortir la portée des changements qui ont affecté le *mode de socialisation* dans la période récente. On a pu se rendre compte au passage combien cette notion exige d'être approfondie au-delà de ses implicites culturalistes habituels. Il n'y va pas simplement, dans la socialisation, de l'adaptation à un environnement culturel donné ; il y va beaucoup plus profondément de l'inscription psychique de l'être-en-société. S'il se joue un phénomène crucial aujourd'hui, c'est celui qui pousse vers une externalisation complète du sens de l'être-en-société pour les individus.

On a vu comment ces transformations du mode de socialisation paraissent faire signe vers un nouveau type de personnalité. On a tenté, enfin, de suivre les prolongements de ces mutations dans l'apparition de formes pathologiques inédites dont elles semblent éclairer la teneur et la logique.

À l'évidence, cette redistribution des cartes, cette révision des paramètres ou cette réorganisation des données modifient essentiellement les conditions

d'approche du domaine psychologique. Elles affectent au premier chef l'exercice de la démarche qui, sous le nom d'inconscient, s'est proposé d'affronter l'inconnu de l'homme des démocraties. Nous avons affaire à une discipline dont les bases anthropologiques ont été bouleversées, sur un siècle, en fonction des facteurs mêmes qui ont permis son émergence autour de 1900, et qui n'ont pas cessé de travailler depuis lors — pas moins, peut-être qu'elles n'avaient bougé au XIX e siècle.

Mais les choses ne s'arrêtent pas là : non seulement le socle anthropologique s'est déplacé, mais les conditions proprement intellectuelles sous lesquelles penser le sujet psychique se sont tout aussi profondément modifiées. Ce sont ces facteurs de changement *théorique* que je souhaiterais maintenant envisager. Je voudrais dégager les principaux éléments qui rendent l'évolution, la reformulation, la refonte de la théorie psychanalytique à mon sens inévitable. Quand ? Comment ? Je ne sais. Mais il me semble qu'on peut d'ores et déjà repérer quelques-uns des points saillants autour desquels cette refonte devrait s'effectuer. C'est à cet inventaire que je vais me risquer.

Pour la clarté du propos, je répartirai ces éléments suivant deux ordres, selon qu'ils œuvrent du dedans ou du dehors sans méconnaître le caractère conventionnel du partage. J'examinerai d'abord les facteurs de changement qui procèdent des *limites internes* sur lesquelles bute toute théorisation issue de la découverte freudienne. J'analyserai ensuite les facteurs qui relèvent du cadre clinique, technique ou culturel en lequel s'inscrit la démarche psychanalytique et qui se manifestent sous forme de *pressions externes*.

## Les butées de la théorie

S'agissant des limites internes, je retiendrai les trois qui me semblent les plus saillantes.

*La question de la psychose*

Première limite : celle qui regarde la compréhension des psychoses. Le point est bien connu, il n'est pas moins déterminant pour être depuis longtemps repéré. La théorie freudienne s'est élaborée à propos des névroses ; elle ne rend pas compte véritablement des psychoses. Elle en éclaire certains aspects ; elle en laisse échapper le centre ; elle ne permet pas de saisir en quoi consistent les processus psychotiques, ni pourquoi ils se déclenchent.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que le problème se pose. Il est d'origine, d'une certaine manière — il apparaît dès le divorce entre Freud et Jung. Il a resurgi avec acuité dans la période récente à la faveur de la pénétration massive du domaine psychiatrique par la psychanalyse. Le lacanisme a dû une part déterminante de son crédit au fait d'avoir reconnu le problème et de lui avoir proposé une solution. La question de la psychose est l'un des deux piliers de la révision lacanienne du freudisme au même titre que la question du langage impulsée par le structuralisme. Le croisement des deux est justement ce que modifie l'idée de l'anthropogénèse en plaçant en son cœur l'entrée dans le langage, l'« accès au symbolique », dont la clé serait le complexe œdipien et dont le raté par excellence serait la psychose. Pas d'accès au symbolique sans assomption de la distanciation castratrice opérée par le porteur paternel de l'interdit et de la loi. En regard de quoi, la « forclusion du nom-du-père » fournirait le critère discriminant du fait psychotique et l'explication de l'affaissement langagier de la fonction subjective dans l'hallucination et le délire. La tentative a la vertu de poser le problème à son véritable niveau et dans les termes qui conviennent : qu'est-ce que devenir un sujet ? Étant entendu que c'est dans ce processus de constitution que se trouve le principe des éclipses, vacillations ou défaillances du pouvoir subjectif dont les psychoses offrent la manifestation. Le sujet est en effet ce que la psychose révèle dans l'humain en le mettant en question. Si méritoire qu'ait été la tentative, la

solution proposée a fait long feu, des deux côtés : elle n'explique valablement ni les ratages du devenir-sujet, ni les failles de l'être-sujet. La fameuse « forclusion du nom-du-père » apparaît en réalité comme un critère trop grossier, qui ne rend compte ni de l'apparente réussite du devenir-sujet, avant que sa fragilité n'éclate, ni du maintien de l'être-sujet au milieu de son ébranlement. Le problème est à reprendre à nouveaux frais. On n'en relèvera pas le défi, ce premier essai l'aura montré, sans une révision très profonde de la théorie dans son ensemble.

Nous rencontrons ici ce que j'ai cru pouvoir dégager par ailleurs, avec Gladys Swain, comme la tendance longue de l'histoire de la folie dans la modernité : l'intégration de la folie sous le signe de la ressemblance, son incorporation dans la définition même de l'humain. Cette appropriation a d'ores et déjà produit des effets immenses. Elle n'en demeure pas moins une révolution largement inaccomplie. Il nous reste à explorer, au-delà de ce que nous ne faisons qu'à peine entrevoir, la folie « normale », la folie constitutive de l'humain dans les psychoses représentent des expressions-limites ou des accidents pathologiques.

Répondre à la question de la psychose suppose de comprendre en quoi ce qui se manifeste de manière unilatérale et démesurée chez les psychotiques est organisateur de notre expérience commune. La structuration de l'expérience normale passe par ce qu'il y a de folie virtuelle en nous. C'est ce caractère organisateur ou structurant que me semble avoir manqué la psychiatrie d'orientation phénoménologique, même si elle nous a apporté quelques lueurs précieuses. Une conception entièrement renouvelée de l'organisation subjective est en germe dans ce simple principe.

Trois notations rapides dans cette direction, qui n'ambitionnent que d'être suggestives.

Le sujet, pour commencer, n'est pas de l'ordre d'un acquis ou d'un donné ; il relève d'un processus permanent de production de soi, processus pris entre

des polarités constituantes.

Non seulement ce n'est pas un donné qui serait susceptible de se rejoindre et de s'éprouver dans son être-donné, mais, deuxièmement, ce soi constamment en voie d'institution ne vit que de l'ouverture à la question de son être. Très concrètement, nous ne cessons d'osciller entre *être-tout* et *être-rien* — rien d'« intellectuel » là-dedans, c'est sur le mode de l'humeur que le sens se forge et se donne ici, entre exaltation et dépression, entre euphorie et angoisse. Nous sommes constitués autour de contradictions béantes. La théorie psychanalytique nous a appris à déchiffrer le *conflit* comme structurant dans la personnalité. Probablement faut-il se porter plus avant pour mesurer à quelle pro fondeur l'être humain s'organise dans la *contradiction*. Non seulement il se définit ordinairement par des formations conflictuelles qui signent sa singularité, mais il est structuré par des antagonismes et des antinomies dont les paroxysmes psychotiques ne doivent pas dissimuler la présence agissante dans l'organisation « normale ».

C'est ce réseau de polarités qu'il s'agit précisément, enfin, de reconstituer et d'apprécier dans sa signification. Pour ne prendre que le plus simple : nous sommes pris en permanence entre *être absent au monde*, ce qui fonde la possibilité d'une objectivité du monde pour nous, en même temps que cela nous signifie notre propre disparition, et *être au centre du monde*, sans quoi nous ne serions pas capables de l'investir d'une signification subjective, sans quoi ce monde ne serait pas pour nous. Nous sommes renvoyés d'une subjectivation intégrale du monde qui nous environne à une désubjectivation non moins entière qui nous le fait apparaître dans une étrangeté muette, sans qu'il ne nous dise plus rien. Nous nous tenons au plus banal, au plus quotidien dans une déchirure entre des pôles « fous », également intenables. Sauf que nous parvenons à les tenir ensemble et à nous tenir tant bien que mal dans l'entre-deux. Alors que le mécanisme psychotique consiste dans une désarticulation de ces extrêmes. Ce pourquoi je parlais d'unilatéralité. Mais le

mécanisme ne se résume pas à une simple dissociation mécanique entre les pôles qui se bornerait à les laisser libres de jouer isolément. Il est d'essence paradoxale. On ne trouve jamais un pôle *seul* dans les manifestations psychotiques, mais les deux associés sous la domination d'un, d'une manière qui interdit de sortir de cet un pour repasser dans l'autre. Un clivage dans la conjonction contrainte des extrêmes, comme si les termes antinomique étaient poussés simultanément à leur limite, sous le signe néanmoins de l'hégémonie d'un seul.

Ce n'est qu'à la lumière de ces ruptures pathologiques que nous pouvons apprendre à déchiffrer la folie normale qui hante notre expérience ordinaire et qui la rend possible. Dans l'autre sens, ce n'est qu'en élucidant le rôle organisateur de ces antinomies où s'ancre le sujet psychique que nous parviendrons à avancer dans la compréhension des phénomènes psychotiques. En matière de dévoilement du sujet dans le miroir de sa folie, le principal du chemin reste à faire.

*Affectif, cognitif*

Deuxième limite interne sur laquelle la théorie psychanalytique bute aujourd'hui de façon flagrante : l'articulation entre affectif et cognitif. Quel est au juste le problème ? Celui de la réunion de deux volets de l'expérience subjective que nous avons de puissants motifs de vouloir comprendre ensemble, mais que nous ne parvenons à penser que séparés. Le problème serait simple s'il n'y allait dans cette séparation que d'une option théorique délibérée, à laquelle il suffirait d'en substituer une autre. Vouloir n'est malheureusement pas pouvoir. Nous pouvons décréter qu'il est indispensable de réunir affection et cognition ; autre chose est d'y parvenir effectivement. Le cimetière des idées est rempli de mâles pétitions de ce genre, démenties par la phrase qui suit immédiatement. Il y a d'essentielles raisons qui s'opposent à cette jonction. Descartes s'est peut-être trompé, mais il nous est très difficile de ne pas penser

cartésiennement. Que nous le voulions ou non, nous sommes postcartésiens, et nous ne devenons que très laborieusement autre chose. La théorie psychanalytique a représenté un pas important en direction de cette unification de la pensée et de l'affect, mais un pas insuffisant, comme la reprise actuelle du problème du fonctionnement de la pensée le met en pleine lumière.

Cela me donne l'occasion, au passage, de m'expliquer sur quelques formulations que j'ai avancées de manière insuffisamment explicite à la fin de L'*Inconscient cérébral* et qui ont heurté de bons esprits dans leur attachement à l'orthodoxie freudienne. Ils ont été choqués, en particulier, de l'opposition que j'établissais entre l'inconscient *affectif* que serait l'inconscient freudien et l'inconscient *cognitif* qu'on voit émerger aujourd'hui. La formule est abrupte et schématique à l'excès, je le reconnais, elle mérite des nuances, mais je n'en persiste pas moins à la croire juste pour l'essentiel. L'inconscient freudien reste foncièrement un inconscient affectif, même s'il déborde la partition classiquement admise entre affect et pensée en étant simultanément un inconscient *représentatif*. Le pas freudien consiste à joindre affect et représentation par la pulsion. Pas d'affect sans représentation, pas de représentation sans affect, sauf cas pathologique où le refoulement opère une dissociation élective entre les deux. Mais cet inconscient *affectif-représentatif* demeure cependant très éloigné d'un inconscient *cognitif*. Il suffit pour s'en persuader de se demander ce que la théorie freudienne a à nous dire du fonctionnement de la pensée. Poser la question, c'est y répondre : à peu près rien. Freud critique l'égalité établie entre *esprit* et *conscience*. Mais il semble admettre que l'égalité continue de valoir entre *pensée* et *conscience*. Tout au plus admettra-t-on qu'il y a des infiltrations des formations de l'inconscient au sein de la pensée, mais la pensée comme telle est réputée échapper à l'inconscience.

Le pas supplémentaire qui est aujourd'hui à l'ordre du jour consistera à placer la marche de la pensée sous le signe de l'inconscient, de l'articulation dynamique entre conscient et inconscient, pour mieux dire, et, d'autre part, à

mettre l'affect au centre de ce fonctionnement. C'est là très exactement ce qui distingue les opérations d'un cerveau humain des opérations d'un ordinateur, comment que l'on conçoive l'architecture de celui-ci. L'originalité de l'ordinateur humain et de sa pensée-affect est de fonctionner de manière non analytique. Il traite l'information en gros et pas seulement en détail — c'est en cela que l'information est pour lui de la signification. Il avance selon des bifurcations étranges, non linéaires, qui correspondent à des interdictions, mais aussi à des inductions, les affects constituant ces nœuds d'échange irréductibles à la décomposition analytique. Le niveau de la signification est proprement celui du continuum affect-pensée, couche première sur la base de laquelle peut s'édifier le monde second de la pensée apparemment purgée d'affect, car les deux niveaux existent dans le fonctionnement intellectuel, et c'est ce qui nous trompe à son sujet.

*La perspective génétique*

La théorie psychanalytique, en troisième lieu, est pour l'un de ses aspects essentiels une théorie génétique. Or, là encore, les apports récents de l'observation, en particulier les acquis de la « science des bébés », de la psychologie de l'intelligence précoce, imposent une révision profonde du modèle du développement psychique sur lequel vit la théorie psychanalytique. Une révision qui n'est pas qu'empirique, même si elle part des faits. Elle porte, au-delà des données qu'il s'agit d'intégrer, sur le processus de constitution de l'individualité psychique et sur ce qu'on pourrait appeler l'« entrée en humanité ». Elle engage, plus profondément encore, la manière de penser le devenir personnel et la signification de l'histoire dans l'élément personnel — à l'intérieur, sans doute, d'une redéfinition du statut de l'his toricité en général. Toutes les grandes scansions de la conscience historique, celle qui marque son explicitation, autour de 1800, celle qui la réoriente dans les parages de 1900,

s'accompagnent en contrepartie de remaniements de la figure du devenir individuel ; nous n'échappons pas à la règle.

Pour formuler brutalement le point : la théorie psychanalytique vit sur une idée de la genèse naïvement linéaire et foncièrement insuffisante. Son schéma de base est celui du passage d'un *état d'indifférenciation* premier, à base d'ignorance de soi et de ses propres limites (fusion avec le corps maternel, etc.), à une *différenciation progressive de l'individualité*. Ou pour le dire autrement, en reprenant les termes de Castoriadis qui me semble avoir donné la meilleure systématisation de la théorie orthodoxe : elle postule le passage d'une *fermeture originelle de la monade psychique* à son *ouverture sur la réalité*, sous l'effet du travail de socialisation et d'inculturation qui désenclôt cette monade. L'apport original de la théorie freudienne étant par ailleurs de montrer l'invincible persistance de cette clôture primordiale au sein de la psyché humaine, dont résulte son écartèlement constitutif.

Or, il ne faut pas avoir peur de le dire de façon tranchée, ces schémas indifférenciation/différenciation, fermeture/ ouverture sont faux. Il y a une ouverture primordiale de la psyché humaine sur la réalité, une différenciation originaire de l'individualité qui *coexistent* avec la fermeture hallucinatoire et l'indistinction des frontières personnelles. Il ne s'agit pas de nier la présence de celles-ci, mais d'en revoir le statut. Elles sont moins des données inaugurales qu'elles ne sont à l'œuvre comme des dimensions actives, d'emblée en concurrence avec le sens de la différence et la passion du réel. Il n'y a pas d'indifférenciation primitive. Celle-ci est largement une illusion rétrospective, construite à partir de ce que l'adulte raconte de l'enfant qu'il a été (et qu'il est voué à demeurer). On a affaire à une dialectique des deux dimensions, entre lesquelles s'insinue un processus de construction dont les étapes sont autant de compromis entre ouverture et fermeture.

La révision ne concerne pas que la théorie psychanalytique. Elle intéresse l'ensemble du legs laissé par l'évolutionnisme du XIX e siècle, ses réactivations

périodiques et ses projections plus ou moins abusives dans la genèse de l'esprit humain du psychisme profond à l'intelligence abstraite. La psychologie génétique façon Piaget n'est pas moins sur le gril. C'est toute la notion d'*apprentissage* qui va devoir être reprise. Qu'est-ce qu'*acquérir* ? Qu'est-ce qu'*apprendre* ? Ni naturalisme de la récapitulation de la phylogénèse par l'ontogénèse ni culturalisme de la construction de la personnalité par acquisition : il va falloir penser au-delà de ces deux modèles éprouvés et de leur complicité dans la rivalité. Non pas pour retourner à un innéisme encore plus naïf, mais pour essayer de concevoir un processus de construction par expression de potentialités, faisant intervenir une gamme étendue de mécanismes, du choix au refoulement, qui compliquent singulièrement l'idée de la psychogénèse.

L'apprentissage du langage en fournit l'exemple le plus fécond. L'accès à la signification ne saurait être conçu ni comme le développement intérieur d'une faculté qui naîtrait avec nous ni comme l'incorporation d'une disposition qui nous serait primitivement étrangère ou extérieure. Nous sommes d'emblée pris dans le langage, dans l'élément de la signification. Nous ne les comprenons pas, nous ne les maîtrisons pas, mais nous savons que ce qui s'y donne nous concerne, qu'il s'y parle de nous. Nous sommes *dedans*, de telle sorte qu'apprendre à parler, à disposer de la signification, consiste à passer pour partie *au- dehors*, par un processus qui nous en procure la maîtrise, mais une maîtrise limitée. Nous restons pour une part essentielle enveloppés au-dedans de ce langage dont nous avons l'usage par le dehors. Processus parfaitement mystérieux et processus qui, en effet, est susceptible de rater.

De cette situation initiale de précédence du langage et de la signification, nous ne nous remettons jamais. La première chose qui nous est signifiée avec la rencontre de la parole, c'est que le monde existe avant nous et qu'il peut se passer de nous. Le drame de notre condition se noue avec le premier mot que nous entendons. Il nous dit que le destin de ce monde auquel nous advenons

est d'exister sans nous. Aussi restons-nous toujours peu ou prou à sa porte, dans une incertitude inguérissable sur notre être et sur notre place.

Entrer dans le langage, c'est faire l'épreuve d'une séparation insurmontable d'avec ce qui vous comprend. Nous ne nous approprions le sens, dès lors, que pour apprendre que nous le rejoindrons jamais dans sa plénitude, qu'il restera en avant de nous, que nous ne deviendrons jamais adultes. L'expérience fantasmatique de séduction est le concentré et le paroxysme de cette situation. Il n'y aurait pas de question de la séduction si l'enfant ne « devinait » pas le sens sexuel qui se dérobe à lui. Il « sait » qu'il ne comprend pas en même temps qu'il « sait » ce qu'il ne comprend pas. Et il « sait », du même genre de savoir qui n'a rien à voir avec la conscience, qu'il lui faudra « passer de l'autre côté » pour vraiment savoir et comprendre. Sauf qu'on ne passe jamais vraiment de l'autre côté, tant est déterminante l'empreinte de cette communication par soustraction initiale. Nous n'y accédons que très partiellement, avec le sentiment incoercible que le principal continue de nous échapper. Le sexuel reste pour l'essentiel de l'ordre du fantasme, du représenté, de ce à quoi on assiste, y compris lorsqu'on y est soi-même en scène — il demeure, en un mot, de l'ordre du séparé. Mais il en va de même dans quelque acquisition que ce soit dont nous serons capables. Elle portera la marque de la double contrainte qui écartèle le « développement » enfantin. Nous aurons toujours à rejoindre par l'intérieur ce qui se donne de l'extérieur, sans autre certitude possible quant à la réunion des deux lignes qu'une certitude folle. C'est pour cette raison qu'il nous est si difficile d'apprendre. Essayez de savoir, c'est devoir affronter une situation qui nous dit que nous ne pouvons pas savoir.

L'être fou, l'être d'affect, l'être d'enfance : telles sont, donc, les trois butées de la théorie, les trois figures stratégiques dont l'exploration séparée et conjuguée me paraît devoir conduire à une reformulation de grande ampleur

de l'acquis freudien. Une reformulation dans sa ligne, j'y insiste, par approfondissement de ce qu'il a ouvert, sans rupture avec son inspiration.

## La dissolution de la synthèse freudienne

J'en viens à présent aux facteurs de transformation liés non pas tant aux bornes qui se découvrent du dedans de la théorie qu'à son environnement, aux évolutions du milieu où elle est prise et qui conditionnent l'entente de sa pratique, le repérage de ses objets ou l'intelligence de ses catégories. De nouveau, j'en retiendrai trois principaux, que l'on pourrait réunir en parlant globalement d'un phénomène de *dissolution de la synthèse freudienne*. Il me semble définir l'une des caractéristiques saillantes du moment où nous nous trouvons.

Entendons-nous, pour commencer, sur cette notion de *synthèse*, qui est à prendre ici dans sa plus grande vigueur. La force de la théorie freudienne a été de constituer le *point de convergence* d'apports très divers, allant des avancées de la neurologie à la psychologie naissante de l'enfant, en passant par les raffinements de la clinique psychiatrique. Il lui arrivait, avec les névroses, un objet lui-même éminemment synthétique, ramassant le vif des mutations de la condition subjective sous l'effet de l'individualisation. Le traitement de cet objet, dans tous les sens du terme, lui a permis en outre de faire jouer ensemble et de comprendre ensemble un faisceau de données disparates. Elle a fait apparaître une unité intelligible au milieu d'un nuage hétéroclite. Elle s'est imposée comme le centre de gravité d'un vaste domaine problématique. Sans doute cette capacité synthétique a-t-elle été, d'ailleurs, l'un des facteurs déterminants de son accréditation, dans son contexte immédiat et durant quelques décennies de notre histoire culturelle.

La théorie psychanalytique fournit le moyen de s'orienter simultanément dans au moins trois secteurs : elle apporte une réponse au problème de l'organisation du champ psychopathologique ; elle fournit une solution au problème des moyens d'action psychothérapiques ; elle paraît enfin rendre compte de façon plausible de la teneur de l'expérience de l'altérité, ou en tout cas elle se présente en harmonie avec ce qui se donne à vivre comme expérience de l'altérité, dans une certaine configuration de culture.

Or, aujourd'hui, ce qu'on croyait de la sorte devenu clair se brouille sous l'ensemble de ses aspects. Chacun de ces trois problèmes se rouvre pour son propre compte en même temps que la possibilité de les tenir ensemble se dérobe. D'où l'impression d'éclatement et de confusion que donne un domaine qui nous semblait hier encore devenu si lisible. C'est comme si l'on revenait, d'une certaine manière, à la situation matricielle dont a surgi la synthèse freudienne. Tout se passe comme si nous n'avions jamais disposé que de l'unification illusoire de solutions de surface. En bref, la synthèse est à refaire.

*L'organisation du champ psychopathologique*

Le constat est largement partagé : le champ psychopathologique retourne au chaos. L'avènement de la théorie psychanalytique a été inséparable, en son temps, d'une réorganisation majeure du champ psychopathologique, réorganisation qui l'a portée en même temps qu'elle en a été un agent actif. Une réorganisation qui est intervenue en réponse à un élargissement multiforme et qui a tenu de manière à peu près consensuelle et stable pendant soixante ou soixante-dix ans — disons qu'elle est acquise à la veille de la Première Guerre mondiale, et qu'elle commence sérieusement à se déliter dans les années 1980. Le domaine des « folies » s'étend dans plusieurs directions : comment concevoir les frontières et les articulations entre son noyau et ses périphéries ou ses différents cercles ? Première différenciation organisatrice à

s'imposer, la différence psychosenévrose. Mais une fois délimités ces deux cercles, il faut en situer un troisième, celui des perversions (l'élément de l'ensemble par lequel la sexualité s'introduit dans sa dimension dégénitalisée, avec ce que cela ouvre de perspectives relativement à la sexualité chez l'enfant). Et puis il s'en ajoute encore un quatrième, destiné à demeurer dans le flou, selon le lot des confins, mais cependant d'un poids implicite considérable dans la compréhension d'ensemble du fait psychopathologique. Il associe, dans le désordre, les comportements criminels, les toxicomanies, l'alcoolisme en tant que conduite relevant d'une addiction psychologique, plus des conduites qu'on ne sait trop où ranger, comme l'anorexie et la boulimie, tantôt rapportées à des entités classiques, comme l'hystérie, tantôt isolées d'une manière qui les rend inclassables.

C'est le principe même de cette structuration différentielle qui semble aujourd'hui atteint. Elle est en train de se défaire. Quelques traits à l'appui de cette proposition.

La notion de névrose est remise en question. Comme on sait, elle est en passe d'être expulsée de la nosographie psychiatrique officielle. Ce n'est qu'un signe, mais ce constat public de décès n'en est pas moins expressif. Donnée plus substantielle, les séries ou les éléments cliniques dont la notion de névrose avait assuré la conjonction se disjoignent de nouveau. Nous assistons à l'étonnante reviviscence de formes pathologiques « primitives » qu'on croyait définitivement dépassées. On voit resurgir, d'un côté, une hystérie classique, convulsive (voire épidémiquement convulsive) et surtout dissociative — je songe à la stupéfiante épidémie de personnalités multiples dont l'Amérique du Nord est le théâtre et dont on se demande si elle va franchir pour de bon l'Atlantique. On voit revenir, d'un autre côté, des syndromes réputés purement affectifs, du style de l'attaque de panique, qui rappellent étrangement les descriptions de ce qu'on pourrait appeler les « pré-névroses » de la période 1860-1880. À quoi il faut adjoindre encore la réaffirmation de la spécificité de

certains désordres de la pensée, du type de l'obsession ou de la phobie, qu'on recommence à interpréter en termes de troubles de la pensée. Si l'on ajoute au tableau l'irruption des formes pathologiques nouvelles dont j'ai tenté l'inventaire, on a la mesure du mouvement centrifuge qui est en train de disloquer le cadre hier encore reçu des névroses. Il apparaît de moins en moins susceptible d'une compréhension unifiée.

On assiste par ailleurs à l'apparition, entre névroses et psychoses, d'un groupe intermédiaire en voie d'extension rapide, ce qu'il est convenu d'appeler les états-limites — une expression qui n'évoque pas la clarté. Et, de fait, plus ce groupe intermédiaire grandit, plus le contenu qu'il recouvre devient obscur. Quoi qu'il en soit, sa seule existence suffit à provoquer d'importants déplacements. L'opposition structurale entre névrose et psychose tend à s'effacer au profit d'un continuum opaque dans ses transitions internes.

