

FRANCESCO ALBERONI

Genesis

Mouvements et Institutions

Préface
d'Alain Touraine

*Traduit de l'italien
par Raymonde Coudert*

revu par l'Auteur

Éditions Ramsay
9, rue du Cherche-Midi
75006 Paris

L'état naissant

Préface d'Alain Touraine

La sociologie a toujours eu deux faces, puisque, si la société fait l'homme, l'homme fait la société. Dire que le système et l'acteur sont en réciprocité de perspectives, comme le disait Gurvitch, est une expression trop vague. Il vaut mieux séparer deux mouvements, plus opposés encore que complémentaires d'un côté, nos conduites manifestent les attributs de la place que nous occupons dans un système. Nous croyons faire des choix personnels et, même quand nous choisissons le prénom de notre enfant, nous sommes mus par des déterminismes plus rigoureux que nous ne le pensons. Nous sommes persuadés d'aimer une boisson ou un vêtement et notre choix ne manifeste que notre ascension ou notre chute sociale ou, plus simplement encore, notre place dans une échelle de revenus ou d'éducation. De l'autre côté, ce qu'on appelle la société ne tombe pas du ciel, et les valeurs, les normes et même les formes matérielles d'organisation, comme le plan des villes, sont beaucoup plus fragiles et changeantes que nous ne le pensons, quand nous nous heurtons dans notre vie quotidienne aux sanctions qui en assurent le maintien.

Cette constatation élémentaire conduit dans deux directions. La première relève de l'histoire des idées: pourquoi, à certaines époques, et peut-être dans certains pays, un des versants de la sociologie est-il plus éclairé que l'autre? La seconde nous fait pénétrer plus avant dans l'analyse: quand nous disons que la société fait l'homme et l'homme la société, ce mot, employé deux fois, désigne-t-il dans les deux cas la même réalité? La société produite par les hommes et la société qui contrôle et maintient l'ordre social est-elle la même? Mais pour que ce second ordre de questions soit posé, encore faut-il que la sociologie reconnaisse

sa double orientation.

Or nous venons de vivre une longue période où tel n'a pas été le cas, où les conceptions déterministes l'ont emporté si complètement qu'on a chassé des esprits l'idée, devenue archaisante et presque ridicule, que les hommes faisaient leur société et leur histoire. Fonctionnalisme optimiste et fonctionnalisme critique ont uni leurs forces, au-delà de leur combat entre eux, pour éliminer du champ de l'analyse les conduites de changement social et surtout ce que j'ai nommé la production de la société. Avant de revenir sur les raisons et les conséquences du long succès de ces écoles, situons d'abord l'oeuvre d'Alberoni dans la conjoncture qui lui donne son importance: elle marche ouvertement, tous drapeaux déployés, contre cette vision purement déterministe, contre tous les fonctionnalismes. Moi qui vis de l'autre côté des Alpes, dans cette ville de Paris qui a été occupée et administrée intellectuellement pendant vingt ans par les troupes de ce qu'on a nommé le post-structuralisme, et qui me suis efforcé, avec un petit nombre d'autres, de faire sortir de l'ombre le monde de la création et de la production dont tant de voix niaient l'importance, comment n'écouterais-je pas avec le plus grand intérêt cette voix, renforcée par le fait qu'elle vient d'Italie, d'une société qui se contrôle bien peu elle-même et qui, pour cette raison et pour d'autres, s'invente et se transforme plus librement que celle des pays voisins?

Francesco Alberoni nous avait adressé un premier message; il avait opposé, dans un livre important, le mouvement social à l'institution; certains auraient dit: l'instituant à l'institué. Puis il avait fait un long détour vers les formes les plus élémentaires de relations sociales, les moins instituées et les plus chargées d'effervescence, *l' enamoramento* et l'amitié, ce qui avait attiré vers lui d'immenses foules de lecteurs. Il revient aujourd'hui à une réflexion plus générale, nourrie et transformée par vingt années d'essais, de réflexion, d'expérience, et aussi, j'y reviens, par le changement de la conjoncture historique. Entendons d'abord le bruit que font les notions d'Alberoni en

pénétrant dans l'univers structuraliste et hyperfonctionnaliste. C'est comme le vent qui se lève et qui fait bruissier les branches, comme le gaz qui transforme le vin en champagne, comme le jeune premier qui traverse le salon et sur qui se retournent les femmes habillées de codes sociaux. Plus concrètement encore, c'est le bruit, l'odeur, la couleur de la vie privée qui entrent- dans la vie publique, le désir et le mouvement qui pénètrent dans la règle et dans la hiérarchie. De là la réponse de ce qu'on nomme le public et qui souffrait d'être tenu à l'écart de la vie publique et enfermé dans l'univers privé, alors que la santé, l'éducation, l'amour ou l'amitié sont des expériences centrales de la vie que les sciences sociales de l'establishment fonctionnaliste et structuraliste rejetaient de tout leur mépris au nom d'une conception complètement politique et même purement répressive de la vie sociale.

Alberoni, en effet, rompant brutalement les barrières élevées entre le système et les acteurs, entre la sociologie et la psychologie, reconstruit la vie sociale à partir de ce qui est le moins organisé et institué, à partir de l'état naissant, de l'effervescence, qu'il appelle aussi l'expérience fondamentale, et, prenant appui sur Freud plus que sur Marx, il part des orientations de l'acteur, individuel ou collectif, à l'égard d'un objet également individuel ou collectif, et trouve dans le mélange d'amour ou d'agressivité, d'Eros et de Thanatos, un principe de déséquilibre et de dynamisme puisque - et ici encore, l'enseignement de Freud est présent - l'acteur social tend à réduire cette dissonance affective. On passe ainsi constamment du système à l'acteur, de la règle au désir, avant de reconstruire ou de rêver de reconstruire un nouveau système. Celui-ci ne s'immobilise jamais, car, dans la mesure même où il fonctionne, pour renforcer sa propre puissance, sa capacité de socialisation diminue, ce qui libère l'amour et l'agressivité d'individus qui agissent alors pour la satisfaction de leurs propres faims et, par conséquent, bouleversent l'ordre établi, selon le principe des étudiants de mai 1968: "Soyez réalistes, demandez l'impossible." Mais à son tour, ce monde est

entraîné vers la reconstruction d'un système institutionnel pour affaiblir les tensions entre le plaisir et la réalité que l'état effervescent maximise. Ce qui introduit une image cyclique ordre établi, rupture, état naissant, nouvelle institutionnalisation qui devient ordre établi et qui provoque de nouvelles ruptures.

Comment ne pas interpréter d'abord ce discours théorique comme une intelligente interprétation de la conjoncture actuelle? Alors que ceux qui ont développé, à partir de la fin des années 70, le thème du narcissisme, Lasch, Sennett ou Lipovetski, regrettaient, dans le cas des deux premiers, cette chute de l'homme public ou, dans le cas du troisième, s'en réjouissaient, Alberoni proteste avec raison contre cette illusion d'une sphère privée fermée sur elle-même et y découvre le désir de reconstruire la vie sociale. Et il n'hésite pas à comparer la période actuelle avec tous les grands mouvements d'invention sociale, culturelle et politique de l'histoire, qu'il s'agisse de la création des grandes religions ou des mouvements sociaux et politiques les plus importants. Depuis dix ans, la pensée sociale semblait épuisée car le structuralisme se dévorait lui-même. A force de nous expliquer que la société est un système de contrôle et de reproduction et qu'il ne peut donc y avoir rien de nouveau sous le soleil, cette pensée s'est simplement révélée incapable de comprendre les transformations en cours. Est-ce un hasard si le livre d'Alberoni, qui résume le travail de toute une vie, est publié au moment où s'écroule le contrôle communiste et soviétique de la moitié de l'Europe, où les acteurs politiques et sociaux que tant d'auteurs disaient détruits à jamais par le totalitarisme, envahissent à nouveau la scène de l'histoire? Le livre d'Alberoni est la colombe qui apporte dans son bec un rameau vert, annonçant aux navigateurs qui se croyaient condamnés à mourir sur l'océan du vide social qu'ils approchent d'un nouveau monde qu'ils vont construire à partir de leurs rêves et de leurs désirs, de leur errance comme de leur agressivité.

Il faut maintenant, après avoir situé le livre d'Alberoni dans une conjoncture

historique, l'interroger dans son contenu même. Qu'est-ce que cet état naissant? Alberoni, examinant le concept de communauté, note avec raison qu'il est ambigu il désigne aussi bien une appartenance qu'une création, aussi bien une armée qu'un groupe religieux volontaire, aussi bien l'ordre que la lutte contre l'ordre. Mais ne peut-on pas appliquer la même critique aux notions que propose Alberoni lui-même et en particulier à celle d'état naissant? Si l'acteur s'opposait au système au nom de ses désirs individuels, il deviendrait marginal et souvent même serait sanctionné comme tel. Il faut donc que l'état naissant soit défini en termes sociaux; or il peut l'être d'au moins trois manières opposées. D'abord en termes critiques, c'est-à-dire de liberté de l'individu face à la société; ensuite en termes de fondation d'un nouveau principe d'organisation de la vie sociale, et enfin en termes de renouvellement incessant d'une société définie par sa capacité de changement.

L'idée de droit naturel a ébranlé et détruit les anciens régimes au XVIII^e siècle et fondé l'individualisme moderne. Sa faiblesse est que l'appel à la liberté n'a jamais été complètement séparé de la libération de l'intérêt et donc de l'agressivité et même de la pulsion de mort présente dans la concurrence qui est une guerre. D'un autre côté, l'esprit religieux, excité par le charisme du créateur d'une foi, qui est aussi une tradition et une communauté, repose sur l'amour mais tout autant sur l'autorité de la révélation et de ceux qui ont la charge de la transmettre, les hommes d'église. Enfin, si on regarde d'un troisième côté, à cette conception contestataire et à cette conception communautaire s'ajoute une conception libérale, celle d'une société dont le rationalisme ne constitue pas un code mais une méthode, une société dominée par la science et la démocratie, piliers de ce qu'Alberoni et Veca ont appelé la tradition du modernisme. Ces trois issues sont possibles et la richesse du livre vient de ce qu'une vision morale, une vision religieuse et une vision libérale y trouvent arguments et exemples pour appuyer leurs propres réflexions. Pourtant, Alberoni conclut de manière libérale, car il a peur, non sans raison, des mouvements irrationnels et

du retour des grands inquisiteurs. Sa conscience de l'épuisement de la culture politique marxiste et de son orgueil doctrinaire le porte à préférer une sociologie de la vie, dans le prolongement des philosophies de la vie du début du siècle, comme celle de Bergson ou de Simmel.

Mais la faiblesse principale de la réflexion d'Alberoni est que l'état naissant n'est jamais défini que comme l'inverse de l'institution. De sorte que nous ne sortons pas d'une vision fonctionnaliste, même quand nous sommes en plein antifonctionnalisme. Les mécanismes psychologiques longuement décrits n'apportent ici aucune réponse car l'ambivalence et la volonté de la réduire s'inscrivent parfaitement dans le fonctionnement de tout système, ce qu'a bien noté Merton dans sa théorie de l'anomie et dans ses critiques des conceptions superficielles du fonctionnalisme.

Face aux sociétés de consommation dont l'intégration est réalisée par la recherche utilitariste et hédoniste de l'intérêt, comme face aux sociétés totalitaires et autoritaires du deuxième et du troisième mondes, il existe deux grandes réponses morale et religieuse, à la fois inséparables et opposées l'une à l'autre. Mais elles ont en commun d'opposer à l'ordre social des principes d'action, des valeurs, non une effervescence ou un état naissant. D'un côté, au nom de la morale, du sujet personnel, on défend les droits de l'Homme; de l'autre, au nom de la religion, on rejette la domination du pouvoir politique ou économique et on tend vers la création d'un pouvoir religieux théocratique. Ce qu'on nomme un mouvement social est fait de l'union contradictoire de ces deux composantes. C'est elle qui fait leur force et leur danger. C'est aussi cette union qui éloigne un mouvement social de l'état naissant. Celui-ci prépare une société; un mouvement la transforme ou s'y oppose. Si on s'en tient aux notions que propose Alberoni, on en revient vite à l'idée que, les systèmes reposant sur la recherche de leur puissance et sur leur recherche interne de la rationalité et de l'efficacité, les acteurs sociaux tendent à se dégager de ces systèmes et de leurs contraintes, à les désinvestir, alors qu'ils s'identifiaient aux systèmes stables, aux

valeurs jugées éternelles des sociétés traditionnelles. De sorte que l'état naissant n'est peut-être que ce désinvestissement et est toujours limité par la force et l'intégration de systèmes dont la capacité de créer et de manipuler des images ne cesse d'augmenter.

En d'autres termes, Alberoni ne fait que la moitié du chemin qu'il annonce. Son grand mérite est de rompre spectaculairement avec une image entièrement déterministe de la société et de se tourner vers les conduites innovatrices, créatrices, chargées de désir plus que du respect de la loi. Mais l'effervescence qu'il découvre peut être une condition d'existence des systèmes et des institutions à changement rapide, alors qu'on pourrait les interpréter d'une autre manière, comme le signe de l'existence de mouvements sociaux qui maintiennent au cœur des systèmes des principes de conflits et d'innovation permanents. On pourrait même dire que les systèmes modernes étant de plus en plus "faibles" et complexes, laissent une place de plus en plus grande à l'effervescence et même à la marginalité, condition d'apparition de demandes marchandes nouvelles et d'adaptation plus continue à des transformations constantes de l'environnement.

Alberoni se place ainsi au carrefour de beaucoup de routes différentes. Attentif au surgissement de nouveaux mouvements sociaux et aussi de nouvelles formes de vie religieuse, il est aussi attiré par l'image d'une extrême modernité dans laquelle l'ordre se dissout dans le mouvement et la règle dans l'innovation. Défenseur des contestataires, il tient un discours qui plaît aussi aux élites les plus capables de diriger une société dynamique.

Ce n'est pas un jeu de mots de définir l'œuvre d'Alberoni comme l'état naissant de cette sociologie de l'acteur qui se dégage lentement et difficilement de la prison où l'avait enfermée la pensée structuraliste. Tâche importante et qui a répondu à des attentes diffuses mais pressantes, mais œuvre provisoire,

intermédiaire, car les divers sens qui se trouvent mélangés dans les memes mots tendent nécessairement à se séparer et même à s'opposer les uns aux autres. Je me demande si la pensée d'Alberoni n'a pas déjà parcouru le long chemin qui mène du désir nostalgique de retrouver les mouvements sociaux écrasés par les partis et les régimes politiques jusqu'à la confiance hyper-moderne dans une société de pur changement, tout à fait ouverte. Mais n'est-ce pas dans ce rapprochement inattendu et pourtant si réel entre l'héritage du gauchisme et un nouveau libéralisme que se situent, souvent sans le savoir, beaucoup de nos contemporains? Je crois que se sépareront très vite les différentes voies qui sont encore confondues dans les notions que propose Alberoni, mais ceux qui suivront ces différentes voies reconnaîtront dans sa pensée un lieu de passage nécessaire et qui restera commun entre eux. La pensée d'Alberoni prépare d'autres analyses, mais son mérite principal est de rompre avec le discours qui fut si longtemps dominant. Et c'est grâce à son discours à lui que nous comprenons enfin que les écoles de pensée qui ont dominé les sciences sociales pendant vingt ans et qui prétendaient nous soumettre à la réalité ne nous avaient enfermés que dans leur propre discours. Les mots d'Alberoni nous délivrent d'un langage trop longtemps terrorisant.

Alain TOURAINE

Au lecteur,

J'ai commencé par *Movimento e Instituzione*, puis, l'un après l'autre, j'ai repris tous mes livres.

Récrire est aussi repenser, approfondir, creuser, aller plus loin, éclairer. Dans le domaine des sciences humaines, le langage lui-même est signification.

Jusqu'à ce que je saisisse l'élan originel pour le porter à son accomplissement. *Genesis* est l'aboutissement de vingt-cinq années de recherches, la synthèse d'une pensée. Quoique très complexe, la structure de *Genesis* s'organise autour d'un thème d'inspiration unique, d'une question essentielle. Qui sommes-nous, gens d'Occident, individus et collectivités? D'où venons-nous et où allons-nous?

Genesis est dédié aux inquiets, à ceux qui doutent, aux perplexes, dès lors qu'ils ont une tête pour penser et un cœur pour sentir.

F.A.

Préface

1. L'argument de ce livre

L'histoire de l'Occident est en grande partie engendrée par des mouvements, religieux, politiques et culturels, de toutes dimensions. Tantôt de brèves flambées d'enthousiasme suscitant la naissance d'une secte, d'une école ou d'un lieu de culte. Tantôt des phénomènes plus larges, générateurs de nouveaux ordres monastiques, d'églises, de partis, et jusqu'aux grands tournants de la civilisation tels que le christianisme, l'islam, la Réforme protestante, la philosophie des lumières ou le marxisme. Les sociologues ont toujours répugné à assembler des phénomènes aussi hétérogènes et éloignés dans le temps et dans l'espace. Leur mentalité les incite plutôt à l'étude de domaines bien définis, tels que les mouvements politiques au xxe siècle, la formation des sectes protestantes, ou les mouvements de libération des Noirs aux USA, etc. C'est pourquoi ils ont échoué à saisir la nature profonde des mouvements collectifs, fascinés qu'ils étaient chaque fois par leur spécificité, au point d'en négliger les aspects universels.

Le présent ouvrage suit une démarche opposée. Il traite de tous les mouvements, indépendamment de leur ampleur, de leur lieu d'origine, et de l'époque de leur apparition et de leur développement. Il traite aussi bien des mouvements religieux, que des mouvements politiques ou syndicaux. Des mouvements de masse, comme des mouvements des élites ou des mouvements populaires dont les foules sont les protagonistes, des mouvements culturels dont les intellectuels et les hommes de science sont les protagonistes scientifiques.

A force d'examiner ces phénomènes hétérogènes, je suis parvenu à la conclusion que leur caractère le plus original, le plus spécifique tient à *l'esprit*

de l'individu. C'est une expérience, une appréhension du monde et des autres que j'ai conceptualisée sous le terme *d'état naissant*¹. Quand les individus font l'expérience de l'état naissant, ils tendent à former, à mettre en oeuvre une solidarité sans égale et font preuve d'une capacité de renouvellement, de prise de risques, de prosélytisme extraordinairement plus élevée que celle que l'on rencontre dans la vie quotidienne. Le mouvement s'amorce grâce à ces noyaux sociaux parfois minuscules, qui se reconnaissent entre eux et qui, surtout, servent à la fois *d'instance* mobilisatrice et de guide.

Le processus générateur du mouvement, l'état naissant, survient dans l'individu. C'est une expérience que l'individu peut analyser et raconter. Il s'agit donc d'un processus à la fois individuel et collectif. Les sociologues qui ont coupé le social de l'individuel n'ont pas pris au sérieux ces expériences personnelles. Ils n'ont pas compris leur rôle dans les grands processus collectifs. Ils ont observé les phénomènes de l'extérieur, regardant les foules, les masses et les chefs sans prêter assez d'attention à la qualité de l'expérience intérieure.

Le présent livre veut donc traiter de phénomènes allant de l'expérience d'un individu isolé à la formation des sectes, des églises, des nations et des grandes idéologies. Tous processus qui ont en commun une origine soudaine explosive, dans laquelle les individus subissent une mutation intérieure et agissent d'une façon différente de leur comportement antérieur dans la vie quotidienne. Ils rompent avec leur passé, leur milieu, et se mettent en marche pour réaliser un objectif extraordinaire, le rêve d'un monde heureux, d'une humanité réconciliée avec soi-même et avec l'univers.

Que le lecteur n'aille pas imaginer qu'il existe à cette phase un chef charismatique, un prophète inspiré ou un constructeur d'utopies. Si de telles figures ont leur importance dans tous les mouvements collectifs, ce serait une erreur grossière que de considérer que le mouvement est formé d'un chef exalté capable de mobiliser des partisans. Loin d'être le chef, l'unité de base du

mouvement est le petit groupe qui se forme quand deux ou trois personnes en état naissant se rencontrent, se reconnaissent et amorcent une action commune.

L'émergence des grands mouvements ne se produit que lorsque les conditions économiques, sociales et culturelles dans un système social donné sont assez mûres pour provoquer, à un certain point, l'activation simultanée de plusieurs processus d'état naissant. Donc, la formation de nombreux groupes qui se rejoindront pour donner des entités plus grandes, plus ou moins articulées, plus ou moins conflictuelles.

Au niveau individuel, l'état naissant est une expérience extraordinaire qui casse la trame de la vie quotidienne et lui imprime une nouvelle direction. C'est la découverte de sa propre vocation la plus profonde, de son propre destin. Il est appel ou révélation. Mais il peut être aussi la naissance d'un amour, une conversion politique ou religieuse, une inspiration artistique irrésistible, une décision irrévocable. L'état naissant est une expérience cognitive. Il est tout à la fois connaissance, vision et dévoilement de ce qui était caché, révélation de ce qui préexistait. Mais c'est aussi une expérience émotionnelle extraordinaire, bouleversante, enthousiasmante et passionnante.

Elle ne saurait donc être confondue avec l'expérience mystique ou avec l'extase. L'état naissant n'est pas un état d'esprit que le sujet peut atteindre par des pratiques adéquates. C'est un renversement, un tournant, une nouvelle approche de soi-même et du monde, comparable à ce qui s'opère dans les conversions religieuses ou dans les découvertes scientifiques. Il ne s'agit pas d'un agréable état de béatitude que l'on atteint par la méditation ou l'ascèse. Pas plus qu'un état mental que l'on peut prolonger à son gré. C'est quelque chose d'unique et d'irréversible, qui pousse l'individu à rechercher d'autres individus dans le même état que lui, et à agir sur le monde pour le transformer.