La situation resterait relativement simple s'il n'y avait que cette substitution du continu au discontinu. Mais il s'y superpose un double mouvement qui rend définitivement problématiques les différenciations internes du champ psychopathologique. D'un côté, le phénomène psychotique tend à se désolidariser du reste, il s'isole dans sa spécificité, du fait notamment qu'il se montre peu affecté par les changements dans l'économie de la personnalité qui bouleversent, en revanche, l'allure des phénomènes névrotiques. En sens inverse, de l'autre côté, la clinique décrit de plus en plus de phénomènes d'association qui brouillent cette insularité. Elle apprend à reconnaître que des manifestations psychotiques peuvent être des expressions d'une structure névrotique. Ainsi des bouffées délirantes de l'adolescent, prises à tort pour une entrée en schizophrénie, alors qu'elles rebasculent vers de la névrose, ou des obsessions susceptibles de se présenter sous le masque de la paranoïa.

S'il est aujourd'hui une catégorie sur la sellette, c'est évidemment celle de « perversion ». Elle est frappée de suspicion, pour commencer, dans sa validité englobante. Indépendamment même du mot et de sa charge d'histoire, est-il

légitime de rapprocher fétichisme, sadisme-masochisme, voyeurisme-exhibitionnisme, homosexualité ? Existe-t-il véritablement une unité de cet ensemble ? La question est au moins posée. Mais ce doute n'est rien à côté de la contestation frontale née de la question spécifique de l'homosexualité. Les mouvements sociaux et civiques en faveur de la reconnaissance des homosexuels ont conduit à bannir le terme de perversion et à disqualifier, au-delà du mot, la compréhension du comportement homosexuel en termes de pathologie. La question du sens de l'*option* homosexuelle n'en demeure pas moins ouverte sur le fond. Peut-on se satisfaire sur ce terrain des réponses d'une psychologie préfreudienne, du genre « juste un autre choix de vie », comme si chacun disposait de lui-même, en toute lucidité et en toute liberté, ses préférences sexuelles y comprises ? Il est raisonnable d'en douter. L'importance de la question n'a pas besoin d'être soulignée. Elle est ni plus ni moins celle de la spécificité de la sexualité humaine, de son découplage d'avec la base biologique de la reproduction, de sa dénaturation par la représentation et la signification et, conséquemment, de la place sans commune mesure avec son rôle objectif dans l'économie du vivant qu'elle occupe au sein de l'identité subjective. Si « choix » il y a, dans le cas, puisque c'est la dimension que les acteurs mettent en avant, de quelle sorte de choix peut-il s'agir, à quel niveau se situe-t-il, sous quelle forme le concevoir ? Ce qui donne à ces interrogations un tour abyssal, c'est l'impression qu'elles nous emmènent au-delà (ou en deçà) du partage conscient/inconscient.

Nous sommes témoins, enfin, d'une montée en puissance de la zone la plus périphérique du champ psychopathologique, de ce quatrième cercle que je signalais tout à l'heure. On ne saurait trop en marquer les incidences déstabilisatrices. Elle revêt principalement deux visages : les toxicomanies, les conduites délinquantes et criminelles. Elles gagnent en poids social en même temps qu'en mystère psychologique. Plus on est porté intuitivement à les concevoir en termes de troubles de la personnalité, moins on est capable de

dire en quoi ceux-ci peuvent consister. J'observe d'ailleurs, au passage, que si la « perversion » se porte mal, le « pervers », en revanche, fait florès. Il a migré sous d'autres cieux. La valeur d'emblème que la figure du crime sexuel est en train d'acquérir est éloquente à cet égard. C'est par l'obscurité qui les entoure et que leur relief social impose à la conscience que ces phénomènes comptent et pèsent. Ils accusent l'insuffisance radicale des réponses dont nous disposons. Ils nous mettent devant une zone de l'humain dont nous ne savons trop que faire et vis-à-vis de laquelle nous ne pouvons pas grand-chose. C'est l'ensemble qui s'en trouve affecté d'incertitude.

L'évocation des criminels sexuels m'amène incidemment à un dernier trait qui, s'il ne relève pas du même registre que les précédents, représente comme eux un signe éminent de retour à la situation de départ. Je le mentionne à ce titre. Ce qu'on avait cru maîtriser une bonne fois pour toutes en l'assignant au fantasme nous revient avec la force de la réalité. Je pense bien entendu à la relance de la querelle de la séduction et, au-delà, à la hantise qui croît, dans nos sociétés, à l'égard des sévices sexuels infligés aux enfants, dont au premier chef par leurs parents. Même si l'on ne prend pas le phénomène au premier degré, il est à tout le moins l'attestation d'un problème non résolu. Il n'est d'ailleurs pas résolu chez Freud, comme on a pu le montrer récemment, malgré les simplifications de la vulgate. Il reste, en fait, passablement vacillant. Le fait que le problème renaisse, et avec cette intensité, dans ces proportions, montre à la fois qu'il avait su poser la bonne question, et que les réponses restent à trouver.

*L'articulation psychothérapique*

S'il est une chose qui distingue la méthode psychanalytique parmi les démarches psychothérapiques qui fleurissent dans la période 1880-1914, c'est l'élégance de la solution qu'elle apporte aux impasses symétriques de l'hypnose et du traitement moral et de l'articulation qu'elle opère entre leurs acquis. Elle évite les pièges de l'illusion de puissance du thérapeute sur son patient où

s'enferre l'hypnose sans succomber à l'illusion de puissance du patient à l'égard de ses symptômes où tombe le traitement moral. Elle intègre la mobilisation de l'involontaire et de l'extra-conscient qu'autorise l'hypnose, tout en faisant droit à l'élaboration consciente et à la distanciation subjective mises en œuvre par le traitement moral. Le dispositif de parole analytique se déploie comme un moyen terme grâce auquel il est possible de jouer sur les deux tableaux à la fois tout en contrôlant chacune des démarches par l'autre. Or, ici encore, l'articulation synthétique se désagrège. Chacun des éléments de la synthèse revient pour son propre compte et revendique sa légitimité de démarche indépendante. On assiste d'un côté au retour de l'hypnose, on voit de l'autre côté reparaître le traitement moral sous le visage rajeuni mais très reconnaissable des thérapies cognitives. Chacune des entrées est moins à considérer, du reste, dans sa définition stricte que dans son rôle de pôle organisateur d'une nébuleuse de pratiques se rattachant de plus ou moins près à son inspiration. Le fait significatif est moins dans l'éclatement du domaine et l'efflorescence bien connue du marché des psychothérapies que dans la disjonction des pôles. Car toutes, après tout, pourraient chercher à leur façon le même foyer commun. Le point remarquable est la renaissance de l'opposition des approches, l'une qui met l'accent sur l'influence du thérapeute, l'autre qui s'attache au travail du patient sur lui-même. Certes, les unes et les autres ont retenu les leçons du passé, elles sont en garde contre l'unilatéralité, elles entendent les unes en appeler à la coopération du patient et les autres prêter attention à la conduite interpersonnelle de la cure. N'empêche que la divergence des logiques est flagrante, avec ses effets désagrégateurs.

Dans le retour de l'hypnose au premier plan — car, en réalité, elle n'a jamais cessé d'exister —, ce n'est pas le *fait* qui compte le plus, c'est le *problème*. La résurgence capitale est celle de l'*énigme* de l'hypnose. On croyait avoir dompté le mystère, on pouvait communément penser que la théorie psychanalytique en proposait une interprétation satisfaisante tout en procurant les moyens d'en

maîtriser les effets. Or force est d'admettre, pour commencer, que nous ne savons pas, en vérité, ce dont il s'agit. Mais nous entrevoyons, armés de ce que nous avons appris par ailleurs, que le phénomène révèle une dimension hautement énigmatique du sujet humain : son ouverture à autrui, sa disponibilité ou sa vulnérabilité à l'autre. Nous sommes habités par l'autre, jusqu'à la virtualité de cet assujettissement extra-conscient à son pouvoir — un assujettissement qui ne va pas sans paradoxe, puisqu'il reste le *nôtre*, de telle sorte que cette dépossession au profit de l'autre est aussi une appropriation de l'autre.

Force est d'admettre, qui plus est, ensuite, qu'il y a une hypnose cachée et non maîtrisée qui travaille à l'intérieur du dispositif analytique. On est devant une pratique qui sait beaucoup moins ce qu'elle fait qu'elle ne voudrait. Du moins, grâce à cette observation, comprend-on un peu en quoi et pourquoi. C'est la dimension hypnotique du transfert qui est à réinterroger.

Retour aux problèmes d'origine, donc, également, avec les thérapies cognitives. Je l'ai dit, sous leur vocabulaire flambant neuf, on n'a pas trop de peine à retrouver la démarche intellectualiste qui fit les belles heures du « traitement moral des nerveux » dans les parages de 1900. On croyait l'esprit même de l'entreprise définitivement condamné pour sa naïveté. La première leçon de première année consistait à enseigner aux débutants à quel point il était de mauvaise méthode de prendre de front les symptômes des patients dans leur teneur idéative ou représentationnelle, seule l'élucidation de leur substrat affectif étant en mesure de les modifier ou de permettre de les surmonter. Axiome de base : il n'est possible de faire bouger la superstructure qu'en passant par l'infrastructure. Or les choses s'avèrent plus subtiles. Il se découvre que l'exploration et l'action de l'intérieur sur la partie consciente de certains troubles dits classiquement « névrotiques », comme les troubles obsessionnels, mais aussi bien de certains troubles dépressifs ne produisent pas seulement des effets à court terme — ceux-là, on les connaissait, la difficulté

non moins répertoriée résidant dans leur caractère superficiel et fragile, d'où le sentiment d'impasse qui s'était rapidement attaché à la démarche. Elles produisent en fait aussi, pour peu qu'elles soient conduites de manière appropriée, des changements en profondeur et à long terme. Autrement dit, le travail sur la superstructure se révèle capable de transformer l'infrastructure, au rebours d'un mode de raisonnement que la candeur était de croire irréversiblement consacré.

C'est dire que si la synthèse se défait, c'est également parce que chacune des composantes était loin d'avoir livré son dernier mot. Si l'articulation doit se recomposer, comme j'incline à le croire, elle sera fort différente dans ses tenants et ses aboutissants de celle que nous connaissions.

*L'expérience de l'altérité*

Nous voyons se dessiner, enfin, un nouveau mode de l'expérience de l'altérité qui déstabilise la figure accréditée de l'inconscient, son repérage culturellement établi. J'ai évoqué antérieurement, sur un plan anthropologique, les déplacements de l'expérience de l'inconscient pour les individus de l'ultracontemporain. C'est ce problème que nous retrouvons sous une forme élargie. L'expérience de l'inconscient n'est pas une expérience d'ordre purement personnel ; elle est en prise, en outre, dans une configuration culturelle.

Socialement et culturellement parlant, l'expérience de l'inconscient est à considérer comme une figure spécifique de l'expérience de l'altérité, sous les traits de l'*altérité* à soi. Elle est à resituer sous cet angle dans une longue histoire. L'expérience humaine est depuis toujours une expérience de l'altérité de soi. Mais sur la plus longue durée de l'histoire humaine, cette altérité de soi a été comprise à l'intérieur et en fonction d'une altérité explicitement instituée pour organiser le monde humain de part en part : l'*altérité religieuse*. L'altérité définie par la dette et la dépendance des hommes envers les dieux, par la

prévalence cultuelle de l'invisible sur le visible. L'originalité de l'expérience contemporaine de l'altérité se détache en regard. L'on pourrait dire : *l'inconscient, c'est le visage que prend l'altérité à soi lorsque se défait l'altérité instituée des religions, lorsque se dissout la prévalence sociale de l'invisible*. Il en résulte une altérité de soi *où il n'est question que de soi* ; c'est cela qui change tout.

En quoi consiste le noyau vif de cette expérience de l'altérité de soi que nous pouvons tenir pour constitutive de l'expérience humaine ? J'ai proposé, pour en rendre compte, de la loger dans une structure anthropologique à trois termes : l'invisible, le corps, la vérité.

Notre expérience est irréductiblement l'expérience d'un dédoublement. Un dédoublement entre une part visible et une part invisible de nous-mêmes. Au-delà de notre corps visible, quelque chose de notre intime identité se dérobe au visible ; qui plus est, en tant qu'êtres parlants, nous sommes des manieurs d'invisible. Comment que nous nous tournions, nous nous révélons *doubles*. Il n'est pas de culture qui ne se construise autour d'une interprétation de ce partage. Son interprétation religieuse, l'interprétation de très loin dominante dans l'histoire humaine, se traduit dans une expérience de l'altérité de soi à deux pôles : la possession et la prophétie, pour simplifier outrageusement, la soustraction du corps et le don de la vérité. D'une part, l'expérience d'un devenir-autre de votre propre corps, saisi qu'il est par les puissances de l'invisible. D'autre part, l'expérience d'un rapt de l'esprit qui le remplit de l'invisible et lui livre accès à des vérités normalement cachées, sagesse des dieux, secrets de l'au-delà ou réalité du futur — mais cette expérience a d'abord pour chacun la forme familière et quotidienne du rêve, où l'endormissement du corps ouvre à l'âme un autre monde. Là où il y a religion, entendons, structuration religieuse de l'espace humain-social, il y a cette double expérience de l'invisible, dans l'étrangeté d'un corps qui cesse de vous appartenir, et dans l'effacement de soi au profit d'une vérité qui parle à votre place.

L'histoire européenne moderne depuis le XV e-XVI e siècle nous offre le spectacle d'une chaîne continue d'épisodes où l'on peut suivre le déplacement des termes de cette structure articulant le corps, l'invisible et la vérité, parallèlement au retrait de la puissance structurante du religieux. On voit ainsi se succéder l'épisode de la sorcellerie, à son acmé au tournant des XVI e et XVII e siècles, l'épisode convulsionnaire et prophétique du début du XVIII e siècle, l'épisode magnétique de la fin du XVIII e siècle, enfin l'épisode hystérique de la fin du XIX e siècle, auquel la découverte de l'inconscient doit une part déterminante de sa possibilité. La figure d'un inconscient personnel émerge et devient concevable à la faveur d'un remaniement de la structure commandant l'expérience de l'altérité. Remaniement où l'on retrouve, sous des visages profondément transformés, mais toujours parfaitement repérables, une expérience de l'altérité du corps et une expérience de l'altérité de la vérité. Or cette structure est en train de bouger de nouveau.

Ces métamorphoses successives qu'on voit s'enchaîner depuis le XVI e siècle — métamorphoses de la façon dont le corps se soustrait au soi et de la façon dont la vérité se manifeste en dépit de soi — expriment autant de scansions du processus de sortie de la religion. Je ne puis détailler, mais il est clair que la nature y supplante peu à peu la surnature et que l'autre en soi y devient de plus en plus un autre *de soi-même*. C'est dans une telle scansion qu'est prise la découverte de l'inconscient, elle en représente un aspect éminent. Elle correspond au moment décisif où le sujet ne peut situer l'autre auquel il continue d'avoir affaire ailleurs qu'en lui-même. Mais il faut raffiner la description si l'on veut saisir la suite du mouvement et ne pas tomber dans le panneau de la fin de l'histoire, qui consisterait en l'occurrence à poser une sortie de la religion consommée une fois pour toutes. Qu'un seuil crucial ait été franchi en la matière autour de 1900, cela ne paraît pas douteux. Mais rien ne serait plus trompeur que de tenir le remaniement de l'articulation entre visible et invisible qui se joue alors pour un stade terminal. Le processus de

sortie de la religion se poursuit. Tout fait penser que nous sommes embarqués dans une nouvelle scansion, que nous entrons dans une étape inédite. La configuration installée vers 1900, où s'inscrit ce que nous avons appris à concevoir comme inconscient, se recompose. S'il fallait résumer le déplacement en train de s'opérer en deux propositions, je dirais : le remaniement qui se joue autour de 1900 consiste dans un *réaménagement du religieux hors de la religion*, alors que nous assistons aujourd'hui à l'*installation d'un religieux sans la religion*.

Religieux hors de la religion : cela suppose une présence fortement maintenue de cette dernière, et un climat de combat à son propos. Nous sommes dans le moment aigu de la bataille laïque. Or, dans cette ambiance conflictuelle, se déploient avec un synchronisme frappant une série de manifestations qui ont en commun d'être extérieures au domaine de la religion explicite mais qui n'en consistent pas moins semblablement à réactiver la dimension religieuse en dehors de son domaine, en le sachant ou sans le savoir. Il ne s'agit pas d'un transfert, selon le schéma de la sécularisation, mais d'une reviviscence ou d'une insistance du religieux chez des acteurs qui non seulement vivent en dehors de lui, mais qui lui sont hostiles, en tout cas sous l'aspect des formes établies de la croyance. Perte d'emprise de la religion, puisqu'elle voit se développer en dehors d'elle des activités qui la contestent radicalement, mais reste de religion incorporé à cette contestation même. Là où l'on repousse la religion, il y a encore de la religion.

Quatre de ces manifestations me semblent particulièrement significatives.

Les parages de 1900, comme on sait, en premier lieu, sont un grand moment de l'occulte et des « recherches psychiques ». Il faudrait avoir le temps de démonter la métamorphose du croyable que représente cette volonté de science à l'égard des phénomènes anciennement tenus pour surnaturels,

apparitions, miracles, fantômes, revenants, etc. On enlève l'entente religieuse des choses, il reste les *pouvoirs de l'invisible*.

C'est au même contexte et à la même opération fondamentale, en second lieu, qu'il faut rapporter la cristallisation des « religions séculières ». La réinterprétation léniniste du marxisme en fournit la plus parlante expression, avec, dans une moindre mesure, l'affirmation de l'ultranationalisme dans le camp d'en face. La meilleure manière de situer le phénomène est de le contraster avec la religiosité diffuse, voire explicite, des premières doctrines socialistes et, plus largement, des philosophies de l'histoire du premier XIX e siècle. Rien à voir avec *Le Nouveau Christianisme*. Ce qui fonde à parler de religions séculières, c'est justement l'aspect agressivement séculier des nouvelles doctrines, leur hostilité à la religiosité comme telle et à quelque dimension de transcendance que ce soit. Une hostilité qui ne les empêche pas de ramener inconsciemment la dimension religieuse à l'intérieur du projet même de son élimination. Projet fou, en fait, de supplanter la religion sur son propre terrain, de l'abolir en la réalisant, en l'infusant toute dans le siècle.

Mérite d'être mentionnée au même titre, en troisième lieu, la redéfinition esthétique des pouvoirs de l'art, qui nous fait passer dans son âge proprement « contemporain » (par rapport à la fracture « moderne » des années 1850-1860, celle de Manet, Baudelaire, Flaubert ou Wagner). Là aussi, il y a des précédents. Les prophètes de la société future ont leur digne pendant dans les mages romantiques. Mais de nouveau aussi, une chose est de faire fond sur une religiosité indépendante des Églises et des dogmes, mais assumée pour telle, une chose est de vouloir charger le poète d'un nouveau sacerdoce, autre chose est d'attribuer à un art devenu une pure fin en lui-même l'exorbitante puissance de nous révéler l'au-delà des apparences en même temps que le secret de nous-mêmes. Cette double radicalisation, à la fois du principe de l'art pour l'art et de la capacité de dévoilement prêtée à l'art, est au plus net dans la rupture non figurative, chez Kandinsky, Malevitch ou Mondrian. Mais cette

ambition hyperbolique et contradictoire de faire apparaître le fond de ce que nous sommes et la vérité de l'être, tout en s'enfermant dans l'exclusivisme d'une activité parfaitement autosuffisante, aura été le ressort spirituel de toutes les avant-gardes de notre siècle. Nulle part la foi dans un au-delà de la réalité n'aura été plus vive, en notre époque, que chez des gens qui croyaient de tout leur cœur ne se préoccuper que de l'ici-bas.

Les parages de 1900 voient enfin, en quatrième et dernier lieu, la constitution d'une sociologie des religions (Troeltsh, Weber, Durkheim). Ce nouveau discours de connaissance suppose un autre rapport à son objet qui l'apparente aux phénomènes qu'on vient de mettre en lumière. Jusqu'alors, ou bien on parlait de la religion *du dedans* de la religion, ou bien on en parlait *du dehors*. Une sociologie des religions, telle qu'on se met à la concevoir, n'a de sens que si elle transgresse le partage. Elle exige qu'on puisse parler du dehors de la religion comme si on était dedans, ou qu'on puisse intégrer le point de vue objectif de l'observateur extérieur lorsqu'on en parle de l'intérieur, en tant que croyant. Le fait d'être incroyant ne doit pas empêcher d'y reconnaître une partie de l'expérience humaine dont on doit être capable de retrouver la signification positive. Dans l'autre sens, le fait d'être croyant ne doit pas empêcher d'y reconnaître un élément de la réalité sociale dont on doit être capable d'apprécier la fonction relative indépendamment de toute vérité ultime. Double réquisition qui permet, par exemple, à un Durkheim de prôner la récupération du religieux hors de toute religion, au titre des nécessités de la conscience collective.

C'est au milieu de ces remaniements de la frontière entre visible et invisible que la notion d'un inconscient psychique a conquis droit de cité dans l'ordre des savoirs, en même temps qu'elle devenait le nom d'une expérience dicible. On notera l'ambiguïté révélatrice de ses rapports avec l'esprit de foi. Si elle se présente chez Freud comme un instrument de réduction explicative du besoin religieux, elle a fait l'objet depuis le départ d'un investissement de la part des

croyants qui attend d'autant plus son interprétation qu'il n'a cessé de se confirmer et de s'amplifier. L'inconscient aura, de fait, servi dans la culture de ce siècle à redonner du sens à la conviction religieuse, sous plus d'un aspect. Il faut en rendre compte.

Cette configuration est restée relativement stable durant six, sept ou huit décennies, suivant les découpages qu'on adopte. Et puis, elle s'est remise en mouvement. L'ensemble de ses éléments est en voie de métamorphose. Un nouvel équilibre se cherche, s'il ne s'est déjà assez nettement imposé.

Le changement le plus spectaculaire de la dernière période par rapport à la série de phénomènes que j'énumérais, est représenté, bien entendu, par l'effondrement des religions séculières. L'histoire et la société ont cessé de constituer des réceptables crédibles pour une quelconque forme de religiosité, consciente ou inconsciente. L'avenir ne peut plus faire l'objet d'une *foi*, au sens strict. Il a acquis un statut d'*inconnu* dissolvant pour la croyance. Ni divination ni science transcendante ne sont à même de le pénétrer. Il n'est pas de réalisation ultime à en attendre. Il décourage l'utopie, en la frappant d'avance de vacuité. La route du salut terrestre est coupée. Cela peut vouloir dire deux choses : que la religiosité qui s'était investie hors de la religion est condamnée à refluer vers elle, et c'est pour une partie le cas ; mais aussi que le domaine d'application du religieux aux choses humaines s'est drastiquement restreint, et c'est à mon sens la portée principale de l'événement. Il est une étape marquante dans la sortie de la religion.

On a souvent et légitimement fait le rapport entre cet écroulement des espérances révolutionnaires et la remise en cause des postures avant-gardistes dans l'art. Le lien va plus profond que la solidarité des modèles politiques. Ce qui est aujourd'hui en train de se vider de substance, c'est la religiosité séculière de l'art, la foi dans ses pouvoirs transcendants de connaissance. Les bonheurs qu'il nous donne ne nous font pas traverser les apparences. Et s'il est

susceptible de beaucoup nous apprendre sur nous-mêmes, il n'est pas destiné à nous révéler la racine autrement inaccessible de la vie en nous. Il ne nous ouvre à aucune autre réalité que la nôtre.

Mais en même temps que le reste de religion qui a occupé notre siècle sous des travestissements divers, pour le pire et pour le meilleur, se trouve de la sorte évacué, ce retrait même met à nu un noyau dur, et sans doute irréductible, de religiosité. On l'aperçoit, par exemple, au travers de la résistance des croyances au paranormal qu'enregistrent toutes les études et qui désespère tant les rationalistes de stricte observance. Plus de la moitié des Français croient à la transmission de pensée. Mais que veut dire croire ? Tout est là. C'est le point, précisément, sur lequel nous pouvons mesurer le déplacement intervenu depuis la belle époque de la recherche psychique, fin XIX e-début XX e siècle. Elle conserve et elle conservera ses adeptes — il faut s'accommoder du fait que, dans l'histoire, miracle du conservatisme humain, rien ne disparaît jamais. Mais pour la masse de ceux qui se déclarent « croyants » dans la prémonition ou la télépathie, le problème n'est pas celui de la *réalité substantielle* de l'invisible qu'ils postulent. Ils se sentent inté rieurement obligés d'y croire, ils ne se sentent pas obligés de chercher à toute force une *objectivation* de leur croyance, du genre des photographies des fluides invisibles que les explorateurs du merveilleux psychique de la fin du xixe siècle s'efforçaient d'obtenir. Davantage, ils savent, d'un savoir obscur, mais prégnant, que pareille objectivation relève de l'improbable, et ils s'accommodent fort bien de devoir y renoncer. Ce n'est pas dans la réalité des choses que cela se passe, mais dans notre pensée. Nous sommes ainsi constitués que nous ne pouvons penser autrement, que l'idée nous vient incoerciblement. On n'a pas affaire ici à un *résidu de superstition* venu du fond des âges et que le progrès des lumières devrait finir par éroder. On bute sur des propriétés de notre esprit qui nous déterminent à voir de l'*autre*dans les choses et en nous-mêmes. Nous sommes ainsi conduits par le mouvement même qui achève d'expulser l'invisible de

l'objectivité des choses, vers la reconnaissance du foyer subjectif de la foi dans l'invisible. Arrive au jour quelque chose comme le *noyau anthropologique du religieux*.

J'ai emprunté pour le désigner le biais des croyances magiques ou paranormales parce qu'il est parlant et incontestable. Il ne s'agit pas de l'y réduire. Sa carte reste à dresser. Je l'ai suggéré, il regarde tout ce qui place notre expérience du monde et de nous-mêmes sous le signe de l'autre invisible et de la relation d'inconnu. C'est à propos des formes qu'emprunte désormais cette expérience — par exemple, électivement, dans le domaine de l'art — que nous sommes fondés à parler de *religieux sans la religion*. Indépendamment de quelque croyance que ce soit, nous sommes voués à vivre des expériences intellectuelles et personnelles de l'ordre de ce qui se donnait autrefois comme religion, sans être forcément capables de les identifier pour telles. Imaginons par impossible que les religions s'évanouissent jusqu'à s'effacer de la mémoire des hommes, il y aurait encore le noyau anthropologique qui a porté millénairement les religions et sa capacité d'informer ce que nous pensons et ce que nous éprouvons.

Ce déplacement des conditions d'expression du religieux se traduit dans un changement profond de la manière de prendre l'objet religion par rapport à la tradition héritée de la sociologie des religions du début de ce siècle. Son postulat organisateur, explicite ou implicite, était que la religion remplit une *fonction* sociale indispensable (raison pour laquelle on est toujours prêt à croire à son *retour* lorsque son évanescence devient palpable). Le mouvement de notre monde nous enjoint à l'opposé de penser une possible *défonctionnalisation* intégrale de la religion et, corrélativement, un fonctionnement social intégralement indépendant de la religion. Mais cela ne veut pas dire pour autant que la religion est devenue une dimension purement et simplement privée de sens. Elle est toujours là. C'est qu'elle ne se définit pas primordialement par sa fonction sociologique, mais par son ancrage

anthropologique. Il faut d'un côté analyser ce socle sur lequel a pu s'édifier l'institutionnalisation des religions, il faut dégager ce qui dans la constitution de l'homme en fait un *être de religion* ou un être *susceptible* de religion. Car il faut admettre de l'autre côté que ce noyau anthropologique du religieux est destiné à survivre aux formes institutionnalisées de religion et probablement à emprunter d'autres canaux d'expression que les religions. Sans doute nous trouvons-nous aujourd'hui à l'aube de cette nouvelle histoire de ce qui fut le religieux.

Nous arrivons pour de bon, autrement dit, au stade criticiste de la conscience religieuse, quand la croyance elle-même est vouée à se retourner vers son enracinement subjectif et quand la question du fondement qu'elle trouve dans ce qui nous fait hommes s'impose dans toutes ses dimensions. Kant l'avait initié, voici deux siècles. Mais l'em pire de la religion dans l'homme s'étend bien au-delà des idées de la raison où il l'avait cantonné. La question critique est moins celle de ce qui nous rend indispensable une explication intégrale des phénomènes que celle de ce qui fait de nous des *êtres de l'autre*, divisés d'avec nous-mêmes et invinciblement portés à scinder le sensible d'avec un suprasensible. C'est celle-là que nous allons devoir affronter.

*

Cette étape nouvelle que nous sommes en train de franchir sur le long chemin de la sortie de la religion et qui modifie essentiellement les termes de l'expérience de l'invisible ne peut pas ne pas retentir sur ce que nous pouvons percevoir et nous représenter comme un inconscient. C'est tout le système des associations et des intersections entre corps, invisible et vérité qui s'en trouve affecté. Le brouillage du présent est lié à cette œuvre de recomposition. Elle nous emmène loin de là où nous étions en matière d'approche de cet autre en nous, qui avait nom d'inconscient et qui recevra demain, peut-être, un autre nom.

# Le tournant de 1995 ou les voies secrètes de la société libérale

1989 nous avait projetés dans le monde de l'après-communisme et de l'ouverture « globale ». 1992 avait imposé l'Europe comme réalité et comme dilemme, en rendant sensibles pour la première fois les enjeux de la construction communautaire du point de vue national. Les grèves et les manifestations de décembre 1995 ont ramené la France à son débat interne, à ses problèmes propres et à ses traditions. Elles ont marqué le retour d'une « exception » moins entamée qu'on ne l'avait cru et bien décidée à « résister à la mondialisation ». Elles ont ressuscité le « mouvement social » et remis « l'intellectuel critique » sur le pavois.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que cette éruption en forme de résurgence a durablement coloré le paysage intellectuel et social. Autre chose, maintenant, est de démêler ses faux-semblants de ses réalités. Le « plan Juppé » est entré dans les faits sans soulever d'autres vagues, et la gauche plurielle, après 1997, s'est bien gardée d'y toucher. Le « mouvement social » a fondu comme neige au soleil, non sans laisser derrière lui d'intéressantes séquelles. Quant à la radicalité critique, sa fortune retrouvée cache mal l'évidement qu'elle a subi. La posture y est, mais on cherche le contenu et plus encore les perspectives. La rhétorique du grand refus ne serait-elle pas devenue le moyen de se tailler une place dans le monde tel qu'il est ?

## La droite et la gauche

L'héroïque lutte des cheminots pour la retraite à cinquante ans — car c'est primordialement de cela qu'il s'est agi, souvenons-nous-en toujours — aura été, en tout cas, un révélateur formidable.

Son premier effet aura été de mettre à nu la décomposition de la droite. De la droite en tant que force politique. Sociologiquement, elle se porte bien, électoralement elle est égale à elle-même. Ses notables locaux prospèrent. Simplement, elle n'a plus ni tête ni personnel de gouvernement à l'échelle de la vie politique nationale. C'est toujours un cas de figure digne d'attention lorsque la « classe dominante » se révèle incapable de dominer. Le phénomène avait été masqué par l'intermède Balladur, si curieux rétrospectivement. L'usure et la corruption mitterrandistes s'étaient payées, en 1993, par une écrasante victoire de la droite qui avait fait prématurément enterrer la gauche. Il s'en était suivi le règne cohabitationniste d'un endormeur caricaturalement néo-bourgeois, dont le succès, même sans lendemain, reste mystérieux, à distance. Porté par la faveur médiatique, il allait bénéficier, en effet, d'une surprenante « popularité », mesurée à l'aune sondagière, avant que la bulle ne se dégonfle à l'épreuve de la compétition électorale. Le dégonflement de la bulle chiraquienne, à l'épreuve du pouvoir, sera encore plus spectaculaire.

Il eût fallu, il est vrai, un talent supérieur pour assurer le retour sur terre après une campagne gagnée à force de démagogie. Seule une habileté consommée eût permis de sauver le capital d'espérance conquis sur le front de la « fracture sociale » tout en réintroduisant dans le jeu les réalités dont le candidat avait promis l'oubli. Il n'y avait rien de pareil au rendez-vous, pas même la mesure du problème. À l'opposé, un Président erratique et un gouvernement improbable, coiffé d'un Premier ministre doté des plus brillantes qualités, sauf la capacité politique, accumuleront bourde sur bourde. Il ne faudra que quelques mois pour constater le fiasco[1]. Les conditions choisies pour introduire le plan de réforme de la Sécurité sociale, en novembre 1995, seront dignes de cette mémorable série. Le plan lui-même est le produit

d'années d'élaboration technocratique. Il fait l'objet, dans ses principes, d'un large accord parmi les experts. Il a été négocié avec les syndicats et approuvé, en particulier, par la C.F.D.T. Il est bien accueilli lors de sa présentation à l'Assemblée nationale. Las, dans son souci de reprendre la main, le Premier ministre a décidé de mettre simultanément sur la table l'épineux dossier de la S.N.C.F., prudemment laissé en suspens par son prédécesseur. Il ouvre tous les fronts à la fois, celui de la réforme de l'État-providence et celui de la réforme de l'État tout court, dans ses aspects les plus matériellement sensibles — les régimes spéciaux de retraite de ses agents — et dans ses aspects symboliquement les plus lourds — le statut du service public. On connaît la suite : un mois de marche à pied pour les citadins, l'heure de gloire de M. Blondel et de sa faconde épaisse, la lutte de classes dans la pétition, Pierre Bourdieu en idole du prolétariat organisé. Le gouvernement y survivra. Son dispositif de maî trise des dépenses de santé se mettra en place dans l'indifférence, au cours des mois suivants. C'est de sa propre initiative qu'il quittera la scène, en 1997, sur un coup de théâtre digne de ses débuts. Le mémorable hara-kiri de la dissolution achèvera la pièce sur la note burlesque qui lui manquait pour être pleinement démonstrative.

Il serait trop facile de ramener cette débandade aux erreurs d'un homme ou de quelques hommes. Elle témoigne d'une carence collective. Balladur n'aurait sans doute pas commis, en effet, les fautes flagrantes du tandem Chirac-Juppé, mais on ne voit pas comment, et avec quel attelage, il eût pu se tirer de la fonction présidentielle — et c'est bien cette inquiétude, du reste, qui lui a été fatale. La vérité crue est que la droite française ne dispose plus du personnel capable d'exercer de manière convaincante ce rôle difficile entre tous qu'est celui de gouvernant. Elle peut gagner des élections ; elle n'a plus les moyens d'exercer le pouvoir. A cet égard, la gauche possède un avantage structurel. Bon an, mal an, elle continue de pouvoir compter sur un réservoir assez large de gens qui font l'affaire, abstraction faite de toute considération partisane. Le

parti socialiste reste une machine efficace à recruter et à sélectionner des dirigeants. Le mécanisme semble irrémédiablement enrayé dans les formations de droite.

Mais, plus profondément, la marche de l'histoire pose à la droite un problème de définition dont cette incapacitation et cette désertification pourraient bien n'être que le symptôme. La dynamique des grands intérêts économiques n'a plus rien à voir avec la conservation sociale ; elle va même directement contre. Au titre de l'ordre, de l'autorité, de la hiérarchie, de la défense antirévolutionnaire, le capitalisme, pour parler vite, avait fait au total bon ménage, jusqu'à date récente, avec l'héritage des valeurs chrétiennes, l'esprit de tradition, le souci des communautés et des ins titutions, l'attachement à la lenteur des évolutions. C'est ce compromis historique qui se défait à l'heure de la troisième révolution industrielle et de l'évanouissement du péril communiste, en disloquant l'ancien parti de l'ordre. Sa composante économique et sa composante sociétale se dissocient. Il devient un parti du mouvement économique, et d'un mouvement qui menace la stabilité sociétale dont il était par ailleurs le chantre. La Nation n'est plus qu'un obstacle à contourner, à l'heure de la mondialisation financière et du grand marché européen. Il ne s'agit plus d'exalter l'autorité de l'État, mais de la faire reculer, comme il s'agit d'instiller partout la fluidité des contrats au lieu et place de la rigidité des institutions et des statuts. Cet esprit individualiste du droit libéral pénètre et emporte jusqu'au tabernacle de la famille traditionnelle.

Les partis conservateurs, en d'autres termes, et pour employer un vocabulaire qui leur était cher autrefois, se sont insensiblement transformés en partis de la « dissolution sociale ». Ce qu'il s'agit prioritairement de conserver, le moteur privé du développement des richesses, détruit le reste, dont, éventuellement, une partie de leur électorat. Ils avaient pour eux de rassurer, en incarnant la continuité des temps en face des ruptures et des aventures. Ils sont devenus inquiétants, à l'instar des * rouges » et des « partageux » de jadis. Le

libéralisme économique, qui constitue désormais leur seul discours possible, révèle ici ses limites. C'est un discours critique, très puissant en tant qu'instrument de dénonciation des dysfonctionnements de nos machineries administratives, mais qui ne dit rien de la direction globale du mouvement dont il se contente de proposer une formule opératoirement efficace, et qui dit moins encore des motifs substantiels de l'existence en société.

Le parti « organique », au sens d'Auguste Comte, est à gauche, dorénavant. C'est la gauche qui a désormais pour elle l'ordre établi de l'État-providence et des régulations du salariat menacé par les aventuriers libéraux. La détraditionalisation qui a enfermé la droite dans l'économie confère par ailleurs à la gauche un monopole virtuel du discours sur la forme d'ensemble de la société et sur les finalités du collectif. De ce point de vue, elle bénéficie, sur le terrain idéologique, d'un avantage structurel encore plus net que sur le terrain politique. Elle couvre en effet les deux terrains. Elle justifie l'acquis, en même temps qu'elle donne sens au mouvement. Les partis sociaux-démocrates représentent aujourd'hui les vrais partis conservateurs. Eventuellement, dans le sens trivial et polémique de la défense d'avantages et de rentes d'un autre âge. Mais surtout dans le sens profond et légitime de la préoccupation de la stabilité sociale, préoccupation qui a sa place nécessaire dans le champ politique. D'autant plus peuvent-ils la prendre en charge sans états d'âme que les mécanismes traditionnels qui étaient supposés remplir le rôle, et pour lesquels elle ne se sentait guère d'affinités, se sont évanouis. Mais une fois qu'on a enlevé le culte national, la subordination étatique, les inclusions corporatives, les appartenances familiales, la question reste entière, elle est même redoublée, de ce qui peut assurer la continuité et la cohésion collectives au milieu des changements voulus et des évolutions subies. Sans l'avoir cherché, la social-démocratie se retrouve en position d'assumer une fonction que l'excitation modernisatrice et libérale a fait oublier aux conservateurs « naturels[2] ». Cette extension inattendue de son territoire ne l'empêche pas de garder son avantage

traditionnel sur le terrain de l'avenir, même si l'image de la cité future est devenue très floue. Demeure, du moins, l'exigence formelle de penser le tout comme tout, en fonction d'un critère organisateur d'ensemble, la justice sociale. Alors, de nouveau, que le discours de la modernisation et de l'efficacité ne répond absolument pas à la question. Le libéralisme n'est pas susceptible de fournir, à lui seul, un discours politique, parce qu'il ne dit rien du pourquoi de l'accroissement des richesses qu'il entend libérer, et parce qu'il ne donne pas le moindre visage à ce que pourrait être la communauté des libertés à laquelle il aspire.

Évidemment, ce que la gauche a perdu, dans le même temps, c'est le moteur. L'instrument économique lui a irrémédiablement échappé. La planification n'est plus qu'un souvenir. La collectivisation fait figure de cauchemar. L'impéritie gestionnaire des États est partout sur la sellette. L'organisation publique est convaincue d'inefficacité dans son principe. Ce n'est pas forcément le dernier mot du problème, mais il n'y faudra pas moins qu'un complet renouvellement de l'idée et des outils de la puissance publique pour changer les termes du problème. En attendant, bon gré, mal gré, en se l'avouant ou en se mentant à elle-même et à ses électeurs, la gauche sociale-démocrate suit le mouvement. Elle privatise et elle libéralise - l'obligation européenne fournissant un alibi providentiel. La vague des nouvelles techniques de l'information et de la communication, puis de la « nouvelle économie », constamment grossie au cours des années 1990, est venue emporter les derniers barrages et les derniers doutes.

L'erreur d'analyse a été de croire que la défaite sans phrase de la gauche sur le terrain du principe de réalité allait lui être fatale sur le plan politique et la réduire au rang de survivance. Il fallait un économisme candide pour le croire — il est vrai qu'il s'agit de l'illusion la plus largement répandue dans notre monde, celle qui fait le pont entre les jeunes loups de la finance et les fossiles du léninisme. Ce pourrait bien être le contraire. Si elle n'a plus de formule

opératoire pour assurer la maîtrise de l'économie qui fut sa grande promesse, elle a gagné par ailleurs un quasi-monopole de l'idée de société qui la met politiquement en position de force. Elle se retrouve virtuellement seule gardienne de la mise en forme globale de la société, où l'économie de marché autorégulée a conquis un degré d'autonomie sans précédent, et unique dépositaire de la langue des finalités collectives. Il n'est pas sûr que la fonction de fer de lance du principe de réalité économique et de porte-parole de l'intérêt privé où la même évolution a enfermé la droite conservatrice et libérale (de plus en plus libérale et de moins en moins conservatrice) soit la plus avantageuse, quelques ressorts puissants qu'elle ait pour elle. Elle n'aide pas à gouverner, si même elle permet encore de penser ce que veut dire gouverner.

Sans doute cette situation voue-t-elle aussi la gauche à la division. Le pacte avec le diable qu'elle est quotidiennement obligée de consommer dès qu'elle gouverne, sans avoir trouvé à ce jour le courage de l'assumer et d'abjurer ses anciennes prétentions, la rend vulnérable aux indignations et aux critiques d'une extrême gauche. Mais cette gauche de gauche lui est beaucoup moins dommageable, en réalité, que l'extrême droite ne l'est pour la droite. Elle lui est beaucoup plus proche. La gauche de la gauche est tout aussi démunie qu'elle en matière de propositions (l'inoffensive taxe Tobin, présentée comme la pointe avancée de la lutte contre la mondialisation financière, est une bonne illustration de cette impuissance). Elle se contente d'être plus véhémente dans la protestation et plus irresponsable dans la revendication. Mais elle tient sur le fond rigoureusement le même discours : préservation des acquis sociaux, extension des libertés individuelles. Sur ce dernier terrain, la gauche de la gauche fournit même une utile force d'appoint à de grands partis interclassistes contraints à la prudence par l'hétérogénéité de leur électorat. Il lui revient de faire avancer le volet du libéralisme social par lequel la gauche accompagne le mouvement général de libéralisation et tâche de faire oublier, par ses conquêtes

en ce domaine, ses concessions au libéralisme économique[3]. La scène de ménage est permanente, mais le couple est solide[4].

Entre la droite de la droite et la droite, en revanche, le fossé est profond et les optiques divergent inconciliablement. Indépendamment même de l'existence d'une extrême droite nationaliste et xénophobe, comme en France, et quelles que soient les vicissitudes de celle-ci, le versant conservateur et le versant libéral sont désaccordés dans toute l'étendue des droites. Entre la tentation modernisatrice et la tentation du traditionalisme, le divorce est à l'ordre du jour. Liquidation des vieilles attaches religieuses, moralisatrices et autoritaires, ou recentrage, à l'opposé, sur les valeurs éprouvées, la nation et l'ordre ? Le dilemme n'a pas fini d'exercer ses effets de décomposition et de recomposition, à droite. De sorte qu'il n'est pas impensable, en tout cas en Europe, et spécialement en France, que le gou vernement de l'âge technologique et libéral qui s'annonce penche préférentiellement à gauche.

## Feu le parti de la réforme

La grande victime de décembre 1995, à vue longue, pourrait bien avoir été le parti de la réforme en France, *alias* « la deuxième gauche », pour faire court. 1945-1995 : cinquante ans après l'élan modernisateur de la Libération, il paraît avoir touché, en ce décembre protestataire, le terme de sa trajectoire historique. Il s'est révélé, dans le tumulte, n'être plus qu'une survivance. Il est brutalement apparu qu'il ne bénéficiait plus du crédit intellectuel et des relais d'opinion qui avaient fait longtemps de cette alliance à géométrie variable, jamais vraiment formalisée, entre hauts fonctionnaires, experts, syndicalistes et militants chrétiens, l'une des principales forces inspiratrices de l'action publique, sur fond de souci commun d'arracher le pays à ses archaïsmes économiques, sociaux et politiques. Progressivement absorbée par la première gauche, à partir

du tournant de 1983, à mesure que celle-ci perdait ses identifiants traditionnels, la deuxième gauche a fini par se perdre dans cette « modernisation » mitterrandienne qui ne voulait pas dire son nom[5]. Elle a conquis les places, au prix de la disqualification de l'idée de réforme, de par la manière dont celle-ci était mise en œuvre, singulièrement dans le service public. C'est ce rejet diffus, mais déterminé, qui a surgi au grand jour en décembre 1995. On a vu, en même temps, l'isolement et l'absence de renouvellement du courant réformateur. La haute fonction publique a cessé d'être, en quelque façon que ce soit, une force d'imagination et de proposition. L'expertise est controuvée. La sociologie appliquée ne fait plus recette. La conjugaison de la désyndicalisation et de l'institutionnalisation des syndicats a fait de ceux-ci des technocraties sans troupes. La presse de qualité, grande caisse de résonance du projet réformateur, jadis, a désormais son fonds de commerce ailleurs. L'intelligence et le courage de Nicole Notât, bien seule dans son bastion de la C.F.D.T. et empêtrée dans la cogestion de l'État social, ne suffisent pas pour entretenir la flamme. La page est tournée.

Il y a quelque chose de paradoxal dans cette désertion, puisqu'elle survient au moment où les problèmes de la réforme de l'État-providence et, dans une moindre mesure, de la réforme de l'État tout court, dressent leur incontournable montagne devant nous de façon plus proche et plus pressante que jamais. Nous courons droit dessus, nous ne pourrons pas y échapper, nul ne l'ignore, et pourtant les esprits se démobilisent à mesure que le péril se rapproche. Peut-être n'est-il pas de meilleur signe de la conversion profonde de la culture politique française. À la base de ce renoncement, en effet, il y a l'abandon du volontarisme. Il n'est pas infondé d'y lire, à un premier niveau, l'effet du découragement devant les étemels « blocages » qui font tout le charme de notre beau pays. Une fois de plus, devant l'insurmontable, nous nous en remettons à la bonne vieille sagesse politicienne, au machiavélisme de l'impuissance théorisé par le mémorable Queuille et à ses recettes infaillibles - «

il n'est pas de problème que l'absence de solution ne finisse par résoudre ». Mais ce recours à des voies éprouvées dissimule, à un second niveau, une conversion stratégique de grande ampleur : l'abandon silencieux de l'État comme enjeu central du changement et comme clé des transformations à venir et à espérer. Puisqu'il est si difficile de le faire bouger du dedans, alors n'insistons pas, passons par l'extérieur, et attendons tranquillement que le mouvement général du monde l'entraîne dans sa marche. À l'âge de l'évitement, on ne livre plus de combats désespérés, alors qu'il existe tellement de voies de contournement. Et il est vrai qu'il n'a jamais été aussi clair que la dynamique a sa source ailleurs, comme jamais il n'a existé autant d'opportunités pour les individus entreprenants à l'échelle d'une société civile mondiale qui prend rapidement corps. Entre l'alignement européen, l'insertion dans les réseaux planétaires, les initiatives locales et les solutions individuelles, la gamme des moyens s'est à ce point élargie que l'ambition modernisatrice d'avant-hier, avec son cocktail de citoyenneté éclairée, de passion du service public et de souci réaliste du progrès social, fait dorénavant pâle figure. Pour la première fois de son histoire, la société française est en voie d'investir sa confiance dans des moyens privés de résoudre ses problèmes publics. Nos vaillants « révolutionnaires » ont tort de se réjouir de leur victoire médiatico-symbolique sur le camp réformiste. Elle signifie qu'ils vont avoir en face d'eux un adversaire qui, certes, ne manquera pas d'applaudir leurs diatribes et d'en faire un fructueux « e-commerce », mais sur lequel ils n'auront à peu près aucune prise.

## Quel « mouvement social » ?

De « mouvement social » il n'y a pas eu, en ces ténèbres de décembre grouillantes de voitures et de piétons, si l'on entend par là une coagulation de

forces capables de modi fier les termes du compromis social ou porteuses de socialités nouvelles — ni juin 1936 ni mai 1968. Mais il y a eu quelque chose qui peut y ressembler, un phénomène de convergence dont il est intéressant de démêler les composantes. Il n'y a pas eu davantage de « grève par procuration », mais il est vrai que les grèves du service public ont fait l'objet d'une « patience » et d'une « compréhension » de la part du public qui méritent d'être interrogées. Elles signalent un changement d'attitude, chez les citoyens, qui ne paraît pas précisément aller dans le sens de la protestation antilibérale.

Dans sa composante centrale — le service public —, le mouvement portait tellement peu de propositions que le mot même de « corporatisme » en paraît presque inadéquat. C'était d'abord et avant tout un mouvement en faveur du *statu quo* : on ne touche pas aux retraites, on ne touche pas à l'organisation de la S.N.C.F. et des entreprises publiques, on ne touche pas à la Sécurité sociale, on ne touche à rien. C'est en fonction de cette ligne purement défensive que la protestation contre les « novelletés » gouvernementales, comme on aurait dit à l'époque des croquants et des nupieds, s'est largement diffusée parmi les agents du cœur et de la périphérie de l'État et, au-delà encore, a rencontré une inquiétude diffuse dans le pays — inquiétude activée par l'inconscience cynique avec laquelle le gouvernement Juppé foulait aux pieds les promesses du candidat Chirac.

Il se pose deux questions à partir de ce constat : celle de la base objective de cette réaction de défense et celle de ses modalités subjectives. Sur le premier point, la réponse n'est pas difficile. L'infrastructure parle. Elle dissipe à elle seule une bonne part du mystère. Les données du problème se résument dans un tableau comparatif des rémunérations et des retraites du secteur public et du secteur privé. Jean-Luc Gréau l'a donné à l'appui d'une étude sur les fonds de pension[6]. Il fait apparaître sans ambiguïté l'avantage qui s'est peu à peu creusé, durant la dernière période, au profit des salariés du secteur public. Rémunérations ? Le salaire médian s'établit, en 1997, à 11 520 francs pour le

public, à 8 830 francs pour le privé ; la rémunération mensuelle moyenne est respectivement de 12 113 francs et de 10 930 francs. Retraites ? Qu'il s'agisse de la durée et des taux de cotisation, de l'âge moyen de départ, des conditions de calcul, des montants, la comparaison est sur tous les points nettement en faveur du secteur public. *Last, but not least*, la longévité des bénéficiaires : les pensions sont versées en moyenne pendant 23,2 ans pour les hommes et 24,4 ans pour les femmes chez les retraités du public, alors que leurs homologues du privé n'en bénéficient que durant 13,6 ans pour les hommes et 17,4 ans pour les femmes. Il ne s'agit, certes, que de moyennes globales qui laissent de côté les écarts considérables qui existent à l'intérieur de chaque catégorie et les tensions spécifiques qui leur sont attachées. Reste qu'on voit bien se dessiner dans ces chiffres un bloc relativement homogène, qui correspond assez fidèlement à la base de masse des cortèges de décembre 1995. La réduction aux intérêts marche à merveille pour expliquer l'épisode.

Mais une fois qu'on a cerné de la sorte, sans trop de peine, l'acteur historique et les motifs rationnels et matériels qu'il avait de se manifester subsiste la question du style de cette protestation. La crispation immobiliste qu'elle a exhibée demande à être expliquée pour elle-même, de la part d'une population pour laquelle le maintien des coutumes n'est pas la valeur de référence, à la différence des croquants du XVII e siècle. Le « conservatisme » volontiers invo qué par les commentateurs se borne à énoncer le problème qu'il s'agirait de résoudre. Pourquoi ce désir de conservation, chez des gens qui le répudient en principe ? La réponse est évidemment dans la manière dont le changement est administré. Sous cet aspect, la responsabilité des maîtres de l'État est écrasante. La façon dont la réforme a été conduite dans les différents domaines de l'État, depuis 1974 et depuis 1983-1984, sous Giscard et sous Mitterrand, a fini par mener au rejet de principe des réformes, par un réflexe analogue à celui qu'on observe dans le domaine patrimonial — n'importe quelle ruine sans intérêt est toujours préférable à l'incarnation de la modernité

qui s'élèvera à sa place. Comment les têtes de l'ex-« deuxième gauche » ont-elles pu oublier à ce point, dans la fréquentation des pouvoirs, les excellentes règles qu'elles claironnaient jadis en matière de conditions et de méthode de l'action réformatrice ? Il était pour le moins impolitique, se permettra-t-on d'observer au passage, de s'aboucher avec un gouvernement aussi manifestement égaré et autiste. Ce n'est pas un problème de « communication », comme le veut le diagnostic aujourd'hui en faveur, avec son remède qui promet d'aggraver le mal. C'est un problème de confiance entre la base et le sommet - et rien ne suscite plus la méfiance que la communication. La confiance a disparu. Elle s'est rompue, pour le principal, l'analyse précitée de Jean-Pierre Le Goff emporte la conviction, sous l'effet du tournant mitterrando-fabiusien de 1983-1984. Le refus d'avouer et d'assumer le changement de cap a installé au pouvoir une culture de la peur et du mépris à l'égard du troupeau électoral en général et de la troupe des fonctionnaires en particulier, une culture qu'on a vue ensuite descendre dans l'État, jusqu'à gangrener les plus modestes échelons de l'autorité. Elle a consacré à tous les niveaux le règne des demi-habiles, experts prétendus dans l'art de mener les peuples sans leur dire où. Le résultat a passé les espérances en termes de désorientation et de démobilisation. On cherche en vain une institution publique qui fonctionne bien. Avis au dernier carré des modernisateurs : ce sont les réformateurs qu'il faut commencer par réformer. On ne parviendra à changer l'État qu'en repartant de sa tête.