Le mouvement débute donc par une découverte, une révélation, une perspective toute neuve sur la réalité. C'est une perspective exaltante et bientôt

partagée par d'autres, qui s'enrichit et se modifie au fil des problèmes particuliers rencontrés et sous l'influence de l'action commune. Il finira par devenir une doctrine, une idéologie, tandis qu'au début, il était seulement un regard ému, vibrant, l'intuition bouleversante que le monde peut être transformé, que le bonheur est possible, pour soi comme pour les autres. L'histoire du mouvement est l'histoire de cette élaboration, de l'édification des structures sociales destinées à la construction d'un nouveau mode de vie, d'une nouvelle solidarité. Ensuite, ces formations inévitablement se consolident, deviennent plus rigides, se grèvent d'autres fonctions, réalisent des intérêts différents. Et c'est ainsi que, peu à peu, l'élan initial se dégrade tandis que les formations demeurent, puisant leur légitimité dans cet élan, alors qu'en réalité, elles sont devenues désormais des entités complètement différentes. *Le mouvement se définit comme le processus historique qui va de l'état naissant à l'institution*, et qui s'achève lorsque l'institution s'est consolidée et a reproduit la quotidienneté.

État naissant et vie quotidienne sont donc les deux pôles extrêmes entre lesquels se déploient le mouvement et l'institution qu'il finit par engendrer. L'état naissant surgit dans la vie quotidienne comme un événement révolutionnaire. C'est par le biais du mouvement qu'il engendre l'institution, laquelle conserve en son cœur quelque chose de l'état naissant et en devient l'héritière et la gardienne. Puis, cette énergie elle-même s'amenuise et il ne reste bientôt que la banale répétition, l'habitude, la forme privée de sa signification.

2. “État naissant” et institution

1) Notre analyse s'appuiera donc sur la distinction entre deux catégories de phénomènes sociaux. Il ne s'agit pas là d'une idée neuve, elle est au contraire récurrente dans l'histoire de la pensée, dans la vie éthico-religieuse et dans la vie politique.

Il n'est que d'évoquer, dans le domaine strictement sociologique, la distinction établie par Max Weber entre pouvoir charismatique, extraordinaire, fondé sur la foi en la révélation et qui agit sur les hommes de l'intérieur, par le biais d'une *metanoia*, d'un retournement, d'une conversion, et pouvoir patrimonial et bureaucratique, caractéristique au contraire de l'ordre de la vie quotidienne et de la stabilité. Semblable opposition se retrouve chez Tönnies² qui distingue entre *communauté* fondée sur la volonté essentielle, et *société* fondée sur le contrat. Chez Durkheim, le dualisme joue entre les états d'effervescence collective, c'est-à-dire les périodes de création et de renouvellement, au cours desquelles "la société arrache l'individu à lui-même et lui donne accès à un cercle de vie supérieure"³, et les périodes stables, organisées, qu'elles soient fondées sur une solidarité mécanique ou sur une solidarité organique. Georg Simmel conçoit pour sa part le développement social comme un jaillissement continu de la vie qui vient bouleverser les formes établies, mais qui va se transformer à son tour en forme⁴. Dans la sociologie américaine, l'opposition réapparaît avec la distinction entre mouvements et structures sociales, tandis que chez Marx, elle est présente dans le contraste entre les périodes qui voient l'affirmation d'une nouvelle classe sociale sur la scène de l'histoire, à travers mouvements et révolutions, et les périodes de stabilité conservatrice.

Cette brève récapitulation donne un état des différents contextes culturels dans lesquels apparaît la distinction que je me propose d'analyser, mais pour donner au lecteur une idée de l'ampleur du champ et de la nature des phénomènes que nous devons soumettre à l'investigation, il est nécessaire de rappeler d'autres conceptualisations et d'autres expériences, émanant cette fois de la philosophie et de l'expérience politique et religieuse.

Qu'on se souvienne, par exemple, de la distinction nietzschéenne⁵ entre moment dionysiaque et moment apollinien, le premier fondé sur la musique, les instincts, l'enthousiasme et l'excès, le second sur l'équilibre des formes et la mesure. Bergson⁶ établit, lui aussi, une opposition entre une morale et une

religion ouvertes, fondées sur l'élan vital, la passion, la création et l'amour, et une morale et une religion fermées, fondées sur la répétition et la routine. Sartre distingue entre la société révolutionnaire de la fusion et la société de la sérialité⁷. Mannheim⁸ établit une différence entre la pensée utopique, tournée vers ce qui n'existe pas dans la réalité actuelle et qui la transcende, et la pensée idéologique qui justifie l'existant.

La même opposition traverse toute l'expérience religieuse et s'établit entre moment mystique, prophétique, enthousiaste, orgiaque, et moment institutionnel, sacramentel, bureaucratique; ou entre le moment de la révélation d'une nouvelle vérité religieuse et la quotidienneté du rituel et de la prière. Et le même schéma se retrouve sur le plan organisationnel et politique entre les périodes d'enthousiasme créateur, au cours desquelles de nouvelles valeurs s'affirment et des chefs charismatiques apparaissent (qu'ils soient politiques ou militaires), et les périodes au cours desquelles la vie organisée file sur les rails de la routine, avec sa bureaucratie, son clientélisme et ses intrigues.

L'individu commun fait lui aussi, au cours de sa vie, l'expérience d'états mentaux extraordinaires telle que la *Peak experience* décrite par Maslow, ou traverse des périodes particulièrement intenses et vitales au cours desquelles il effectue des choix fondamentaux et se sent sous l'emprise d'une nécessité intérieure qui lui est supérieure. C'est le cas, par exemple, lorsqu'il se convertit ou tombe amoureux.

J'ai recensé intentionnellement tous ces faits et ces oppositions pour souligner que les phénomènes et les relations dont il sera question dans cet ouvrage n'appartiennent pas exclusivement à l'expérience politique ou religieuse, au domaine du conflit ou du consensus social, ou à telle ou telle idéologie codifiée, mais qu'ils se sont déjà manifestés dans le passé, qu'ils se produisent toujours aujourd'hui et, selon toute probabilité, se produiront encore demain.

Ces phénomènes et ces relations prennent des formes différentes car les configurations historiques, sociales et culturelles elles-mêmes où ils naissent ne

sont pas identiques. On peut néanmoins déceler des constantes au-delà de ces différences. Pourtant, lorsqu'ils surviennent, on a tendance à juger ces phénomènes comme caractéristiques de telle ou telle période, expression spécifique de la société et de la culture d'une époque, soustraits à la loi de la répétition. Au contraire, puisque la structure de l'expérience ne subit aucune altération, il faut en conclure que tous les phénomènes apparus au cours de l'histoire, même différents, ont quelque chose en commun et constituent une seule et même catégorie. Les contemporains les perçoivent comme des éléments inédits et neufs, mais le regard de l'historien et du sociologue peut déceler leur affinité profonde.

Des deux états décrits plus haut, c'est le premier qui apparaît avec une constance incroyable, tout au long des siècles et en tous lieux, c'est-à-dire l'état fluide, créateur éruptif, l'état révolutionnaire et extraordinaire que nous avons appelé *état naissant*.

Et c'est là le premier point à souligner: quoique étant structurellement identique pendant toutes les périodes historiques, l'état naissant apparaît toujours comme un phénomène nouveau, différent, incarné dans les formations spécifiques d'une époque.

La période suivante le verra se traduire dans un autre langage, dans d'autres formulations idéologiques, dans d'autres institutions, et il produira la même stupeur et le même bouleversement. Ce sont surtout les historiens de la pensée qui tombent dans cette illusion. Intéressés surtout par les différences et les filiations culturelles, ils tendent inévitablement à négliger ce qui reste constant de tous les temps, la structure générative.

Notre recherche se veut avant tout structurale, comparable à celle menée par Vladimir Propp sur le conte⁹. Créés et élaborés à différentes époques, les contes différaient apparemment entre eux car ils mettaient en scène des personnages et des situations différentes. Ils auraient pu faire l'objet d'études historico-philologiques qui auraient permis d'en préciser l'origine, ou d'études historico-

économiques grâce auxquelles on aurait pu dégager les éléments déterminants dans une structure économique et dans des relations de classe données, mais Propp a suivi une autre voie et a cherché à déceler leurs structures communes, indépendamment du lieu et de l'époque de leur apparition.

Une fois la structure commune identifiée, il devient ensuite plus facile de comprendre pourquoi, à telle période historique, les contes ont pris telle ou telle forme concrète, et quelles influences historico-sociales les ont modelés. Nous devons suivre la même démarche, sans nous laisser prendre au piège de l'hétérogénéité apparente des manifestations de l'état naissant dans des sociétés et à des époques différentes, et surtout sans nous laisser aveugler par l'affirmation du caractère unique de cette expérience quand elle vient à se représenter dans la période où nous vivons. On reste pantois devant l'obstination imbécile des nouvelles générations qui croient dur corame fer que toute idéologie qui apparaît à leur époque est totalement nouvelle et inédite. C'est pourquoi elles n'apprennent rien du passé et répètent les mêmes erreurs, aveuglément.

3. L'apport de la sociologie

Quoique recouvrant un domaine très vaste, cette étude demeure avant tout un travail de sociologie et traite de l'état naissant, des mouvements, des institutions et des grands processus historiques qui surgissent de la même manière. Avant de poursuivre, il est donc nécessaire de reprendre ce qu'ont dit les sociologues maieurs, les pères fondateurs de cette discipline sur ces phénomènes qui, bien sûr, n'ont pas échappé à leur attention. Et pourtant... On chercherait en vain dans leurs travaux un point de vue unitaire, voire même des correspondances marquantes. Max Weber, Émile Durkheim et Karl Marx ont traité de ces phénomènes, mais dans des contextes différents, en rapport avec la

problématique de chacun. Marx se concentre sur la lutte des classes et la révolution. Dans sa théorie, les mouvements apparaissent comme des modalités de la lutte des classes. De son côté, Max Weber s'intéresse au pouvoir et aux différents types de pouvoir légitime. Il analyse les mouvements sous l'aspect des propriétés particulières du chef charismatique. Durkheim, quant à lui, s'interroge sur ce qui cimente la société, et sur les sources de la solidarité sociale; il s'attache donc à étudier les formes élémentaires de la vie religieuse, les mythes et les rites, et donc les états d'effervescence collective.

Je ne sais pas que ces trois perspectives différentes, visant des objets différents, aient jamais été étudiées comme trois modes distincts d'appréhension des mouvements et des institutions. Par conséquent, il n'est pas inutile de consacrer quelques pages à ces trois auteurs, qui ont profondément influencé la pensée sociologique et l'influencent encore aujourd'hui.

1) Commençons par Max Weber. Dans un passage célèbre *d'Economie et Société*, l'auteur distingue trois types de pouvoir légitime: le pouvoir patrimonial ou patriarcal, le pouvoir bureaucratique ou légal, et le pouvoir charismatique. Comme le pouvoir patriarcal, le pouvoir bureaucratique "satisfait les besoins quotidiens normaux qui reviennent toujours et trouve par conséquent son fondement dans l'économie ¹⁰". De même, ces deux types de pouvoir, quoique de façon différente, s'appuient sur des normes dues à l'habitude, se réfèrent aux traditions, à des précédents, à des textes et à des documents préétablis. Le pouvoir patriarcal fonde sa légitimité sur la tradition, l'habitude, les mythes et les coutumes archaïques; il a besoin que les gens les respectent et les gardent en mémoire. Le pouvoir légal ou bureaucratique exige, de son côté, le respect de la loi, de la procédure et de l'interprétation.

Le troisième type de pouvoir, à savoir le pouvoir charismatique, se détache au contraire en tout point des deux premiers, pour être d'abord un pouvoir extraordinaire. Il apparaît dans certaines périodes historiques ou situations

dramatiques que Max Weber ne précise pas davantage. Dans des situations exceptionnelles comme en cas de guerre, où le chef charismatique sera un général, mais pourra être aussi bien un roi ou un dictateur. Il y a aussi d'autres moments extraordinaires où l'on rompt avec la tradition religieuse et l'on voit apparaître un prophète ou un réformateur religieux qui récuse les mythes, les rites et les textes sacrés, et qui affirme: "Il est écrit... mais voilà ce que je vous dis"¹¹. A la catégorie des chefs charismatiques appartiennent aussi les grands conquérants qui détruisent les anciens ordres sociaux pour en instaurer de nouveaux. même en ce cas, le charisme se présente comme une puissance extraordinaire et révolutionnaire qui subvertit toute chose et rompt-souverainement avec toute tradition et tout fondement de légitimité.

Mais le caractère extraordinaire de cette puissance signifie en outre que le chef ne se préoccupe pas de la vie quotidienne et de ses besoins quotidiens normaux, qu'il est donc étranger au domaine de l'économie. Le chef charismatique et ses partisans ne se procurent pas leurs ressources moyennant une activité professionnelle normale; ils ont recours pour ce faire à des méthodes non moins "extraordinaires": donations, aumônes, rapines. Et le groupe qui vit dans l'entourage du chef ne tient pas de comptabilité économique précise mais il vit selon les règles d'un communisme de bivouacs et de rapines qui ne sont pas sans évoquer celles des ordres monastiques à leur origine.

L'intention charismatique authentique est fondée sur la ferveur et l'émotion; sa nature touche à l'héroïsme. Le caractère exceptionnel du charisme s'exprime enfin par un changement intérieur de l'être, une *metanoia* qui fait du chef et de ses partisans des hommes nouveaux.

Le chef charismatique n'est pas élu ou désigné suivant une procédure préétablie, mais "reconnu" par les siens. Par ailleurs, son pouvoir n'est jamais définitivement affirmé car il est tenu de faire la preuve sans répit qu'il possède des qualités extraordinaires et qu'il est toujours du côté de la victoire. Sans quoi, le chef charismatique vit sous la menace perpétuelle d'être abandonné.

Weber précise plus loin sa pensée en disant qu'il s'agit là du charisme à *l'état naissant*¹². Avec le temps, la nature du charisme subit une mutation et il devient *objectif*. Le prophète enthousiaste se transforme en un réformateur despotique, le «condottiere» victorieux constitue une cour soumise à un rituel minutieux et à la plus rigide des étiquettes; mais le charisme s'objective surtout quand l'heure est venue de fixer la succession du chef à sa mort, d'en nommer l'héritier, il faut alors établir si le charisme doit appartenir à la charge ou à l'homme.

On le voit, le charisme chez Weber est tout à la fois une qualité personnelle, une compétence individuelle et une propriété engendrée par une situation collective donnée. Il est une forme de pouvoir en même temps qu'une disposition intérieure (*metanoia*), non seulement de la part du chef mais encore de ses partisans. On devine en outre que, pour Weber, la propriété charismatique n'est pas limitée au chef mais qu'elle s'étend à ses familiers, à ses compagnons et, peut-être, au groupe tout entier. Le charisme apparaît comme la phase, individuelle et collective, extraordinaire, le moment de la conversion, de l'héroïsme, de la rupture révolutionnaire avec la tradition. Mais cela n'est vrai que pour le charisme à *l'état naissant*, car, même le charisme s'objective ensuite, redevient une règle, une habitude, une tradition, un rituel.

Reste qu'il n'y a jamais, chez Weber, d'analyse d'un mouvement concret, d'un pouvoir charismatique à l'état naissant dans un contexte historique donné, dans la formation d'une secte ou d'une église, par exemple. Son étude des sectes protestantes¹³ porte plutôt sur la doctrine et ses implications dans l'origine du capitalisme. L'importance du moment charismatique, héroïque, extraordinaire, dans l'édification des institutions n'est même pas clairement définie.

2) Durkheim s'arrête au contraire sur ce point et revient plusieurs fois, au cours de sa longue recherche, sur cette question: quelles sont les forces qui cimentent la société? Comme on le sait, il a esquissé une réponse dans *la Division du travail social*¹⁴, où il explique que les anciennes sociétés s'agrégeaient sur le partage d'un certain nombre de valeurs et de règles; tous les hommes

partageaient le même point de vue sur eux-mêmes et sur les choses: c'est la solidarité dite *mécanique*. Les hommes sont unis par une identification réciproque qui émane d'un mode de pensée unique, de l'absence de tout conflit, et de la collaboration facile à poursuivre quand les individus sont soumis aux mêmes besoins et dotés à peu près des mêmes connaissances. La société moderne est, au contraire, cimentée par la solidarité *organique*, fondée sur la complémentarité des rôles sociaux. Dans les sociétés où existe une forte division du travail, nul ne peut survivre sans la contribution des autres.

Mais on sait aussi qu'après sa recherche sur le suicide ¹⁵, Durkheim est revenu sur cette analyse. La division du travail à elle seule ne saurait engendrer la solidarité. D'autre part, la solidarité dans les anciennes sociétés ne dépendait pas seulement du fait que les individus se rassemblaient. Leur lien était plus profond, et notamment religieux. Dans *les Formes élémentaires de la vie religieuse* ¹⁶, Durkheim donne une description saisissante du profond sentiment d'appartenance collective que donnent les cérémonies religieuses. Non seulement les individus se perçoivent comme les parties d'une même entité sociale, mais ils vont jusqu'à considérer qu'ils sont mus par sa puissance. La divinité n'est autre que le groupe lui-même, la société elle-même, présente en chacun d'eux. Sans la société, l'individu n'est rien. C'est elle qui l'a fait naître, qui l'a nourri, qui lui a donné la langue qu'il parle, qui lui a enseigné comment se procurer sa nourriture, et par conséquent, il lui doit respect et amour.

Durkheim a découvert cette signification religieuse dans les sociétés anciennes, et en particulier dans les sociétés totémiques mais ses observations sur la nature sociale de la divinité peuvent être étendues sans difficulté à la presque totalité des peuples. Dieu et fondateur sont une seule et même entité. Tout peuple possède sa divinité spécifique et le polythéisme n'est autre que le produit de l'union des différents peuples.

En Grèce, les dieux de l'Olympe affrontent les dieux agrestes, coexistent ou se substituent à eux, mais le lien entre groupe et divinité perdure dans le

christianisme, où l'Église est le corps mystique du Christ et le pape son représentant sur la terre, ou, à un autre niveau, dans les saints patrons des villes, des corporations et des ordres religieux.

Dans *les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Durkheim étudie des sociétés figées dans lesquelles, la fusion avec la collectivité se réalise au cours de grandes fêtes rituelles. La solidarité religieuse y est présente depuis toujours; le rituel n'est pas là pour la créer, la renouveler ou la reconduire. Dans les sociétés modernes, en revanche, la religion a perdu de son importance. Est-ce à dire que la solidarité aurait un fondement différent, dépendant exclusivement de la complémentarité des rôles sociaux? Ce n'est pas l'avis de Durkheim qui, dans quelques pages capitales et malheureusement sous-estimées par presque tous ses commentateurs, expose une théorie unitaire de la solidarité qui vaut pour les sociétés primitives comme pour les sociétés modernes.

La solidarité sociale, dit-il, naît sous forme *d'effervescence collective* et se renouvelle sous forme de rite¹⁷. "Quand les consciences individuelles, au lieu de rester séparées les unes des autres, entrent étroitement en rapport, agissent activement les unes sur les autres, il se dégage de leur synthèse une vie psychique d'un genre nouveau. Elle se distingue d'abord de celle que mène l'individu solitaire par sa particulière intensité. Les sentiments qui naissent et se développent au sein des groupes ont une énergie à laquelle n'atteignent pas les sentiments purement individuels. L'homme qui les éprouve a l'impression qu'il est dominé par des forces qu'il ne reconnaît pas comme siennes, qui le mènent, dont il n'est pas maître, et tout le milieu dans lequel il est plongé lui semble sillonné par des forces du même genre. Il se sent comme transporté dans un monde différent de celui où s'écoule son existence privée. La vie n'y est pas seulement intense; elle est qualitativement différente. Entraîné par la collectivité, l'individu se désintéresse de lui-même, s'oublie, se donne tout entier aux fins communes. Le pôle de sa conduite est déplacé et reporté hors de lui. En même temps, les forces qui sont ainsi soulevées, précisément parce qu'elles sont

techniques, ne se laissent pas facilement canaliser, compasser, ajuster à des fins étroitement déterminées; elles éprouvent le besoin de se répandre, par jeu, sans but, sous forme, ici, de violences stupidement destructrices, là, de folies héroïques. C'est une activité de luxe, en un sens, parce que c'est une activité très riche. Pour toutes ces raisons, elle s'oppose à la vie que nous traînons quotidiennement, comme le supérieur s'oppose à l'inférieur, l'idéal à la réalité.

“C'est, en effet, dans les moments d'effervescence de ce genre que se sont, de tout temps, constitués les grands idéaux sur lesquels reposent les civilisations. Les périodes créatrices ou novatrices sont précisément celles où, sous l'influence de circonstances diverses, les hommes sont amenés à se rapprocher plus intimement, où les réunions, les assemblées sont plus fréquentes, les relations plus suivies, les échanges d'idées plus actifs: c'est la grande crise chrétienne, c'est le mouvement d'enthousiasme collectif qui, aux ^{xii}e et ^{xiii}e siècles, entraîne vers Paris la population studieuse de l'Europe et donne naissance à la scholastique, c'est la Réforme et la Renaissance, c'est l'époque révolutionnaire, ce sont les grandes agitations socialistes du ^{xix}e siècle. A ces moments, il est vrai, cette vie plus haute est vécue avec une telle intensité et d'une manière tellement exclusive qu'elle tient presque toute la place dans les consciences, qu'elle en chasse plus ou moins complètement les préoccupations égoïstes et vulgaires. L'idéal tend alors à ne faire qu'un avec le réel; c'est pourquoi les hommes ont l'impression que les temps sont tout proches où il deviendra la réalité elle-même et où le royaume de Dieu se réalisera sur cette terre. Mais l'illusion ne peut pas durer: elle est trop épuisante. Une fois le moment critique passé, la trame sociale se relâche, le commerce intellectuel et sentimental se ralentit, les individus retombent à leur niveau ordinaire. Alors tout ce qui a été dit, fait, pensé, senti pendant la période de tourmente féconde ne survit plus que sous forme de souvenir, de souvenir prestigieux, sans doute, tout comme la réalité qu'il rappelle, mais avec laquelle il a cessé de se confondre. Ce n'est plus qu'une idée, un ensemble d'idées. Cette fois, l'opposition est tranchée. Il y a d'un

côté ce qui est donné dans les sensations et les perceptions et, de l'autre, ce qui est pensé sous forme d'idéaux. Certes, ces idéaux s'étioleraient vite s'ils n'étaient périodiquement revivifiés. C'est à quoi servent les fêtes, les cérémonies publiques, ou religieuses, ou laïques, les prédications de toute sorte, celles de l'Église ou celle des écoles, les représentations dramatiques, les manifestations artistiques, en un mot tout ce qui peut rapprocher les hommes et les faire communier dans une même vie intellectuelle et morale. Ce sont comme des renaissances partielles et affaiblies de l'effervescence des époques créatrices. Mais tous ces moyens n'ont eux-mêmes qu'une action temporaire. Pendant un temps, l'idéal reprend la fraîcheur et la vie de l'actualité, il se rapproche à nouveau du réel, mais il ne tarde pas à s'en différencier de nouveau.”

A la différence de Max Weber, Durkheim ne parle pas de pouvoir et de chef, mais il étudie les moments où naissent simultanément le changement social et la solidarité. On devine aussi que c'est surtout dans de tels moments que se présente le pouvoir charismatique à l'état naissant. Les états d'effervescence collective sont aussi des périodes extraordinaires, créatrices et héroïques.

Les deux auteurs sont unanimes à souligner l'importance de l'impulsion et de l'émotion initiale. La puissance de transformation du charisme est maximale à ses débuts puis, lentement, elle se dégrade. “Le charisme est une puissance extraordinaire, et donc nécessairement extra-économique, écrit Max Weber. Il se trouve donc menacé dans sa virulence aussitôt qu'interviennent les intérêts de la vie économique quotidienne, comme cela risque de se produire partout fatalement (...) et c'est le cas de toute forme de charisme s'exerçant dans une vie faite d'élans et d'émotions, étrangère à l'instance économique, guettée à tout moment et dans une mesure croissante au fil du temps, par la mort lente et l'étouffement sous le poids des intérêts matériels... ¹⁸». Charisme et quotidienneté sont donc dans un rapport de rivalité et de dégradation réciproque. Le moment charismatique explose de temps en temps, comme par caprice, avant

de se dégrader en organisation “ordinaire”.

Le processus décrit par Durkheim est analogue. L'effervescence créatrice, maximale à l'origine, se dégrade lentement même si elle est périodiquement réactivée par les cérémonies. On peut donc déceler entre ces deux analyses des correspondances marquées, mais on chercherait en vain la réponse aux questions qui nous viennent à l'esprit.

a) Durkheim se réfère essentiellement aux grands processus de création de l'histoire: naissance du christianisme, Renaissance et Réforme, esprit des Lumières et Révolution. Weber au contraire traite également des chamans, des bandes de pillards et même de l'extase du *berserker*, (le guerrier sauvage des légendes nordiques), c'est-à-dire de phénomènes mineurs, limités à de petits groupes, voire même à des individus. Mais si mineurs soient-ils, ces phénomènes connaissent eux aussi l'état naissant et le charisme, à l'instar des grands mouvements.

b) Si, chez Durkheim, le fondement de la morale et de la solidarité sociale se constitue précisément au moment où l'idéal se rapproche du réel, il est également vrai que les formes déchaînées sont soit “aveuglément destructrices”, soit “héroïquement folles”. Comment la transformation de cet “excès” en solidarité mécanique ou organique, en organisation sociale se produit-elle? La simple dégradation de l'enthousiasme originel ne saurait en effet l'expliquer, puisqu'elle pourrait aussi bien conduire à l'anomie, à la dépression, à l'inertie ou au suicide.

c) Les deux auteurs n'accordant pas du tout la même importance au chef, comment définir son rôle et sa place véritables?

d) Le charisme de Weber comme l'effervescence de Durkheim, même si la définition de celle-ci est très large, ne concerne pas la totalité de la société mais une de ses parties seulement. Comment définir les rapports qui s'établissent entre les individus qui appartiennent à ces différents états sociaux? Si les deux auteurs s'accordent à dire que l'état naissant ne tarde pas à se diluer, à s'éteindre

ou à se transformer en institution de la vie quotidienne, il faut dire aussi qu'il émane des institutions mêmes ou se dresse contre elles, et qu'il doit donc exister un rapport entre ces deux réalités. Mais lequel? Ni Weber ni Durkheim ne nous fournissent de réponse.

Passons maintenant au troisième père fondateur de la sociologie: Karl Marx.

Pour Marx, c'est le développement des forces productives qui met en branle le processus historique. L'homme est passé de la cueillette à l'apprentissage de la domestication de quelques espèces animales, et a amélioré sa capacité de chasser. Puis il est devenu agriculteur et le surplus agricole a permis de subvenir aux besoins des habitants de la ville. Des classes dominantes se sont formées, rassemblant les militaires et les prêtres. Le développement de l'artisanat et du commerce a suivi, puis le capitalisme. Chaque fois, le processus historique a été guidé par certaines classes qui ont constitué des systèmes politiques et fondé des institutions aptes à persister et à prospérer, en accord avec le type de processus économique sur lequel étaient basés leur existence et leur pouvoir.

Chaque fois que le développement des forces de production a fait un pas en avant, les nouveaux protagonistes ont rencontré un obstacle dans les groupes précédents. Les agriculteurs ont affronté les bergers, les bourgeois, les aristocrates qui possédaient les terres. L'histoire est donc l'histoire de la lutte des classes. A tour de rôle, les différentes classes suscitent le développement de nouvelles forces productives et créent des institutions adéquates. Après quoi le pouvoir se stabilise. Ensuite, les institutions vieillissent. Le processus de développement des forces de production crée une autre classe qui pousse à son tour pour réaliser des institutions qui seront mieux adaptées à ses besoins.

Le processus de remplacement d'une classe par une autre et de son système institutionnel par un autre n'est pas progressif. La nouvelle classe et les nouvelles formes de production germent en silence au sein des anciennes classes, sans se donner la peine de modifier les institutions précédentes.

L'ajustement se fait brutalement, pas avant que l'écart entre les vieilles institutions et les nouvelles exigences du système de production ait atteint un seuil critique.

C'est alors, et alors seulement, que les protagonistes du développement se rendent compte qu'ils ne peuvent pas aller plus loin de cette façon et qu'un changement radical est nécessaire. C'est alors, et alors seulement, que la nouvelle classe montante prend conscience d'elle-même et de son rôle historique. C'est alors, et alors seulement, que ses membres s'avisent que leur situation est injuste et intolérable, qu'ils perçoivent les vieilles institutions comme autant d'obstacles et d'entraves, et qu'ils les détruisent par une révolution.

«Ces différentes conditions, écrit Marx, forment dans toute l'évolution historique une suite cohérente de modes d'échange dont le lien consiste dans le fait qu'on remplace la forme d'échanges antérieure, devenue une entrave, par une nouvelle forme plus développée, et, par là même, au mode plus perfectionné de l'activité des individus, forme qui à son tour devient une entrave et se trouve remplacée par une autre ¹⁹».

On peut tracer le schéma de Marx sous forme d'un graphique où la ligne supérieure, continue, figure le processus de développement des forces de production, et où la ligne inférieure, en escalier, représente le développement des institutions.

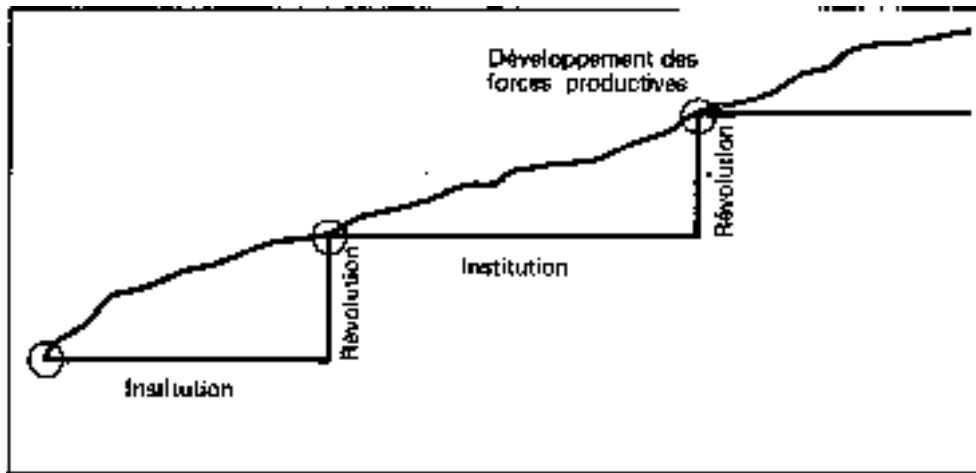


Figure 1

Les petits cercles sont les points de correspondance entre développement des forces de production et institutions, correspondance tour à tour atteinte et perdue, et donnant lieu à une nouvelle apparition de la contradiction.

En fait, ce n'est que lorsque l'ancienne classe dominante est renversée en même temps que la superstructure qu'elle a créée, que la nouvelle classe peut exprimer une forme de relation adéquate. Celle-ci pourra paraître unilatérale après coup, mais à ce moment-là elle est authentique, car elle correspond exactement à la phase de développement des forces productives en ceuvre. Pendant la révolution et immédiatement après, avant que ne se renoue la contradiction, une correspondance s'établit entre état de conscience et structure, faisant défaut, au contraire, dans les autres phases historiques.

La disparition de la contradiction n'existe pas seulement dans la révolution mais aussi au moment où la classe accède à la prise de conscience de soi-même et passe du statut de *classe en soi* à celui de *classe pour soi*. Comme la révolution, la conscience de classe apparaît quand le développement des forces productives atteint un certain niveau, un certain seuil.

L'apparition de la "conscience de classe" est, elle aussi, représentable dans un graphique semblable au précédent.

Le schéma marxiste ne nous apprend rien de l'expérience

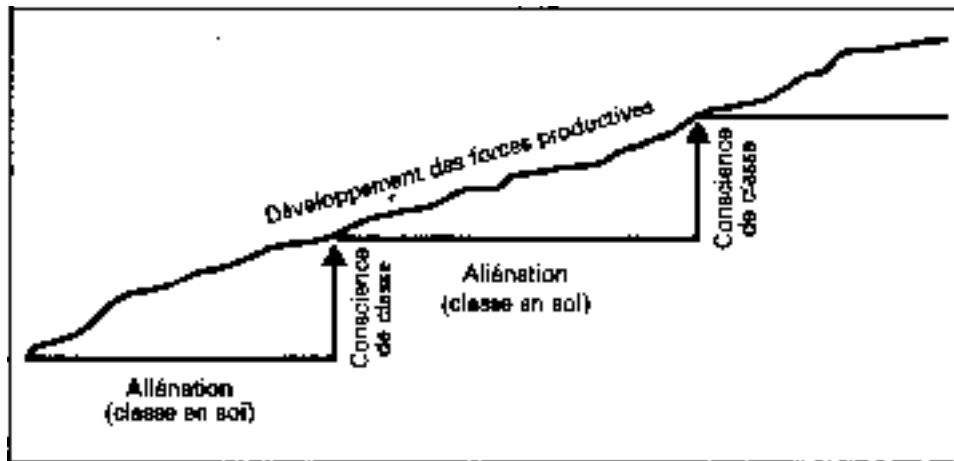


Figure 2

qui caractérise la période de la permanence institutionnelle, pas plus que celle de la révolution ou de l'apparition de la conscience de classe, mais dans le contexte de son œuvre, et dans le droit fil des analyses historiques, nous savons que les moments de transformation correspondent à l'essor des mouvements. La contribution de Marx sur ce point n'est guère enrichissante sur le plan sociologique, mais nous l'avons rapportée en détail ici pour deux raisons. La première est que Marx introduit l'idée de développement inégal entre processus économique et processus culturel, structure et superstructure selon ses propres termes, idée qui sera reprise par Ogburn et d'autres²⁰ et qui est utile pour la compréhension des processus générateurs de mouvements. La seconde est beaucoup plus importante: Marx est à coup sûr le penseur qui a influencé le plus profondément la politique du xx^e siècle. La plupart des intellectuels européens ont une dette envers le marxisme; même ceux qui, comme Max Weber, se gardent de prononcer son nom, ont en réalité écrit beaucoup d'œuvres avec l'intention de s'opposer aux thèses consacrées du marxisme. Les marxistes ont été les principaux protagonistes des mouvements collectifs de ces cinquante dernières années, non seulement en Europe mais encore dans le monde entier. La III^e Internationale a créé la plus impressionnante pépinière d'agitateurs, de propagandistes et de révolutionnaires professionnels que l'histoire ait jamais

connue. Il serait donc parfaitement absurde de faire mine d'en ignorer les perspectives.

Une précision est néanmoins nécessaire: Le marxisme est certes le produit de mouvements mais il n'a pas élaboré une théorie des mouvements.

Les mouvements marxistes ont connu les mêmes phénomènes, les mêmes problèmes, les mêmes illusions et les mêmes violences que d'autres mouvements historiques, mais la doctrine marxiste a toujours exclu de la façon la plus catégorique que les choses se passaient ainsi. Les marxistes ne veulent pas être confondus avec les autres mouvements; ils se considèrent comme le fer de lance de l'histoire; ils sont uniques et on ne saurait les identifier à quiconque.

Il en est allé de même avec le christianisme qui, né en tant que mouvement, a été revitalisé tout au long de son histoire par des mouvements, or il n'existe aucune doctrine du christianisme qui leur accorde la moindre place, le moindre rôle.

En réalité, tous les mouvements qui arrivent sur la scène de l'histoire se définissent comme le début unique, vrai et nouveau. même les mouvements les plus récents, les mouvements de hippies, d'étudiants, de femmes se sont tous clairement définis comme uniques, différents et incomparables. Une grande partie de l'hostilité qui a accompagné ce modèle théorique a dérivé du refus, de la part des intellectuels participant à ces mouvements, de s'observer en toute objectivité. D'autre part, une fois le mouvement mort, l'expérience enthousiasmante qui le caractérisait est vécue comme un rêve qu'il faut s'empresse d'oublier. C'est ainsi que l'on passe de l'exaltation la plus grande au refus et à l'oubli, et la lucidité de la conscience n'est plus qu'une vague lueur.

4. Un premier pas

Ces phénomènes sont traités par la sociologie américaine contemporaine

comme des mouvements sociaux et des comportements collectifs (*collective behavior*), et nous ne donnerons pas ici le détail de la littérature sur ce sujet ²¹. Nous nous bornerons à rappeler que les tentatives les plus connues définissent les phénomènes collectifs comme étrangers aux institutions, et les différencient de phénomènes institutionnels. Concrètement, cette séparation reste néanmoins plutôt inopérante. De nombreux phénomènes que les sociologues rassemblent dans cette catégorie sont en réalité relatifs aux institutions, et en voici trois exemples.

On considère habituellement la formation des foules et l'agitation sociale comme des phénomènes collectifs non institutionnels, mais si l'on peut en effet parler de foules et d'agitation sociale non institutionnelles ou anti-institutionnelles, les cas les plus nombreux restent néanmoins ceux où ces phénomènes apparaissent comme la manifestation spécifique d'une institution; c'est le cas, par exemple, de l'agitation suscitée par un syndicat ou un parti politique.

La mode nous en offre un autre exemple; s'il existe, aussi dans le phénomène de la mode, une composante non institutionnelle, il est néanmoins vérifié, que son cycle est non seulement prévu et réglé comme un cycle annuel - entre autres, dans le vêtement - mais encore qu'il est amplement déterminé par les grands foyers du goût et par les producteurs.

Prenons encore l'exemple de l'explosion de conflits parfois strictement institutionnels, comme les guerres. même lorsqu'ils sont apparemment spontanés, il est facile de déceler dans ces conflits la présence de structures permanentes, qu'il s'agisse de vengeance ou de rivalités ethniques. Dans ces situations, la manifestation soudaine d'un conflit n'est pas autre chose que l'exaspération d'une modalité conflictuelle permanente et institutionnalisée. Le processus est identique dans une structure administrative bureaucratique où, à certaines périodes, l'activité devient tout à coup frénétique, quand par exemple le

moment est venu de boucler les bilans ou de préparer une réunion.

Pour la clarté de notre description, il est nécessaire d'introduire dans la complexité des phénomènes collectifs, une distinction entre *phénomènes d'agrégation* et *phénomènes de groupe*²².

1) Les phénomènes d'agrégation

Avec les exemples de la mode, d'un phénomène de panique et d'un boom de la spéculation, nous nous trouvons face à trois phénomènes d'agrégation typiques, caractérisés par le fait qu'un certain nombre de personnes présentent des comportements identiques. La mode les habille de la même manière, ils ont le même groupe de référence qu'ils imitent, avant de s'imiter réciproquement. Pendant une panique un même sentiment de peur peut envahir beaucoup d'individus; ainsi ils se mettent à courir dans la même direction pour échapper à un danger ou à une menace. Et dans un boom de la spéculation, chacun agit de même, convaincu qu'il est de s'enrichir en faisant les mêmes opérations économiques que les autres. Ces trois types de processus collectifs ont en commun le fait que chaque individu, quoique se comportant comme les autres, agit en réalité pour lui-même et pour lui-même seulement. Tous ceux qui se comportent de telle ou telle façon - ceux qui suivent la mode, ceux qui participent au boom économique, ceux qui fuient, en proie à la panique - ne constituent pas, au bout du compte, une entité sociale supérieure en laquelle ils se reconnaissent tous; on ne saurait les considérer comme un groupe, et à aucun moment ils n'ont conscience d'appartenir à un "nous" collectif.

Il nous est donc permis d'en déduire la propriété suivante si nous découpons un tel mouvement collectif d'agrégation suivant une ligne arbitraire, par exemple en circonscrivant une aire géographique, ou une classe d'âge, ou les deux en même temps, les propriétés du phénomène restent intactes.

Prenons par exemple la mode vestimentaire qui se répand dans un pays et qui implique plusieurs millions d'hommes, des jeunes et des adultes de classes

sociales différentes et, à l'intérieur de cette mode, choisissons un secteur à notre gré; classe d'âge, ville, quartier, immeuble. Que constatons-nous? Dans tel immeuble, quelques personnes (disons une dizaine) se comportent exactement de la façon suivante: elles suivent la mode; la plupart ne se connaissent pas; elles ont appris leur modèle de comportement de la lecture d'un magazine ou autre; elles ont un objet de référence commun à l'extérieur d'elles-mêmes. Et nous obtiendrons le même résultat dans un autre ensemble, où un certain nombre de personnes auront un comportement en tout point identique, bien qu'il n'existe entre elles aucune interaction, ou, de toute façon que ne se soient en rien modifiées leurs interactions antérieures à la mode considérée.

Le même phénomène se produit dans les booms de la spéculation où chacun des spéculateurs agit pour enrichir soimême, ou pour accroître sa propre fortune; et, ce faisant, il ne se considère pas comme partie d'un ensemble et ne pense pas aux autres spéculateurs, sinon comme à des instruments ou à des obstacles à son activité personnelle.

Les phénomènes d'agrégation prennent souvent des proportions considérables et des caractères très marqués. Dans la même catégorie que la mode, la panique et la spéculation, on compte aussi les phénomènes d'émigration modernes. Il ne s'agit pas du transfert d'une population, d'une nation qui se déplace d'un lieu dans un autre, mais ces émigrations résultent d'un ensemble de décisions prises individuellement par des individus ou des familles qui, à un moment donné, considèrent qu'il est mieux pour eux de changer de lieu de résidence et de chercher du travail ailleurs. Et le changement global dérive justement de l'addition de toutes ces nombreuses décisions séparées ²³.

2) *Les phénomènes de groupe*

A l'inverse des précédents, il existe une catégorie de phénomènes que nous désignerons sous le terme de *phénomènes de groupe*. Le processus collectif produit dans ce cas une modification de l'interaction des sujets qui en font partie

et de la solidarité entre eux. Chacun des participants au processus collectif remet en question le *back ground* culturel et social qui était le sien avant l'instauration du processus collectif, et crée un nouveau type de solidarité avec les autres participants. Ceux qui prennent part au processus collectif deviennent conscients qu'ils constituent une collectivité, un *nous* doté d'une identité précise dans l'espace et dans le temps.

Les phénomènes d'agrégation prennent un relief du point de vue sociologique différent des phénomènes de groupe car les premiers, bien qu'entraînant à la fois des modifications du comportement et des conséquences sociales, ne produisent pas en eux-mêmes une nouvelle *solidarité sociale*; tandis que les seconds, précisément du fait qu'ils engendrent de nouveaux regroupements sociaux animés par une solidarité propre, finissent par faire apparaître de nouveaux interlocuteurs collectifs sur la scène sociale.

La distinction que nous venons d'établir entre phénomènes d'agrégation et phénomènes de groupe ne correspond pas à celle de Blumer ²⁴ entre processus sociaux de type *expressif* et de type *actif*. Il existe des phénomènes d'agrégation = nous en avons donné un exemple avec l'émigration - auxquels on ne saurait dénier le caractère d'activité. Le déplacement de millions de personnes d'un pays dans un autre ou à l'intérieur d'un même pays entraîne à la fois une transformation structurale et d'une activité, mais il s'agit d'une activité émanant d'individus particuliers ou de familles qui se déplacent, et non d'une activité imputable à une entité collective en tant que telle, ce qui est au contraire le cas des phénomènes de groupe.

Il existe aussi des phénomènes de groupe dans lesquels la manifestation principale est de type expressif, car ils ne se proposent pas de transformer la société mais de réaliser un mode de vie basé sur un certain type de valeurs. Par exemple, dans les mouvements religieux la tendance contemplative est dominante.