Mais ce qui a donné aux « mobilisations » de décembre 1995 leurs couleurs trompeuses de vaste mouvement social, c'est l'intervention de deux composantes latérales, qui ont amené le supplément d'âme, de dimension et de mémoire : la jeunesse des écoles et « les associations ». Il se trouve que la grève des transports et ses développements au sein du secteur public sont tombés au milieu d'une de ces fermentations estudiantines sans lesquelles il n'est plus de rentrée digne de ce nom. Agitation endémique, anomique et initiatique qui

décore nos automnes, rassure les parents sur le désir d'apprendre de leurs rejetons, tranquillise les militants sur l'entretien de la flamme civique dans une époque de passivité et alimente les éditorialistes en considérations réconfortantes sur la moralité des nouvelles générations. Elle est arrivée providentiellement à point, dans le cas, pour repeindre en jeune les tristes façades syndicales et poser la touche d'histoire, en faisant flotter l'aura magique de mai 1968 au-dessus des cortèges.

Rien que de classique, jusque-là. La note politique nouvelle est venue de cet acteur insaisissable, toujours désigné au pluriel, dont on ne sait trop ce qu'il recouvre, mais qui s'est imposé comme un partenaire rituellement invoqué de la vie publique : « les associations ». Sans doute décembre 1995 a-t-il marqué la grande entrée en politique de ce singulier personnage collectif aux visages indistincts. On l'avait vu prendre corps dans la seconde moitié des années 1980, avec la montée en visibilité publique des causes liées notamment à l'exclusion et à l'immigration. La défense de l'État- providence l'a naturellement enrôlé dans les rangs des processionnaires du service public. C'est alors, semble-t-il, que « les associations » ont achevé d'acquérir le statut de troisième pilier de la représentation des forces collectives, à côté des partis et des syndicats. Ce sont elles, au second plan, qui ont apporté au mouvement l'épaisseur et l'allure d'une mobilisation de société.

L'apparition de ce protagoniste multiple et mobile est un phénomène d'une telle importance qu'elle mériterait une ample étude à elle seule. On se contentera de quelques notations sur ses incidences. L'expansion de la nébuleuse associative (sous l'aspect qui nous intéresse, en tout cas ; il est entendu qu'elle en comporte d'autres) relève de ce qu'il faut bien appeler un *État-providence politique*, parallèle à ce que l'on a pu nommer à bon droit « l'État-providence culturel[7] ». Parce que le nerf de la guerre, ici, est l'argent public, le financement volontaire privé ne représentant au mieux qu'un appoint, quand il n'est pas purement et simplement décoratif. L'association est

fille de la subvention. Devant la crise, à partir de 1974, l'État a décidé de systématiser la sous-traitance d'une large gamme de problèmes sociaux. Les municipalités ont emboîté le pas. Les lois de décentralisation, à partir de 1982, ont multiplié les moyens, en faisant du département et de la région d'importantes agences de redistribution. La culture du « tissu associatif » est devenue l'instrument de base du gouvernement local, dans l'incertain entre-deux du contrôle et de l'écoute, des liens de clientèle et de l'aide à l'auto-organisation de la diversité collective. Les partis ont découvert un relais de secours et un appréciable vivier de formation, à un moment où les militants se faisaient rares. Une partie de la généra tion soixante-huitarde se retrouvait, dans le même temps, en quête d'emploi et d'alternative à la construction de l'introuvable parti révolutionnaire. Le développement du secteur lui a offert à la fois des ressources et le moyen de s'implanter dans la société, d'y conquérir à la base une légitimité que la politique d'avant-garde lui avait obstinément refusée. L'allongement de la durée de la vie, l'abaissement de l'âge de la retraite, les pré-retraites ont amené des bénévoles en nombre. De jeunes cadres et des troupes mûres : un acteur social nous est né, beaucoup moins en relief dans le paysage que les « mouvements sociaux » sur lesquels la deuxième gauche comptait pour prendre la relève du mouvement ouvrier et de la lutte des classes, dans les années 1970, mais beaucoup plus solide, en son immense variété, beaucoup plus inséré dans le fonctionnement collectif, puisque formant une sorte de frange extra-institutionnelle entretenue par le système institutionnel. Un type inédit de militant de métier a fait son apparition. Au-delà et au titre du travail social, la protestation sociale a été élevée en fonction d'utilité publique. Avec cette intéressante particularité dans le mode de reconnaissance que ces salariés de la contestation n'ont d'autres moyens de justifier leur existence et de conforter leur boutique que de surenchérir dans la contestation. Le volume de la subvention est à la taille de la crainte qu'ils inspirent.

Il n'est pas sûr que la vie publique y ait gagné en authenticité, ni la société en expression représentative. De même que l'État-providence culturel alimente un académisme de la subversion dont le procès n'est plus à faire, l'État-providence politique est voué à nourrir un activisme factice. Le mécanisme de cette officialisation du rebelle est sans mystère. Seule la « transgression » se désigne nettement à l'attention ; seule elle peut prétendre incarner l'un de ces gestes d'émancipation du genre humain dignes d'intéres ser la communauté tout entière. De la même façon, seule la dénonciation spectaculaire fait médiatiquement recette ; seule l'indignation radicale porte parce que seule elle est à la hauteur de l'urgence et de la nécessité des causes qui se signalent à la culpabilité collective. De là une effervescence en trompe l'œil dont la société est largement absente — jamais on n'a autant manifesté sur la voie publique, comme dit la préfecture de police, que dans notre époque de dépolitisation. Le troisième terme n'est pas le remède au mal de langueur des deux premiers. Les associations se révèlent, à l'arrivée, un tenant-lieu aussi artificiel et vide que les syndicats et les partis, mais un tenant-lieu qui anime la rue et qui peuple les ondes.

Reste l'intrigante mansuétude, sympathie ou complicité, dont les grèves ont bénéficié de la part d'une population qui s'est gardée de s'y associer et dont l'existence s'en est trouvée passablement perturbée. Pour rendre compte de ce mélange de retrait et de connivence, un sondeur d'opinion, Stéphane Rozès, a proposé l'ingénieuse théorie de la « grève par procuration », qui a fait florès. Inquiets pour leur emploi, les salariés du privé auraient continué le travail, tout en déléguant moralement leur pouvoir de protestation aux salariés protégés du secteur public. On peut comprendre tout à fait autrement, et en des termes moins classiques, cette bienveillante tolérance sans participation. Elle semble surtout illustrer le chemin parcouru vers une société de marché politique. Une société où chacun est reconnu comme seul juge de son intérêt, et où tous sont supposés détenir un droit égal à défendre leurs intérêts. La nouveauté

frappante, à l'échelle des traditions locales, c'était la légitimité indiscutée, sinon des revendications en elles-mêmes, du moins du fait de les soutenir, et le refus de se prononcer sur leur bien-fondé. Il faut mesurer ce que cela implique de tacite déconstruction de la citoyenneté à la française, où chacun est érigé en juge de l'intérêt général et en juge, par conséquent, du droit de ses concitoyens à défendre leurs intérêts particuliers. C'est de l'affaissement sans bruit de ce modèle qu'a témoigné le pluralisme patient et compréhensif des embouteillés et des marcheurs de décembre 1995. L'ironie de l'histoire veut que ce soit sous la bannière de la défense du service public que la France ait exhibé l'ampleur de sa conversion au libéralisme politique.

## Intellectuel critique : l'ancien et le nouveau

C'est dans la vie intellectuelle que « l'esprit de 1995 » a laissé l'empreinte la plus profonde. Le mouvement social est resté sans suite, son invocation rituelle ne suffisant pas à conjurer sa disparition réelle. Des sans-papiers aux chômeurs, ce sont les associations, justement, qui ont pris le relais, sans faire oublier le poids des démonstrations de masse. Chez les professionnels de l'idée, en revanche, la remobilisation s'est prolongée. La secousse a entraîné un changement de phase durable. Elle a réhabilité le rassemblement pétitionnaire et ranimé le genre de l'intervention publique, transformations de la presse quotidienne aidant. Elle a relancé la critique sociale et, plus encore, restauré socialement la posture critique, selon des modalités qui invitent à s'interroger sur la signification et la place de ladite critique dans nos sociétés. Loin de détourner de leur réalité, elle pourrait bien être une manière de s'y insérer.

La grande erreur du début des années 1990 a été de conclure mécaniquement de la faillite du communisme à la disparition de

l'anticapitalisme. C'est évidemment le contraire qui s'est produit. Depuis le choc de *L'Archipel du Goulag*, en 1974, la dénonciation en règle de la société bourgeoise expiait sa complicité avec la fausse alternative du socialisme réel, ou sa cécité devant sa véritable nature. La désagrégation du bloc soviétique a constitué pour elle une délivrance providentielle. Elle peut désormais se déployer en toute liberté, sans le rappel à l'ordre de cet encombrant contre-exemple. D'autant plus y est-elle autorisée qu'elle a entièrement intégré les leçons du phénomène, à sa façon, sans avoir à se le dire. C'est sur un tel échantillon qu'on mesure la puissance de « l'esprit du temps ». La critique radicale en participe non moins que le consentement à l'ordre établi.

Elle s'est recomposée, dans la circonstance, en se métamorphosant doublement. Elle s'est convertie, de fait, à la démocratie ; corrélativement, elle a abandonné, de fait, la recherche d'une alternative révolutionnaire. Aucun renouvellement intellectuel là-dedans, juste un changement dans le mode d'application au réel. L'hostilité à la démocratie bourgeoise formait un couple indissoluble avec l'anticapitalisme, le dépassement des libertés formelles constituant la condition du contrôle collectif de l'économie. Le couple s'est défait. Si virulente qu'elle soit, la dénonciation des méfaits de l'argent, de la marchandise ou de la technique s'inscrit désormais dans l'espace des libertés. Libertés que personne, en dehors de quelques irréductibles, n'appelle plus « bourgeoises » ou formelles. Mieux, elle s'en réclame. Cela signifie qu'elle a renoncé, en pratique, à la perspective d'un contre-modèle global. Mais ne pas disposer d'un contre-modèle n'empêche pas d'être radicalement contre. Cette absence est même, à l'opposé, ce qui permet d'être enfin pleinement radical. Voilà le point qu'un reste de pragmatisme naïf avait dissimulé à la prévision. C'est l'ère de cette opposition d'autant plus sans concession qu'elle est sans conséquence qu'intronise 1995.

Dès 1993, deux livres importants avaient donné le signal du réarmement : *Spectres de Marx*, de Derrida, et *La Misère du monde* de Bourdieu. La

réactivation de Marx par une de ces lectures établissant qu'on n'avait jusque-là pas su le lire faisait partie de longue date des événements prévisibles. C'est à une opération d'un autre ordre que se livre Derrida, avec sa subtilité coutumière : une réappropriation de Marx sous le signe du *comme si*, une réappropriation qui entérine son échec pratique, tout en sauvant une espérance que l'on sait vaine au nom d'un refus intégralement maintenu. Bien sûr qu'il n'y aura pas de révolution prolétarienne ; d'ailleurs, cette foi dans le dénouement de l'histoire est d'une candeur philosophiquement intenable ; il n'empêche que l'emprise aggravée du capital requiert de continuer à lui opposer la même contradiction sans merci, *comme* s'il existait une alternative. Le revirement qu'illustre *La Misère du monde*, par rapport au scientisme rigide du premier Bourdieu, est plus surprenant ; il témoigne d'une souplesse adaptative qu'on ne soupçonnait pas. Le réemploi calculé du mot même de « misère » est à lui seul un programme. Oubliée, la règle infrangible de traiter les faits sociaux comme des choses ; place à la parole vive de l'acteur, à l'émotion du témoignage. Répudié, l'anti-humanisme théorique qui avait fourni le socle commun de la génération structuraliste et dont Bourdieu avait donné la version sociologique. C'est l'*inhumanité* des logiques néolibérales que l'enquête s'attache à mettre à nu, dans une science qui entend regarder la société non pas simplement d'en bas ou du côté des dominés, mais du point de vue de la *victime*. Tous déplacements qui font de *La Misère du monde* l'exemple le plus réussi, le plus frappant, le plus significatif de l'ajustement du discours savant à la logique médiatique, à ses exigences identificatoires, à ses ressorts compassionnels. Rien à voir avec les brouillons pressés du journalisme intellectuel, si passionnément vilipendés par le maître. Lui ne s'abaisse pas à écrire pour les médias. Reste que dans son ordre, et sans rien sacrifier de la rigueur de l'exposition, il met son message au « format » qui rend un message médiatiquement audible — avec l'écho correspondant. La mémorable jonction de notre auteur avec l'abbé Pierre sur un plateau de télévision n'a fait que

rendre tangible une rencontre qui avait déjà forme de discours. Le savant n'avait pas eu besoin de cette illustre caution pour enrôler le pathétique de la dénonciation prophétique au service de son propos. La langue nouvelle de la critique était forgée ; elle n'attendait que les circonstances pour s'épanouir. Parmi les fleurs nombreuses que l'hiver des luttes allait susciter, on en retiendra une, parce qu'elle fait le pont entre la langue savante et le discours grand public : l'anathème sentimental jeté par Viviane Forrester sur *L'Horreur économique*, à la rentrée 1996. La reformulation du rejet dans les termes de l'apocalyptisme subjectif a l'intérêt de donner l'idée des ressorts très personnels que mobilisent les radicalités nouvelles[8].

Il n'est pas difficile d'identifier les sources où s'alimente et se renouvelle à profusion la critique de nos sociétés par elles-mêmes. Les promesses non tenues de la démocratie libérale ravivent en permanence la frustration politique. La dynamique du capitalisme est intrinsèquement créatrice d'inégalités ; elle a partie liée avec l'assujettissement dans le travail et la domination dans l'entreprise ; elle est inséparable d'une certaine aliénation de la vie sociale à l'argent et à la marchandise. À ce contentieux classique la prise de conscience des mécomptes écologiques de la société industrielle est venue ajouter un motif d'insurrection supplémentaire depuis une trentaine d'années. Il n'y a rien d'étonnant, donc, à ce que notre monde soit le théâtre d'une perpétuelle et multiforme remise en question ; elle est inévitable, normale et salutaire.

Ce qui a très profondément changé notre monde depuis la « crise » des années 1970, c'est la découverte, justement, que cette capacité de remise en question était ce qui le définissait en propre. D'où une tolérance nouvelle à la critique, d'où son intégration, son institutionnalisation, sa « récupération », comme on voudra. D'où, en contrepartie, dans le camp de la critique, une mesure inédite de la plasticité de cette société prétendument gouvernée par des « lois d'airain », de sa perméabilité aux assauts de la critique, de sa faculté de se transformer. C'est ici que s'effondre l'idée de révolution, décrédibilisée, vidée

de sens par la puissance de changement du monde qu'il s'agissait de renverser. D'autant qu'en face les régimes dits révolutionnaires apparaissent enferrés dans l'immobilisme par leur formule même, en plus de leurs crimes et méfaits de toute nature. D'autant que les transformations déjà intervenues dans les sociétés capitalistes-industrielles-démocratiques obligent à reconsidérer de fond en comble les diagnostics apocalyptiques avancés à leur sujet. La paupérisation annoncée a fait place à une formidable hausse des niveaux de vie. Les sociétés du privilège bourgeois se sont révélées historiquement celles de l'arrachement des masses à la misère. La condition salariale elle-même, dûment aménagée, en est venue à montrer des potentialités libératrices que la condamnation de l'« esclavage salarié » n'avait pas soupçonnées. « L'enfer des choses » programmé par la consommation s'est découvert, à l'usage, assez habitable. Entre l'émancipation féminine, la libéralisation des familles, la révolution sexuelle, l'hédonisme du loisir, les avancées de la santé, la dilatation de l'espérance de vie, « l'aliénation des existences », si dramatiquement fustigée par tant de procureurs, a quitté la scène, en douceur, au profit de l'installation dans la banalité des bonheurs privés. La stabilisation politique et la consolidation juridique des démocraties libérales ont désarmé la dénonciation de leurs faux-semblants, en achevant de consacrer la liberté des individus comme suprême valeur.

On pourrait raffiner le tableau, en prenant un par un, au-delà des fronts principaux, les chefs d'accusation du procès instruit contre l'ordre établi. On verrait qu'il n'en est pas un seul qui n'ait été notablement réévalué et relativisé. Les années de crise, c'est l'un de leurs paradoxes, ont été des années de réconciliation de l'intelligence avec la réalité des sociétés contemporaines, après les années de révolte. Elles ont été le théâtre d'une conversion générale à la politique réformiste. Elles ont vu l'érection de la démocratie en cadre indépassable, en tant que le régime ouvert au débat sur ses propres insuffisances. Elles ont marqué l'acceptation avouée ou inavouée, consciente ou

inconsciente, du principe de la société libérale, non pas en tant que société de propriétaires, mais en tant que société de mouvement, de la libre invention, de l'initiative décentralisée, de la création entrepreneuriale — toutes choses supposant, il est vrai, la propriété privée et les calculs de l'intérêt ; d'où la difficulté à avouer le moyen, même quand on veut la fin. A ce changement radical d'appréciation des données de notre monde, nul ou presque n'a échappé. Il imprègne jusqu'aux plus farouches contempteurs du néo-libéralisme. Il n'y a plus personne, ou à peu près, y compris chez les bravaches qui affectent de poser aux gardiens du temple, à regarder de près leur littérature, pour réclamer le monopole de la commande centrale en matière économique et l'abolition de l'initiative privée. Il y a encore moins de monde pour demander la suspension des libertés individualistement petites-bourgeoises au nom d'une liberté supérieure. Comme quoi, nous en sommes témoins, il arrive que l'histoire impose de penser malgré soi.

C'est sur fond de cette adhésion contrainte qu'il faut situer le retour de la radicalité critique. Dans sa version nouvelle, celle-ci s'inscrit toute, en réalité, à l'intérieur d'un cadre qu'elle a renoncé à transformer ou à dépasser. Elle ne fait signe vers aucune *rupture*, elle n'a pas d'*autre* défini à proposer ; elle n'a pas même d'*utopie* à suggérer — l'absence la plus parlante. Tout au plus lui reste-t-il l'invocation d'un esprit qui refuse de se manifester — « il nous faudrait une utopie ! ». Aussi oscille-t-elle, en pratique, de par cette indéfinition, entre un compromettant attachement aux biens de ce monde — la défense des avantages acquis — et l'appel à un envers ou à un contraire de ce monde tellement fantomatiques — « spectraux » dirait Derrida — qu'ils en sont peu mobilisateurs. La théologie négative n'a jamais été et ne sera jamais adaptée aux besoins de la pastorale de masse. Au mieux, les troupes de la critique radicale sont l'aiguillon et la force d'appoint des politiques typiquement réformistes menées en faveur des « minorités » — immigrés, femmes, homosexuels —, dont on s'excuse de devoir rappeler qu'elles ne changent strictement rien aux

structures politiques, économiques et sociales en place. Il n'empêche, en dépit de cette absence de portée réelle (ou grâce à elle), le discours de la dénonciation en règle et de l'opposition sans concession a reconquis pignon sur rue ; il est redevenu une composante notable du paysage intellectuel ; les traditions locales en font même, en France, un discours à vocation dominante.

Sans doute les circonstances dans lesquelles s'est effectuée cette inscription forcée dans la démocratie capitaliste, circonstances dont on a souligné le côté paradoxal, expliquent-elles pour partie cette résilience et cette relance du refus. La conversion a cheminé au milieu de la crise et des restructurations industrielles, avec leur lot de malheurs et d'angoisses. On conçoit qu'elle n'ait pas été sans résistances ni sursauts. L'accélération de l'ouverture mondiale des économies, à partir de 1990, a fourni d'abondance, par ailleurs, à l'Est et au Sud, de quoi instruire le procès d'une libéralisation aveugle[9]. Mais il y a autre chose. Ce discours de la rupture sans rupture et du rejet dans l'acceptation puise son crédit à des racines plus profondes — tellement que la croissance et le plein emploi durablement retrouvés ne l'empêcheraient pas de prospérer. Il participe manifestement du monde qu'il conteste ; il en représente un rouage significatif. Il exprime une attente de cette société telle qu'elle est, du dedans de ce qu'elle est. Le problème est d'identifier la fonction qu'il y remplit.

La source qui alimente et justifie cette négativité sans altérité ni projet est au cœur de notre monde. Elle se trouve dans le droit. C'est l'autorité fondationnelle reconquise par les droits de l'homme qui sous-tend la contestation nouvelle manière. Le réarmement de la critique est porté par la transformation idéologique de grande ampleur qui a rendu sa portée pratique de fondement à l'égale liberté des individus. Il ne s'agit pas d'une mode intellectuelle éphémère ; il y va derrière ce qu'on pourrait être tenté de réduire à une thématique en vogue d'un remaniement du mode de composition de nos sociétés[10]. Leur agencement effectif bouge avec leur manière de le comprendre. Le redéploiement de la radicalité est une suite directe de ce changement dans

l'articulation des constituants primordiaux de la modernité, le politique, le droit, le social-historique, qui confère la prééminence au droit des individus comme référence collective. Il exploite et il exprime les possibilités de protestation contre soi-même au nom de soi-même qui en résultent.

La critique nouvelle est foncièrement ultra-démocrate dans son inspiration. Sa démarche de base consiste à opposer aux réalités économiques ou politiques de nos sociétés les principes absolus dont elles se réclament. Elle est critique interne, à ce titre, mais non moins radicale pour autant. Car il clair qu'en regard des exigences de l'identique dignité des individus, il n'y a pas un aspect des institutions existantes, pas un aspect des liens effectivement tissés entre les personnes qui ne soit questionnable de part en part. C'est la raison pour laquelle, soit dit au passage, le diagnostic de « basses eaux mythologiques » (Edgar Morin), juste en lui-même, est parfaitement trompeur. Sans lendemains qui chantent ni salut terrestre à l'horizon, nous n'en vivons pas moins une période intensément idéologique. L'utopie est sans visage, mais elle est là, en acte, dans la pression à la fois inexorable et légaliste qui frappe d'illégitimité potentielle la totalité des rapports sociaux établis.

On comprend mieux, à partir de cette source, les ambiguïtés de la néo-protestation contre le néo-libéralisme. Elle est essentiellement morale, malgré qu'elle en ait. Elle ne se situe pas sur le terrain de l'adversaire : elle lui oppose un impératif d'un autre ordre. Elle ne cherche pas à rendre compte des transformations du capitalisme et à tracer les voies d'une autre organisation de l'économie, sur la base de cette explication — c'est la différence capitale avec l'ancien marxisme, dont on est bel et bien sorti, même lorsque sa rhétorique demeure omniprésente. La condamnation, du coup, est sans conséquence autant qu'elle est sans appel — elle n'a d'autre débouché, en pratique, que le soutien aux palliatifs réformistes que son style révoque en principe. Mais dans ces limites, elle a pour elle la force inexpugnable de l'absolument légitime. Son véritable rôle, du point de vue du mécanisme collectif, pourrait bien être d'en

rappeler l'existence, d'en signifier l'irréductible exigence. La critique est là pour parler et non pour agir. Moins elle est opérante et mieux elle remplit la mission qu'on attend d'elle, qui est de brandir les tables de la loi, pas de s'emparer du réel. On vénère ses prêtres sans les croire. L'anti-mondialisation sera le supplément d'âme de la démocratie capitaliste mondialisée.

*

On n'a pas affaire, autrement dit, avec cette reviviscence du grand refus, à une anomalie locale induite par les circonstances et destinée à se résorber d'elle-même avec le temps. Les circonstances n'ont fait que précipiter le surgissement au-devant de la scène d'une posture oppositionnelle qui a sa place marquée dans la nouvelle configuration symbolique de nos sociétés. L'évanouissement de l'alternative révolutionnaire à la démocratie capitaliste, loin d'entraîner la disparition de la critique sociale radicale, lui ouvre au contraire une brillante carrière. Il l'assure d'un magistère comme elle n'en avait jamais connu, peut-être même, puisqu'il lui confie l'une des articulations entre le nouveau mode de changement social et les normes fondamentales. C'est à une réinvention que nous avons assisté, en matière de travail critique sur soi, sous la trompeuse continuité des langages. Nous allons vivre un bon moment avec l'économie de la protestation inédite qui s'est de la sorte mise en place. Elle est faite pour durer autant que la démocratie des droits de l'homme dont elle est l'un des rouages expressifs.

L'ennui avec cette radicalité requinquée, c'est qu'elle est très peu instructive. Elle n'éclaire guère les situations qu'elle a la vertu de signaler. Elle n'ajoute pas à l'intelligence des problèmes qu'elle pose, pour ne pas parler de leurs solutions. Et pas par accident : par structure. Ses bornes sont inscrites dans ses modalités mêmes. Elle n'entre pas dans les objets dont elle s'empare. Son caractère le plus frappant est son extériorité aussi bien par rapport au mouvement réel de l'histoire, dont elle stigmatise les effets sans chercher à en

pénétrer les causes, que par rapport à la politique effective, sur laquelle elle surenchérit sans essayer de s'en rendre raison. Sa façon de critiquer la détourne de comprendre. Aucun *Capital* n'est destiné à sortir des vitupérations actuelles du nouvel esprit du capitalisme. En cela, la radicalité retrouvée est typiquement fille de son temps. Elle participe en profondeur de ce qu'elle refuse en surface, à savoir le renoncement de nos sociétés à se gouverner, au profit de l'ajustement automatique des actions des uns et des réactions des autres.

Aussi sera-t-il permis de la soumettre à son tour à la critique et de lui préférer une radicalité d'un autre genre. Aux prestiges faciles de l'accusation en règle, on s'obstinera à opposer l'élucidation des choses à la racine. Devons-nous vraiment nous résigner au marché autorégulé de la gestion oligarchique et de la protestation démagogique ? On persistera à cultiver, contre vents et marées, le vieil idéal de choix collectifs effectués en connaissance de cause. Un idéal irrémédiablement désuet et minoritaire, peut-être. Mais à l'heure de la démocratie des identités, il sera permis à cette minorité-là aussi de réclamer droit de cité.

---

1 C'est le titre d'un livre de Ghislaine Ottenheimer (Paris, Albin Michel, 1996), qui relate efficacement ce parcours d'anthologie.

2 C'est ce qu'un éclair de lucidité avait fait entrevoir à Chirac, avec sa « fracture sociale », avant qu'il ne s'empresse de l'oublier, dès les dividendes électoraux de ce beau discours empochés.

3 Évolution fortement mise en lumière par Jacques Julliard, « Gauche : du progressisme social au libéralisme moral », *Le Débat*, n° 110, mai-août 2000.

4 La gauche ne se divise pas qu'en surface sur le terrain de la contestation. Elle se divise aussi, en profondeur, sur le terrain de la conservation. Celle-ci inclut-elle la défense de la Nation, en tant que rempart politique contre les empiétements du marché mondial et contre la domination de l'économie en général, ou bien se cantonnet-elle à la défense de l'État protecteur ? Mais quelque chose comme un État protecteur peut-il durablement subsister sans un ancrage national ? L'Europe constitue-t-elle à cet égard un plausible relais ou fonctionne-t-elle comme un facteur de dissolution ? Quelle Europe concevoir en fonction de cette exigence préservatrice ? Le clivage n'a pas fini de faire sentir ses effets (note de 2002).

5 Sur ce point, voir Jean-Pierre Le Goff, « La modernisation manquée », *Le Débat*, n° 110, mai-août 2000.

6 « Fonds de pension : la grande illusion », *Le Débat*, n° 108, janvier-février 2000, p. 21.

7 Voir Dominique Schnapper, « De l'État-providence à la démocratie culturelle », *Commentaire*, n° 68, hiver 1994-1995.

8 Pour une analyse d'ensemble, voir Philippe Raynaud, « Les nouvelles radicalités », *Le Débat*, n° 104, mars-avril 1999.

9 Derrida dresse un bilan de ces griefs, en dix points, qui ne laisse rien échapper d'important. Cf. *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, pp. 134-139.

10 Voir « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », p. 326 et suiv.

# Quand les droits de l'homme deviennent une politique

Le sacre des droits de l'homme est à coup sûr le fait idéologique et politique majeur de nos vingt dernières années. Il résume le triomphe des démocraties ; il condense les transformations qui ont accompagné la pénétration de leurs principes ; il ramasse leurs incertitudes nouvelles.

Figure en tête de ce volume l'article que j'avais consacré, en 1980, à cette ascension alors commençante. Son titre résume la thèse critique que j'avais cru pouvoir risquer : « Les droits de l'homme ne sont pas une politique. » Vingt ans après, y a-t-il lieu, avec le recul, de réviser le diagnostic ?

Le formidable chemin parcouru oblige évidemment à reconsidérer de part en part les termes de l'analyse. Les dimensions du phénomène ne sont plus les mêmes. Mais le miracle est qu'à l'arrivée, sur le fond, je ne vois rien à changer à la formule. Ce qu'on pourrait lui reprocher, c'est d'être un peu faible en regard du problème qui nous est posé. Car ce n'est plus simplement que les droits de l'homme ne suffisent pas à définir une politique, c'est qu'en devenant le foyer de sens actif des démocraties ils sont devenus simultanément le ressort de leur difficulté d'être politique.

Il est clair que j'avais sous-estimé, en 1980, l'ampleur de la vague en train de se former — mais pouvait-on faire autrement que la sous-estimer ? Je ne le crois pas. C'est la mesure de cette égalité dans la cécité des observateurs d'alors qui est intéressante. J'étais loin de soupçonner que le discrédit du système soviétique qui s'affirmait à l'Ouest travaillait aussi, du dedans, jusqu'à ses cercles dirigeants, à tel point qu'il allait finir par le désagréger pacifiquement dix ans plus tard. J'enregistrais bien, comme tout le monde, le déclin de l'espérance révolutionnaire, mais je ne m'attendais pas à ce qu'il se traduise, à

brève échéance, par un ralliement général au cadre et aux règles de la démocratie bourgeoise. Je ne me doutais pas que nous verrions les plus intransigeants défenseurs de la dictature du prolétariat se métamorphoser, à grande vitesse, en ultra-démocrates. Mon article était consacré, pour une de ses parties, à faire ressortir la portée de l'inflexion que marquait la ferveur retrouvée par une notion qui eût fait figure de vieillerie inavouable quelques années seulement auparavant. Mais j'étais loin de me douter que le thème des droits de l'homme allait s'échapper des cercles pensants et militants où il demeurait malgré tout confiné, et poursuivre son ascension jusqu'à devenir la référence centrale et la pierre de touche quotidienne de nos sociétés. Je n'avais pas discerné, en un mot — ne me prenant, encore une fois, que comme exemple du commun aveuglement devant la marche du devenir —, la force et la profondeur de la redéfinition du monde qui s'ébauchait, et dont les droits de l'homme allaient se révéler l'axe.

## Du triomphe à la crise

Il n'est pas inutile, sans doute, afin de fixer un repère, de rappeler les termes dans lesquels le problème se posait en 1980. Il s'agissait, pour faire bref, d'un débat interne à la gauche antitotalitaire. La gauche officielle, en France, en était encore à un archéo-marxisme dont l'indulgente amnésie de notre « société d'information » a effacé jusqu'au souvenir ; elle plaçait toujours ses espoirs dans la « socialisation des moyens de production » (espoirs qui se concrétiseront dans le programme de nationalisations de 1981). Mais la social-démocratie classique, qui commençait à recevoir, à retardement, une attention dont, dans ce pays, elle n'avait jamais été jugée digne, se révélait, dans le même temps, à bout de souffle ; il devenait clair que ses instruments redistributifs avaient atteint leur plafond[1]. D'où, devant cet épuisement des voies étatistes,

qu'elles soient autoritaires ou qu'elles soient démocratiques, la grande idée qui portait la « deuxième gauche » de l'époque, la nécessité de miser sur les ressources des « mouvements sociaux » et sur les initiatives de la société civile. D'où, dans ce cadre, la recherche d'un principe capable de fournir un identifiant fédérateur à ces mobilisations disparates, cela tout en les inscrivant politiquement dans la perspective d'une démocratie vivante, en rupture avec les économismes de toute obédience. C'est en ce point que la candidature des droits de l'homme s'imposait à l'attention. Nous les avions redé couverts durant les années 1970, à la faveur des mouvements de soutien aux dissidents de l'Est, l'une des principales causes de la période[2]. L'acte final de la conférence d'Helsinki, en 1975, leur avait apporté la consécration officielle des traités internationaux — au ricanement général, il faut bien le dire, des supporters de la dissidence, qui n'avaient vu qu'un trait de cynisme dans cette concession de la diplomatie soviétique. Les droits de l'homme étaient entendus ici, le plus classiquement du monde, dans leur emploi de rempart contre l'arbitraire des pouvoirs, comme le minimum exigible en matière de garantie des individus. Emploi passé en routine dans les démocraties libérales, non sans qu'il soit besoin de veiller à son universalité effective, comme le mouvement des droits civiques aux États-Unis l'avait récemment rappelé. Sûrement, d'ailleurs, les leçons de ce mouvement ont-elles compté, de façon plus ou moins diffuse, de concert avec les leçons de la dissidence, pour inspirer une réévaluation du potentiel des droits de l'homme. N'avait-il pas suffi, après tout, de la défense des droits des Noirs américains pour commencer à changer la société américaine ? La pesée de la dissidence n'était-elle pas de nature, de la même façon, à desserrer peu à peu l'étreinte totalitaire, à fissurer insensiblement la domination idéocratique ? N'était-ce pas le signe que, au-delà de leur aspect négatif de limite à opposer aux pouvoirs, il y avait dans les droits de l'homme une force d'entraînement à exploiter positivement ? Ne constituaient-ils pas un levier dormant de transformation sociale, pour peu que nous sachions en

libérer la signification constructive ? N'avions-nous pas sous la main avec eux l'outil tant attendu d'un renouvellement de l'invention démocratique ?

C'est une idée que caressait particulièrement, à l'époque, notre ami Paul Thibaud, alors directeur d'*Esprit*. C'est à sa suggestion que je fus amené à réfléchir à la question. D'abord séduit, j'en vins assez vite à me convaincre que cette voie si appelante était en réalité une impasse. En changeant de fonction, les droits de l'homme ne pouvaient que se charger de conséquences échappant à nos intentions. Non seulement ils n'allaient pas fournir l'instrument espéré, mais ils allaient nous emmener dans la direction opposée. Autant, devant le réductionnisme marxiste, il fallait défendre le caractère indépassablement « réel » des droits et des libertés prétendument « formels », autant, en érigeant les droits de l'homme en source, on se vouait à libérer une dynamique sociale qui nous éloignerait de la plus grande démocratie souhaitée. On aurait peut-être davantage de latitude pour les individus, mais certainement moins de capacité à délibérer et à décider en commun. Constituer les droits de l'homme en une politique, c'était se promettre à l'impuissance collective.

Ce que ni mes interlocuteurs ni moi n'avions envisagé, c'est que la marche de l'esprit du temps allait bientôt donner un tout autre statut à l'objet de notre dispute, en le transformant en fait social global. Les droits de l'homme sont effectivement devenus, par une imprévisible évolution de nos sociétés, la norme organisatrice de la conscience collective et l'étalon de l'action publique. Il y a fallu quelques années encore, le processus empruntant de multiples chemins, les uns ouverts, les autres souterrains, dont il faudra quelque jour reconstituer l'action concertée. L'étemelle ironie de l'histoire s'est chargée de solenniser cette intronisation, en faisant se télescoper le bicentenaire de 1789 et la débandade de l'Empire soviétique. Par la grâce d'une nouvelle révolution des droits de l'homme, les vertus retrouvées de la révolution bourgeoise ont dressé leur autel sur les ruines de la révolution prolétarienne. Mais le fascinant de l'épisode, outre cette coïncidence grandiose, est que le hasard des dates s'est

trouvé correspondre à la substance des choses. On a commémoré la révolution des droits de l'homme à un moment où il se jouait dans les profondeurs une reviviscence de l'esprit de 1789. L'écroulement de la perspective d'un dépassement des libertés bourgeoises, dans les têtes autant que dans les faits, est allé de pair avec le réalignement des démocraties sur leurs principes fondateurs. Autour de 1989, l'égale liberté des individus achève de redevenir la formule instituante autour de laquelle s'ordonnent la croyance commune et l'exigence civique. Les droits de l'homme retrouvent cette position et cette portée de fondements que les Constituants avaient rêvé de leur attribuer et qu'ils n'avaient occupées que le temps d'une brève et mémorable expérience. *Fondements*, c'est-à-dire non pas simplement la position de valeurs régulatrices suprêmes vers lesquelles tendre tant bien que mal ; c'est-à-dire non pas simplement la portée de barrières infranchissables à opposer aux pouvoirs ; mais la position et la portée de *principes de définition*, à la fois premiers et exhaustifs, demandant de tout reprendre à la base et ne laissant rien échapper. La différence, considérable, avec l'expérience inaugurale, réside dans le mode tranquille, diffus, progressif, réformiste, sur lequel opère ce travail de remodelage. Il n'y a plus d'Ancien Régime à détruire. Mais cette allure paisible ne doit pas dissimuler la nature radicale du processus à l'œuvre. Loin du vertige initial de la rupture et de la régénération, dans la continuité de l'état social sédimenté depuis deux siècles, nous avons retrouvé l'inspiration fondationnelle des commencements de notre monde. On la croyait appartenir à des temps révolus ; elle n'était qu'en sommeil. La voici réveillée.

C'est à l'échelle de cette prodigieuse résurgence que nous avons, désormais, à juger de la question. Les droits de l'homme sont devenus pour de bon et en grand ce que je soutenais qu'ils ne pouvaient devenir sans dommage : une politique, et davantage, implicitement, l'âme et l'ancre de toute politique. L'expérience infirme-t-elle les craintes que l'on pouvait concevoir dans l'abstrait ? Elle les confirme au contraire au-delà de ce qu'il était possible

d'anticiper. Elle nous met en présence d'un phénomène déconcertant : un approfondissement indéniable de la démocratie, par certains côtés, qui entraîne son évidement tout aussi flagrant par d'autres côtés. La consécration des principes se paie en contradictions pratiques. La démocratie n'est plus contestée : elle est juste menacée de devenir fantomatique en perdant sa substance du dedans, sous l'effet de ses propres idéaux. En s'assurant de ses bases de droit, elle perd de vue la puissance de se gouverner. Le sacre des droits de l'homme marque, en fait, une nouvelle entrée en crise des démocraties en même temps que leur triomphe. Une crise inédite, puisqu'elle se joue entre elles-mêmes et elles-mêmes et qu'elle regarde l'articulation interne de leurs différentes dimensions, ambitions et composantes. Mais une crise dont on devine qu'elle peut les acheminer loin dans la démoralisation et le délitement. Une crise de croissance ou de maturation qui va les contraindre à se redéfinir profondément, une fois encore.

## Retour aux fondements

Ce que nous vivons depuis vingt ans, nous commençons à mieux le discerner avec le recul, c'est un tournant dans l'histoire des démocraties libérales, une inflexion de grande ampleur dans leur trajectoire. L'installation des droits de l'homme au poste de commandement est le foyer visible de cette transformation qui affecte l'ensemble de leurs pièces et de leurs rouages. Cette évolution du fonctionnement des sociétés politiques s'inscrit à l'intérieur de la transformation globale en cours depuis les années 1970 et dont nous n'avons d'abord perçu que l'aspect de crise économique. Elle en est évidemment solidaire. On voit bien maintenant que les rapports entre politique et droit, par exemple, se modifient un peu partout parallèlement aux craquements de l'ancien « État industriel ». Les droits de l'homme sont le centre de gravité

idéologique de ce remaniement général. Us entretiennent des relations pas toujours simples à déchiffrer, mais patentes, avec ses différentes facettes. Comment ne pas relever leur affinité, ainsi, avec l'espace interindividuel que dessine l'économie des réseaux ? Comment ignorer la connivence de leur règne avec l'avènement de la « société d'information », c'est-à-dire l'ascension du pouvoir des médias ?

Cette transformation des démocraties sous le signe du retour à leurs premiers principes n'est intelligible, de la même façon, que dans une perspective de longue durée. Elle engage d'évidence toute l'histoire interne des démocraties libérales telles que nous les connaissons depuis leur mise en place dans les parages de 1900. Mais, au-delà, elle engage en vérité l'histoire politique moderne tout entière depuis le XVI e siècle, la gestation et le devenir des droits de l'homme fournissant à cet égard un précieux fil conducteur. Quand ils font irruption en politique, en 1789, il y a derrière eux deux bons siècles d'élaboration dans le cadre des transformations du pouvoir et de la légitimité consécutives elles-mêmes à la révolution religieuse du XVI e siècle. Et en aval, leur résurgence récente signale que la notion a souterrainement continué de travailler à l'intérieur d'un monde qui n'en faisait plus grand cas, intellectuellement s'entend, quand il n'en rejetait pas expressément l'abstraction désuète, tout occupé qu'il était de ces nouveaux domaines concrets ouverts à l'intelligence et à l'action humaines, l'historique et le social. Comment l'idée, comment le schème fondationnel ont-ils cheminé sous le règne apparemment exclusif et hostile des sciences historiques et des sciences de la société ? C'est toute une histoire en profondeur de l'individu de droit dans la modernité qui se trouve ici requise.

C'est dire la difficulté extrême d'embrasser le problème dans les limites d'un article. Il demande un livre, et un livre volumineux. Les pages qui suivent ne peuvent ambitionner plus que d'en donner un aperçu programmatique. Le lecteur voudra bien me pardonner le recours à répétition au raccourci

dogmatique, indispensable pour faire droit à la multiplicité de facteurs et de plans d'analyse à considérer. Même en schématisant à outrance, l'analyse n'a d'intérêt que si elle donne l'idée de la complexité du processus réel. Il me reste à espérer que ce démontage simplificateur aura quelque vertu suggestive, à défaut d'une rigueur démonstrative hors d'atteinte.

L'ordre du propos s'impose de lui-même, dans ses deux temps. Que s'est-il passé, pour commencer ? Comment expliquer ce retour à la logique de la fondation ? Comment comprendre cette réorientation des démocraties à la lumière de leur histoire ? Que résulte-t-il, ensuite, de ce changement de cap ? En quoi cette démocratie des droits de l'homme constitue-t-elle une configuration de crise de la démocratie, appelant une reconfiguration d'ensemble du fonctionnement démocratique ?

## La synthèse démocratique et son histoire

La situation où nous sommes a l'intérêt intellectuel de fonctionner comme un analyseur de la modernité politique. Elle procède, en effet, à une décomposition de données et de dimensions généralement associées et, de ce fait, mal discernables les unes des autres. Elle isole un élément, l'élément du droit, en lui conférant un rôle exclusif, comme s'il suffisait à lui seul à définir la démocratie. Les difficultés et les tensions qui en résultent font apparaître par défaut les deux autres éléments auxquels le droit (comme droit des individus) se trouve nécessairement et problématiquement lié dans notre monde : l'élément politique et l'élément social-historique. Deux éléments qui, jusqu'à une date récente, avaient longtemps tendu, de concert, à refouler le droit, à le recouvrir, à en nier la consistance indépendante. Nous avons assisté à un renversement du rapport de forces. Nous sommes témoins d'une revanche du

droit et, concomitamment, d'une éclipse du politique et du social-historique. Une situation de déséquilibre, qui donne la formule théorique de la crise où s'enfoncent les démocraties. Car on peut montrer que la démocratie libérale advient grâce à la combinaison synthétique de ces trois éléments, le politique, le droit et le social-historique. Une combinaison synthétique qui, dans sa première version, celle qui se déploie au cours du premier siècle de la démocratie libérale, 1880-1980, n'avait ménagé qu'une portion congrue au droit, tout en lui faisant place, pour des raisons historiquement explicables. Sa revanche et sa reviviscence présente auront pour effet irréversible de lui rendre la plénitude de son rôle. Mais sa prépondérance unilatérale du moment est intenable. L'avenir est à une nouvelle synthèse équilibrée.

*Les trois vagues de la modernité*

Pour comprendre ce parcours, et la genèse de ces trois éléments, il faut repartir de beaucoup plus haut. Il faut remonter au point de départ de la modernité, dont ils sont les expressions caractéristiques, c'est-à-dire à l'enclenchement du processus de sortie de la religion[3]. On me permettra ici de renvoyer en bloc à l'analyse que j'ai donnée du phénomène par ailleurs et d'avancer à coup d'assertions. Ce qui spécifie la modernité depuis le XVI e siècle, c'est le renversement de la structuration religieuse de l'établissement humain, le passage progressif à l'organisation de l'autonomie au lieu et place de l'organisation selon l'hétéronomie. C'est dans ce processus et en tant que vecteurs de ce processus que le politique, le droit et l'histoire acquièrent leur teneur spécifiquement moderne. Ils sont les trois axes de la sortie de la religion, trois axes qui se mettent en place en trois vagues successives, du XVI e au XIX e siècle.

Première vague, la redéfinition du politique sous l'aspect de la cristallisation des États en Europe entre 1500 et 1650. Une redéfinition imprimant dans la forme même du lien politique la déliaison du ciel et de la terre initiée sur le

terrain religieux par la Réforme. C'est au sein de cette matrice théologico-politique que prend confusément corps la forme État-nation. Elle ne se conçoit que comme la concrétisation dans la forme de la communauté et dans la forme de l'autorité de l'autosuffisance terrestre. L'État-nation, ou l'agencement de la coexistence des hommes prêtant un relais tangible à leur indépendance vis-à-vis des dieux.

La deuxième vague sort de la première : elle va consister dans l'explicitation juridique des fondements de la forme politique sans précédent advenue avec l'État souverain. Cette forme pose en effet un problème intrinsèque de justification et de légitimation, dans la mesure où elle s'arrache, de fait, à l'ordre cosmique et divin. Elle signifie par sa seule existence et la nature de ses actes que le corps politique a ses raisons toutes à l'intérieur de lui-même, qu'il relève du voulu et non pas du donné, qu'il procède de l'artifice, qu'il n'est primitivement composé que d'individualités égales. Il fait surgir cette perspective inouïe dans la dissolution du lien qui rattachait l'édifice des autorités à l'invisible : il n'y a, à l'origine, que des individus. C'est à l'explicitation de ces données et à la mise au clair de leurs conséquences que vont procéder les théoriciens du nouveau droit politique qui prend son essor dans l'Europe du XVII e et du XVIII e siècle, soit ce que nous connaissons sous le nom de « droit naturel moderne ». Ils vont en tirer leur doctrine contractualiste, ancrée dans la notion de droits subjectifs, inhérents à l'existence même des individus. C'est là que nos droits de l'homme ont leur origine. Ils ne désignent rien d'autre que le principe de légitimité qui se substitue irrésistiblement à la légitimité religieuse. De deux choses l'une : ou bien le pouvoir et l'ordre tombent d'en haut et descendent de l'au-delà, ou bien ils montent d'en bas, et ils ne peuvent en ce cas procéder que des individus. L'individu de droit est le seul principe de légitimation universel possible dans un monde qui s'arrache à la religion. Il s'impose avec d'autant plus d'évidence indiscutable que l'organisation hétéronome desserre son

étreinte et que ses restes s'effacent. Le moment présent n'échappe pas à la règle, mais de Hobbes à Rousseau, c'est déjà une telle distance prise avec l'hétéronomie qui porte la radicalisation du contrat social dans un sens démocratique.

Dans le sillage de la Révolution française (mais préparé depuis les années 1750 par l'émergence du thème du *progrès*) apparaît un vecteur supplémentaire de l'autonomie : l'*historicité*. Non seulement les hommes construisent l'ordre de la cité qui les unit avec leur raison et leur volonté comme uniques matériaux, non seulement ils se donnent leur propre loi, mais ils édifient leur propre monde matériel, moral, « culturel », par leur travail, par leur art, par leur science, par leur industrie. Ils produisent un univers inédit par rapport à l'univers naturel existant, ils s'inventent eux-mêmes collectivement dans le temps. Michelet, traduisant Vico, traduira l'idée dans une formule frappante : « L'humanité est son œuvre à elle-même. » L'élément de la société se découvre dans le prolongement de cet avènement de l'historicité, à la fois comme son moteur et comme son sujet collectif. Ce qui justifie de parler de social-historique pour englober dans une même notion les deux faces de cette constitution de soi de l'humanité dans la durée.

L'histoire de la modernité est l'histoire du déploiement indépendant de chacun de ces trois vecteurs comme autant d'axes de concrétisation de l'autonomie, et l'histoire de leur entrée en composition. Cette dernière connaît un moment fécond entre 1880 et 1914, à la faveur d'une étape cruciale du processus de sortie de la religion et de rupture avec l'empreinte obsédante de l'hétéronomie (c'est le moment paroxystique de la laïcité et de l'antireligion). La consécration simultanée de l'État-nation (comme support de la puissance démocratique de se gouverner) et de la société civile (comme matrice de la puissance libérale de s'inventer) débouche sur l'articulation compliquée entre démo cratie et libéralisme qui continue de définir nos régimes[4]. Non sans des tensions énormes qui font de cette période d'avancée décisive de la démocratie

une période, simultanément, de crise profonde de la démocratie, source des rejets radicaux auxquels la cassure de la Grande Guerre va donner la faculté d'aller au bout d'eux-mêmes. L'homme des droits de l'homme n'est pas oublié dans cette « synthèse », il y figure en bonne place des deux côtés, que ce soit comme citoyen du suffrage universel ou comme acteur privé de la société civile libérale, mais il est exact, en même temps, qu'il n'est pas la préoccupation première. Il est une composante subordonnée de la synthèse. La bataille contre l'hétéronomie religieuse aussi bien que la question sociale poussent à placer l'accent sur la dimension collective de l'émancipation humaine. Et, même du côté libéral, l'heure est à l'organisation, à la concentration, à l'association, au regroupement des forces, beaucoup plus qu'au souci de l'individu.

Le premier siècle de la démocratie libérale sera celui de la mise au point, laborieuse, de la formule ébauchée à la Belle Époque, au milieu et en contrepoint des tragédies que l'on sait. Elle culmine durant les Trente Glorieuses de l'après-1945, avec l'installation de l'État social. Le problème se rouvre avec la fin de la période de haute croissance. La parenthèse des totalitarismes se referme, les principes de la liberté l'emportent à l'échelle planétaire et, dans le même temps que la démocratie libérale triomphe, ses équilibres internes se modifient. Toutes ses composantes bougent. Une poussée puissante d'individualisme bouscule les encadrements collectifs patiemment constitués depuis un siècle. C'est elle qui va se traduire pour finir dans l'élévation des droits de l'homme à la centralité idéologique.

A l'arrière-fond de ces déplacements, il y a une nouvelle étape dans le processus de sortie de la religion. Une étape caractérisée non par l'affrontement entre le parti de l'hétéronomie et le parti de l'autonomie comme lors de l'étape précédente, mais par l'affaissement sans combat, probablement définitif, des vestiges de la religiosité hétéronome et de ses relais sociaux. C'est cette disparition, aussi capitale que discrète, qui gît derrière l'évanouissement sans trace des « religions séculières » et des attentes révolutionnaires du salut

terrestre. Mais, de façon plus silencieuse encore, elle s'est marquée en outre par la disqualification muette et la liquidation de l'ensemble des facteurs structurants qui continuaient de figurer une transcendance des collectifs par rapport aux individus. C'est elle qui a achevé de consacrer le principe d'individualité en dissolvant ce qui le subordonnait malgré tout toujours à plus haut que lui, à plus d'un titre, qu'il s'agisse de la nation ou de l'État, qu'il s'agisse de sa classe ou de l'Avenir commun.

Non qu'il faille ériger cet ultime épuisement de la structuration religieuse en explication exclusive et suffisante. Il ne représente que le versant négatif, ou privatif, d'une situation dont il faut regarder avec autant d'attention le versant positif, c'est-à-dire les changements amenés par la maturation interne de ces trois composantes, par leur déploiement en tant que vecteur de l'autonomie. C'est la conjugaison des deux forces, l'affirmation interne et l'affaiblissement externe de l'empreinte de l'hétéronomie, qui est explicative.

*De l'individu abstrait à l'individu concret*

Si l'individu s'est trouvé propulsé avec cette vigueur sur le devant de la scène, c'est parce que, parallèlement à cette dissolution des englobants qui l'a fait surgir en majesté, il arrivait porté par les aboutissements d'un travail de construction de l'individu concret à l'œuvre depuis deux siècles, sous couvert de critique de l'individu abstrait. Officiellement, l'atome de droit n'avait pas bonne presse, depuis la découverte des masses-qui-font-l'histoire et l'invention du raisonnement sociologique. On lui avait accordé l'existence et la garantie de son existence, dans une interprétation minimaliste des droits de l'homme, mais il n'était pas ce qui comptait. En réalité, les canaux mêmes de sa subordination apparente, ces appartenances et ces obligations au nom desquelles on minorait son importance ou sa signification n'avaient cessé de lui conférer épaisseur et centralité.

À cet égard, il est possible de distinguer deux grandes phases dans l'histoire du principe d'individualité à l'époque moderne. Une première phase qu'on pourrait dire de dégagement théorique de l'individu abstrait dans le cadre d'une société d'Ancien Régime où, officiellement, il n'existe en pratique que des hiérarchies, des dépendances, des communautés et des corps. Dégagement suffisamment efficace pour déboucher, avec la Révolution française, sur la déconstitution en règle de l'Ancien Régime, mais insuffisamment ancré dans le réel pour instaurer durablement le règne des droits des individus. À ce premier cycle d'avènement victorieux et d'échec en succède un second qui renversera, lui, la dénonciation de l'illusion de l'individu en son triomphe effectif. On peut appeler cette deuxième phase la phase de constitution pratique de l'individu concret, à l'intérieur d'une société où son existence est reconnue juridiquement, mais où, simultanément, l'essentiel de la théorie est pour nier son rôle au profit de la dynamique collective. Sauf que toutes les entités et réalités qu'on lui oppose, comme la vérité de l'appartenance contre l'illusion du détachement, conspirent sourdement à le fabriquer. Dans les faits, l'affirmation de l'État le rappelle, certes, à la réalité de la domination, mais l'intronise, simultanément, comme son seul partenaire valide, en le déliant des autorités qui l'environnent. L'enrôlement dans la nation ne va pas sans la contrepartie de l'isolement du citoyen. L'éducation ne fait pas qu'inculquer, pas plus que l'information ne se borne à influencer ; elles élargissent la marge d'appréciation personnelle et elles singularisent le jugement. Les contraintes du travail se renversent en sentiment obligé de soi du travailleur, comme les liens du salariat délient autant qu'ils attachent. Dans l'aprèsl945, deux grandes nouveautés ont encore démultiplié l'ampleur de cette fabrication. La redistribution entre groupes sociaux, au sein de l'État-providence, s'est révélée un incomparable dissolvant des dépendances domestiques. L'avènement de la consommation a fait descendre l'option, le choix, la liberté dans le quotidien de la vie matérielle ; elle a introduit la personnalisation dans le conformisme.