La ligne de partage entre les phénomènes d'agrégation et les phénomènes de

groupe correspond en partie à la distinction établie par la sociologie américaine entre *collective behavior* et *social movement*²⁵, mais la correspondance n'est que superficielle. Dans la tradition sociologique américaine, le mouvement social doit impliquer un certain nombre de personnes et avoir une certaine dimension. Personne n'a jamais su définir le nombre de participants: vingt, cent ou cent mille, mais la dimension, ainsi qu'un certain stade d'excitation ou de mobilisation, sont néanmoins des qualités requises. Le concept de mouvement collectif de groupe est fondé, au contraire, seulement sur l'apparition d'un certain type de solidarité, sur l'émergence d'un *nous* collectif et sur la présence de l'expérience de l'état naissant. C'est pourquoi je range personnellement avec les phénomènes collectifs de groupe l'amour naissant, qui ne concerne pourtant que deux personnes.

Comme nous le verrons en détail dans le chapitre consacré aux mouvements, l'instrument conceptuel qui permet de passer des mouvements de très petite dimension aux grands processus collectifs historiques générateurs ou rénovateurs des civilisations culturelles (judaïsme, islam, christianisme, marxisme) est la notion *d'unité de mouvement*. On peut en effet déceler dans les mouvements les plus grands des micro-unités, des petits groupes qui connaissent une phase animée par *l'état naissant*. Tel est le fondement épistémologique du concept de mouvement collectif de groupe et ce qui en justifie la spécificité et la nécessité.

Le schéma théorique de N.J. Smelser mérite une place à part dans la tradition sociologique²⁶. Smelser a tenté une classification des mouvements sur la base de l'engagement des couches de population plus ou moins élevées initiant l'action sociale. Et dans l'action sociale, il distingue quatre composantes: tout d'abord *les valeurs* qui constituent les principes ordonnateurs du système social; puis *les normes* qui sont les modalités par lesquelles les valeurs sont traduites en procédures; puis les facteurs qui mobilisent la *motivation* individuelle; et enfin *les moyens ou ressources* grâce auxquels les choses sont menées à leur terme.

La classification de Smelser s'appuie sur le fait que certains types de mouvements n'impliquent que les moyens, d'autres y ajoutent les motivations, d'autres encore les normes, et dans certains cas même les valeurs.

En réalité, un examen attentif des processus collectifs de groupe révèle qu'il existe toujours en ceux-ci une implication de tous les niveaux, et en particulier de celui des valeurs.

Les distinctions de Smelser sont donc arbitraires, et même si cela peut paraître paradoxal, *l'élément commun* entre les phénomènes de groupe les plus élémentaires, comme l'amour naissant ou une secte religieuse croyant à l'imminence de la fin du monde sur le mont Blanc, et les grands mouvements sociaux tels que la Réforme ou le marxisme réside précisément dans la présence des valeurs.

En fait, tous les mouvements naissent sous forme de noyau, dans un premier temps relativement restreint, regroupant des individus à une phase d'état naissant. Ces *unités de mouvement* confluent pour former une entité plus grande, et produisent des institutions et des organisations complexes. il est possible, à ce point de leur développement, d'utiliser la classification de Smelser car certains mouvements sont à dominante agressive, normative, etc., mais leur nature profonde reste identique. Le processus qui les a mis en branle implique radicalement et à un niveau très profond de leur être les individus et les valeurs en lesquelles ils croient. En aucun cas il ne faut confondre la nature d'un mouvement avec le type d'institutions qu'il produit, et moins encore avec son issue.

Notes

¹ J'ai emprunté l'expression d'état naissant à Max Weber qui l'utilise pour définir le charisme dans sa phase de fluidité et d'instabilité initiale. Il ne l'utilise qu'une seule fois en référence au groupe charismatique. Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschafts* (Economie et Société), Cologne, Berlin, Kiepenheuer u.w. 1964; trad: *Economie et Société*, t. I., par Eric de Dampierre et Jacques Chavy, Paris, Plon, 1971; *Sociologie du Droit*, par Philippe Raynaud, Paris, PUF 1986; *La Ville*, Paris, Aubier-Montaigne 1982.

² F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, trad. anglaise *Community and Association*, Londres, Routledge and Keagan, 1955 et *Community and Society*, New York, Harper and Row, 1977.

³ E. Durkheim, *les Formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1985.

⁴ G. Simmel, *Sociologie et Épistémologie*, Paris, PUF, 1981.

⁵ F. Nietzsche, *la Naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1977.

⁶ H. Bergson, *les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1984.

⁷ J.P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985.

⁸ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort, Schulte-Bu nke, 1952.

⁹ V. Propp, *la Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970.

¹⁰ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ M. Weber, *L'Ethique protestante et l'Esprit du capitalisme et les Sectes protestantes et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

¹⁴ E. Durkheim, *La Division du travail social*, Paris, PUF, 1978.

¹⁵ E. Durkheim, *Le Suicide: étude de sociologie*, Paris, PUF, 1981.

¹⁶ E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979.

¹⁷ É. Durkheim, Jugement de valeur et Jugement de réalité, in *Sociologie et Philosophie*, Paris, PUF, 1951, p. 114-116.

¹⁸ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.*

¹⁹ K. Marx, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1968, p. 125-126.

²⁰ W.F. Ogburn, *Social Change. With Respect to Culture and Original Nature*, New York, B.W. Huebsch, 1922.

²¹ A. Mucchi Faina, *L'abbraccio della folla*, Il Mulino, Bologna, 1983.

²² Cette thèse a été soutenue pour la première fois par l'auteur dans *Statu nascenti*. Bologne, Il Mulino, 1968.

²³ F. Alberoni, G. Baglioni, *L'Integrazione dell'immigrato nella società industriale*, Bologne, Il Mulino, 1967.

²⁴ Bien que peu structuré du point de vue théorique, au contraire des essais de Smelser et de Touraine, le travail de Blumer a l'avantage de reconstituer avec soin les différentes phases des processus collectifs et du processus d'institutionnalisation. Cf. H. Blumer, *Collective Behavior*, in *Principles of Sociology*, par A. McClung Lee, New York, Barnes & Noble Inc., p. 165-222.

²⁵ Cf. A. Mucchi Faina, *op. cit.*

²⁶ N.J. Smelser, *Theory of collective Behavior*, New York, Free Press, 1962.

I

L'état naissant

1. Définition

Notre vie individuelle et collective file sur des rails et se déroule selon des règles préétablies que nous suivons sans y prêter trop d'attention. Pour nous, ce mode de vie est naturel, normal, logique. Que cela nous plaise ou non, nous rende malheureux ou nous donne un sentiment d'injustice, nous fasse courber l'échine ou relever la tête, il ne nous vient pas à l'esprit que tout ce qui existe - la société avec ses normes, la trame de notre existence et de celle des autres - est arbitraire et que nous avons la possibilité de le changer, et de le reconstruire.

Nous ne cessons de changer au fil de notre vie quotidienne nous nous adaptons à de nouvelles conditions, nous nous donnons de nouveaux buts, de nouvelles lignes d'arrivée, nous prenons des décisions pour notre avenir, mais il nous semble impossible de tout reconstruire en partant des fondations comme si nous commencions notre vie à ce moment-là. Le matin, nous nous sentons frais, contents, mais nous savons que la journée nous apportera peu ou prou ce que celles qui l'ont précédée nous ont apporté jusque-là. Dans la vie il y a aussi des moments extraordinaires où l'aube nous paraît soudain annoncer un avenir radieux, une existence totalement différente, plus vraie, plus riche que celle qui nous est jusqu'alors, échue en partage. C'est la promesse d'une vie stupéfiante, la promesse d'une nouvelle vie!

Et si cette expérience n'est pas le fait d'un individu isolé, si d'autres avec lui estiment que tout peut changer, que tout peut être renouvelé, qu'il est possible de prendre un nouveau départ et de construire une nouvelle société, un nouveau monde, alors la trame sociale risque d'en être véritablement bouleversée,

transformée. Alors le changement social ordinaire cédera sa place à une rupture, à une discontinuité.

L'état naissant est un phénomène de discontinuité sociale provoquée par une expérience individuelle de mort et de renaissance. Chacun se penche sur soi-même, regarde ceux qui l'entourent, regarde la société dans laquelle il vit et le monde, stupéfait, comme s'il découvrait ce monde et se demandait ce qu'il fait là, et pourquoi il est tel qu'il est, et pourquoi il vit comme il vit, et pourquoi il accepte de vivre de la sorte, quand il existe tant de choix possibles, tant de modes de vie expérimentés par les hommes au fil des siècles et dans toutes les régions du monde.

Dans l'état naissant, l'homme découvre sa *souplesse* et expérimente son incroyable malléabilité. Pendant un instant miraculeux, il se sent libéré de la condition dans laquelle il a été plongé. Et libre de réaliser toutes ses potentialités. C'est une expérience absolument extraordinaire, et nous l'avons tous faite. Sociétés et groupes expérimentent périodiquement ces moments de *changement discontinu*.

La société subit d'incessantes modifications. Les mille et une décisions prises par chaque individu dans tous les domaines entraînent un mouvement infini de changement. La transformation survient à travers des décisions bureaucratiques et organisationnelles, des lois, un système de marché, et par le biais de processus d'agrégation dans lesquels des multitudes se déplacent dans la même direction. Mais seul l'état naissant est capable de produire un déconditionnement évident à nos propres yeux, une discontinuité qui nous précipite dans un avenir tout neuf.

L'état naissant est donc une expérience aussi bien individuelle que collective, il entraîne un nouveau type d'action sociale, une nouvelle solidarité. Une onde de choc finit par atteindre les groupes les plus stables. Une volonté de renouvellement radical, l'exploration du possible permettront d'essayer de réaliser un peu de ce qui a été entrevu.

Du point de vue sociologique, l'état naissant est un état de transition qui

survient quand s'effritent des forces déterminées qui constituent le tissu de la solidarité sociale. Et c'est précisément là où la trame sociale se déchire que se reforme un nouveau type de solidarité, avec ses caractères spécifiques. On peut dire que l'état naissant est un processus de déstructuration-restructuration d'une partie du système social. En créant une *solidarité alternative*, l'état naissant lie entre eux des protagonistes qui vivaient jusque-là séparés, et s'oppose à l'ordre existant. Ses membres vivent alors une expérience *sui generis* qui les pousse à élaborer un nouveau projet existentiel à partir duquel ils s'emploient à restructurer tout l'ensemble du champ.

Chaque noyau d'état naissant est un *mutant social*; sa probabilité de réussite dépend de l'adéquation de sa proposition à un défi historique donné. Les différents noyaux qui confluent et mobilisent des secteurs plus vastes de la population constituent des entités d'ordre supérieur que nous appelons *mouvements*, et leur possibilité de réussite dépend elle aussi de leur capacité de donner une réponse adéquate aux défis du temps.

Au cœeur de l'état naissant, il y a *l'expérience fondamentale*, une expérience métahistorique que le groupe, par son action théorique et pratique, articule aux données historico-culturelles de son temps.

L'état naissant est une exploration des frontières du possible qui vise à maximiser ce qui est réalisable de son expérience et de sa solidarité, dans un moment historique donné. Le groupe en état naissant tente chaque fois d'élaborer des modalités d'une existence radicalement différente de l'existence quotidienne et institutionnelle. Mais, en faisant cela, juste pour explorer cette possibilité, il est tenu de se donner une forme, une structure, de s'organiser en un projet concret et historique, d'affronter les forces concrètes et historiques de son temps, et donc de devenir à son tour *institution* et *quotidienneté*.

L'état naissant en tant que *forme de transition* entre deux ordres sociaux, se retrouve pratiquement à tous les niveaux d'agrégation sociale. Le défaut à le reconnaître comme état social à part entière a créé de notables confusions dans

le domaine de la sociologie, par exemple dans le cas de la notion de *communauté*, utilisée pour désigner aussi bien une communauté traditionnelle, structurée, stable, telle que le village, que pour désigner le contraire de tout cela, soit une formation nouvelle, dynamique, en devenir, telle qu'un groupe politique ou religieux en formation ¹.

Presque toutes les formations sociales concrètes permettent d'identifier *les deux états* du social sous lesquels elles se manifestent et que nous allons récapituler:

a) Au niveau de *l'individu isolé*², l'état naissant se présente comme conversion, mutation intérieure, *metanoia*, renouvellement soudain et radical de son mode d'être et de penser, après une découverte ou une révélation religieuse, philosophique, artistique, politique ou amoureuse. L'individu est susceptible de se transformer lentement par l'apprentissage ou l'exercice de la volonté, mais même dans le cours de la vie individuelle les grands changements se présentent sous forme de crise, de discontinuité, et surviennent comme des phases de mortrenaissance.

b) Examinons maintenant le couple, la *dyade*, la petite formation sociale constituée par deux personnes: deux amis, deux associés en affaires, ou deux époux. Si deux amis forment une dyade informelle, deux associés ou deux conjoints forment en revanche une dyade où leur relation a été formellement institutionnalisée. Il s'agit néanmoins, dans les deux cas, de formations appartenant à l'ordre du quotidien. C'est dans l'amour naissant qu'il faut chercher l'état naissant au niveau de la dyade, c'est-à-dire lorsque deux personnes découvrent qu'elles s'aiment et se lancent dans une expérience tout à la fois enthousiasmante et dramatique, parce qu'elles doivent rompre avec les institutions qui les ont soutenues jusque-là, et que le fait de s'abandonner sans réserve à l'autre constitue un risque existentiel. Ce n'est pas un hasard si l'art et

la littérature ont accordé une si large part à ce type de relations sociales³.

c) Le *groupe*, quant à lui, présente des phénomènes relevant et de la sphère du quotidien et de la sphère institutionnelle, qu'il s'agisse du groupe primaire, du groupe informel ou du groupe de travail. Mais il y a aussi le groupe à l'état naissant, celui que forment par exemple les fidèles rassemblés autour d'un chef religieux ou politique.

d) Nous avons déjà évoqué la *communauté*. D'un côté celle qui forme le village, stable et structurée, de l'autre, la *communitas* religieuse, politique et idéologique à l'état naissant⁴. C'est le cas de la communauté chrétienne primitive ou de la communauté monastique à ses origines, animée par un élan de charité et de foi où tout est mis en commun, et, plus récemment, des "communes" *hippies*.

e) A un niveau d'organisation supérieur, on trouve aussi bien le *parti* organisé et hiérarchisé, que le *mouvement* politique en formation, avec ses réunions où la parole circule spontanément, aussi bien l'Église avec sa structure, ses ministères que le mouvement religieux, à savoir la communauté des croyants qui se constitue, qui écoute la bonne parole et se charge de la répandre.

f) En termes de territoires se trouve d'un côté l'État, la *nailon*, avec son organisation politique, et de l'autre, le *mouvement de libération nationale* qui regroupe des individus de régions et de classes sociales différentes, voire hostiles.

g) La même chose vaut pour le concept de *masse*. D'un côté la masse est vue comme une entité monolithique figée devant son écran de télévision, c'est la masse des *mass media* beaucoup de personnes de classes sociales, d'idéologie, de religion, d'âges, de sexe différents sont néanmoins rassemblées dans un

unique comportement passif, consistant à écouter et à regarder un programme diffusé par un émetteur unique. De l'autre, la masse émergeant d'une mobilisation collective, religieuse ou révolutionnaire.

La liste pourrait s'allonger encore mais l'important est surtout de montrer que l'on peut identifier deux *états* différents dans plusieurs formations sociales que la sociologie traditionnelle désigne sous un terme unique.

2. Éclaircissements et réfutations

1) *En rapport avec l'expérience de l'être*

Tout état extraordinaire de l'expérience n'est pas identifiable à l'état naissant: celui-ci se différencie en particulier de l'expérience de l'être (la *B Experience*) de A. Maslow. De nombreuses caractéristiques de l'expérience décrite par Maslow sont reconnaissables dans l'expérience fondamentale de l'état naissant, mais sa *B Experience* peut ne durer qu'un bref instant, apparaître à tout moment, y compris dans la contemplation d'un coucher de soleil, et disparaître sans produire d'altération visible du sujet. L'état naissant est, au contraire, une révolution intérieure, un tournant dramatique dans la vie de l'individu. A l'origine, Maslow a posé à deux cent cinquante personnes la même question: "Décrivez votre expérience la plus merveilleuse - le moment le plus heureux que vous ayez vécu, une extase, un ravissement -, qu'elle ait été provoquée par l'amour, la musique, le choc d'un livre ou d'un tableau, l'expression de la créativité, etc. Dressez-en d'abord une liste et essayez ensuite de décrire ce que vous avez éprouvé dans ce moment intense, en quoi vous êtes-vous sentis "différents" de ce que vous êtes habituellement, en quoi étiez-vous, à cet instant précis, un autre ⁵?"

Maslow a délibérément mis entre parenthèses le changement réel de l'être. Son *expérience de l'être* présente par conséquent plutôt les caractères de l'extase, de la satisfaction ou de la contemplation bienheureuse. Mais l'état naissant n'est pas

un simple acte intuitif, une émotion extraordinaire qui dure une minute, une heure ou une journée. Il n'est pas non plus réductible à un état de bonheur ou de satisfaction. Il nous fait découvrir que notre vie repose sur l'erreur, que le monde n'est pas corame nous avions cru qu'il était, et qu'on peut le transformer. L'état naissant, c'est la renonciation au connu, le saut dans l'inconnu. Il est à la fois mort et renaissance, mutation irréversible qui influence tous nos comportements ultérieurs.

C'est pourquoi l'état naissant ne peut pas être seulement extase mais aussi tourment. Il ne peut pas être seulement illumination mais aussi angoisse, incertitude, doute. Il ne peut pas être seulement sérénité mais aussi désir, passion, lutte et violence. Il est évident que dans l'état naissant, le sujet connaît les moments extatiques évoqués par Maslow et fait aussi *l'expérience métaphysique* décrite par Elenure Zolla⁶. Il y a même certaines expériences que Rudolf Otto définit comme caractéristiques du *sacré*⁷. Reste que la structure de l'état naissant et sa dynamique n'appartiennent qu'à lui.

2) En rapport avec l'irrationalité

L'état naissant n'est pas un raisonnement. C'est un fait émotionnel et intuitif, mais cependant, ni fou, ni absurde. Tous les mouvements ont été jugés différemment au fil du temps, suivant les perspectives historiques. A leur phase d'état naissant, les communautés chrétiennes étaient perçues comme des groupes curieux et irrationnels par leurs opposants - non seulement les tenants de Rome et d'Hérode, mais les zélotes qui plaraien au premier plan la libération nationale. L'islam a été considéré comme une folie irrationnelle par les organisations hébraïques et chrétiennes. Les catholiques ont jugé de mome la révolte luthérienne. Les socialistes réformateurs n'ont vu dans la Commune que l'expression irrationnelle et velléitaire de la rébellion. Les projets révolutionnaires de Lénine lorsque la Première Guerre mondiale a éclaté n'ont pas été jugés autrement alors qu'ils ne précédaient que de quelques mois la

conquête du pouvoir et la naissance de l'URSS.

La rationalité étant fondamentalement liée au rapport entre les moyens et les fins, les activistes politiques du présent jugent rationnel ce qu'ils croient susceptible de se réaliser, tandis que les historiens sont, au contraire, amenés à prendre comme critère de la rationalité le succès de telle ou telle initiative. C'est ainsi que l'historien chrétien a jugé les communautés chrétiennes rationnelles. Et il en a été de même - toujours *a posteriori* - pour l'organisation islamique, la Réforme de Luther et l'action des bolcheviks. On est unanime aujourd'hui à juger rationnelle l'opération qui a conduit Christophe Colomb à découvrir l'Amérique, alors qu'elle s'est constituée dans le cadre des espérances millénaristes qui ont ébranlé l'Occident à la fin du xve siècle. Christophe Colomb lui-même était convaincu qu'il était porteur d'une tradition prophétique, et son voyage, quoique rationnellement organisé, n'en était pas moins un voyage mystique, comme le prouvent ses propres paroles: "Dieu m'a fait le messager d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre dont il avait parlé dans l'Apocalypse de saint Jean, après avoir parlé par la bouche d'Isaïe, et il m'a montré le lieu où le trouver."

Comme le fait observer Mircea Eliade ⁸, la colonisation des deux Amériques a commencé sous un signe eschatologique les gens croyaient que le moment était venu de renouveler le monde chrétien et ce renouvellement consistait en un retour au paradis terrestre, en une reprise de l'histoire sacrée et des événements prodigieux mentionnés par la Bible. C'est dans ce climat spirituel que s'est produit, d'une part la découverte de l'Amérique, d'autre part la Réforme. La composante eschatologique devait être également vivace dans le nouveau monde puisque Increase Mather, recteur de l'université Harvard de 1685 à 1701, écrivait: "Lorsque le Royaume du Christ remplira toute la terre, cette terre (d'Amérique) sera restaurée dans son état paradisiaque."

Cela ne veut pas dire que le problème de la rationalité et de l'irrationalité ne se pose pas dans l'état naissant, au contraire, il le pose même d'une façon tout à fait

particulière. Mais cela veut dire que toute identification de l'état naissant avec l'irrationalité est injustifiée; il serait pareillement absurde de considérer tous les actes de la vie quotidienne ou tous les comportements des structures bureaucratiques comme des faits rationnels.

La même chose vaut pour le rapport *conscient-inconscient*. Si Freud n'avait pas prouvé la présence constante de l'inconscient dans la vie quotidienne, dans l'organisation sociale et dans les institutions, on pourrait être tenté de liquider les formes de *l'état naissant* comme des manifestations de l'inconscient. Il ne fait pas de doute que des composantes inconscientes sont présentes dans l'état naissant et qu'elles se manifestent d'une manière différente de celles que l'on rencontre dans la vie quotidienne, mais cela ne justifie en rien l'identification des deux états du social avec les deux champs - conscient et inconscient - de la vie psychique.

De même, toute analogie des deux états avec la rationalité tournée vers le but (*Zweckrationalität*) et la rationalité tournée vers la valeur (*Wertrationalität*) de Weber serait simpliste, voire erronée. Si, dans l'état naissant, la rationalité tournée vers la valeur est particulièrement évidente car ce sont les principes, les idéaux et les droits qui apparaissent au premier plan, il est vrai aussi que presque tout le discours juridique qui appartient à la sphère institutionnelle et quotidienne est fondé sur la rationalité tournée vers la valeur, ce qui est valable également pour la casuistique morale.

3) *En rapport avec la spontanéité*

Il faut examiner également l'état naissant sous l'angle de la "spontanéité". Comme nous le verrons plus loin, la spontanéité, la recherche de la vérité, la transparence des intentions et l'authenticité sont sûrement des caractéristiques essentielles de l'état naissant.

Le problème de la spontanéité se pose encore dans une autre perspective. Constituant un état du social dont l'apparition dépend de conditions déterminées,

l'état naissant peut être activé par quelqu'un, comme le montrent des expériences de *T. Group* (Therapeutic Group) étudiées par Slater ⁹, et qui développent la formation de situations d'état naissant dans des groupes expérimentaux. Ces expériences démontrent qu'il est possible, sinon de programmer, du moins de créer les conditions favorables à faire tomber deux personnes amoureuses l'une de l'autre. On sait que les prédicateurs, les agitateurs ou les provocateurs, opérant dans des situations déterminées et dans des mouvements sociaux et politiques, parviennent à activer des situations d'état naissant, pour produire des effets voulus dans une stratégie donnée d'agitation et de mobilisation. L'état naissant peut donc être authentique pour l'individu qui le vit et induit pour ceux qui de l'extérieur ont mandaté des émissaires, des agents ou autres agitateurs avec pour but précis de le susciter. Ce phénomène se vérifie d'ailleurs pour n'importe quel type d'action spontanée. La panique est spontanée chez ceux qui s'enfuient, épouvantés, mais elle peut être suscitée aisément et intentionnellement par la manipulation de l'information.

Dans tous les cas, le déclenchement de l'état naissant requiert un ensemble extrêmement complexe de conditions préalables très difficiles à maîtriser. S'il arrive que l'état naissant soit le fruit d'une intervention délibérée destinée à le provoquer, il apparaît néanmoins en général comme le fruit de situations que nul n'a programmées ni prévues, tant il est vrai que, le plus souvent, il surprend et déconcerte même les organisations les plus sophistiquées et les agitateurs eux-mêmes, ainsi que les missionnaires ou les révolutionnaires professionnels. L'intervention de ceux-ci est particulièrement importante quand un grand bouleversement social a déjà suscité ce type de phénomènes, et qu'il est temps d'assumer le leadership du mouvement, pour guider son évolution et le diriger dans telle ou telle direction politique. Mais le caractère manipulable de l'état naissant ne suffit pas à le réduire à un pur produit de la manipulation. La conception de l'histoire comme conspiration est une simplification grossière de la réalité. De même la conception de l'histoire comme pur effet de la

spontanéité.

4) *En rapport avec l'émotion*

Examinons à présent la qualité *émotionnelle ou enthousiaste* de l'état naissant, comparé à la pondération et à l'indifférence en vigueur dans la vie quotidienne. Durkheim parle d'effervescence collective et d'enthousiasme, Weber d'impétuosité et d'émotion, Bergson d'héroïsme et d'amour lorsqu'il traite de l'élan moral, Sartre vient y ajouter la composante de la terreur.

Un monde d'émotions et de passions s'ouvre à nous avec l'état naissant, mais il serait absurde de vouloir le limiter à l'expression d'expériences émotionnelles. La vie quotidienne est elle aussi secouée d'émotions violentes, de peur et de joie, d'attente exaltante et de déception, d'excitation et d'ivresse, de dépression et de désespoir, d'espérance et de souffrance, de colère et de haine, de tendresse et d'amour; mais ce n'est pas pour autant le signe de l'état naissant. Il serait vain d'assimiler état naissant et état passionnel, et d'en réduire la définition à ces seuls termes.

Peu importe le nombre de personnes impliquées: une foule de supporters en délire dans un stade fait preuve d'exaltation, d'émotion, d'excitation collective, mais reste en tout étrangère à l'état naissant; de même une fureur déchainée ou une panique où le mot d'ordre est: "Sauve qui peut!" Il exige des phénomènes d'agitation sociale très puissants sur le plan émotionnel ou des rassemblements de foules immenses délirantes de passion, mais il ne faut pas pour autant les assimiler à l'état naissant. L'émotion du combat et le plaisir de la victoire, l'excitation enthousiaste de la fureur et la peur sont des émotions d'une extrême violence susceptibles d'apparaître aussi dans une phase d'état naissant, mais elles ne le caractérisent en aucune façon.

Les termes employés par Durkheim sont eux aussi insuffisants pour décrire l'état naissant. "Entraîné par la collectivité, écrit-il, l'individu se désintéresse de

lui-même, s'oublie (...) [Il a] l'impression qu'il est dominé par des forces qui (...) le mènent, dont il n'est pas le maître, et tout le milieu dans lequel il est plongé lui semble sillonné par des forces du même genre¹⁰.” Tout cela existe même dans le type sportif.

Certes, de telles expériences existent également dans l'état naissant, mais elles n'ont ni la même origine ni le même axe, et surtout, elles présentent un caractère de nécessité intérieure tout différent. Durkheim est plus précis lorsqu'il parle de “plaisir *sui generis*” et de vie qui n'est pas seulement “plus intense” mais “qualitativement différente”.

L'enthousiasme du stade, de la fête, de la manifestation de rue ou du meeting, et jusqu'à l'excitation que peut procurer la guerre, sont des phénomènes limités dans le temps, avec un

début et une fin établis. Les passions et autres moments d'excitation se développent sur des périodes déterminées. Avant d'apparaître, ils n'existaient pas, et soudain ils prennent fin; disons que nous nous trouvons en présence d'*institutions* qui créent, sur un mode différent, un “équivalent” de l'état naissant, limité dans ses possibilités précisément du fait de ses limites dans le temps.

Mais il y a, entre l'état naissant et l'expérience provoquée par l'institution, d'autres différences notables. Dans l'effervescence des amateurs de football, par exemple, le moment d'enthousiasme peut être très prolongé, mais il n'est question ni de découverte, ni de révélation, ni d'accroissement du possible, et pas davantage d'intuition d'une alternative radicale à l'existence quotidienne. Ces dernières caractéristiques existent en revanche dans la fête antique qui, en tant qu'elle provoque une expérience de régénération du monde et de la vie, est, parmi les différentes *institutions de substitution*, celle qui présente les caractères les plus proches de l'état naissant. Mais il lui manque l'expérience du changement réel, imprévisible et risqué, le drame et la violence de la véritable renaissance.

Les exemples d'enthousiasme collectif assimilés habituellement à l'état naissant par les sociologues les plus attentifs sont ceux qui se constituent et se fixent autour d'un chef charismatique. Les grands chefs charismatiques de l'histoire tels que Mahomet, Napoléon, Lénine, Staline, Mussolini, Hitler, Mao Tsé-Toung ont été l'objet d'un dévouement fanatique et enthousiaste de la part de populations entières. Leur présence et leur parole évoquaient la possibilité d'un monde neuf. Comme nous l'avons vu, c'est Weber lui-même qui identifie état naissant et charisme. L'enthousiasme, l'amour, l'adoration et le dévouement ne sont-ils pas en effet les manifestations les plus évidentes du moment novateur, révolutionnaire qui, pour utiliser l'expression de Durkheim, entraîne l'individu hors de lui-même? Freud lui-même voit dans l'identification au chef le moment essentiel de la psychologie collective ¹¹. Pour Bergson, la morale créatrice est celle qui se réfère à un modèle humain, et elle est d'autant plus puissante qu'elle se fonde davantage sur l'humanité et sur l'individualité de l'homme.

Dans cette perspective, il faudrait admettre que l'état naissant peut durer et se prolonger pendant plusieurs années, voire des décennies, c'est-à-dire tant que dure l'amour pour le chef et le culte de sa personnalité, or il s'agit déjà là d'institutionnalisation du charisme, c'est déjà du quotidien, même si l'enthousiasme demeure. Ce type de rapports appartient à la sphère de la stabilité et des certitudes. même pour Weber le charisme n'est pas, en réalité, unique. Il existe un charisme de l'état naissant et un charisme institutionnel, objectif. Le charisme à l'état naissant est "... on ne peut plus fragile: le chef peut le perdre à tout moment, se sentir abandonné et apparaître à ses partisans privé de sa force. Alors son message s'efface et l'espoir des partisans se reporte sur un autre chef. Le charisme à l'état pur ne connaît d'autre légitimité que celle qui provient de la force du chef et celui-ci doit en fournir la preuve sans relâche ¹²." Entre cette situation et celle du chef tout puissant qui garde le pouvoir en s'appuyant sur une organisation rigoureusement disciplinée, ou sur la terreur (pouvoir objectif, dans

les termes de Weber), il existe une différence substantielle, qui est justement celle repérable entre état naissant et institution. Il faut donc distinguer aussi entre l'enthousiasme de l'état naissant et l'enthousiasme du charisme objectivé. Des manifestations d'enthousiasme peuvent également apparaître pour celui qui a été investi formellement du pouvoir charismatique, qu'il s'agisse du pape ou de tout autre chef religieux traditionnel.

5) En rapport avec le conflit

Nous allons maintenant examiner le conflit. Dans sa théorie des mouvements sociaux, à la différence de l'analyse de Smelser qui traite les mouvements agressifs comme un cas particulier, Alain Touraine¹³ pose l'opposition (O), à savoir le conflit, comme une composante essentielle de tout mouvement. Les autres étant l'identité sociale (I) qui correspond au "nous" que nous avons évoqué à propos des mouvements de groupe, et la totalisation (T). C'est la présence simultanée de ces trois composantes qui engendre le mouvement, et l'opposition-conflit en est donc une caractéristique structurelle. Nous traitons ici non pas des mouvements mais de l'état naissant, que Touraine n'isole pas comme une composante en soi, mais qui se retrouve néanmoins dans sa phénoménologie. Il s'agit donc de définir l'incidence du conflit au sein de l'état naissant. Celui-ci engendre en effet une opposition, un affrontement, mais la portée de la violence peut être très différente. A l'origine des mouvements, dans la phase d'état naissant proprement dite, le ton émotionnel n'est pas agressif, enragé, mais plutôt celui d'un comportement enthousiaste, confiant et optimiste.

Si l'on examine les mouvements historiques, on passe sans ambage d'un extrême à l'autre, des mouvements pacifiques aux cultes guerriers, et l'hétérogénéité coexiste dans une même période. Prenons l'exemple des mouvements judaïques avant la chute de Jérusalem, qui comprenaient les communautés pacifiques des esséniens, le mouvement de libération nationale des zélotes et des sicaires qui employaient le terrorisme¹⁴ Les grands processus

historiques comme le christianisme n'échappent pas à la règle et voient se succéder ou coexister les mouvements d'anachorètes, les mouvements pacifiques mais fiers comme celui des donatistes, les révoltes populaires patarines, les croisades, les mouvements de fraternité universelle comme celui de saint François, et également les ordres monastiques guerriers. Les deux composantes, pacifique et agressive, vont jusqu'à se retrouver à l'intérieur d'un même groupe; c'est le cas des anabaptistes qui expriment au premier chef un besoin de renouvellement intérieur clairement défini, la nécessité d'une renaissance (le second baptême), la *metanoia* - mutation intérieure - fondatrice de la communauté des saints, enthousiastes et pleins d'amour, unis par un consensus qui naît de l'évidence même de la révélation. Mais cette âme pacifique recèle, aussi puissante, la lutte contre l'Église romaine; elle condanne son indignité, et elle a la certitude de son inévitable et juste ruine qui sera l'œuvre de la main de Dieu. Quant aux autres, ceux qui ne veulent pas renaître, ils seront damnés et contraints pour l'éternité à vivre dans d'atroces tourments. même si la violence physique n'existe pas, il existe bel et bien une violence fantasmagorique. Quoiqu'ils se déroulent sur un plan imaginaire, les supplices et l'anéantissement du damné n'en sont pas moins réels du point de vue de l'économie de la violence. Les circonstances historiques développeront ensuite cette agressivité jusqu'aux événements dramatiques de Frankenhäusen et de Münster.

L'état naissant porte en soi l'expansion de l'éros comme celle de la violence, et il serait faux de vouloir borner sa définition à une seule de ses composantes. Il faut néanmoins garder à l'esprit que la violence de l'état naissant n'est pas réductible à la reconnaissance et à la désignation de l'ennemi, perçu comme le siège de tous les maux et la cause de toute ruine, comme c'est le cas dans la guerre ou du bouc émissaire. La composante conflictuelle n'exclut pas le prosélytisme et la conversion, et elle va jusqu'à l'impliquer. Il y a des damnés mais il faut chercher à les sauver tous, et c'est la vérité qui peut parvenir à les

libérer. La *désignation de l'ennemi*, la formation d'un front *d'étrangeté* totale entre "eux" et "nous", qui entraînera la mort et la destruction, l'extermination de l'ennemi, constitue une étape ultérieure et correspond à une élaboration institutionnelle particulière. C'est au cours de cette étape que le mal s'incarnera en une entité définie, qu'il n'y aura plus lieu ni de convertir ni de sauver, et que, par conséquent, on devra anéantir physiquement.

Dans l'état naissant, au contraire, le mal ne s'est pas encore fixé définitivement sur un ennemi mauvais et irrécupérable. Tout est encore possible. Le choix de la lutte n'est jamais exclusif et même tout combattant peut à tout moment se réconcilier avec son ennemi et l'embrasser comme un frère. L'expérience de l'état naissant donne à l'individu la conviction que la vérité peut toujours triompher. Ce que nous avons dit n'est pas une nuance ou un détail, mais un élément essentiel de cet état qui doit être décelé au-delà des manifestations conflictuelles ou d'agressivité. Il faut distinguer nettement et sans aucune possibilité d'équivoques l'état naissant de la tendance persécutrice qui polarise tout le mal sur l'ennemi.

Dans l'état naissant, l'individu fait l'expérience de l'existence d'un mal qui ne devrait pas exister et qui peut être supprimé. Dans la tendance persécutrice, au contraire, il veut détruire ou tuer celui qui, à ses yeux, a incorporé en lui tout le mal¹⁵.

Dès lors, une seule action, l'action destructrice, peut libérer la totalité du bien. Mais il n'en est pas ainsi dans l'état naissant où le mal n'est pas localisé en un seul point, mais est présent au sein même du groupe ou dans l'individu; c'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'expérience de la possibilité d'une libération totale est dramatique, car la simplification consistant à localiser dans un ennemi extérieur la cause unique de la souffrance n'a pas été accomplie.

La frontière entre amis et ennemis est au contraire caractéristique des situations de conflit chronique; pensons par exemple aux conflits raciaux ou

religieux qui se prolongent durant des siècles, aux haines qui opposent clans et familles rivales, nations ou classes sociales. Cette frontière s'affirme encore dans l'institution de la guerre où l'ennemi est défini avec une précision absolue, de même que les amis et les alliés.

L'attribution de cette composante aux mouvements sociaux et aux noyaux d'état naissant qu'ils comportent constitue donc une erreur. Il s'agit d'une erreur compréhensible car le potentiel conflictuel historique de l'état naissant est énorme. En effet, c'est dans l'état naissant que s'élaborent les nouvelles oppositions qui évolueront ensuite sous forme d'oppositions entre amis et ennemis et, souvent, sous forme de guerres idéologiques ou de religions, etc. Reste que, si l'état naissant est historiquement au fondement de l'opposition, il n'est pas pour autant une institution de conflit, et moins encore une institution de guerre ou de lutte de classe.

6) En rapport avec le millénarisme

Avant de poursuivre, nous devons mettre le lecteur en garde contre une autre simplification qui tend à identifier les phénomènes d'état naissant avec le millénarisme. Une telle conception a été soutenue par Mühlmann¹⁶ qui l'a allié à celle de l'irrationalité des foules et de la mentalité primitive décrite par Lévy-Bruhl. Voici, en substance, le raisonnement de Mühlmann: la vie psychique comporte un niveau supérieur rationnel, et un niveau profond, irrationnel, caractérisé par l'instabilité émotionnelle et le manque d'esprit critique. Le premier niveau est plus courant dans les classes dominantes, chez les Blancs et les intellectuels; le second est l'apanage des primitifs, des pauvres, des prolétaires et des Noirs. Lorsque ces classes et ces races inférieures se révoltent, tous leurs bas instincts, toute la partie inférieure de la psyché affleure. Mühlmann ajoute que cette règle peut néanmoins souffrir des exceptions: il arrive en effet que certains membres des classes supérieures se laissent entraîner par les forces irrationnelles, comme ce fut le cas de saint Paul, de Rousseau et de

Marx.

Dans sa description de l'émergence de l'irrationnel, Mühlmann répertorie de nombreuses caractéristiques de l'expérience fondamentale de l'état naissant; et c'est logique puisqu'il décrit l'état naissant des mouvements, mais à côté des phénomènes typiques de l'état naissant, il décrit de façon chaotique, un fatras d'autres phénomènes, parmi lesquels le nationalisme ou l'anomie.

Il souligne en particulier la persistance de l'idée de la destruction et de la renaissance du monde, d'une catastrophe et d'un renouveau cosmique. Et son opinion est qu'il s'agit là d'une manifestation de la contamination culturelle judéo-chrétienne. Pour lui, les mouvements seraient donc une sorte de synthèse entre irrationalisme et millénarisme judéo-chrétien, un mélange explosif toujours prêt à s'embraser dans l'esprit des primitifs et des classes inférieures.

Cohabitent chez Mühlmann la thèse du mouvement comme émergence de l'irrationnel dont nous avons déjà fait la critique et une conception raciste insoutenable. L'expérience historique et les recherches comparatives nous montrent, au contraire, que les mouvements présentent les mêmes caractères dans toutes les classes sociales, parmi les pauvres comme parmi les riches, chez les Noirs comme chez les Blancs.

La thèse selon laquelle tous les mouvements sont millénaristes n'a pas davantage de valeur. L'auteur confond l'expérience de l'historicisation de l'état naissant et le millénarisme. Comme nous le verrons plus loin, avec l'état naissant, les individus font l'expérience de l'accomplissement d'une période historique au cours de leur vie individuelle et collective. Ils font l'expérience d'un nouveau départ.

Cette expérience n'est pas nécessairement millénariste. Le millénarisme n'existe que lorsque l'anéantissement du monde, la destruction et la renaissance de l'univers sont imaginés et attendus. Mühlmann ne fait aucune distinction; il confond tout et met dans le même sac l'expropriation des expropriateurs selon Marx et l'Apocalypse selon saint Jean.

Il reste encore une dernière erreur à pointer. même le millénarisme proprement dit, la destruction-renaissance du monde ne sont pas des exclusives de la tradition judéo-chrétienne. Les Aztèques, les Gaulois de Vercingétorix et les Icènes de la reine Boadicee se nourrissaient d'espérances millénaristes, on ne peut pourtant pas dire qu'ils avaient subi quelque influence judéo-chrétienne!

7) *En rapport avec l'utopie*

La confusion la plus fréquente et la plus troublante reste celle que l'on peut faire entre état naissant et utopie, et le philosophe Ernst Bloch et le sociologue Karl Mannheim n'ont pas peu contribué à l'entretenir.

Dans sa magnifique recherche sur le *principe d'espoir*¹⁷, Bloch commence par démasquer l'espoir utopique dans les rêves diurnes anodins, puis il passe aux contes, aux films, à la mode, pour poursuivre avec les utopies sociales, les pays de Cocagne, les élixirs de vie, l'eldorado, et jusqu'aux utopies eschatologiques. Ce faisant, il décrit le caractère commun entre état naissant et institutions qui en émanent. Puisque toutes les institutions se forment à partir de processus dynamisés par l'état naissant, elles en conservent certaines caractéristiques conceptuelles et catégorielles déterminées. Toute institution religieuse promet, par exemple, la possibilité de transcender la vie quotidienne; elle dispose pour cela de sacrements ou de rites, et ceux qui les suivent "devraient" accéder à ce dépassement, à cette transcendance. Cela se produit parfois, mais le fait demeure rare, voire exceptionnel, même si le croyant en tire une certaine satisfaction. Si l'on analyse l'institution, on découvre en effet qu'elle comporte une promesse de transcendance, et si l'on interroge les croyants, ils répondent qu'elle est possible. Mais ils ne la vivent pas, ils la pensent seulement.

Dans l'apparition d'une nouvelle secte ou dans l'apparition d'un sanctuaire, au contraire, les gens font l'expérience directe de cette transcendance de la vie quotidienne. Et c'est l'état naissant. Weber et Durkheim nous ont montré qu'une telle expérience ne tarde pas à s'institutionnaliser; la vie quotidienne porte donc

les traces innombrables du charisme institutionnalisé qui ne sont autres que des résidus institutionnels de l'état naissant. Et ce sont ces fragments que Bloch a remis au jour dans les mythes, les contes et les utopies sociales.

Pour lui, l'essence de l'homme - *l'homo absconditus*, sa capacité utopique - se révèle peu à peu au fil de l'histoire. Selon nous, au contraire, cette essence s'est toujours manifestée au grand jour. Elle constitue le système catégoriel qui se met en œuvre dans l'état naissant. *L'unum, le verum* et le *bonum* font inmanquablement leur apparition à l'origine de tout mouvement, et sont donc au fondement de l'histoire entendue comme succession des mouvements et de leur institutionnalisation.

Passons enfin à Mannheim qui définit comme mentalité utopique toute mentalité qui se trouve en contradiction avec la réalité présente.