Toute l'histoire de nos sociétés depuis deux siècles a été celle d'une individualisation de leurs membres, de l'intérieur et à la faveur même de leur socialisation. Que survienne là-dessus, comme dans le cours des années 1970, une dissipation de la consistance de ces englobants qui continuaient de tenir le haut du pavé et de faire prévaloir la loi du groupe, et la créature cachée dans leurs flancs s'impose naturellement comme le centre de référence. Elle est armée, désormais, pour soutenir le rôle de pivot de l'organisation collective. Un nouvel homme des droits de l'homme est né, qui n'a plus que le nom en commun avec son ancêtre de 1789. Le dernier-né concilie sans peine, en effet, ce qui constituait la contradiction dirimante de son prédécesseur. Il est un individu détaché-en-société, aussi parfaitement appartenant que pleinement indépendant. L'atome de l'état de nature, mais inscrit parmi ses pareils. L'abstrait de la séparation peut ainsi jouer sans dommage au milieu de la coexistence. C'est grâce à cette fonction que peut s'effectuer, sans rupture ni même conscience claire de l'opération, un retour à l'interprétation maximaliste et fondationnelle des droits de l'homme.

*L'éclipsé du politique*

Mais pour prendre l'exacte mesure de cette résurgence, il faut la considérer en outre dans son aspect fonctionnel, par rapport à l'éclipsé du politique et du social-historique. L'une des forces principales des droits de l'homme dans la nouvelle conjoncture tient à leur capacité de *substituts* de discours politiques et sociaux usés ou disqualifiés. Ils prennent leur relève dans l'indispensable rôle d'éclairer et de guider le travail de la collectivité sur elle-même dans le temps.

Par éclipse du politique et du social-historique, on n'entend rien évoquer, est-il besoin de le préciser, comme leur disparition. Ils sont là et bien là, à des niveaux inégalés de densité et de présence. Mais ils n'ont plus l'aura magique, la faculté d'entraînement, la puissance de mobilisation et de conviction dont ils bénéficiaient naguère. L'après-1945 fut leur âge d'or, avec leur étroite

association au service de la constitution des démocraties libérales. La construction des nations se parachève pacifiquement, au rebours des folies de la guerre civile européenne, sous le signe de la solidarité sociale. Elle donnera les communautés les plus intégrées, les plus cohérentes et les plus homogènes jamais vues, probablement, sous le soleil. La stabilisation du régime représentatif procure à l'État démocratique l'enracinement légitime qui semblait devoir lui faire à jamais défaut. Outre ses attributs en matière de protection sociale, il développe des fonctions de prévision, d'organisation, de planification qui en font véritablement le maître du futur. Il devient opérationnellement le garant de l'avenir, avec les moyens que cela suppose. L'idée de production historique, la perspective de transformation sociale entrent dans le débat public et dans la négociation collective. La connaissance des sociétés prend rang d'outil de gouvernement autant que d'instrument de contestation de l'ordre établi. Nous vivons sur les formidables acquis de cette réussite. Ils forment, au demeurant, la base matérielle et le milieu d'existence du nouvel homme des droits de l'homme.

Il n'empêche que ces figures ordonnatrices de l'être-ensemble, en dépit de leurs succès ou à cause d'eux, se mettent à perdre leur prépondérance de pôles normatifs de l'expérience commune avec la « crise » des années 1970. Elles ont été frappées de plein fouet, d'abord, par la flagrante perte d'autorité des entités transcendantes de tous ordres, de l'ensemble des englobants prêtant consistance, à un titre ou un autre, à un lien entre les personnes de rang supérieur à leurs composantes. Un phénomène qui ne s'explique, à mon sens, encore une fois, que par l'évanouissement de ce qui subsistait de structuration religieuse des rapports sociaux. Le sacrifice envers l'avenir, la dette envers la nation, l'obligation à l'égard de l'État, la fidélité vis-à-vis de la classe n'ont pas été moins affectés par cette vague de déhiérarchisation que la dévotion envers le magistère spirituel ou le sentiment de se devoir à sa famille. Mais cette perte de substance symbolique n'est pas séparable de difficultés beaucoup plus terre à

terre qui en ont amplifié le retentissement. L'ouverture mondiale des économies se met à relativiser les espaces de référence nationaux et les capacités locales de pilotage, un phénomène démultiplié en Europe par le processus d'intégration. L'État redistributeur, au-dedans, s'empêtre dans ses propres rouages et canaux. L'État organisateur et modernisateur se révèle un gestionnaire défaillant, quand il ne se montre pas d'une irrationalité aberrante — mais ce sont toutes les grandes organisations, privées aussi bien que publiques, qui se voient mises sur la sellette. L'État de prévision échoue sur l'écueil de l'imprévisible. La « crise de l'avenir », parfaitement diagnostiquable dès 1980[5], disloque les ambitions planificatrices et dissipe la légitimation des hiérarchies par leur fonction d'anticipation. Parallèlement, les contours et les frontières des groupes sociaux se brouillent, les partages de classe se compliquent ou se diluent, l'identification des composantes de la collectivité devient de plus en plus problématique, entre l'indistinction du groupe central et le pullulement des particularités. Faute de direction globale claire et de supports sociaux bien discernables, l'entente de l'action historique redescend à un niveau individuel. Toutes incertitudes et remises en question qui ne doivent pas occulter les immenses acquis organisationnels et fonctionnels de la période antérieure. La confiance dans la capacité à se projeter en conscience dans le futur n'est plus ce qu'elle était, mais les instruments permettant à nos sociétés de se déchiffrer et d'agir sur elles-mêmes n'en demeurent pas moins en place, installés désormais dans une sorte d'évidence routinière qui tend à nous faire oublier l'exceptionnel niveau de puissance pratique sur soi qui s'incarne en eux.

Derrière ces butées et ces déplacements, il faudrait faire la part, enfin, de la maturation et de la mue des différents paramètres. Leur histoire n'est pas close. Ils continuent de devenir. Leur principe à chacun continue de s'approfondir en fonction de la logique de l'autonomie. Derrière le grand trouble de l'idée et du fait de la Nation, il y va aussi, à côté des pressions externes qu'elles subissent, de la réarticulation interne du particulier et de l'universel, les données de son

paradoxe constitutif. L'État malmené de toutes parts, bien que solidement accroché aux hauteurs où notre siècle l'a porté, est un État en pleine métamorphose dans ses relations avec la société civile et dans ses fonctions fondamentales vis-à-vis d'elle. L'opacité de l'élément historique n'est rien d'autre que l'effet du dépli de son principe de base dans toutes ses conséquences : il n'y a rien d'autre dans l'histoire des hommes que ce que les hommes en font. De même, le brouillage de l'idée de société correspond-il pour une part essentielle à une recomposition en train de se chercher des rapports entre individualité et collectivité.

Reste que, à l'arrivée, sous l'effet de ces évolutions des profondeurs et de la crise multiforme qui éclate à la moitié des années 1970, la totalité des discours politiques et sociaux élaborés depuis le XIX e siècle pour justifier le mouvement d'ensemble cesse en quelques années d'être crédible. Tradition, progrès, révolution : il n'est pas une seule des figures qui permettaient classiquement de rendre compte du devenir, de répondre à la question : où allons-nous et pourquoi ? qui résiste à la révocation. La tradition est intenable, le progrès est insaisissable, la révolution improbable. La justice sociale, devenue la notion centrale du débat public sous la pression de la question ouvrière, perd son support opératoire faute d'une claire identification des classes. Ne parlons pas de vieilleries comme la grandeur de la Nation ou l'efficacité de l'État ; elles avaient connu une nouvelle jeunesse en se retrempant dans les eaux lustrales de l'industrie et de la technique ; la nouvelle conjoncture en dénoncera vite l'archaïsme mal déguisé et les renverra à leur mouroir. Tous ces discours continueront d'être tenus, bien entendu, par l'inertie de la coutume, mais en s'enfonçant dans un discrédit et une décroyance de plus en plus manifestes.

C'est la vacance cognitive et normative de la sorte creusée au centre de la scène publique que les droits de l'homme vont venir combler. Ils vont s'imposer à la conscience collective comme le seul outil disponible pour penser la coexistence et guider le travail de la collectivité sur elle-même. Ils vont

apporter la figuration manquante de l'être-ensemble et de son devoir-être. En d'autres termes, ils vont tenir lieu tout à la fois d'idée du politique, de science de la société et de boussole de l'action historique. Car, encore une fois, les appareils et les instruments de la transformation sociale restent en place, si ses théories sont défaillantes, et il faut pouvoir les alimenter en directives. L'obscurcissement des représentations de l'avenir et du devenir n'empêche pas le problème pratique de se poser avec acuité. Nous sommes dans des sociétés qui savent qu'elles se font dans le temps et qui sont amenées dès lors à vouloir se faire. Au nom de quoi ? Et pour tendre vers quoi ? Nous sommes dans des sociétés, pour prendre le problème sous un autre angle, qui ont intégré la critique d'elles-mêmes comme un moyen de leur autoconstitution. À cette activité il faut une pierre de touche, un étalon, des discriminants. C'est à l'ensemble de ces besoins et de ces questions que les droits de l'homme viennent simultanément répondre, de façon hautement économique par surcroît. Ils dénoncent l'insupportable et ils définissent le souhaitable sans disputes interminables sur ce qui meut l'histoire et sur ce que son cours annonce. Ils indiquent la direction sans vaines prétentions à prévoir. Ils autorisent à tout moment et en tout point à corriger l'iniquité, hors de l'ambition stérilisante d'embrasser le sys tème social entier pour rectifier le moindre de ses rouages. À la recherche d'une juste balance entre groupes sociaux, ils substituent la pragmatique réparation des injustices subies par les individus. Ils remplacent avantageusement les sciences de la société et la théorie de l'histoire, en un mot, tout en résumant l'essentiel de ce qu'il y a à savoir sur ce qui constitue les communautés humaines et sur ce qu'elles ont à espérer d'être. Cette évangélique simplicité n'est pas la moindre de leurs séductions.

## Une métamorphose de l'idéologie

Telles me paraissent être les conditions qui président à la fortune récente, et fulgurante, des droits de l'homme. Elles résultent de la conjonction d'une offre, issue de l'histoire sociale du principe d'individualité, et d'une demande, née de l'éclipsé conjoncturelle des deux dimensions de notre monde qui avaient tenu le haut du pavé depuis le début du XIX e siècle. Nous avons de la peine à concevoir les bases et les termes de la coexistence politique ; nous nous trouvons devant un avenir qui se dérobe et au milieu d'une société dont la configuration dynamique nous échappe. Comment penser ce qui nous réunit et ce que nous avons à faire ensemble ? Comment se représenter pour le maîtriser dans la mesure du possible ce futur béant vers lequel nous tendons de toute façon ? L'immense force des droits de l'homme est d'apporter une réponse efficace à ces deux inquiétudes sourdes qui taraudent la conscience collective. Ils définissent simultanément, et avec des mots irrécusables, ce qui nous manque le plus, le sens du mouvement et la nature de l'être-ensemble. Ils projettent dans les ténèbres de l'avenir la seule lumière dont nous puissions disposer, celle des certitudes du présent ; ils nous disent à partir de quoi agir, à défaut d'éclairer le terme de l'aventure. Et cela, tout en épelant l'alphabet du lien politique, sous ses deux aspects, ce qui nous tient les uns avec les autres et ce qui nous permet de nous gouverner en corps.

Ce n'est qu'une fois qu'on a cerné, de la sorte, l'emploi que remplissent les droits de l'homme dans le moment où nous sommes que l'on peut commencer à comprendre les conséquences qui en résultent. Conséquences d'une ambiguïté remarquable, puisqu'elles font coïncider l'installation de la démocratie dans l'incontestable, quant à ses fondements, avec une projection dans l'incertitude radicale quant à son fonctionnement. Jamais ses premiers principes n'avaient fait l'objet d'une adhésion aussi large et aussi ferme, depuis deux siècles que son ambition a paru dans le monde, sous son visage moderne. Jamais l'effectivité de son exercice n'avait été autant menacée de se réduire à une coquille vide, à un pur théâtre d'ombres, jamais elle n'avait été à ce point

en péril d'oublier jusqu'à sa propre notion, et cela dans l'enivrement de ses vérités primordiales.

L'analyse permet de faire justice tout de suite d'une thèse toujours tentante dans un monde où les idées semblent ne pas peser lourd face aux formidables réalités en mouvement de l'économie et de l'industrie. Nous n'avons pas affaire à un épiphénomène, à une mode intellectuelle sans lendemain ni suites. Nous nous trouvons devant un réaménagement du pensable et du croyable social, qui modifie le répertoire entier des discours publics et qui change les conditions de fonctionnement de la démocratie, ses horizons, les attentes de ses acteurs, les modalités de la vie publique. Mais ce qu'il y a de vrai dans la thèse « épiphénoméniste », c'est que ces changements accompagnent les mouvements de l'économie et de la société. Ils sont en congruence avec eux. Je suis obligé, dans les limites d'un article, de me concentrer sur l'aspect « idée » du phénomène, mais une exploration complète aurait à faire ressortir la cohérence et l'association de cette évolution du croyable social avec l'univers de la troisième révolution industrielle et ses prolongements sociaux, la montée en puissance des média au premier chef. Le discours des droits de l'homme, dans son nouveau rôle, ne s'entend que dans le nouveau cadre de la société d'information, c'est à la caisse de résonance qu'elle lui offre qu'il doit son efficacité. Ce qui est absurde, c'est de considérer qu'il n'est rien par lui-même, puisqu'il est solidaire de facteurs matériels et sociaux qui en démultiplient la consistance. Il est une pièce dans un dispositif d'ensemble, mais une pièce indépendante et indispensable, dont le rôle est à interroger pour lui-même.

*Histoire, croyance, contradiction*

Nous avons affaire, pour donner son vrai nom au phénomène, à une transformation du régime de l'idéologie dans nos sociétés. Mot dangereux, propice à toutes les confusions, mais mot irremplaçable, pour peu qu'on se préoccupe de le définir et d'en encadrer l'usage. Ce qu'il faut bien marquer, en

effet, c'est la spécificité du discours public dans des sociétés pour lesquelles la religion cesse d'être le cadre de référence de leurs normes et de leur ordre. « Idéologie » désigne précisément ce discours qui succède à la religion à partir de la fin du XVIII e siècle en substituant une justification immanente à la justification transcendante de l'organisation collective. Des sociétés sortant de la religion, ainsi, cela veut dire des sociétés qui basculent de la fidélité à leur passé et à leur tradition vers l'avenir et vers l'invention d'elles-mêmes. Des sociétés conscientes de leur historicité et ouvertes aux changements que leur promet le futur, des sociétés auxquelles il faut dès lors se rendre un compte de leur mouvement, des forces qui président à sa gestation, de sa direction, du but qu'elles sont fondées à se proposer. L'invisible de l'avenir appelant par nature la spéculation et le saut de la croyance, toute idéologie sera un mélange d'explication à prétention rationnelle et de foi dans les ressources terrestres du futur. Comme les sociétés conscientes d'être historiques sont aussi des sociétés qui veulent faire leur histoire, des sociétés qui débattent de leurs orientations souhaitables, telles que leurs gouvernements sont chargés de les mettre en œuvre, les idéologies associeront, en proportion variable, des préférences politiques, des théories scientifiques du devenir et des espérances plus ou moins eschatologiques quant à ce qui peut advenir.

Ce nouveau discours d'explication de soi et de conviction au sujet de soi comporte deux propriétés notables. En premier lieu, il est pluriel et contradictoire. Par nature, il se divise en plusieurs axes et entrées. Je n'en retiendrai qu'une, pour sa simplicité, qui capte cependant le principal, la divergence des orientations temporelles. Il y aura au moins trois idéologies en compétition, suivant la différence des temps, trois propositions sur l'avenir prédit et souhaité : une idéologie passéiste (traditionalisme, le passé comme futur), une idéologie présentiste (libéralisme ou progressisme, le futur comme prolongement et accroissement du présent), une idéologie futuriste (le futur comme le contraire du passé et comme le renversement révolutionnaire du

présent). En second lieu, ce discours fonctionne par structure comme un discours de méconnaissance, mais d'une façon très particulière, articulant l'illusion et la vérité. Il est unilatéral. Ce qui rend les idéologies crédibles, c'est qu'elles sont ancrées dans un aspect de la réalité sociale qui leur procure à chacune leur part d'évidence tangible et plai dable (pour poursuivre avec notre filon, le poids de l'héritage, la continuité des évolutions, l'altérité interne du devenir). Ce qui les voue, simultanément, à la méconnaissance et à l'illusion, c'est qu'elles prétendent ériger cet aspect indiscutable, mais partiel, en vérité exclusive et globale, comme si l'indéniable solidarité avec l'ancien devait empêcher l'émergence du nouveau, comme si l'indéniable automatisme organique du changement social condamnait irrémédiablement la volonté d'une transformation d'ensemble, comme si l'irrécusable différence du futur pouvait jamais devenir discontinuité pure. L'idéologie, ou comment fabriquer des erreurs avec des demi-vérités.

Ajoutons un dernier trait au tableau, afin de disposer de tous les éléments utiles à l'appréciation de la nouveauté du présent. L'un des objets fondamentaux des idéologies depuis qu'elles existent a été de répondre à la question de l'unité des sociétés, point en lequel il faut reconnaître l'ombre portée du passé religieux et la pesanteur de son moule de pensée, bien au-delà de son règne officiel. Les sociétés religieuses ont été des sociétés d'unité, obsédées par la communion symbolique de leurs membres et par la conjonction de l'ici-bas avec l'au-delà. La société historique rompt avec cette unité, de plus d'une façon, par la déliaison des individus, par la contradiction des opinions et la division des esprits, par l'antagonisme des groupes sociaux. Que signifient ces partages et ces discordes ? Que nous promettent-ils ? C'est l'interrogation centrale du XIX e siècle et du premier XX e siècle. La fonction des idéologies va être de répondre à cette énorme et lancinante anxiété. Elles vont se déployer comme autant de promesses d'unité à retrouver ou à instaurer. Réponse traditionaliste : les dissociations qui affectent la société contemporaine

témoignent de son caractère contre nature ; il n'est d'autre issue que le rétablissement de l'ancienne cohésion orga nique, laquelle ne peut être assurée que par des voies hiérarchiques et religieuses. Réponse libérale : les antagonismes et les dissensions qui travaillent le présent sont des vestiges du passé. Un véritable régime de liberté ferait prévaloir de lui-même l'harmonie des intérêts et la convergence des esprits sur l'essentiel, c'est-à-dire sur le cadre de leur libre confrontation. Réponse révolutionnaire : l'exaspération des conflits, la centralité acquise par les divisions de la collectivité font signe vers un ultime dépassement des contradictions ; ils annoncent l'avènement de la société pleinement réconciliée dans l'égalité.

*L'idéologie unique*

Il suffit de cette sommaire esquisse pour qu'apparaisse, en regard, l'ampleur du changement que marque l'irruption des droits de l'homme. Fait capital autour duquel tout le système des représentations et des croyances collectives bascule, l'unité sociale a cessé d'être un problème. Elle est passée dans le registre du présupposé, elle est tenue implicitement pour acquise, elle ne se présente plus comme à produire. Cette mutation est le fruit de la formidable entreprise d'intégration conduite depuis 1945. Les conflits et les partages qui semblaient annoncer la dissolution aux uns et la révolution aux autres ont perdu leur aura maléfique ou bénéfique en devenant des rouages institutionnels du régime représentatif, stabilisé grâce à cette institutionnalisation. Le déploiement de l'emprise organisationnelle et prévisionnelle des États a ouvert une interconnaissance, une accessibilité globale des collectivités pour elles-mêmes sans précédent. L'élévation du niveau de vie, du niveau d'éducation, du niveau de mobilité, la diffusion de la consommation, la pénétration de la communauté de référence des médias ont créé une homogénéité culturelle d'un genre nouveau, ancrée dans la quotidienneté matérielle. Parallèlement à ce travail d'unification objective, l'ancien modèle de l'unité religieuse s'est

évanoui, avec les vestiges de relais sociaux qu'il conservait et qui alimentaient la nostalgie consciente ou inconsciente à son endroit, dans la chaleur des groupes, le prestige des traditions ou le rayonnement des hiérarchies. Aboutissement d'un labeur de plusieurs siècles, nos sociétés ont produit un mode de cohésion alternatif par rapport à un mode millénaire fondé sur la communauté de croyance et la dépendance des êtres. Un mode de cohésion objectivant l'unité dans les mécanismes politiques et sociaux de l'État-nation démocratique, pacifique et social. C'est le parachèvement de ce processus, grâce aux grandes réformes et à la haute croissance de l'après-1945, qui débouche sur la mutation de l'idéologie. L'unité sociale, si anxieusement recherchée tout le temps de la transition entre l'ancienne définition religieuse et la nouvelle définition fonctionnelle, cesse d'être une préoccupation et un objectif. Elle accède au rang d'évidence sur laquelle on se repose sans la questionner. C'est dans ce cadre que l'individu s'épanouit comme le nouveau centre de gravité, en même temps que l'avenir disparaît comme pôle problématique appelant la foi, le choix ou le sacrifice de soi, et que la dynamique des forces sociales perd sa primauté explicative. Il faut dire par surcroît que la disparition des paysans a retiré au parti de la tradition la classe organique qui prêtait corps à ses espoirs de restauration, et que l'effacement de la sécession ouvrière sous l'effet intégrateur de l'État social a ôté au parti de la révolution l'opérateur crédible de la rupture qu'il escomptait. Ni le retour au passé ni la différence radicale du futur n'ont plus la moindre base dans le présent. La contradiction des thèses sur ce que devrait être la société n'a plus de support substantiel dans l'hétérogénéité sociale II n'y a plus qu'une seule idéologie ou, pour être plus juste, qu'un seul foyer de l'idéologie. Car la thématique de l'individu au présent est susceptible de versions variées et même parfaitement opposées. Elle porte aussi bien, à un bout, l'exigence de participation et la revendication de la démocratie directe que l'aspiration, à l'autre bout, à une privatisation intégrale des existences. Une dispersion d'autant plus accentuée que l'unité collective conquise en

profondeur libère en surface le jeu des options singulières, l'éclatement des identités, l'expansion sans limite des différences. Reste qu'à la base de ce nouveau culte de la diversité, il y a une puissante communauté de vues, non moins inédite, sur ce qui la légitime. Toutes ces planètes errantes et bigarrées s'inscrivent à l'intérieur d'une orbite consensuelle ; elles gravitent autour d'un soleil indiscuté. Jamais tolérance aussi enthousiaste pour l'hérésie et sa multiplicité ne s'est enlevée sur fond d'une orthodoxie aussi compacte.

Mais ce qui demeure, au milieu de cette métamorphose unificatrice de l'idéologie, c'est son mécanisme fondamental. L'unilatéralité, la prétention de saisir la totalité au travers d'une partie se recomposent sur un nouveau front. Les ingrédients ne sont plus les mêmes, mais le mode de fonctionnement reste. Ce ne sont plus l'une ou l'autre des dimensions du temps, avec l'une ou l'autre des composantes de la société, qui forment la charpente d'une conviction sur la totalité de l'histoire et de la société opposée à d'autres convictions. C'est une des données mêmes du processus collectif qui se donne pour la vérité d'ensemble de ce processus, sans doctrine rivale concevable, mais non sans un besoin frustré d'oppositions. Le droit, sous l'aspect des droits de l'homme, s'érige en vérité exclusive de la démocratie, en refoulant la considération du politique et du social-historique, en s'installant à leur place, en se donnant pour eux. Ce sont les effets de méconnaissance qui en découlent qu'il nous faut maintenant détailler. On peut dire, d'un côté, qu'ils sont bénins en regard des ravages des idéologies à l'ancienne mode, puisqu'ils ne s'en prennent aucunement au principe de la démocratie, puisqu'ils conspirent, au contraire, quoi qu'il arrive, à son exaltation. Mais on discerne pourquoi, en même temps, de l'autre côté, ils portent plus profond encore, en disjoignant la démocratie d'elle-même, en la détournant de sa propre intelligence, en installant une contradiction entre ce qu'elle doit être et ce qui lui permet d'être. Pour être plus insidieux, le péril peut n'être pas moins redoutable.

La méconnaissance est l'envers d'une connaissance. Il y a une efficacité des droits de l'homme. Encore une fois, ils remplissent un vide. Ils se substituent, par exemple, à une orientation historique défaillante. Ils fournissent à nos sociétés le moyen de traiter le problème pressant que continue de leur poser leur changement et le travail qu'elles entendent effectuer sur elles-mêmes. Mais on voit tout de suite la contrepartie de leur aptitude pour le rôle. Ils dénoncent efficacement l'insuffisance ou l'iniquité de l'état de choses existant, de même qu'ils énoncent pertinemment ce qui devrait être. Ils dressent la foi dans le monde qui pourrait être en face de l'inadéquation du monde présent, et ils le font avec d'autant plus de plausibilité qu'ils partent de ce que ce monde est déjà pour partie, et de ce dont il est unanime à se réclamer en théorie. En l'absence de grande vision du devenir, ils fournissent un puissant levier de transformation. Sauf qu'ils ne disent rien des raisons qui font que les choses sont ce qu'elles sont, pas plus qu'ils ne délivrent d'idées sur les moyens de les changer. En soi, ce serait sans importance — après tout, rationnellement parlant, ce n'est pas leur rôle — si, dans leur fonctionnement comme croyance, ils ne tendaient à disqualifier l'idée même de chercher des explications.