“On peut considérer comme utopique, écrit-il, toute orientation qui, une fois traduite dans la pratique, tend partiellement ou totalement à rompre avec l'ordre dominant.¹⁸” Cette définition fait des buts ultimes des partis, des sectes et des religions de simples «utopies», et toute différence entre mouvement et institution est annulée. Les choses étant ainsi posées, Mannheim ne se préoccupe plus de rechercher les éléments communs aux mouvements. Il suit même le chemin inverse et traque les différences entre eux. Après avoir établi la distinction entre utopie et idéologie, il répartit les différentes formes de mentalités utopiques en quatre classes: millénarisme, conception libérale humanitaire, idéal conservateur et enfin, utopie de type socialiste ou communiste.

Comme toutes les classifications dénuées de principe générateur, celle-ci suscite les questions les plus inquiétantes: où situer le luthérianisme, le calvinisme quand aucun des deux n'était un mouvement millénariste, libéral-humanitaire, conservateur ou de type socialiste ou communiste? Où situer le mouvement franciscain, le soufisme, le féminisme? Aucun d'eux n'entre dans le cadre défini par Mannheim mais, selon la définition de départ, ils seraient pourtant le produit d'une mentalité utopique. D'autre part, et paradoxalement, il

est impossible de classer les *utopies proprement dites*, telles que la République de Platon, celle de Thomas More ou celle de Campanella, qui sont en réalité des projets d'institutions, œuvres d'ingénieurs sociaux promettant une vie paradisiaque comme résultat de leur mise en œuvre.

Du point de vue de notre théorie, les utopies proprement dites constituent une forme singulière de l'élaboration de l'expérience de l'état naissant, un type de rêve institutionnel particulier, qui croit pouvoir réaliser en totalité ce que l'on a entrevu au cours de la phase d'état naissant, le rêve, en somme, de l'institution parfaite.

Pour conclure cette analyse rapide, il faut réserver strictement le terme d'utopie à ce type de projet particulier semblable au projet de l'ingénieur, à ce rêve de l'institution parfaite, et conserver l'expression "mentalité utopique" pour qualifier l'esprit de ceux qui la fondent ou l'appellent de leurs vœux. Il faut en revanche renoncer au terme d'utopie pour désigner l'expérience de l'état naissant et des mouvements sociaux. En effet, il arrive que se forme en leur sein un projet utopique, mais dans la plupart des cas en est absent.

Notes

¹ Il faut voir ici l'origine d'un débat touffu provoqué par le livre de Ferdinand Tönnies. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, op. cit., dans lequel le terme de “communauté” désigne en effet les deux choses, sans jamais préciser leur différence radicale.

² Nous suivons ici les catégories utilisées par G. Simmel de l'individu isolé et de la dyade. Nous ne nous attarderons pas sur la triade car l'état naissant annule toutes les configurations stables de ce dernier cas de figure: l'arbitre, le médiateur, le tiers exclu, etc. Dans l'état naissant, on passe du groupe formé par deux personnes et qui tend à la fermeture, à celui formé par n personnes et qui tend à l'ouverture. Cf. G. Simmel, *Sociologie et Épistémologie*, Paris, PUF, 1981.

³ Le rapport entre l'amour naissant et le moment révolutionnaire, au sens le plus large du terme, a été bien décrit par Hobsbawm. Cf. Eric John Hobsbawm, *Revolutionaries*. Cf. aussi V. Mathieu, *La Speranza nella Rivoluzione*, Milan, Rizzoli, 1972.

⁴ Le terme de *communitas* utilisé par Victor Turner présente quelque analogie avec l'état naissant. Cf. V. Turner, *les Tambours d'affliction: analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard, 1972.

⁵ A. Maslow, *Vers une psychologie de l'être*, Paris, Fayard, 1972.

⁶ E. Zolla, *Archetipi*, Venise, Marsilio, 1988.

⁷ R. Otto, *Das Heilige*, Munich, C. H. Beck, 1963. *Le Sacré*, Paris, Payot, 1949.

⁸ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1954.

⁹ P. E. Slater, *Microcosm*, New York, John Wilery & Co, 1966.

¹⁰ É. Durkheim, *Jugement de valeur et Jugement de réalité*, in *Sociologie et Philosophie*, Paris, PUF, 1951.

¹¹ S. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, Petite Bibliothèque Payot, Paris 1979.

¹² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit.

¹³ A. Touraine, *la Production de la société*, Paris, Seuil, 1973.

¹⁴ Flavius Josèphe, *la Guerre des Juifs (De Bello Judaico)*, trad. du grec, Éditions de minuit, Paris, 1977.

¹⁵ Sur la nature des mécanismes de persécution dans la vie infantile et dans la guerre, cf. F. Fornari, *la Vita affettiva originaria del bambino*, Milan, Feltrinelli, 1963, et *Psicoanalisi della guerra*, Milan, Feltrinelli, 1966.

¹⁶ W. E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris, Gallimard, 1978.

¹⁷ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1959; trad, *Le Principe Espérance*, Gallimard 1976, Paris.

¹⁸ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, Francfort, Schulte-Bulmke, 1952.

II

Quand l'état naissant apparaît

1. Questions préliminaires

Le mouvement est inattendu, il surgit à l'improviste. Qui aurait pu imaginer, en 1517, que surviendrait en Allemagne la fracture la plus grave de toute l'histoire de la chrétienté? Et dans les premiers mois de 1789, qui aurait pu pressentir la Révolution et ses horreurs? Plus près de nous, qui aurait pu prévoir, en 1968, la vague de mouvements de jeunes qui déferla sur le monde, de la France au Mexique, de la Chine aux États-Unis? Tout aussi soudaines et inattendues qu'ont été l'apparition de Solidarnosc et la révolution en Iran. C'est que tous les mouvements, y compris le plus rudimentaire, l'amour naissant, possèdent une propriété identique.

Qui pourrait dire en effet: le mois prochain, l'année prochaine, je tombe amoureux?

L'état naissant est discontinuité, changement d'état. La logique qui règle ' la vie quotidienne ne nous permet pas d'envisager le jaillissement soudain d'une perspective différente. Il survient brusquement entre deux états du social, corame entre veille et sommeil. Si nous dormons, nous ne sommes pas en mesure de deviner que nous sommes sur le point de nous réveiller; dé la même façon, nous sommes incapables de maîtriser l'instant où nous allons basculer dans le sommeil; et quand nous sommes endormis, nous ne nous souvenons pas de l'état de veille; et quand nous nous réveillons, nous avons le plus grand mal à nous souvenir de l'expérience du sommeil.

L'état naissant en tant que phénomène social survient néanmoins à un moment donné, lorsque certaines forces sociales sont actives. S'il est difficile, voire impossible, de prévoir avec exactitude le surgissement de l'état naissant, il

devrait être toutefois possible d'identifier les facteurs qui le rendent probable. Son jaillissement à l'improviste nous laisse supposer qu'il s'agit d'un phénomène de "seuil". Certains facteurs changent lentement au fil du temps, procédant par accumulation silencieuse et souterraine, jusqu'à une rupture d'équilibre. A ce moment-là, le changement se manifeste à l'improviste sur le mode de la catastrophe. Mais il n'est pas dit qu'un observateur attentif n'aurait pas pu prévoir l'approche de l'explosion.

Ce ne sont pas les "causes" qui sont en jeu dans ce genre de phénomènes, mais les conditions du système social offrant les plus fortes probabilités de son apparition, les *conditions préalables* de sa manifestation. Que s'est-il passé, dans le système social de l'Amérique du Nord des années 60, qui a rendu probable l'explosion des mouvements? Dans quel milieu, dans quelle classe sociale, dans quelle couche de la population ces changements ont-ils été les plus puissants, les plus perturbants pour l'équilibre d'alors? Quels étaient les sujets potentiels du mouvement?

Nous nous efforcerons, dans la suite de ce chapitre, d'identifier les données fondamentales permettant de circonscrire sans conteste le secteur de la société qui connaîtra une phase d'état naissant, c'est-à-dire d'identifier le sujet historique du mouvement; nous pourrons également préciser le seuil au-delà duquel le phénomène se manifeste.

En revanche, nous ne traiterons pas ici des contenus idéologiques et culturels des mouvements, même si c'est précisément l'optique de l'analyse sociologique traditionnelle. Or comment analyser les facteurs structurels dont dépend l'apparition du mouvement étudiant américain sans étudier en même temps ses contenus culturels, ses modalités d'organisation et ses buts? Dans la tradition sociologique, les mouvements sont essentiellement identifiés par leurs contenus; un mouvement étudiant n'a aucune existence sans ses idées, pas, plus qu'un mouvement féministe n'a d'existence sans les thèmes spécifiques du féminisme! Et cela vaut pour les sociologues marxistes et les non marxistes, les

structuralistes et les non structuralistes, les sociolinguistes et les historiens.

Mais une telle approche risque bien d'être stérile. En fait, si la plupart des idées et des modes de pensée qui caractérisent un mouvement, qu'il soit luthérien ou féministe, sont dus aux propriétés catégorielles de l'état naissant, il est absurde de chercher à les déduire des conditions sociales et culturelles de telle ou telle époque. Si l'on se situe dans cette perspective, si l'on prétend expliquer les idées, les expériences et les rêves du mouvement étudiant américain par les faits qui se sont produits dans la société américaine de cette période, on risque de faire fausse route et de ne jamais atteindre le but qu'on s'est fixé, car les catégories de l'expérience de l'état naissant ne dépendent pas des conditions sociales. On les retrouve intactes cinq cents ans plus tôt, avec les anabaptistes, ou mille ans plus tôt, avec les patarins. Les idées essentielles, les expériences fondamentales de l'état naissant d'un mouvement ne sont pas déductibles des propriétés de la société dans laquelle surgit tel mouvement. Une telle affirmation explique pour une large part la profonde répugnance que cette théorie des mouvements a suscitée parmi les sociologues, soudain privés de leurs capacités d'explication. Les faits sociaux seraient-ils impuissants à épuiser l'explication d'un phénomène? Il faut reconnaître que c'est le cas pour plus d'un phénomène. De nombreuses structures linguistiques perdurent, par exemple, sans altération au fil de l'histoire, et les individus les utilisent pour exprimer des idées qui s'éloignent progressivement de leur signification originelle. De même pour certaines émotions fondamentales de type religieux ou amoureux. Les propriétés de l'amour naissant n'ont guère changé au cours des trois derniers millénaires et la poésie amoureuse du passé a conservé tout son sens à nos yeux.

L'expérience subjective de l'état naissant est elle aussi très stable. Ce ne sont pas les circonstances historiques qui la créent; elles se contentent de la mettre en branle.

Il reste néanmoins que le contenu concret de l'expérience, l'interprétation spécifique dont elle peut faire l'objet, et l'idéologie qu'elle développe sont

historiquement déterminés, mais ils sont historiquement déterminés en ce sens que les éléments historiques entrent en interaction *ou fusionnent* avec les éléments métahistoriques.

Avant de passer à l'étude des mouvements et des idéologies historiques spécifiques, il nous reste donc à examiner la composante catégorielle, métahistorique, et avant tout les facteurs structurels et historiques qui l'activent, la déclenchent et, interagissant avec elle, produisent tel mouvement particulier.

2. Transformations structurelles et seuil

L'état naissant apparaît à un moment donné, quand les forces qui cimentaient un type donné d'équilibre social et culture) ne sont plus en mesure de le maintenir. Le processus de transformation sociale est contrôlé par les *moyens ordinaires* jusqu'à un certain point, au-delà duquel se produit un *changement d'état*. Prenons l'exemple des phénomènes physiques: dans des conditions de pression données, un liquide donné passe à l'état solide si la température descend audessous d'un seuil déterminé. Les différents liquides et autres composés ne se solidifient pas tous à la même température, mais il est possible pour chacun de déterminer la combinaison entre pression et température qui sert de seuil à leur changement d'état. La nature chimique de la substance, sa température et sa pression ne définissent pas pour autant les caractéristiques de l'état solide et de l'état liquide. Les propriétés d'un solide sont identiques, qu'il s'agisse d'acier, d'une solution saline, d'hélium ou d'hydrogène.

L'état naissant apparaît lorsque certaines variables sociales ont changé jusqu'à franchir un certain seuil. Mais quelles sont les variables sociales les plus importantes? En existe-t-il une fondamentale entre toutes? Telles sont les questions que s'est posées Marx pour définir les conditions d'apparition des révolutions.

Pour Marx, le moteur de l'histoire est le développement continu des forces productives. Les protagonistes de ce développement changent; ce furent d'abord les bergers, puis les agriculteurs, puis les commerçants, et enfin le monde (industrie) et les ouvriers. Chaque fois, à une certaine phase de développement des forces productives apparaissent des formes sociales et politiques et des institutions déterminées. C'est ainsi que dans une civilisation pastorale, il existe des tribus, des chefs guerriers et des chamans; lorsqu'on passe à une civilisation agricole, ces institutions entrent en contradiction avec les exigences des agriculteurs et de la nouvelle classe dominante en formation; à ce moment-là, un conflit survient et dure jusqu'à ce que les nouvelles classes sociales renversent celles qui dominaient jusque-là, et en détruisent les institutions pour les remplacer par les leurs.

Mais ce processus n'est pas progressif. Pendant une période donnée, l'ancienne classe dominante reste au pouvoir, et les anciennes institutions continuent à faire leur office. La contradiction entre l'ancien et le nouveau s'accroît jusqu'à un certain seuil, jusqu'à un point de rupture: la révolution. Dans ce cas, le seuil est le moment où la coexistence entre l'ancien et le nouveau devient objectivement et subjectivement impossible. Au-delà d'une certaine limite, l'écart entre les vieilles superstructures et la classe montante ne cesse pas de s'accroître, et la situation ne peut plus durer: ou le développement des forces productives stoppe, ou, s'il continue, l'équilibre des forces se renverse. En tout cas, le rapport de forces entre l'ancien et le nouveau est vérifié, et cette mise à l'épreuve, pour utiliser les termes de Trotsky, n'est autre que la révolution¹.

Le schéma du défi-réponse élaboré par Arnold Toynbee² peut être également appliqué à la catégorie du *seuil*. Les grands bonds en avant de la civilisation surviennent lorsqu'une société doit affronter des crises graves, qu'elles soient internes ou externes. Des réponses extraordinaires sont alors inventées, des découvertes scientifiques ou technologiques se produisent, on invente de nouveaux cadres organisationnels, religieux et politiques ou, bien souvent, tout à

la fois. Certaines de ces inventions sont des succès qui font faire à la civilisation de véritables bonds en avant; d'autres, insuffisantes, sombrent dans l'oubli et le système social s'écroule.

Dans le schéma élaboré par Marx, les sujets historiques susceptibles de changement sont les classes sociales, mais ce modèle peut être utilisé de façon beaucoup plus souple. Voici un exemple dans lequel le développement des forces productives implique d'autres structures que les classes sociales et constitue la *condition structurelle préalable* d'un processus collectif qui n'est pas une révolution politique.

Le développement de la bourgeoisie et de ses rapports de production entraîne l'altération et la désintégration de la famille élargie, que ce soit dans le monde des paysans ou des artisans. La famille élargie constituait, à l'origine, une unité de production et de consommation, or le développement de l'entreprise capitaliste sépare production et consommation. Les membres de la famille abandonnent le noyau familial pour devenir ouvriers dans les usines, ou employés dans les grands organismes capitalistes ou bureaucratiques de l'État. En termes marxistes, le développement des forces productives entre en contradiction avec les rapports de production antérieurs et les détruit. Il faut donc que la famille élargie disparaisse pour donner leur "liberté" aux membres qui la composent. Ces individus établiront ensuite de nouveaux types de rapports sexuels et de procréation. La perspective marxiste se borne à remarquer que ce type de rapports se développe hors de la famille élargie. On peut également déduire de cette théorie que l'éclatement de la famille élargie et la nouvelle situation sont accompagnés de quelques phénomènes émotionnels, mais rien de plus. Nombreux étaient ceux qui pensaient, et Marx lui-même le premier, que la prolétarisation des masses, qui découle logiquement de la fin du règne de la bourgeoisie, détruirait la famille, mais nul n'était capable de prévoir ce qui viendrait la remplacer.

A ce point, notre hypothèse nous permet de faire un pas en avant et de

pressentir l'apparition d'une phase *d'état naissant* parmi les acteurs du changement structurel qui frappe la famille élargie. On peut imaginer également que c'est de cet état naissant que finira par émerger une nouvelle institution en accord avec la nouvelle phase de développement des forces productives.

Et c'est bien ainsi que les choses se sont passées. Au XIX^e siècle, les tensions, les frustrations, les amertumes et les espoirs qui ont accompagné et causé la dissolution de la famille élargie ont engendré des processus d'état naissant parmi les protagonistes impliqués. Ces processus ont provoqué la chute de l'ancien (la famille élargie), et la reconstruction d'une nouvelle entité, soit la famille nucléaire moderne. C'est ainsi que, du point de vue sociologique, on peut expliquer l'apparition de l'amour *romantique*³ qui a émergé lorsque la famille élargie était encore puissante, mais qui est déjà sur son déclin quand la famille est en grande partie entamée. L'amour romantique constitua alors la modalité spécifique de la destruction de la famille et son remplacement par une autre entité. Il ne peut y avoir d'amour romantique sans un obstacle social à franchir. C'est pourquoi il fait son apparition comme transgression de la famille élargie, en même temps qu'il recompose une nouvelle unité compatible avec le développement des forces productives.

Dans la famille d'autrefois, le mariage des enfants consistait en une transaction entre deux familles. Avec l'amour romantique, le couple hétérosexuel se fonde sur l'amour réciproque qui s'affirme contre l'ancienne transaction. Le nouveau noyau West plus une unité de production; il est plus petit, très mobile, il peut changer de lieux et d'activité, et donc s'adapter au travail à l'usine et à la vie urbaine, et acquérir les biens de consommation produits par l'industrie. Puis vient le temps où l'amour romantique nous apparaît comme reconnu et institutionnalisé en tant que fondement du mariage. La nouvelle famille a été reconstruite sur une forme d'amour qui était auparavant transgression.

Dans cet exemple, nous avons pu voir que l'opposition entre développement des forces productives et relations sociales, au-delà d'un certain seuil, entraîne le

renversement des relations antérieures, mais ce ne sont pas les prolétaires - qui vont devenir une *classe en soi* - qui sont les protagonistes du phénomène en question, ce sont plusieurs couples hétérosexuels; et l'institution qui dérive de ce processus ne sera pas le syndicat ou le parti mais la famille conjugale.

Lorsqu'elle atteint un certain seuil, la contradiction entre développement des forces productives et rapports de production entraîne des changements en chaîne dans la société, parmi lesquels une véritable épidémie d'amour romantique, dont le résultat final est la production d'institutions mieux adaptées au secteur donné. On peut constater aussi que lorsqu'il est appliqué avec plus de souplesse, le schéma marxiste est opérant.

La contradiction marxienne se retrouve comme condition préalable dans de nombreux champs d'actions et peut provoquer l'apparition d'épisodes d'état naissant susceptibles de déboucher soit dans les sphères religieuses, soit dans les champs politico-syndicaux ou politico-révolutionnaires, soit dans le domaine amoureux; elle peut également ne produire aucune manifestation d'état naissant.

Si nous cherchons à comprendre pourquoi cette contradiction prend ici telle forme et là telle autre, il faut considérer les relations sociales spécifiques de l'institution concernée, les précédents culturels, les sujets du processus, leur nombre, etc., sans oublier d'ajouter peu à peu tous les déterminants. Dans son étude sur le banditisme, Hobsbawm nous en offre un excellent exemple. Il identifie les conditions socioéconomiques dans lesquelles se présente le banditisme (société paysanne, isolement relatif, etc.), et à partir de là, détermine les catégories sociales qui posséderont les plus fortes probabilités de sombrer dans le banditisme ⁴. Nous utilisons nous aussi cette distinction entre conditions structurelles préalables et sujets.

Examinons à présent un autre exemple dans lequel il est facile d'identifier à la fois les conditions structurelles préalables et les sujets, à savoir les mouvements de jeunes dans les années 60. Les conditions préalables étaient à peu près les mêmes dans tous les pays d'Occident qui avaient connu un fort développement

technique et une augmentation considérable de leurs richesses. Le nombre des jeunes entre quatorze et vingt et un ans qui pouvaient se permettre de suivre des études sans avoir besoin de travailler avait notablement augmenté. Au début des années 60, ils étaient entre vingt-huit et trente millions aux États-Unis, grâce au baby-boom de l'après-guerre, et vivaient sur les campus universitaires et dans les *collèges*. C'est ainsi que se créèrent les *conditions structurelles* préalables pour que cette jeunesse puisse élaborer une culture propre. Or cette culture est apparue brusquement, sous la forme d'un ensemble de mouvements, et s'est violemment heurtée aux valeurs du système professionnel et productif en vigueur dans le pays. Le phénomène s'explique d'ailleurs en partie par le fait que ces jeunes vivaient coupés dudit système et hors de lui. Ce serait néanmoins une erreur grossière que de considérer que le pacifisme, l'égalitarisme et l'opposition à l'industrialisation sont le produit de cette situation; ils trouvent au contraire leur origine dans l'expérience fondamentale de l'état naissant.

Des différences étaient nettement repérables entre les mouvements des divers pays. Aux États-Unis, en Angleterre, en France et en Italie, l'expérience de l'état naissant a connu des *élaborations idéologiques* différentes suivant les traditions culturelles. C'est ainsi que l'on peut déceler, dans les mouvements hippies et extatiques aux États-Unis, l'influence de la tradition protestante qui favorise la formation des sectes, et les traces d'une tradition de nomadisme et de communautés utopiques. D'autres influences s'exercent également, comme celles des communautés indigènes, dans l'usage de la drogue, par exemple. Dans les mouvements européens en revanche, l'influence marxiste est plus forte et les conduit à accorder une plus grande importance à la politique. C'est en effet la tradition marxiste révolutionnaire qui a été réactivée en Europe dans les mouvements de jeunes, et le choix du marxisme révolutionnaire contre la social-démocratie réformiste n'est pas une conséquence des conditions structurelles européennes spécifiques ou des conditions culturelles, mais un effet de *l'état naissant* en acte. Une lecture marxiste de la société qui intègre les composantes

de l'expérience fondamentale de l'état naissant est nécessairement une interprétation de type révolutionnaire.