Tout est évidemment dans ce saut qui constitue proprement l'acte de foi idéologique. Les faits sont les faits, le mal est le mal, l'écart entre l'être et le devoir-être se signale comme un scandale appelant correction immédiate. Chercher à savoir, chercher à comprendre, c'est vouloir différer par rapport à l'urgence de l'intolérable, c'est commencer à pactiser avec l'inacceptable, c'est chercher des excuses à l'inexcusable. Ruses de politicien ou déformations d'intellectuel qui ne peuvent pas tromper un homme ou une femme de cœur. Il faut faire quelque chose, séance tenante, et on peut faire quelque chose. C'est l'autre versant de l'acte de foi : la postulation du possible, la confiance dans l'existence des moyens de remédier au mal. Voyons-y le produit heureux d'une

conjoncture historique faste. Nous sommes riches, nous sommes puissants, nous avons fait déjà beaucoup de chemin. Qu'est-ce qui pourrait nous empêcher de faire un tout petit pas supplémentaire ? La solution est par définition à portée de la main. Le doute est criminel : admettre qu'il y a un problème, c'est en fait vouloir empêcher de le résoudre. Aux gouvernants de jouer — en général, c'est vers eux que la demande se tourne. Ils ont tout ce qu'il faut entre les mains. On s'en remet à leurs capacités dans un étonnant mélange d'abandon confiant et d'impatience soupçonneuse, voire méprisante. Tellement qu'à l'occasion les bonnes volontés entreprendront de se fédérer pour montrer qu'on peut se passer d'eux, mais sans trop s'éloigner quand même de leur giron protecteur. Une fois cette preuve d'indépendance héroïquement adminis trée, on pourra retourner la tête haute aux voies éprouvées de la subvention, non sans dégoût à l'égard de ces gens qui seraient assez cyniques pour s'accommoder du *statu quo* si on ne les pressait pas. Objectera-t-on que ces initiatives nées de l'émotion ou ces mesures adoptées dans l'urgence ne sont que des palliatifs qui empêchent de traiter ces problèmes au fond, des gouttes d'eau qui font oublier la mer, qu'on vous répondra que le peu qu'elles représentent est préférable à rien et que l'absolu des valeurs en cause interdit de ne pas agir. Ce mariage de l'intransigeance avec la modestie rend la démarche invulnérable à l'objection.

J'ai essayé d'entrer dans la psychologie d'une croyance du point de vue de l'adhésion du croyant. Il reste à regarder maintenant le dispositif de la croyance, son mécanisme indissolublement cognitif et social, ce qu'elle laisse en dehors d'elle, les exploitations auxquelles elle se prête, le style de politique qu'elle contribue à façonner. Les droits de l'homme introduisent un substitut d'utopie futuriste dans le présent : la foi dans l'avenir est remplacée par l'indignation ou la culpabilité devant le fait qu'il ne soit pas déjà là. De fait, l'écart entre la promesse des principes et la réalité des sociétés qu'ils sont censés régir demeure béant, et il est destiné à le rester. Au nom de la liberté et de

l'égalité des individus, il y aura toujours à objecter au fonctionnement de quelque société que ce soit. C'est la dimension utopique des droits de l'homme. La spécificité de la situation où nous sommes tient au degré d'actualisation atteint par le principe d'individualité, qui crée le court-circuit de la croyance, en plaçant la réalisation des droits comme à portée de la main, en faisant de leur concrétisation pleine et entière une possibilité exigible sur-le-champ. L'écart entre le droit et le fait, dans ces conditions, est purement et simplement injustifiable. Il n'a aucune raison d'être, en dehors du mauvais vouloir des uns ou des autres, le seul mystère étant qu'il puisse un instant subsister.

Il devient possible, une fois cernée cette réorganisation du pensable, de dessiner le visage de ses interlocuteurs, de faire apparaître la figure de ses protagonistes de prédilection, le nouveau militant, le nouveau journaliste, le nouvel homme politique. Il devient possible de donner chair intelligible à la triple transformation de la scène publique à laquelle elle se trouve associée. On conçoit comment l'idéologie des droits de l'homme ouvre la porte à un recyclage généralisé de la critique sociale, comment elle se prête à la prise de pouvoir intellectuel par les médias, comment elle implique un reprofilage du métier politique[6].

*De la critique*

Elle vit de dénonciation. Elle se confirme dans l'incessant relevé des manquements à ses impératifs. Elle a besoin, par conséquent, de dénonciateurs, auxquels elle offre l'assurance de trouver des oreilles attentives. Aussi a-t-elle donné aux ennemis professionnels de la société bourgeoise et au personnel militant issu de l'anticapitalisme d'hier l'occasion inattendue d'une deuxième carrière. Un moment déstabilisés et marginalisés par l'écroulement de l'alternative communiste et la disqualification de leurs saintes écritures, ils n'ont pas tardé à trouver un nouvel emploi. Il y aura de passionnantes pages

d'histoire à écrire quand l'heure sera venue de reconstituer ce miracle de la résurrection des morts. Tacticiens avisés, nos anciens révolutionnaires ont vite compris qu'il suffisait de modifier l'angle d'attaque et de débarquer le pesant bagage de la doctrine pour s'assurer d'une place enviable dans le paysage public. Car dans le réemploi, la critique sociale subit une reconfiguration d'importance : elle devient une critique sans explication ni proposition. Foin des phases de l'histoire universelle, de la contradiction entre forces productives et rapports de production ou du programme de transition, toutes vieilleries qui n'intéressent plus personne. Tout ce qu'on lui demande, c'est de mettre en relief les maux et les plaies du présent, dans leur réalité nue, sans théorisation inutile ni vastes promesses de solution dans l'avenir révolutionnaire. La nouvelle critique sociale est ponctuelle, décentralisée, méfiante à l'égard de toute « globalisation des luttes », elle est associative dans ses modes d'organisation plutôt que partidaire. En revanche, dans ces limites, elle ne saurait être trop radicale. Elle sera d'autant plus portée à l'être qu'elle n'est plus arrêtée par la contrainte de formuler une proposition d'ensemble, laquelle, même onirique, fonctionnait comme un rappel à la réalité ; au lieu qu'en son absence la considération isolée de chaque cause et son appréciation à la lumière de l'absolu du droit ouvrent une carrière sans limite à la surenchère démagogique. Radicale, il lui sera d'autant plus demandé de l'être, d'autre part, que la dénonciation représente une fin en soi, symboliquement, au regard de la nouvelle foi, comme si sa véhémence détenait le pouvoir magique d'abolir ce contre quoi elle s'élève — elle est aussi, réalistement, une garantie de prise en compte de la protestation par les pouvoirs réels. C'est dans ce rôle, en tant que spécialistes de la radicalité, que les tenants de la subversion à l'ancienne mode sont irremplaçables, pour peu qu'ils aient le bon goût d'oublier leur didactisme et leur autoritarisme d'autrefois. On n'a pas fini d'être surpris par cette remise au goût du jour des antiquités révolutionnaires. Elle est le moyen le plus commode d'obtenir la radi calité inoffensive à laquelle carburent les nouveaux

mouvements sociaux. Ne nous y trompons pas, au royaume de l'idéologie consensuelle on a le culte du rebelle, on affectionne la posture oppositionnelle. Loin de l'engourdissement satisfait qu'on eût pu craindre, la société de l'individu marche à l'intégration protestataire.

*De l'information*

C'est en fonction de cette logique de la dénonciation que le militant rencontre le journaliste. Elle appelle, en effet, la prise à témoin de l'opinion, bien plutôt que l'élévation du niveau de conscience d'une avant-garde, comme la critique des turpitudes bourgeoises de jadis. Elle demande d'être portée devant la communauté de jugement la plus large possible. Elle passe, en un mot, par l'information. Une offre d'autant plus faite pour être accueillie que les modalités de la critique, telles qu'elles sont nouvellement comprises et mises en œuvre, vont au-devant des impératifs de l'audience — mais la relation joue, naturellement, dans les deux sens : la montée en puissance des moyens d'information n'a certainement pas peu compté dans la cristallisation d'un nouveau type d'intervention publique. Action militante et répercussion médiatique se rejoignent dans le sensationnalisme de l'inacceptable ou dans l'unanimisme du désirable. La cause des uns est la pâture des autres. Tout ce dont les médias de masse ont besoin, le concret des situations, la simplicité des messages, le caractère consensuel des valeurs, la politique au nom des droits le leur offre à foison. Elle leur apporte l'image choc, la scène émouvante, le témoignage identificatoire, l'évidence irrécusable des critères sur lesquels se prononcer, le dépassement des oppositions et le rassemblement des cœurs autour de certitudes ultimes sur le bien et le mal. Comment pourraient- ils ne pas en vouloir ? Grâce à la simplification radicale du jugement collectif introduite par l'idéologie des droits de l'homme, les médias deviennent ainsi le théâtre de la réflexion publique, le foyer du travail de la société sur elle-même. Ils ne faisaient jusqu'alors que relayer, de façon plus ou moins attentive, des

mouvements qui se déroulaient et se définissaient en dehors d'eux. Us sont désormais le lieu même où ça se passe, la scène où l'élaboration collective prend consistance aux yeux de ses acteurs en acquérant la visibilité.

C'est en ce sens qu'on est fondé à parler d'une conquête du pouvoir intellectuel par les médias, conquête qui s'accompagne d'un changement de nature du pouvoir en question. Il existait un pôle indépendant de pouvoir intellectuel dans la mesure où il y avait un problème de l'avenir et de l'interprétation du devenir tangiblement présent à la conscience collective. Il s'organisait en fonction de l'énigme de l'histoire, comme le point de convergence idéal des contributions à son déchiffrement. Ainsi liait-il en un même faisceau l'apport austère des analystes du mouvement social et le brio divinatoire des « hommes à imagination ». « Pouvoir » il y avait, bel et bien, symboliquement, parce que, d'un côté, il y allait dans cette concentration d'efforts de pensée de la prise de la collectivité sur elle-même, de la maîtrise du destin commun, et parce que, de l'autre côté, il était tacitement admis que cette accumulation de moyens, si ésotérique et fermée qu'elle pouvait rester aux yeux du plus grand nombre, concernait directement la société tout entière. L'ensemble de ce dispositif a basculé dans l'ombre avec l'effacement de l'avenir et l'évanouissement de la foi dans le gouvernement du futur. Les devins ont perdu leur prestige, et la science des analystes n'intéresse plus que leurs collègues spécialistes. La puissance de se faire a son siège ailleurs. Elle se joue ici et maintenant, et sur un tout autre mode que la projection anticipatrice. Son théâtre d'élection est la chambre d'écho qui permet à la communauté de juger au présent des misères qui l'affligent et des carences qui la déshonorent. Le pouvoir intellectuel est passé du côté de l'acte qui montre, qui dévoile, qui signale à l'attention publique, qui appelle la mobilisation des esprits — parce que c'est dans cet acte qu'est supposé résider le pouvoir de se comprendre et de se changer.

On peut et on doit s'interroger, à partir de là, sur la consistance et sur les incidences de ce pouvoir qui ne requiert plus ni « intellectualité », au sens traditionnel des exigences de la connaissance, ni « intellectuels », au sens classique d'autorités appuyées sur des œuvres, puisqu'il a pour critère l'évidence des valeurs communes. On reviendra sur les effets ravageurs de ce magistère de la conscience sans intelligence ni science. Mais l'erreur serait de lui refuser la fonction au motif qu'il n'a pas la substance. Il remplit exactement le rôle que tenaient l'intelligence et la science, avec d'autres moyens. Ce qui était suspendu au crédit des savoirs relève dorénavant des opérations du système d'information. Comme quoi le « pouvoir intellectuel » n'a jamais reposé, malgré les apparences, sur le rayonnement intrinsèque des choses de l'esprit et sur l'autorité naturelle des clercs, mais sur les attentes collectives investies dans ces figures de proue de l'entente et de l'invention de soi. Des attentes parfaitement susceptibles de se porter ailleurs. Nous y sommes, ce sont les médias qui détiennent désormais les clés de l'application réflexive et transformatrice de la société à elle-même. Les intellectuels à l'ancienne mode ne comptent plus dans celle-ci que pour autant qu'ils participent de la sphère médiatique et qu'ils plient leur discours à ses règles[7].

*Du métier politique*

Les conditions de la compétition politique et de l'exercice du pouvoir ne sortent pas moins modifiées de ce déplacement du croyable social. Elles font émerger un type inédit de politique et de politicien, au carrefour de deux évolutions induites l'une et l'autre par la consensualisation idéologique. Elle a pour effet, d'un côté, de ramener au premier plan la politique pure et ses spécialistes. Elle change profondément, de l'autre côté, les termes du rapport entre les citoyens et le pouvoir.

L'affaiblissement des anciennes oppositions idéologiques ne se conçoit qu'associé au déclin de la politique des partis et des classes. La bataille politique

cesse d'être identifiée comme l'affrontement de forces sociales irréductiblement antagonistes, organisées en armées rivales et soudées autour de programmes résolument contradictoires. Elle apparaît ouvertement pour ce qu'elle n'avait jamais cessé d'être, en réalité, mais ce que sa dramatisation dissimulait, une lutte pour le pouvoir entre des appareils et des hommes de pouvoir. Des appareils et des hommes perçus comme relativement interchangeables et proches, pragmatiquement parlant, et pour lesquels, dès lors, le problème est de capter la faveur mouvante de publics composites. L'adaptation aux mouvements de l'opinion et le maniement de l'image acquièrent dans ce cadre une place prédominante. L'art de conquérir et de conserver le pouvoir trouve une nouvelle jeunesse, à l'épreuve de l'univers du suffrage, avec le genre de virtuoses, libres d'attaches et de convictions, que son exercice appelle. Machiavel resurgit à l'avant-scène de la démocratie. À ceci près que ce métier très classique doit opérer dans un milieu inattendu et sous des contraintes auxquelles l'histoire ne l'avait pas habitué. Il lui faut se couler dans un discours social avec lequel il jure passablement dès l'abord, et composer avec des attentes qui ne lui rendent pas la partie facile. Le nouveau machiavélisme devra être un machiavélisme du bien, dédié à la célébration de l'homme et du droit, voué au ministère des justes causes et des bons sentiments, sans cesse à témoigner de son humanité, de sa compassion pour les victimes, de son souci sensible du malheur du monde. De là un porte-à-faux inconfortable, d'entrée, pour les détenteurs de pouvoir ou les candidats à leur succession, entre le cynisme qui leur est attribué, par position, et la vertu qu'ils sont tenus d'afficher. Si le génie de la démocratie consiste à domestiquer à son profit quelques-unes des plus dangereuses passions humaines, alors consolons-nous de notre mélancolie en nous disant que le spectacle de carnassiers redoutables ânonnant les litanies du culte humanitaire auquel il nous est quotidiennement donné d'assister représente un sommet de la civilisation.

Mais ce soupçon structurel serait peu de chose sans la difficulté avec laquelle il vient se combiner, celle de gérer la demande des peuples envers leurs gouvernements, telle qu'elle se redessine avec la conjoncture nouvelle. On a eu l'occasion déjà d'en signaler l'ambivalence remarquable. On a suggéré comment elle mêle une confiance légaliste dans les institutions avec une défiance inextinguible à l'égard de leurs titulaires. On a indiqué la source de cette intime contradiction. Elle renvoie, en dernier ressort, à l'écart entre l'idéal et le réel, dont les gouvernants se trouvent occuper la périlleuse articulation. À un premier niveau, la sortie de l'âge des affrontements, le passage à l'idéologie consensuelle, l'accord autour des droits comme langue commune et comme objectifs partagés, la dépolitisation des moyens bénéficient aux pouvoirs sous la forme d'un consentement inégalé à la délégation : une fois les gouvernants désignés, on s'en remet à eux pour l'exécution. Jamais leur mandat de gestionnaires de l'ensemble ne leur a été aussi peu disputé ; la véhémence même avec laquelle ils peuvent être contestés au titre de la prise en compte de telle ou telle particularité signale le crédit qui leur est accordé en matière de façonnage de la généralité sociale. Mais cette acceptation sans réserve de la représentation comporte une contrepartie. Elle repose sur une foi enracinée dans le possible de la sorte abandonné à la discrétion des gouvernants. Ils ont entre les mains quelque chose comme la puissance du bien, et s'il est admis qu'il y a très loin, toujours, de l'idéal au réel, il est entendu que les plus criants hiatus, au moins, devraient pouvoir être corrigés sans délai. C'est en ce point que la confiance de principe dans la capacité des institutions se retourne en une défiance sans remède vis-à-vis des représentants-exécutants qui ont à les mouvoir. Us sont inexorablement contaminés par la béance à laquelle ils ont la charge de remédier. Ils sont inépuisablement suspects, d'abord, de s'accommoder du *statu quo* et du mal existant qu'ils sont placés pour connaître mieux que personne et qu'ils n'auraient pas de scrupule à laisser subsister sans la pression de leurs administrés. Pis, ils font confusément figure de

responsables de cette inintelligible distance qui ne cesse de se recreuser entre le droit dont ils se réclament et les faits que chacun peut constater. Us sont menacés de devenir les boucs émissaires de la résistance du réel à l'idéal. C'est autour du traitement de cette attente nécessairement déçue que va tourner le nouvel art politique. Tâche impossible, frappant d'une irrémédiable précarité la position de tout pouvoir au sein de nos régimes apaisés. La démocratie du consensus est une démocratie mécontente. Comment lui faire oublier sa frustration fatale ou, à défaut, neutraliser l'imputation du démenti qui lui sera infligé tôt ou tard ?

Ce n'est pas en contredisant son rêve, on s'en doute, qu'on gagnera son suffrage. Les flatteurs d'espérance n'ont jamais manqué en politique, mais la reconfiguration du croyable leur ouvre un territoire de choix, entre l'évanouissement de l'avenir, avec le flou modeste sur les moyens auquel il oblige, et le gonflement, en revanche, de certitudes du présent grosses de toutes les promesses. Seulement, les effets de l'opium électoral se dissipent vite. Il faut veiller ensuite aux douleurs du réveil et du dégrisement. La règle d'or sera l'accompagnement attentif de l'opinion et la rapidité de réaction dès qu'une brèche se déclare. Le pouvoir doit demeurer le vecteur du possible. Pour les plus habiles, il y aura le grand jeu consistant à exploiter la faille du nouveau régime de la conviction. Il n'y a de place, dans son prisme, que pour l'appréciation des intentions. C'est l'une de ses propriétés les plus étonnantes, où l'on voit à l'œuvre la logique de l'idée. Aux antipodes de l'âge du soupçon, la culture des droits de l'homme ne juge de toutes choses qu'à l'aune des desseins qui les portent. On servira donc aux peuples une politique des intentions, délibérément indifférente aux suites et aux conséquences de ses dispositions, dans les limites de la prudence, une politique de l'image, destinée à imposer une figure de bonne volonté généreuse suffisamment forte pour immuniser ses promoteurs contre le démenti du réel. À l'arrivée, la béance n'en est pas moins toujours là, d'autant plus douloureusement ressentie qu'elle est

devenue encore plus incompréhensible et qu'elle n'est attribuable à personne en particulier. Son sentiment se monnaye en discrédit de la chose politique elle-même. La promesse de puissance dont elle est chargée se change en symbole répulsif d'une inintelligible impuis sance. Les citoyens se mettent a détester, au travers des politiciens, la démagogie à laquelle ils les vouent. La politique selon les droits de l'homme pourrait bien se révéler le tombeau de la politique

*De la démobilisation des esprits*

Autant l'ancienne politique de l'avenir et son projet de maîtrise collective avaient contribué à élever le niveau d'éducation et de culture, quoi qu'on doive penser rétrospectivement de leurs naïvetés ou de leurs errements, autant la politique de l'individu au présent entraîne avec elle une saisissante désintellectualisation du fonctionnement social. Certes, les apparences vont là contre. La durée de la vie s'allonge, la période de formation s'étire avec elle, les niveaux de qualification exigés par l'économie s'accroissent, les compétences techniques se diffusent, les savoirs professionnels, dans tous les cercles, n'ont jamais été aussi répandus et aussi solides. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Ce dont il s'agit, c'est de l'aspiration des acteurs à se former une idée de l'ensemble où ils s'insèrent, au-delà des besoins de leur tâche particulière ou de leurs intérêts spécifiques et, plus encore, à participer du travail de compréhension d'un monde en train de chercher à se comprendre et à se dominer. Depuis deux siècles, la construction de l'univers démocratique a été inséparable d'un immense phénomène de mobilisation des esprits, ne serait-ce, à un niveau élémentaire, que parce qu'elle a délogé chacun de la quiétude de la croyance et de la coutume reçue, qu'elle a contraint les individus à prendre parti et à se justifier de leurs partis à leurs propres yeux, y compris lorsqu'ils choisissaient de rester fidèles à la foi et à la loi de leurs pères. Elle s'est accompagnée d'un extraordinaire approfondissement du problème, par rapport

à la trompeuse simplicité des promesses de la souveraineté du peuple. Découverte de l'histoire, de l'économie, de la machinerie sociale, de la diversité des expériences humaines dans l'espace et dans le temps : il a fallu prendre une conscience toujours plus aiguë de l'épaisseur et de la complexité de l'univers qu'on ambitionnait de maîtriser. Aussi l'avancée de l'ambition démocratique s'est-elle traduite, parallèlement, par une démultiplication du désir d'accéder à ces instruments hors desquels le gouvernement collectif ne serait qu'un mot vide, et par une démultiplication des efforts pour en transmettre au moins les rudiments, pour en faire passer le maniement dans la pratique sociale. Le mouvement ouvrier s'est déployé, ainsi, comme une vaste entreprise d'auto-éducation, constamment tiraillée, certes, entre la protestation et la proposition, entre l'esprit revendicatif et l'intelligence transformatrice, mais qui n'en a pas moins globalement fonctionné comme un puissant vecteur d'acculturation et, au-delà encore, comme un puissant facteur de légitimation et de diffusion de l'idéal de culture dans les milieux populaires. Mais prenons, à l'autre extrémité du spectre social, la construction des États protecteurs et modemisateurs. Elle est allée de pair avec un effort de réflexion mi-fonctionnel et mi-désintéressé, mi-instrumental et mi-civique, de la part des élites administratives, qui n'a pas peu contribué, en son temps, à l'enrichissement du débat public. On pourrait multiplier les exemples dans les domaines les plus variés. Ils illustreraient semblablement combien l'horizon d'un avenir maîtrisé, le simple souci d'un peu plus de rationalité dans les affaires de la cité, l'espérance de l'émancipation ont été les ferments d'un élan multiforme vers une connaissance libératrice. Il ne s'agit pas de le magnifier tout uniment. Il a nourri le meilleur et le pire. Il a porté d'admirables réussites intellectuelles et personnelles, mais il a justifié aussi les impostures les plus oppressives. Il a soutenu la fantasmagorie atroce, mais ô combien significative, de la toute-puissante science prolétarienne, permettant de conjoindre le pouvoir intellectuel, le pouvoir social et le pouvoir politique, tout en mettant en communication les différents secteurs de

l'activité collective. Reste que cette aberration même témoignait encore de la force d'une aspiration et continuait d'ailleurs, souvent, à fonctionner comme une incitation à apprendre, aux dépens de la conviction inspiratrice, le cas échéant. C'est ce qui rend l'appréciation du rôle du marxisme si mal commode, sur ce terrain : il a contribué à ouvrir les esprits autant qu'à les abêtir, et Dieu sait que l'explication avec lui, du dedans et du dehors, pour le sauver, pour en sortir ou pour ne pas y entrer a représenté un stimulant sans pareil, socialement autant qu'intellectuellement. L'idéologie la plus déréglée poussait suffisamment à s'instruire pour offrir les moyens de s'en déprendre et de la combattre.

Il n'en va pas de même de celle qui s'installe à sa place en même temps qu'à la place de ses idéologies sœurs et rivales. Elle est beaucoup plus proche du réel, jusque dans sa part d'irréalité, et beaucoup plus bénigne dans ses effets. Mais elle est aussi beaucoup moins incitatrice pour les esprits, si elle n'est carrément démobilisatrice. La tension éducative et réflexive qui tournait nos sociétés vers leur propre élucidation et vers l'appropriation des instruments de leur intelligence est en train de lourdement retomber. Cela dans le temps où, par ailleurs, elles deviennent définitivement des sociétés de savoir, en cessant complètement d'être des sociétés de tradition. Rien de ce qui les fait fonctionner, des professions à la manière d'être des personnes, qui ne doive être appris et réappris, dans une injection continue de savoirs opérationnels de plus en plus méthodiques et sophistiqués. Mais cette omniprésence de la formation des individus ne doit pas masquer l'évanescence de l'interrogation collective. Tandis que l'impératif fonctionnel de connaissance triomphe, le souci de compréhension du monde commun s'étiole et disparaît. Comme si, par un effet inattendu de satiété, le désir s'éteignait au moment où les moyens deviennent massivement disponibles. Jamais l'offre d'éducation n'a atteint cette ampleur ; mais elle ne trouve en face d'elle qu'une demande de qualification. Jamais les sciences de l'homme et de la société n'ont bénéficié

d'une telle reconnaissance et d'une telle institutionnalisation ; sauf qu'elles ne concernent plus guère que leurs propres praticiens, et encore, chacun dans le cercle clos de sa discipline ; elles sont, il est vrai, gagnées du dedans par la perte d'ambition collective qui les marginalise ; elles s'alignent sur la fragmentation et sur la technicisation générales. La démultiplication des accès à la culture s'est accompagnée de sa métamorphose en dépendance du loisir. Quant à ces grands acteurs sociaux qui avaient constitué autant de pôles intellectuels, ils ne sont plus que l'ombre d'eux-mêmes, lorsque leur rayonnement ne s'est pas purement et simplement évanoui. Les mobilisations nouvelles ne les ont pas remplacés. Identités et communautés ne songent qu'à conforter ce qui les singularise. L'association ne pense pas. C'est que le changement du croyable social a totalement changé le statut de la connaissance. Au regard de la nouvelle entente de soi et du nouveau mode d'action sur soi, le problème n'est plus, en aucune façon, de dissiper l'obscurité de la destinée collective et de déchiffrer en profondeur les mystères du mécanisme humain-social, en vue de s'assurer de la maîtrise future de ses rouages. Il est de faire la lumière sur les manquements au corps de normes autour duquel s'organisent l'accord et le débat général, et d'obtenir leur redressement. Une entreprise qui ne peut manquer de requérir le concours de connaisseurs et de spécialistes, mais au même titre que n'importe quelle autre activité sociale. Les savoirs font partie du fonctionnement collectif, mais ils ne portent plus la moindre promesse d'émancipation, pour ne pas parler de perspectives de salut terrestre ; ils ne sont plus même porteurs de l'espérance d'un gouvernement selon la raison, qui, dans l'optique du règne des droits, a cessé d'être la question. Si le problème de la destinée humaine fait retour, c'est à l'échelle des individus, où c'est en termes religieux ou métaphysiques qu'il se pose ; il devient un problème de *sens*, comme le dit un mot à la fortune parlante, déconnecté de toute démarche de connaissance, de tout projet d'élucidation de ce que nous fûmes, de ce que nous sommes et ce que nous pourrions être. Voici comment, au milieu de la société la plus

savante, la plus pénétrée de science, la plus instruite qui ait jamais existé, la foi idéologique sécrète insensiblement la régression intellectuelle.