Il est évident qu'outre la composante marxiste révolutionnaire, d'autres traditions culturelles européennes ont exercé une influence: et parmi elles, la tradition anarcho-libertaire, très puissante en mai 68, en France, et dans le mouvement de 1977, en Italie. La composante catholique a été également très forte surtout en Italie et s'est tout d'abord manifestée sous la forme d'une dissension au sein du mouvement catholique et, ensuite, dans le mouvement *Comunione e Liberazione*.

Les dissensions entre catholiques ont suscité une véritable conversion du catholicisme au marxisme. L'expérience évangélique a fait l'objet d'une relecture en termes socio-marxistes, où les pauvres étaient identifiés aux ouvriers, et les riches aux capitalistes. La réaction ne tarda pas à se faire sentir *Comunione e Liberazione* allait opposer la communauté évangélique à l'État marxiste.

Après avoir tenté d'identifier les caractéristiques générales des conditions structurelles préalables de l'état naissant grâce au schéma marxiste du développement des forces productives, nous avons pu en vérifier le bon fonctionnement dans les exemples donnés, mais cela ne suffit pas pour étayer une théorie générale. Il est facile de démontrer que l'état naissant apparaît également lorsqu'il y a *décadence*, destruction de l'équilibre socio-économique en place, soit pour des raisons endogènes (la fin de l'Empire romain), soit pour des raisons exogènes. Les effets de l'expansion du marché sur les sociétés à structures précapitalistes sont de ce type. Pellicani, entre autres, a interprété toutes les révolutions comme des réponses conservatrices à l'intrusion destructrice du capitalisme et de la modernisation. "Avec son dynamisme irrépressible, écritil, le capitalisme a mis en branle un mécanisme de destruction qui a désintégré les modèles culturels traditionnels, produisant de ce fait en son sein et hors de ses frontières historiques un "prolétariat" innombrable et tumultueux, formé de millions d'inadaptés, de déracinés et d'individus en proie à

l'aliénation. Ceux-ci, par la colère, ont réagi contre l'impitoyable logique de l'économie de marché, par l'appel aux armes révolutionnaires, c'est-à-dire par une véritable déclaration de guerre contre le règne du capital. Par conséquent, toutes les révolutions de l'époque moderne - de la Réforme protestante aux révolutions du tiers monde - peuvent être considérées comme des réactions défensives de la part des classes sociales sur lesquelles a lourdement pesé le prix de la transition. C'est ce qui explique qu'elles ont eu comme protagonistes des masses de paysans déracinés et des intellectuels prolétariés, et qu'elles ont toutes été caractérisées par un anticapitalisme marqué, y compris les révolutions bourgeoises⁵.”

Comme on le voit, il s'agit là d'un véritable retournement de la tradition marxienne et il faut reconnaître que la thèse de Pellicani est soutenable dans plusieurs cas: les mouvements constituent une réaction de défense contre les bouleversements et le désordre provoqués par le développement sauvage des forces productives. Barrington Moore Jr a, pour sa part, apporté une contribution intéressante, en démontrant que le processus révolutionnaire est dû à la confluence de nombreuses forces, dont certaines sont l'expression des nouvelles forces productives, et les autres l'expression de la réaction au trouble provoqué par les premières⁶.

De toute façon, pour nous, il s'agit d'identifier les conditions préalables de l'état naissant (et non pas de la révolution), et elles sont décelables tant dans les forces du premier type que dans celles du second. L'état naissant n'est ni progressiste ni réactionnaire; il n'est révolutionnaire que dans le sens littéral indiqué par Weber.

Les conditions préalables de l'état naissant sont à chercher tant dans le développement des forces productives et dans l'émergence de nouvelles classes sociales, que dans la dégradation et l'appauvrissement de la société et le déclin d'une classe. Les conditions préalables générales de son apparition résident donc dans une part commune aux deux situations, et cette part commune ne peut être que la *rupture de l'équilibre* des forces qui soutiennent la solidarité de

l'infrasystème social, dans lequel apparaît l'état naissant.

Dans cette perspective, il est possible d'expliquer aisément un autre fait, à savoir que l'état naissant apparaît selon toute probabilité quand un fort pouvoir coercitif vient à manquer. Les réformateurs ont toujours observé avec préoccupation, et avec raison, que la chute d'un pouvoir totalitaire ou autoritaire rend très difficile l'évolution réformiste. Les gens vivent soudain une expérience libératrice; la coercition disparaissant, les espérances et les forces d'opposition explosent et bien souvent balaient le réformateur. C'est ce qui s'est produit dans la Révolution française, dans la révolution russe, en Espagne après la chute de Primo de Rivera, et dans de très nombreux autres cas, jusqu'à des épisodes contemporains mineurs comme les dissidences des catholiques de droite (Clément XV) et de gauche (communauté de l'Isolotto), non pas avant mais après le concile Vatican II⁷. Le même phénomène s'est produit récemment en Chine, après les réformes de Teng Hsiao-Ping, et en URSS, après celles de Gorbatchev. De même, dans notre exemple de la formation du couple monogamique à partir de la famille élargie, l'amour naissant n'apparaît que lorsque le pouvoir coercitif de la famille élargie s'est affaibli.

Un autre point reste encore à éclaircir. Dans le schéma tracé par Marx, le développement des forces productives constitue une variable indépendante. La révolution (dans notre cas, l'état naissant et le mouvement) est une superstructure, une conséquence, mais il n'en est pas de même dans le modèle que nous nous efforçons de préciser où n'existe pas une seule et unique variable indépendante. Les facteurs susceptibles d'altérer la structure de solidarité ne manquent pas au contraire. Le développement des forces productives a sûrement autant d'importance que leur déclin, mais nous avons vu que la solidarité peut se fracturer elle aussi si certains facteurs politiques ou même un certain degré de répression sociale s'affaiblissent. Il faut ajouter à cela que l'état naissant et les mouvements sont eux-mêmes considérés comme des facteurs susceptibles d'affaiblir les solidarités sociales, politiques ou religieuses. La réforme

luthérienne en Allemagne a affaibli la papauté dans sa controverse avec Henri VIII, et a favorisé la rébellion du roi et la Réforme en Angleterre. Les mouvements culturels ont eux aussi des effets du même type. Qu'il nous suffise de penser à l'oeuvre de corrosion des institutions de la monarchie accomplie par les philosophes français du xv^e siècle.

Pour conclure, les *processus collectifs doivent être considérés eux-mêmes comme faisant partie intégrante des conditions structurelles préalables*, sans que leur action soit limitée à l'affaiblissement de la solidarité. Il peut exister des cas où un mouvement, défiant l'institution, provoque une réaction qui la renforce. Le mouvement de Savonarole à Florence en offre un parfait exemple. Mise au défi, la papauté a su réprimer le mouvement avec vigueur et en a retiré une illusion de force qui lui sera néanmoins fatale vingt ans plus tard, lors de l'assaut du mouvement luthérien.

Qu'ont en commun ces conditions structurelles préalables? Elles ont en commun un processus de développement ou d'appauvrissement. Certains groupes se sentent injustement traités parce qu'ils perdent leurs privilèges tandis que d'autres éprouvent le même sentiment parce qu'ils ne sont pas reconnus selon leurs mérites. Un état de désordre normatif s'installe, ainsi qu'un dérèglement des moyens comme des fins. On reconnaît ici l'anomie sociale décrite par Durkheim⁸ et Merton⁹. Encore faut-il que le processus ne soit pas près de se conclure mais au contraire que se maintienne une *tension entre ordre et désordre*.

Dans un système parfaitement ordonné, tout se déroule selon des règles et des rôles sociaux préétablis. La ligne de partage entre ce qu'on doit faire et ne pas faire, entre amis et ennemis est nettement définie, et peut être représentée ainsi

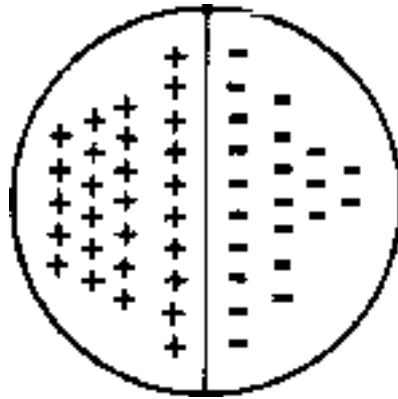


Figure 3

Mais la transformation sociale engendre le désordre. Les comportements des individus cessent de se conformer à la norme habituelle. De nouvelles possibilités d'action apparaissent, tandis que les anciennes déclinent. Mais ce processus se déroule de fait sans qu'une restructuration générale du système socioculturel ait lieu. Peu à peu, les règles valables pour tous disparaissent et seuls subsistent les cas particuliers. Nul ne peut plus dire qui est dans la norme et qui s'en écarte parce que personne n'a l'autorité nécessaire pour le dire. Mais ce n'est pas non plus le désordre complet, le chaos, la ruine de toutes les règles. D'anciens principes et d'anciennes valeurs se maintiennent. Mais c'est surtout l'exigence d'un ordre qui reste vivante. Certains rêvent du retour aux coutumes d'antan, aux règles anciennes, d'autres au contraire aspirent à une nouvelle justice. Une *tension grave entre ordre et désordre* apparaît, que l'on peut représenter comme suit

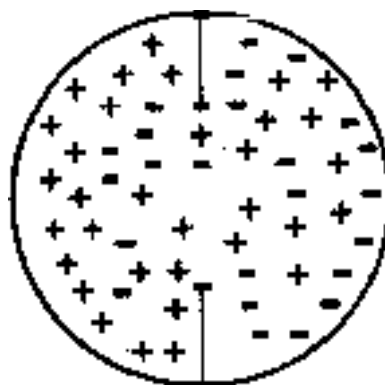


Figure 4

Dans sa simplicité, cette figure nous montre que la condition préalable la plus courante de l'état naissant est un écart entre définition formelle et situation de fait, un état de désordre qui ne devrait pas exister, et qui non seulement existe mais encore s'accroît. Au-delà d'un certain seuil de désordre, il devient impossible de reconstituer la situation antérieure ou d'élaborer des aménagements de secours. Comme dans les structures dissipatives de Prigogine¹⁰, il apparaît que la structure entière traverse une crise et se reconstruit d'une façon différente. Mais lorsque ce processus se développe dans une société humaine et qu'il est donc l'œuvre d'individus conscients, le brusque processus de destructuration-restructuration se présente comme une expérience *sui generis*, à l'instar de l'expérience de la mort-renaissance individuelle et collective. Et c'est l'état naissant.

3. Les sujets

Dans tout processus de transformation sociale certains individus voient surgir des possibilités nouvelles et inespérées; d'autres, en revanche, voient s'effondrer leurs rêves et se sentent déracinés, exilés dans leur propre pays; d'autres encore obtiennent reconnaissances et honneurs, d'autres enfin se trouvent réduits à la plus extrême pauvreté, voire à la famine.

De nouvelles classes apparaissent quand d'autres disparaissent, de nouveaux peuples se forment quand d'autres sont près d'être rayés de la surface de la terre. C'est de ce processus tumultueux qu'émergent les mouvements; ils se forment comme autant de réactions individuelles et collectives à l'état de désordre interne et externe qui s'est créé, à la tension, au malaise et au sentiment d'injustice. Ils se forment aussi comme un élan vital et la nécessité de trouver un sens à la vie et à l'action.

Nous avons vu qu'il existe des sphères sociales dans lesquelles la probabilité

du mouvement est maximale. Ce sont des sphères qui ont connu de profonds bouleversements, mais qui ont conservé en même temps des structures traditionnelles très vivaces. Le désordre est apparent, mais néanmoins l'idée d'un ordre ancien survit. L'opposition, la contradiction joue entre ce qui se passe et ce qui aurait dû se passer, ce que l'on espérait voir se passer.

Les individus sont capables de s'habituer à tout. En deçà d'un certain seuil, leurs espoirs et leurs attentes s'effondrent, et ils acceptent la réalité comme elle est, sans lutter ni réagir davantage. Dans cette situation d'assujettissement total à l'existant, il est très difficile que des mouvements apparaissent. Les mouvements s'appuient, au contraire, sur une certaine capacité à réagir et sur une puissante envie de vivre. Il faut pour cela que persiste dans le cœur des hommes l'espoir de la victoire et du rachat. C'est ce qui explique que certains peuples - comme le peuple juif - ont pu survivre en produisant toujours de nouveaux mouvements, car persiste en eux, vivante et puissante, la volonté de vivre, d'exister.

Si l'on garde à l'esprit ces idées phares, il devient possible de définir les *sujets* de l'état naissant et des mouvements. Posons la question en termes généraux: étant donné certaines conditions structurelles, quelles sont les caractéristiques des individus dotés de la plus forte probabilité de former un groupe (n'importe quel type de groupe) à l'état naissant? Ce sont des individus qui vivent très intensément la contradiction entre l'ordre ancien et le désordre actuel, entre les possibilités qu'ils expérimentent en eux-mêmes et les difficultés qu'ils rencontrent pour les réaliser; ils sont déchirés par l'expérience brûlante de l'injustice et se débattent pour en sortir. Mais ce sont aussi des individus qui, bien que comprenant la situation de désordre et se situant de son côté, gardent le sens de l'ordre, de la règle et des institutions.

Ces caractéristiques peuvent être individuelles ou concerner de larges catégories d'individus. Dans un cas comme dans l'autre, il ne s'agit pas d'individus marginaux, déracinés, hors normes, mais toujours d'individus (ou de groupes sociaux) écartelés par une contradiction interne profonde.

Les expériences dans la vie des prophètes sont là pour confirmer cette hypothèse. La tradition veut que Bouddha ait mené une vie active dans un milieu aristocratique sur son déclin, jusqu'à l'avènement d'une période obscure, de recherche angoissante qui s'achèvera pour lui par une illumination. De même, la première partie de la vie du Christ est des plus normales; les Évangiles s'accordent à dire qu'il se comportait comme un bon fils, jusqu'à ce qu'il se mette à prêcher. Paul de Tarse faisait partie de *l'establishment* juif, et s'est maintenu dans son rôle, jusqu'à ce que le doute atteigne en lui un seuil critique. Mahomet appartenait à une branche déchue de la puissante tribu des Quraysh et, jusqu'à quarante ans, il en fut un membre irréprochable. Dans ses confessions, saint Augustin donne la preuve du sérieux de sa recherche sur les plans humain et culturel. Luther était un augustinien scrupuleux quoiqu'en même temps un homme en proie au doute; c'était aussi un professeur éminent de l'université, dont les doutes et les angoisses se sont accrus peu à peu jusqu'à un point de rupture qui a débouché sur une révélation. Lénine a vécu lui aussi une enfance normale et c'est le meurtre de son frère qui a joué corame facteur déclenchant de la crise qu'il a traversée. Il en va de même pour Mao Tsé-Toung, neveu d'un grand général de l'empire, bibliothécaire à la bibliothèque impériale de Pékin, loyal à l'alliance du Kuomintang pendant le mouvement du 13 mai, jusqu'à la crise de 1927, avec l'«insurrection de la récolte d'automne» dirigée et contre le Kuomintang et contre les directives du Komintern, et qui marqua le début de la révolution et de la longue marche.

Dans tous les cas, l'alternative apparaît et mûrit en silence; elle est expérimentée jusqu'à ses limites les plus extrêmes, jusqu'au moment où la contradiction semble impossible à dépasser. Cette période, que nous analyserons dans la suite de ce travail comme surcharge dépressive, a été décrite par de nombreux auteurs, en particulier par Toynbee, Ortega et Erikson, comme une «retraite» par le premier, et comme un «délai» par le dernier¹¹. Dans cette phase dramatique qui précède la solution de la crise, le sujet est dans une situation

ambivalente et explore tour à tour les autres branches de l'alternative. Dans de nombreux cas, cette période d'incubation présente les caractères d'une véritable maladie, suivie d'une véritable mort-renaissance psychique.

Si nous nous demandons à présent *qui* sont les sujets les plus susceptibles de se trouver dans une telle situation à la suite du changement des conditions sociales, nous pouvons d'ores et déjà conclure que ce sont surtout des individus *frustrés par une situation à laquelle ils étaient profondément et sincèrement attachés*, et dont ils attendaient des choses qu'ils n'ont pas recues. Cet état de fait engendre une insatisfaction grave et suscite une recherche systématique d'autres voies possibles, même si les sujets en question restent loyaux envers l'ordre ancien, à force d'autodiscipline et de renoncement. La recherche se prolonge jusqu'à ce qu'apparaisse une issue radicalement différente et qu'ils ne pouvaient imaginer auparavant. C'est cette solution inattendue et créatrice qui fonde l'état naissant.

Mais pour que se produise non seulement la révolte individuelle et personnelle du prophète mais encore celle d'une multitude d'individus, ces conditions doivent être généralisées à des catégories entières d'individus, à des classes, voire à des ethnies. Le christianisme a connu, pour sa part, du succès auprès des peuples opprimés de l'empire; parmi les pauvres et les esclaves, mais également parmi les membres des classes dominantes privées d'autorité par le gouvernement romain et qui, à une époque antérieure, dans leur propre pays, auraient eu plus de chances d'accéder au pouvoir. Les grands leaders chrétiens, de saint Paul à saint Augustin, sont tous des hommes très capables, venant en général de familles qui, dans d'autres conditions, auraient certainement été à même de gouverner. Il faut se souvenir que dans la dernière période de l'empire romain, les seules magistratures élues étaient celles des évêques, qui n'étaient que des chefs librement élus par la communauté, véritable élite émergente qui s'opposait aussi bien à celle, bureaucratique ou militaire, de l'empire, qu'à celle, autochtone et totalement asservie au pouvoir impérial, qui ne représentait plus

son peuple.

Une situation analogue se développa autour de l'an mille, lorsque le développement de l'agriculture, de la culture et de la vie urbaine se heurta au système féodal qui constituait un obstacle au développement des forces productives. De nouvelles classes sociales émergèrent dans les villes et les campagnes, qui restèrent très longtemps loyales à l'empire et à la papauté de Rome, même si le pape était désormais à la merci de forces locales qui ne représentaient plus personne. Ces classes vigoureuses entrevoyaient des possibilités nouvelles et se sentaient humiliées et frustrées; à ce moment-là elles firent alliance avec les moines de Cluny pendant une certaine période, pour réformer l'Église, et leur révolte porta un coup aux ecclésiastiques féodaux. Une fois la papauté conquise, les grands leaders réformateurs devaient appuyer la révolte populaire et écraser la féodalité avant d'instaurer la théocratie vaticane ¹².

Les membres des classes menacées de déclasserment et les membres des classes montantes ont en commun la déception à l'égard d'un ordre en lequel elles ont cru; impuissantes à réaliser leurs aspirations, elles sont poussées à explorer des voies alternatives. Dans la Révolution française, les groupes qui vécurent semblable frustration furent d'une part la petite noblesse discréditée et appauvrie, d'autre part les membres d'une classe d'intellectuels qui s'était formée rapidement, sans pour autant accéder à la richesse bourgeoise et sans trouver une reconnaissance dans la gestion de l'administration publique, dont devaient néanmoins sortir les protagonistes les plus marquants de la Révolution. Burke avait bien noté que le tiers état était composé d'avocats pauvres, d'administrateurs de petites juridictions locales, de procureurs de campagne, de notaires et de juges municipaux ¹³, de gens donc, qui souffraient d'une situation de *privation relative* par rapport à la bourgeoisie montante. De même, Saint-Simon, Tocqueville, Michelet et Cobban ont tous trois souligné l'importance de ces "groupes frontières" comme les appelle Pellicani ¹⁴ (front entre les classes privilégiées et les classes exploitées), en les désignant comme les groupes les

moins stables dans tous les processus révolutionnaires. Dans le cas de la Révolution française, ces groupes étaient certes plus instables que la bourgeoisie à laquelle Marx a accordé une si grande importance, car c'est elle qui a fini par tirer les plus gros avantages du processus révolutionnaire.

S'agissant de l'état naissant et des mouvements, il faut distinguer entre *les sujets qui donnent l'impulsion au mouvement et ceux qui tirent du profit du résultat de la révolution*. Non seulement ces deux groupes ne coïncident pas nécessairement, mais en général ils divergent, au contraire.

L'état naissant gagne en outre peu à peu les sujets que le processus révolutionnaire même met progressivement dans une situation d'incertitude ou de précarité. On peut en fournir au moins trois exemples.

a) Celui, très rare, où les premiers à bouger sont ceux qui prennent le pouvoir et le gèrent à leur avantage. Ce fut le cas dans la guerre d'indépendance américaine, où une élite éclairée, capable, orgueilleuse et dotée d'un sens très fort de la tradition et de son propre destin, a affronté l'Empire britannique au nom de principes rationnels et universels.

b) Celui où ce sont les groupes qui se sont mis en mouvement dans un second temps qui tirent avantage de la situation. C'est ce qui s'est passé pendant la révolution russe: les bolcheviks, arrivés en second lieu, ont réussi à mobiliser les ouvriers à Saint-Petersbourg pour accomplir un véritable coup d'État dans la révolution.

c) Et enfin le cas où celui qui tire avantage de la situation n'a jamais traversé de phase d'état naissant et n'a même pas participé à la lutte initiale pour le pouvoir. Napoléon Bonaparte, par exemple, ainsi que sa famille et ses proches en sont une excellente illustration.

Revenons à la question des sujets de l'état naissant: il ne s'agit pas de les confondre avec l'ensemble des mécontents de la situation prérévolutionnaire décrite par Toynbee ¹⁵ et reprise par Pellicani ¹⁶: «Des individus perdus qui ont cessé de se sentir partie intégrante de la société dans laquelle ils vivent, et qui se sont affranchis de tous les liens moraux et des valeurs qui, naguère, donnaient fondement à leur vie. Des individus donc disponibles pour de nouveaux modèles de socialisation et de comportement, pour une politique radicale de rupture avec l'ordre existant qui ne suscite plus que leur rancœur.» C'est le type de déracinement même des masses, de ceux qui viennent grossir les rangs du mouvement et y déverser leur rage et leur violence.