*L'ethnocentrisme égalitaire*

Encore ne saisit-on là que ses effets indirects de dissuasion, consistant à rendre la culture indifférente et la réflexion inutile, collectivement parlant. Mais elle comporte des suites directes autrement offensives. Elle se traduit dans un ethnocentrisme et un présentisme d'un genre nouveau, un ethnocentrisme et un présentisme égalitaires, qui, avec les meilleures intentions du monde, rendent le passé et le présent inintelligibles, en interdisant de penser l'altérité des expériences humaines. On est passé à grande vitesse aux antipodes de l'ethnocentrisme hiérarchique de l'Occident impérialiste, convaincu de représenter l'aboutissement nécessaire et supérieur de l'histoire universelle, aboutissement du haut duquel la modernité conquérante jugeait avec condescendance les civilisations du passé et les cultures exotiques. Loin de ces monstruosités coloniales et téléolo giques, il est officiellement entendu, désormais, qu'il n'y a plus, en fait de cultures et de civilisations, que des différences de rang identique. Le seul ennui est qu'au travers de cette abjuration solennelle on n'a fait, en réalité, que changer d'ethnocentrisme, et que le nouveau est peut-être encore plus toxique que l'ancien, parce qu'il a l'invulnérabilité aveugle de la bonne conscience. Cette identité des différences est évidemment décrétée depuis le présent, en effet, un présent qui ne s'assume plus explicitement comme la clé du passé ou de l'altérité, mais qui n'en continue pas moins de fonctionner comme tel en le déniant. Les soi-disant « différences » que le présentisme nouvelle manière affecte de cultiver sont des différences à l'intérieur du même et d'un même qui lui ressemble aussi obligatoirement que fâcheusement, de telle sorte que les vraies différences, celles qui font l'énigme cruciale de l'histoire humaine, n'y ont plus droit de cité. Il oscille entre l'inclusion forcée et le rejet incompréhensif, entre le procès

fait au passé et son assimilation enthousiaste — tout est pareil depuis toujours, il n'y a partout que du semblable (du semblable dans la différence, naturellement), la tradition est moderne, la modernité est traditionnelle, la religion est raison, la raison est une religion, etc. Tantôt l'histoire apparaît comme un défilé monotone de cultures libres et égales, tantôt elle fait figure d'une interminable conspiration contre la liberté et l'égalité. Il n'y a plus de place, dans un tel cadre, pour l'entente de systèmes de valeurs aux antipodes du nôtre — entente supposant l'unité de l'histoire humaine au travers et au-delà de ces divergences d'orientation, c'est-à-dire le fait que des civilisations organisées autour de ce que nous répudions, la domination, la guerre, l'inégalité, n'en font pas moins sens pour nous. Il n'y a plus de place, de la même façon, pour l'intelligence de l'exception moderne, pour la mesure de la bifurcation non nécessaire qui a pré cipité l'avènement du monde de l'individu, à contre-pente de l'ensemble des cultures et des civilisations répertoriées. Il n'y a plus de place, autrement dit, pour la compréhension de nous-mêmes dans la relativité des options qui gouvernent notre monde au regard des autres univers de civilisation, entre ce qui nous en sépare et ce qui continue de nous y relier. C'est l'un des plus profonds périls qui nous menacent que cet enfermement en soi qui s'ignore, trompé qu'il est par une ouverture de pacotille à une « diversité » sans conséquence. Nous sommes en danger de devenir d'authentiques barbares, des barbares avec la superstition du patrimoine, vénérant avec d'autant plus de ferveur les reliques d'un passé intégralement muséalisé que la signification des mondes dont elles surnagent leur est définitivement fermée.

## Au-delà de l'idéologie des droits de l'homme

Pour la netteté de l'analyse, j'ai isolé la logique des droits de l'homme comme idéologie, en suivant ses développements comme si elle occupait à elle seule toute la place. Un artifice indispensable pour mettre en lumière la cohérence d'un large spectre de phénomènes disparates, dont la dépendance envers un foyer commun est rien moins qu'évidente. Mais il faut immédiatement redire, après en avoir usé, que l'idéologie des droits de l'homme ne règne pas dans le vide et ne fonctionne pas isolément. Conformément aux propriétés générales de l'objet idéologie, répétons-le, elle correspond à l'hypertrophie irréelle d'une partie par rapport au tout — en la circonstance, du principe de légitimité par rapport à la forme politique et à la substance social-histo rique — partie à laquelle la conjoncture offre la possibilité de valoir plausiblement pour l'ensemble et de s'imposer comme croyance à l'échelle de l'ensemble. Les parties refoulées dans l'ombre n'en demeurent pas moins matériellement présentes — en général, elles se rappellent à l'attention en servant de support à des idéologies rivales. La grande originalité de la situation présente, c'est que le politique et le social-historique n'alimentent pas (ou n'alimentent que faiblement) la production de croyances capables de s'opposer à la croyance dans la capacité du droit à définir de part en part l'espace collectif, mais travaillent au contraire dans l'ombre à la sustenter comme idéologie unique. La forme État-nation et les données de la dynamique des réseaux conspirent de manière convergente, par une conjonction de leurs évolutions qui est l'inattendu du moment, à constituer l'individu en foyer exclusif de référence, le droit ne faisant qu'apporter sa sanction explicite à ce qu'autorise le politique et à ce que crédibilise la société. Il en résulte que le fonctionnement de l'idéologie est fortement dépendant de ces dimensions dont elle repousse la pertinence normative, mais qu'elle suppose, en même temps, comme ses infrastructures. La prévalence des droits de l'homme ne se conçoit pas sans le concours implicite du niveau exceptionnel d'intégration politique assuré par l'État-nation, en un certain

point de sa trajectoire historique, et sans l'appui d'une manière d'être bien définie du collectif. Ils régnent parce qu'ils peuvent compter sur des moyens d'exécution dont ils prétendent par ailleurs invalider les prétentions ; ils ont le prestige de l'idéal parce qu'ils s'enracinent dans l'épaisseur matérielle d'une organisation de l'économie et d'un état des techniques, quelque dédain hostile qu'ils puissent nourrir à leur endroit. Ces connivences à demi déniées et à demi admises, officiellement rejetées, mais tacitement entérinées ne sont pas sans expliquer, du reste, la modéra tion dans les limites de laquelle demeure une exigence idéologique en elle-même radicale, avec la fausse conscience qui la hante — elle se sait liée corps et biens aux limites et aux contraintes qu'elle conteste.

Cet équilibre complexe est évidemment la clé de toute évolution future. Il fait qu'on se trouve devant une configuration fondamentalement instable, en profondeur, même si elle est solidement installée et même si elle a des chances d'être durable. Elle est à la merci d'un déplacement interne de l'ordre des facteurs, pour ne rien dire des circonstances ou des accidents qui pourraient la dérégler de l'extérieur. L'idéologie des droits de l'homme sera peut-être longtemps le langage hégémonique de la démocratie ; elle ne représente pas pour autant la figure finale de la conscience démocratique. On peut tranquillement écarter, de ce point de vue, aussi bien la frénésie intempestive des zélotes que le pessimisme prématuré d'observateurs lucides quant à ses impasses, mais trop prompts à conclure à l'implacabilité de son règne. Elle ne marque ni l'entrée dans le stade suprême du perfectionnement de nos régimes, ni l'avènement de la tyrannie impotente des bons sentiments. Elle aura signalé, 'e plus vraisemblablement, un moment singulier du parcours des démocraties, un moment relativement contingent, de par les conditions qui ont présidé à son déploiement, un moment générateur de développements irréversibles en matière de demande de droit et de maturation du principe d'individualité, mais un moment appelé à être dépassé, en fonction d'une autre organisation

des composantes primordiales du fait démocratique. Nous verrons les rapports entre le juridique, l'historique et le politique se configurer différemment. Il se définira d'autres équilibres et, pourquoi pas, plus satisfaisants, entre le gouvernement de la collectivité, les prérogatives des individus et le jeu des forces sociales.

*D'un cycle de crise à l'autre*

Il y a un précédent à la situation où nous sommes, dont ce serait le lieu de tirer les leçons. Nous retrouvons, un siècle après, une configuration structurellement analogue à celle de la phase d'installation des démocraties libérales autour de 1900, quand pour la première fois, justement, les libertés individuelles, l'action sociale et la puissance collective se nouent en un dispositif unique. Cet avènement ouvre en même temps une crise qui va exacerber le rejet de la démocratie « bourgeoise » et le dessein de son dépassement. C'est que l'irrésistible poussée de ses valeurs et l'avancée de ses instruments entraînent avec elles une incertitude radicale sur les moyens de leur mise en œuvre. Dans les années 1900 aussi, la politique, sous son aspect parlementaire, s'enfonce dans le désabusement et le mépris général. À l'époque aussi, les conséquences d'une révolution industrielle — la deuxième du nom — et les développements de l'économie à l'échelle du monde donnent le sentiment angoissant de mécanismes échappant à toute prise. Les promesses libérales et démocratiques semblent déboucher sur des formes de dépossession pires que les anciennes sujétions.

Le rapprochement fait saillir aussitôt les différences entre les situations. Elles ne sont pas moins parlantes que l'homologie des problématiques. Le discrédit de la politique ne débouche plus sur des mobilisations hostiles ; il ne nourrit plus la révolte et les projets de rupture. Il pousse à la fuite ; il se traduit en désinvestissement silencieux de la chose publique ; il alimente une antipolitique de principe, le plus souvent indifférente et tournée vers les

bonheurs privés, mais quelquefois militante, de façon significative, en son repli sourcilleux sur des causes exclusivement morales. Nous ne sommes plus menacés par le despotisme au nom du futur ou par la dictature au nom du passé ; le seul risque que nous courons, c'est la muette implosion du présent. Nous ne sommes plus à la merci de résurgences agressives du collectif aux dépens de l'individu, que ce soit au nom de la classe ou bien au nom de la nation ; s'il est un péril à l'horizon, c'est celui de l'affaissement du collectif devant l'affirmation des individus.

C'est que nous avons l'insigne privilège d'être les héritiers de la phase de stabilisation qui a refermé, après 1945, le cycle de crise qui s'est ouvert dans la période 1880-1914 et que la fracture sanglante de la Première Guerre mondiale a déchaîné. Nous vivons sur l'acquis du travail de réforme qui a permis de surmonter les déchirements et les vertiges du premier XX e siècle, en remédiant aux maladies infantiles de la société industrielle et du gouvernement du suffrage universel. C'est à cette construction de démocraties à la fois plus efficaces et plus justes que nous devons le climat d'apaisement qui distingue tellement notre époque des stridences conflictuelles d'il y a un siècle. C'est à ses retombées que nous devons l'unification idéologique qui inscrit désormais l'expression des divergences et des oppositions à l'intérieur d'un accord sur le principe même des libertés démocratiques. Métamorphose capitale, mais qui n'empêche pas que nous nous retrouvions, au milieu de cette réussite et, en fait, à cause d'elle, devant des difficultés très comparables à celles de nos devanciers dans leur principe, même si elles se manifestent sous un signe opposé. Nous sommes repartis dans un deuxième cycle de crise, droit issu de la clôture victorieuse du premier. Le laborieux domptage du politique et du social-historique a eu pour effet de rendre indomptable à son tour la composante juridique à laquelle ils n'avaient laissé jusque-là qu'une vie limitée et précaire. L'accès à une maîtrise relative de ces dimensions qui faisaient tellement problème dans la période antérieure, la division sociale, le

gouvernement du changement, l'appartenance nationale, la puissance de l'État, a libéré l'individu de droit, qui n'en menait pas large au milieu de ces affrontements de géants. Il a ouvert une carrière sans limites à ses revendications, pour la première fois en position de se faire entendre dans toute leur étendue concrète. La dimension dominée est devenue dominante. Quand, de surcroît, la conjoncture historique a achevé d'incapaciter les anciennes autorités, à partir de 1975, en obscurcissant l'avenir et en disqualifiant l'État, en rendant la nation inavouable et la société insaisissable, la domination s'est faite exclusiviste, au point de nous dérober la maîtrise de l'ensemble, de nouveau, et de nous plonger dans une dépossession d'un genre inédit. Voici comment, au nom du fondement incontestable de la démocratie, l'exercice de la démocratie est redevenu radicalement problématique. Il est déstabilisé par la consolidation de ses bases. Il s'échappe à lui-même, énigmatiquement, au travers de ce qui se donne pour sa clé la plus certaine.

*La démocratie contre elle-même*

Car la logique des droits de l'homme n'apporte qu'une maîtrise illusoire du tout. Elle répond à tout en matière de gouvernement des communautés, c'est sa force prodigieuse, on l'a vu, elle tient lieu de tout, mais au prix d'un découpage opéré dans l'épaisseur des communautés qui en laisse la plus grande part dans l'ombre. Elle peut fonctionner comme une idéologie dans la mesure où elle est capable de fournir une explication de soi et une perspective d'action sur soi — une explication et une perspective d'action qui tirent leur plausibilité nouvelle, encore une fois, du fait que le fonctionnement collectif obéit à la logique de l'in dividu dans des proportions jamais atteintes. Mais l'éclairage explicatif qu'elle délivre est implacablement sélectif : s'il donne sa pleine portée à ce que peut vouloir dire le règne de *l'individu dans la société*, c'est en cachant l'autre versant du problème, *la société de l'individu*, c'est-à-dire, ni plus ni moins, les conditions de possibilité effectives d'un tel règne. D'où

l'extraordinaire mélange d'efficience et d'impuissance qui singularise la politique des droits de l'homme (je ne mets pas seulement sous ce nom les politiques qui se réclament expressément d'un tel objectif ; j'y adjoins celles qui s'en inspirent implicitement). Elle est en prise sur le plus puissant moteur de l'action qui soit dans notre monde, celui qui met le plus spontanément en branle chaque acteur ; à ce titre, elle ne peut pas ne pas produire des effets. En même temps, elle est par nature incapable de penser ses propres conditions de réalisation. La difficulté est escamotée, le plus souvent, par la grâce du mandat en blanc confié à des oligarchies qu'on suppose bienveillantes — débrouillez-vous ! Il arrive qu'elles se débrouillent. Il arrive aussi, soit qu'elles se heurtent à une matière rebelle, soit qu'elles partagent l'aveuglement de leurs administrés, que la béance entre les objectifs et les moyens ressorte. Comment ne pas songer ici au stupéfiant cas d'école que restera l'enlisement de la communauté internationale dans le démembrement de l'ancienne Yougoslavie ? Rarement aura-t-on vu pareilles contradictions à l'œuvre entre les buts déclarés et les instruments employés, à pareille échelle, et pareille cécité de l'acteur sur ses contradictions. Du moins, la preuve est faite, au prix fort : qui s'en fût douté, il est décidément difficile d'obtenir une société multiethnique en soufflant sur les braises de micro-nationalismes. Mais dans un registre moins dramatique, à bas bruit, dans le quotidien de nos sociétés, l'insidieuse paralysie des systèmes d'éducation offre une autre illustration frappante de la même cécité devant des contradictions du même ordre. Assurément que l'éducation a l'individu pour fin. Il y a seulement que la fin ne dit rien des moyens sociaux de l'individuation, et que l'installation de la fin à la place des moyens est la plus sûre manière de se priver de ceux-ci. L'école selon l'individu passe infailliblement à côté des conditions de production de l'individu.

Dans tous les cas, qu'elle atteigne ses objectifs du moment ou qu'elle les manque, la politique des droits de l'homme échoue sur le fond en tant que politique démocratique. Elle échoue en ce qu'elle contribue à produire une

société dont le dessein global échappe à ses membres. Elle peut bien élargir les prérogatives de l'individu dans la société ; plus elle y parvient, plus la figure d'ensemble de la société des individus se dérobe dans sa cohérence ; moins elle est intelligible et gouvernable. Elle modifie en effet la composition du tout, mais selon des voies qui soustraient cette modification à la prise. Le mal est sans remède. La logique du droit des personnes n'offre pas et ne saurait offrir de quoi comprendre et conduire les dynamiques diverses, économiques, techniques ou sociologiques auxquelles elle est associée. C'est tellement vrai, d'ailleurs, qu'elle est portée à une contestation schizoïde de ses corrélats et de ses conséquences dans ces différents domaines. Au nom des fondements et des fins qui sont et qui doivent être la loi du fonctionnement collectif, la politique des droits de l'homme tourne le dos et ne peut que tourner le dos aux perspectives d'un authentique gouvernement de la collectivité par elle-même.

Il y aurait à montrer, semblablement, sur le terrain du mécanisme politique proprement dit, comment la promesse de pouvoir en commun inscrite dans les droits de l'homme se renverse pour finir en dépossession, sous l'effet de la libération des particularités en laquelle elle se tra duit. Ils disent fortement pourquoi et sur la base de quoi nous sommes ensemble ; ils ne fournissent pas, en revanche, de quoi penser et maîtriser le façonnement effectif de l'être-ensemble. En pratique, ils poussent dans le sens d'une transformation procédurale-identitaire de la relation de représentation entre pouvoir et société, érigeant la prise en compte et la reconnaissance des singularités, quelles qu'elles soient, en enjeu central de la vie publique. Il s'ensuit un irrésistible alignement du processus politique sur le modèle d'un marché autorégulé, soustrayant « démocratiquement » la résultante à quelque composante ou acteur que ce soit. Le dernier mot de l'égale liberté des citoyens serait-il une communauté que personne ne gouverne plus ?

Mais le facteur le plus crucial est l'obscurcissement de la notion même de démocratie que l'on est conduit à apercevoir par ce biais. Il indique en effet

que la contradiction que l'on s'efforce de faire ressortir n'a aucun motif d'être perçue de l'intérieur de la croyance diffusément établie, et que seules de lourdes conséquences de ses ignorances seront en mesure de l'inquiéter. Il s'est imposé une nouvelle entente de la démocratie, pour laquelle la perspective classique de puissance d'ensemble ne fait plus directement et expressément sens, même si elle continue d'être largement présupposée — là est l'ambiguïté. Seules surnagent explicitement les composantes individuelles de cette puissance, étant implicitement entendu qu'elle est au service de leur protection et de leur affirmation. Encore faut-il qu'elle existe. Cette inflexion est ce qui fait toute la différence entre le moment 1900 et le nôtre. À l'époque, la lutte antireligieuse et l'aspiration à un ordre collectif autonome, d'un côté, la question de la justice sociale et de la justice entre les classes sociales, de l'autre, prêtaient à la figure du pouvoir de tous sur le tout un rayonnement maximal. Le sentiment de frustration ou de dépossession engendré par l'état de choses existant trouvait à se compenser dans le rêve d'une pleine puissance collective, avec les périls attachés à pareil imaginaire. Nous sommes à l'abri, il n'y a pas lieu de s'en plaindre, de l'aisance avec laquelle nos pères pouvaient envisager le sacrifice d'individualités sans signification à l'avenir radieux du genre humain. Nous ne sommes pas à l'abri, en revanche, des conséquences extrêmement désagréables qui pourraient résulter de l'évidement de la puissance collective. Les retombées de l'impouvoir sont moins directement sensibles que celles de l'excès de pouvoir ; elles ne sont pas forcément bénignes pour autant. Une démocratie qui n'entend plus la disposition globale de soi qui constitue la moitié de son être, qui n'est plus attentive qu'à la coexistence de ses parties, devenue une fin en elle-même, est une démocratie qui ne comprend plus non plus les bases sur lesquelles elle repose et les instruments dont elle a besoin. Elle ne sait plus donner de statut aux limites de la communauté historique grâce auxquelles elle est capable de prise sur elle-même ; elle n'a plus le sens de l'appareil d'autorité qui lui permet de s'appliquer à elle-même. Elle devient aveugle à ses conditions

pratiques d'existence et susceptible, dès lors, de se retourner contre elles, en un mouvement de radicalisation de sa croyance aveugle à son propre sujet. Il est plus d'un signe pour attester dès aujourd'hui que cette tentation autodestructrice et ce vertige de la désagrégation intime ne sont pas qu'une hypothèse d'école. La démarche fondationnelle porte avec elle le péril d'une vraie crise des fondements.

Mais la situation de la démocratie ne se réduit pas à ce scénario de crise. Parallèlement au dépli des contradictions inhérentes à sa configuration présente, il se dessine ailleurs des déplacements, des redéfinitions, des inventions qui donnent à penser que d'autres configurations sont possibles. Rien ne serait plus trompeur que de s'enfermer dans les données de la problématique actuelle comme si elles avaient l'éternité pour elles. Ni le marasme immobile et béat ni la chute finale ne sont notre destin le plus probable ; plus vraisemblable est la remise sur le métier de la question un moment évacuée ou suspendue. Les dimensions aujourd'hui dominées n'ont pas dit leur dernier mot. Leur déploiement à elles non plus n'est pas achevé. Sous les blocages et les brouillages dont elles sont affectées, elles continuent de travailler souterrainement. C'est du côté de ces germinations confuses que se joue notre avenir. Passé l'effet de surprise, le changement de forme du collectif que nous avons traversé amène petit à petit avec lui, à mesure qu'il décante, une intelligence renouvelée de l'être-en-société. Derrière l'écroulement des figures reçues du devenir, il y va en vérité, commence-t-on à discerner, d'un approfondissement de l'expérience et de la conscience historiques. L'entente du passé est en train d'en sortir transformée, en même temps que la compréhension de l'action dans l'élément de l'histoire. De la même façon, la relativisation des États et des nations pourrait bien se révéler l'occasion d'une redéfinition de leur nature et de leur rôle leur permettant d'atteindre ce qu'ils ont d'irremplaçable, moyennant le délestage de quelques-unes de leurs anciennes et fausses prétentions. La fédération des nations européennes

représente à cet égard le laboratoire idéal, de par les tensions qu'elle impose et l'impossibilité de se suffire d'idées simples à laquelle elle oblige. Elle est le creuset où peut le mieux achever de se dégager la fonction de médiation qui fait de l'État et de la nation des outils indispensables de la démocratie — médiation de la communauté politique avec elle-même, ou médiation d'une communauté historique particulière avec l'universalité de la civilisation. Mais ce n'est pas tout. De l'intérieur même du droit, on voit appa raître des instruments politiques insoupçonnés, de nature à notablement accroître la prise de la collectivité sur elle-même. La judiciarisation des démocraties donne à repenser le processus de représentation sous un jour inédit ; elle en ébauche une architecture susceptible d'en démultiplier l'efficacité. Autant de signes et de facteurs qui font croire qu'une recomposition de la démocratie comme puissance n'est pas moins de l'ordre du concevable que l'embourbement durable dans l'impuissance avec bonne conscience vers lequel nous tendons présentement. Nous pouvons envisager une réarticulation supérieure du juridique, du social-historique et du politique au sein d'une démocratie mieux avertie d'elle-même. Cela ne veut pas dire qu'elle aura lieu. À nous de savoir ce que nous voulons.

---

1 Pour une des premières analyses approfondies, en France, voir Alain Bergounioux et Bernard Manin, *La Social-Démocratie ou le compromis*, Paris, P.U.F., 1979; pour un constat d'essoufflement argumenté, Ralf Dahrendorf, « L'après-social-démocratie », *Le Débat*, n° 7, 1980.

2 Sur le modèle de la dissidence, voir Krzysztof Pomian, « La dissidence », *Libre*, n° 8, 1980.

3 Sur cette expression, de préférence à la classique « sécularisation » (ou à la « laïcisation »), voir *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, et *La Religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.

4 Sur ce moment fondateur, voir l'utile synthèse sous la direction de Serge Berstein, *La Démocratie libérale*, Paris, P.U.F., 1998

5 Krzysztof Pomian, « La crise de l'avenir », *Le Débat*, n° 7, 1980 (maintenant dans *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 1999).

6 Dans les limites de cette esquisse, je me borne à reconstituer un mécanisme. Les illustrations sont tellement abondantes et mon propos se tient suffisamment près de ce que chacun observe tous les jours

que l'exemplification se fera d'elle-même.

7 La présence accrue des intellectuels vieux style dans les médias est évidemment le signe du pouvoir des médias sur les intellectuels. Ce sont eux qui dispensent la qualification. D'où, en parallèle, l'élargissement de la catégorie à un personnel ne répondant plus aux critères traditionnels, mais se définissant par l'intervention médiatique.

# DU MÊME AUTEUR

LA PRATIQUE DE L'ESPRIT HUMAIN. L'INSTITUTION ASILAIRE ET LA RÉVOLUTION DÉMOCRATIQUE , en collaboration avec Gladys Swain, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1980.

LE DÉSENCHANTEMENT DU MONDE. UNE HISTOIRE POLITIQUE DE LA RELIGION, Gallimard, « Bibliothèque des Sciences humaines », 1985.

LA RÉVOLUTION DES DROITS DE L'HOMME, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1989.

L'INCONSCIENT CÉRÉBRAL, Éditions du Seuil, « La librairie du XX^e siècle », 1992.

LA RÉVOLUTION DES POUVOIRS. LA SOUVERAINETÉ, LE PEUPLE ET LA REPRÉSENTATION (1789- 1799), Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1995.

LE VRAI CHARCOT. LES CHEMINS IMPRÉVUS DE L'INCONSCIENT, en collaboration avec Gladys Swain, Calmann- Lévy, 1997.

Benjamin Constant, ÉCRITS POLITIQUES, édition Marcel Gauchet, nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, « Folio essais », 1997.

LA RELIGION DANS LA DÉMOCRATIE. PARCOURS DE LA LAÏCITÉ, Gallimard, « Le Débat », 1998; réédition, « Folio essais », 2001.



GALLIMARD

5, rue Gaston-Gallimard, 75328 Paris cedex 07

www.gallimard.fr

© *Éditions Gallimard, 2002.*

# Marcel Gauchet
# La démocratie contre elle-même

La démocratie règne sans partage ni mélange. Elle est venue à bout de ses vieux ennemis, du côté de la réaction et du côté de la révolution. Il se pourrait toutefois qu'elle ait trouvé son plus redoutable adversaire : elle-même.

Ce livre rassemble des textes écrits sur vingt ans qui scrutent sous différentes faces le prodigieux changement auquel il nous a été donné d'assister. Nous avons vu la démocratie non seulement l'emporter et avancer de façon décisive, mais revenir à ses sources en se recentrant sur les droits de l'homme et en se remodelant à leur école. Sauf que, par un retournement encore plus inattendu, cette ressaisie des premiers principes la conduit en réalité à saper ses propres bases. Elle se défait en progressant. C'est cette difficulté d'être inédite qu'explore Marcel Gauchet, de la politique à la psychologie, en passant par l'éducation.

« Rien n'échoue comme le succès », observait Chesterton. La démocratie survivra-t-elle à son triomphe ?

*Scorpion*. Collection Archiv für Kunst und Geschichte.
Photo © AKG, Paris.

Cette édition électronique du livre *La démocatie contre elle-même* de Marcel Gauchet a été réalisée le 07 décembre 2015 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070763870 - Numéro d'édition : 281277).
Code Sodis : N27330 - ISBN : 9782072271304 - Numéro d'édition : 198929

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Inovcom www.inovcom.com à partir de l'édition papier du même ouvrage.

**Table des matières**

Couverture

Titre

AVANT-PROPOS

Les droits de l'homme ne sont pas une politique

Fin de la religion ?

Sur la religion. Un échange avec Paul Valadier

Croyances religieuses, croyances politiques

L'École à l'école d'elle-même. Contraintes et contradictions de l'individualisme démocratique

Le niveau monte, le livre baisse

Pacification démocratique, désertion civique

Sous l'amour de la nature, la haine des hommes

Les mauvaises surprises, d'une oubliée : la lutte des classes

Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité

Essai de psychologie contemporaine. II. L'inconscient en redéfinition

Le tournant de 1995 ou les voies secrètes de la société libérale

Quand les droits de l'homme deviennent une politique

Du même auteur

Copyright

Présentation

Achevé de numériser

This file was downloaded from Z-Library project



*Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.*

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library