Pour apparaître, l'état naissant requiert au contraire un enracinement profond. Il est la découverte soudaine d'une solution neuve qui ne peut survenir qu'au terme d'une longue recherche, d'une longue exploration, d'une longue préparation. Les sujets privilégiés de l'état naissant ne sont donc pas des désaxés mais des individus de culture et de bonne foi, qui ont fait des études plus approfondies que les autres, qui ont mieux intériorisé les règles et les valeurs du passé, qui ont plus longtemps rêvé et se sont nourris de projets, et qui perçoivent leur mal de vivre comme une contradiction intellectuelle, comme un désordre logique.

Ce ne sont pas non plus des intellectuels pleins de rancœur, empoisonnés par l'envie et le ressentiment, suiveurs fanatiques des mouvements. De telles troupes n'ont pas besoin de l'état naissant pour se mettre en branle; elles sont en train de se lamenter et n'ont jamais cessé de se lamenter. Les véritables protagonistes de l'état naissant sont, au contraire, ces groupes sur lesquels l'ordre ancien comptait pour se perpétuer et qui, lorsqu'ils se révoltent, ne s'arrêtent que lorsqu'ils ont constitué un nouvel ordre.

C'est très clair dans les cas où la crise est déclenchée par l'affrontement avec une société supérieure sur le plan technologique. Au Japon, la révolution-restauration des Meiji est survenue sous la pression d'un groupe de jeunes

aristocrates qui avait compris qu'il était impératif d'affronter le monde extérieur. Le groupe Satsuma Chosu était féroce ment antieuropéen et plus intransigeant que le gouvernement des Keitai, mais il était en réalité plus ouvert à l'adoption des méthodes et des technologies occidentales. Il voulait tout à la fois l'ancien et le nouveau ¹⁷.

C'est exactement ce que voulaient les réformateurs chinois Tseng Kuo Fang, Fen Kuei Fen et Li Hung Chang. Mais même le leader chrétien de la plus terrible révolte chinoise, la révolte T'ai-p'ing, était lui aussi un homme divisé; Hung Hsiu-ch'uan se sentait profondément chinois, et donc hostile à l'envahisseur mandchou; il voulait restaurer le royaume de la paix céleste, soit l'antique empire légendaire, alors qu'il s'était soumis à la culture occidentale, converti au christianisme et qu'il proposait rien moins qu'un syncrétisme religieux.

En Inde, la rébellion des Sepoys survint parmi les troupes choisies dans les castes guerrières hindoues et musulmanes. Ils étaient des soldats modernes, mais restaient profondément attachés à leurs traditions ¹⁸.

La frustration des milieux militaires après les défaites de 1905 et de 1917 fut également d'un poids considérable dans la révolution russe. Les révolutionnaires qui prirent le pouvoir en 1917 ne voulaient pas renoncer à la guerre, ils espéraient même utiliser l'enthousiasme populaire pour remporter la victoire. Ce fut un mauvais calcul dont Lénine profita pour prendre le pouvoir, mais c'était un mode de pensée très répandu dans les milieux révolutionnaires.

Enfin, toute la littérature sur les cultes salvateurs du tiers monde nous présente toujours, au centre du processus, des personnages importants qui participent partiellement de la culture du monde occidental au sein de laquelle ils ne peuvent pourtant pas être totalement reconnus. Chez ces prophètes, la coupure entre l'ancien et le nouveau équivaut à partir d'un certain seuil à une maladie mortelle. "L'état naissant" se présente à la fois comme mort et comme renaissance, et se manifeste dans un syncrétisme religieux.

4. Premier cas historique: les cultes de liberté et de salut

Il ne nous reste plus qu'à appliquer les concepts développés ci-dessus à un cas concret. Nous avons choisi un type de phénomène assez éloigné de notre tradition historique, à savoir les cultes de liberté et de salut qui se sont développés dans le tiers monde, après un contact avec les Blancs d'Occident. Un tel contact a été d'un effet désastreux sur les populations indigènes, aussi bien dans le cas où les Blancs se sont conduits en conquérants, ruinant et affaiblissant ces sociétés, que dans celui où ils se sont comportés pacifiquement, se bornant à faire du commerce avec les autochtones. Dans le rapport entre deux sociétés inégales sur le plan technologique, des processus autodestructeurs se mettent inévitablement en place, parfois interrompus par de violentes réactions de refus d'assimilation prenant en général la forme de divers cultes.

Pourquoi ce choix? Pour la simple raison qu'il engage deux populations distinctes et se situe sur un territoire limité où elles sont en contact; les individus participent au moins partiellement des deux sphères d'influence et vivent cette double appartenance comme une double frustration et une contradiction insoluble. Ces conditions sont précisément celles de l'état naissant décrites plus haut.

Dans tous les cas, qu'il s'agisse des rapports entre les Espagnols et les Empires aztèque et inca, ou de ceux entre Européens et Indiens d'Amérique du Nord, ou encore de l'Afrique ou de la Mélanésie, le phénomène est identique. Les étrangers sont accueillis avec méfiance et suspicion, mais suscitent de la curiosité à cause de leurs différences physiques, de leurs vêtements, de leurs façons d'être et surtout de leurs armes. Les étrangers provoquent toujours l'intérêt des indigènes, même dans les sociétés les plus fermées; ce n'est pas la société en tant que telle qui est attirée, mais des individus qui la composent. Ce

peut être le chef, des membres de son entourage, ou d'autres encore; ils s'identifient aux Blancs et se mettent à désirer et les objets que ceux-ci possèdent et leur puissance. Les échanges entre les deux parties permettent aux indigènes de se doter peu à peu des instruments des étrangers, de certains de leurs vêtements, de la pierre à feu... et c'est là qu'ils tombent sous leur dépendance.

L'histoire de ces rencontres entre civilisations est celle des trahisons que les autochtones ont fait subir à leur propre culture. Leur comportement change, de fait, tandis que les structures culturelles formelles demeurent inchangées. Chacun continue à croire aux anciens dieux et de suivre les rituels traditionnels, mais adopte en même temps quelque chose d'étranger et d'étrange, incompatible avec sa vie d'antan. Et surtout, chacun commence à transgresser les règles de sa propre société, sans pour autant les remettre en question. Ce processus d'acculturation à une société étrangère, cette mise sous dépendance, ce désir d'être ce que l'on n'est pas produisent un asservissement intérieur qui va devenir asservissement extérieur. Il est évident que l'asservissement est d'autant plus probable que les Blancs se conduisent comme des envahisseurs, et que leur puissance est plus pressante et leur agressivité plus manifeste, mais ces éléments ne font que rendre plus rapide un désordre qui s'est déjà amorcé de lui-même. Ensuite, au-delà d'un certain seuil de désordre, la société cesse de fonctionner régulièrement et tous ses membres sont impliqués dans le processus. Les hommes ne savent plus exactement ce qui est bien ou mal, ce qu'ils doivent ou non désirer; ils veulent des choses contradictoires, ils sont désorientés. Ceux qui veulent conserver le passé sont confrontés à ceux qui désirent la nouveauté. La société se déchire sans savoir pourquoi, et tous ses membres en sont profondément affectés. La peur de la fin du monde apparaît, avec celle des maladies; la magie noire se répand avec la crainte des sorciers. Le monde se peuple de forces destructrices.

Plusieurs anthropologues qui ont étudié les sociétés dans de telles phases ont perçu cet état d'angoisse diffuse comme un trait culturel permanent de ces

sociétés. Ainsi Ruth Benedict dans son étude sur les Dobus ¹⁹. Il s'agit au contraire d'une crise qui, à un certain moment, crée un mouvement, et le plus souvent un culte.

Ces angoisses se présentent souvent comme l'attente d'une crise apocalyptique, d'une catastrophe à laquelle il faut à tout prix essayer de se soustraire. Tels furent par exemple les Tupis et les Guaranis. "Avant même l'arrivée des Espagnols, mais encore davantage après leur débarquement et leur intrusion, les tribus tupi étaient désireuses d'émigrer vers des "terres sans mal". La longue et aventureuse pérégrination des Tupinambas était animée par une folle terreur de la mort et de la ruine... En 1912, le comportement des Guaranis était empreint d'une angoisse de fin du monde typique, en même temps que de l'espérance en l'existence d'un paradis sur la terre où chercher refuge ²⁰." Pour ceux qui ne s'étaient pas laissé prendre à la quote illusoire du paradis terrestre, le mythe des catastrophes à venir prenait la forme d'une attente des morts qui devaient revenir sur la terre, "menagants et animés par la vengeance ²¹."

Dans ces mêmes populations, cohabitant avec ces angoisses ou leur servant d'alternative, on décèle un profond découragement, voire un dégoût de la vie, jusqu'à la disparition des pulsions vitales. Les témoignages affirmant que les Indiens ont été saisis par le dégoût de la vie ne manquent pas. "Même parmi les Indiens les plus évolués, méprisés pour avoir recherché le contact avec une civilisation par trop supérieure, l'énergie vitale faiblit et on les vit disparaître, non pas tant à cause des durs travaux dans les mines et les plantations, qu'à cause du dégoût et du désespoir qui leur interdisaient de se reproduire en perspective d'un avenir sans espoir ²²." On a pu observer semblable phénomène - où domine la peur - jusqu'en Australie où les manifestations prophétiques faisaient pourtant défaut. "L'avenir est des plus noirs, écrit un anthropologue, et une profonde tristesse doublée d'apathie est la caractéristique du comportement moderne. La pensée de la fin du monde opprime profondément les indigènes unambal qui attendent l'arrivée d'un nouveau culte *maui* tout en sachant qu'il

apportera encore des maladies vénériennes, ainsi que la fin des vivants. Le même pessimisme et le même fatalisme se retrouvent chez leurs voisins, les Ungarinyins et les Wororas... Le mythe de la fin du monde a désormais marqué la vie réelle à son empreinte²³.”

De brusques sursauts de vitalité viennent parfois rompre le cadre de ce système social dans lequel, à un moment donné, les pulsions destructrices et autodestructrices dominent. Et ils n'émanent certes pas des initiatives des jésuites²⁴. Ce sont les mouvements qui apportent ces sursauts de vitalité. C'est ainsi qu'au Brésil, le pessimisme le plus amer et les angoisses de fin du monde sont cassés par des mouvements qui s'efforcent de fonder des villes saintes, comme celles de Canudos, de Joazeiro, de Contestado et de Joa Maria²⁵; le négatif se transforme alors en positif et l'angoisse en espoir. Avec le mouvement, la population renonce à la passivité et à la fuite, elle parvient même à définir un ennemi concret contre lequel combattre et se préserver.

Comme dans le mouvement prophétique guidé par Juan Santos Atahualpa, qui voulut restaurer l'Empire inca, ce peut être un passé glorieux qui donne sa substance à la volonté de survivre et de construire une nouvelle société.

Nous sommes ainsi amenés à étudier le cas des populations parmi lesquelles un *mouvement religieux entraîne une résistance armée*. L'exemple le plus connu est celui de la *Danse des esprits* des Indiens d'Amérique du Nord. Au moment du plus noir marasme social apparaît un prophète qui a la vision de sa propre mort au cours d'une crise spirituelle. Il promet la libération, mais exige que soient réduits les échanges économiques et sexuels avec les Blancs, et que l'on renonce à leurs objets et à leurs costumes. Il incite tous les siens à lutter contre la sorcellerie et annonce une catastrophe cosmique dans laquelle les envahisseurs seront anéantis au cours d'une bataille décisive, dans laquelle les morts ressusciteront pour venir combattre aux côtés des guerriers. Après la défaite des Blancs, leurs biens et leurs terres seront restitués aux Indiens et s'ouvrira alors un règne d'abondance.

Le mouvement prophétique met fin aux guerres intertribales, les grandes peurs cessent, et les tribus, naguère hostiles, marchent à la bataille sous le commandement d'un chef unique. Dès 1762, un prophète Delaware annonce "la libération" du joug des Blancs au cours d'une bataille où l'on utiliserait les armes traditionnelles, à savoir l'arc et les flèches, et non pas les fusils. Il professait la fraternité, l'union entre tous les Indiens, la fin des guerres tribales qui avaient ruiné leur existence, le renoncement à la polygamie et à l'usage de l'alcool. En 1805, Tenskwatava réclamait le retour à la culture des origines, la lutte contre la sorcellerie et l'alcool, le rétablissement de la propriété collective traditionnelle, l'interdiction du mariage avec les Blancs, et l'abandon des outils et objets européens ²⁶.

Dans la prophétie de Wodziwob en 1870, "les Blancs doivent être engloutis par des abîmes qui s'ouvriront dans la terre et leurs biens - constructions, marchandises, objets, instruments - resteront à la disposition des Indiens qui jouiront ainsi d'une ère de bonheur et de liberté, affranchis de tout assujettissement ²⁷." La restriction des rapports avec les Blancs, la lutte contre la sorcellerie, le retour collectif des morts sur la terre, dotés de pouvoirs particuliers contre les armes des Blancs, sont aussi présents dans tous les mouvements prophétiques africains, dans lesquels les Blancs sont identifiés comme des forces hostiles.

Les forces destructrices qui apparaissent au contact entre deux sociétés peuvent être canalisées contre les Blancs et libérer ainsi la société indigène de ses angoisses. Mais si cette canalisation fait défaut, ces mêmes forces négatives investissent alors la société en question, comme ce fut le cas pour les indigènes sud-américains qui, ayant renoncé à tout élan vital, attendaient dans l'angoisse la catastrophe finale. Les Indiens d'Amérique du Nord, au contraire, prirent les armes et combattirent vaillamment contre les Blancs, convaincus que leurs morts seraient présents à leurs côtés dans la bataille décisive qui les débarrasserait des envahisseurs.

Ces deux attitudes sont les élaborations opposées d'un même problème, d'un même drame, et trouvent leur origine commune dans l'ambivalence vis-à-vis des Blancs, des envahisseurs, dans le sentiment ambigu d'attraction et de répulsion qu'ils éprouvent pour leurs objets, leur nourriture, leurs armes et leur puissance.

La vulnérabilité des hommes à la moindre manifestation de supériorité est inouïe. Les empires aztèque et inca ont été vaincus par une poignée d'envahisseurs barbus et montés sur d'étranges montures, des chevaux, qu'ils ont pris pour des dieux. Toute société - comme tout individu - ne garde son identité que si elle conserve l'estime et le respect de soi-même, et une valeur à ses propres yeux, peut-être même une valeur plus grande que celle des autres. Le plus déshérité des peuples se désigne toujours comme «des hommes». Lorsque cette confiance en soi fondamentale disparaît, surviennent le découragement et, ensuite, l'identification aux plus puissants, aux agresseurs, perçus alors comme des divinités que l'on prend pour modèle.

Ce sont les sociétés les plus primitives et les moins structurées qui ont su résister à l'invasion de la culture des Blancs, car il ne s'est pas trouvé en elles une classe dominante susceptible de se laisser subjugué par l'envahisseur; ou simplement parce qu'elles ont moins bien compris le comportement des Blancs, et même leur supériorité.

Sur la ligne de front entre deux sociétés se constitue toujours une zone de désordre, de double appartenance, d'indétermination profonde, génératrice de frustrations. Ce n'est que peu à peu et à grand-peine que s'élaborent des défenses culturelles, des barrières et des interdictions. Et ces défenses se révèlent souvent bien peu efficaces, ou si elles le sont, ce n'est en général pas pour longtemps. Il ne faut pas oublier que toutes les sociétés, indistinctement, sont fondées sur des équilibres mouvants et traversées de crises.

Les Tupis et les Guaranis traversaient peut-être déjà une crise endogène à l'arrivée des Espagnols, puisqu'ils étaient en quête de la "terre sans mal". Les tensions sociales dans l'Empire aztèque devaient être déjà très fortes si elles

provoquaient des hécatombes en vies humaines et si l'on attendait un sauveur venant d'Occident. Certes, l'arrivée des envahisseurs précipita la situation mais il n'y a pas de quoi s'émerveiller de voir une société vivre sa propre fin comme la fin du monde. Môme l'individu, lorsqu'il a conscience de sombrer dans la folie, manifeste lui aussi un délire de fin du monde.

Il faut en conclure que les forces destructrices ne sont pas exogènes môme si, objectivement, la destruction provient du dehors. A première vue, sette thèse peut apparaître paradoxale si l'on considère que l'étranger s'impose le plus souvent par la violence et soumet les populations en esclavage. Il n'est pas question pour nous de nier l'origine exogène du processus, mais il faut reconnaître qu'il s'agit d'un processus culturel dans lequel les indigènes intériorisent les valeurs des envahisseurs étrangers. Le *désordre* qui en découle libère les forces destructrices qui investissent la société tout entière. La menace mortelle émane du plus profond de l'être de chacun, en ce qu'il se fait lui-même l'agresseur de sa propre société, dont il tire pourtant son élan vital. Il est rare de voir cette menace retournée contre l'envahisseur; elle est en général perQue sous la forme de fantasmes agressifs traditionnels mettant en scène sorcières et sorciers.

Presque tous les cultes prophétiques comportent, parmi leurs thèmes fondamentaux, la lutte contre les sorciers. L'agressivité qui ne réussit pas à s'orienter contre les Blancs s'incarne sous forme de fantasmes de persécution contre lesquels toute la société doit se défendre par des rituels magiques ²⁸. L'avènement du culte prophétique condamne ces pratiques individuelles de défense, tout en faisant apparaître une alternative de salut. Le culte apaise les angoisses d'anéantissement présentés chez les persécuteurs ou dans le cataclysme cosmique. Il propose une nouvelle synthèse des valeurs, mais redonne surtout confiance, dignité et valeur à la société, la reconstitue comme objet d'amour. La crise avait fait apparaître chez tous les membres de la société un fort sentiment d'ambivalence à son égard: ils l'aimaient mais lui faisaient

néanmoins maints reproches; ils en éprouvaient de la honte et la percevaient comme une marâtre; le culte la restitue dans son rôle de bonne “mère”, d'objet d'amour sans ambivalence.

Le culte transforme radicalement l'image des Blancs. D'abord objet d'identification et de haine ambivalente, ils apparaissent dès lors privés de leur pouvoir invincible. On peut donc diriger contre eux, même sur un mode fantasmatique, l'agressivité qui auparavant se retournait contre les sujets et contre la collectivité. Mais pour que ce soit possible, les Blancs doivent d'abord être acceptés par la communauté, *incorporés*, avec la crise inévitable des valeurs traditionnelles qui s'ensuit, pour en être *expulsés* après, c'est-à-dire vécus comme des ennemis.

Un tel phénomène peut se répéter d'innombrables fois, dans un processus d'acculturation par à-coups, marqué par des phases d'intégration de fait et des angoisses d'anéantissement, suivies de nouveaux cultes et de nouvelles synthèses culturelles. Un tel processus s'est probablement engagé dès les premières apparitions des Blancs aux xvii^e et xviii^e siècles. Les sculptures mélanésiennes et polynésiennes de ces époques montrent déjà l'image d'hommes mi-blancs, mi-noirs, voire même entièrement blancs, et cela bien avant l'apparition des cultes du Cargo tels que nous les connaissons.

Le contact entre deux cultures de niveaux différents n'est que le cas limite d'un processus qui apparaît au sein de toute société qui connaît un développement scientifique, technique et économique. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'une société étrangère qui apparaît avec armes et bagages, avec ses dieux et ses instruments économiques, mais l'étrangeté se constitue au contraire de l'intérieur. Le développement économique ne se réalise pas uniformément dans tout le tissu social, ni chez tous les individus en même temps. Il survient d'abord en un point, puis en un autre, d'abord à la ville, puis à la campagne, autour d'un monastère, ou autour d'un petit village sans importance à cause de l'essor d'une manufacture. C'est par le développement technico-économique qu'un peuple se

différencie de son voisin, que les villes se différencient de la campagne, que les régions se diversifient, que certaines classes prennent le pas sur d'autres, et s'enrichissent tandis que d'autres s'appauvrissent. Ces différentes entités entrent ensuite en contact les unes avec les autres.

La Bible nous a laissé le témoignage du profond malaise et de l'impression de désordre provoqués par le développement technico-économique en Mésopotamie, en Syrie et en Palestine. Dieu aurait ordonné le déluge pour mettre fin à ce désordre. Le souvenir d'un chaos angoissant nous est également transmis par l'histoire de la tour de Babel, métropole multilingue et multiraciale abhorrée par les ethnies pastorales.

Les grandes religions de salut - judaïsme, bouddhisme, christianisme, islam - sont autant de "réactions" au développement économique, à la trahison des vieilles coutumes, à l'arrogance des nouvelles classes, des nouveaux conquistadores. même les chrétiens ont refusé les molleses, les richesses et les vertus gréco-romaines, et ont attendu en vain une apocalypse qui aurait balayé les oppresseurs et instauré un règne d'abondance et de paix.

Le marxisme s'est de même opposé au capitalisme perçu comme désordre, anarchie capitaliste, aliénation, c'est-à-dire perte de sa propre essence humaine. Le même processus se poursuit encore actuellement. Les mouvements qui ont eu lieu en Italie à la fin des années 1960 sont la conséquence du développement économique des vingt années précédentes. Le pays qui, à la fin de la guerre, était encore surtout rural, s'est industrialisé; l'émigration a commencé, de la campagne vers la ville, du Sud vers le Nord; le nombre des ouvriers industriels a augmenté, surtout des jeunes ouvriers attirés des campagnes et du Sud par le Nord industriel, où ils sont entrés en contact avec une société différente, où ils ont appris à avoir de nouveaux besoins et de nouveaux espoirs. Ces jeunes ouvriers se sont trouvés à un certain moment comme suspendus entre le vieux monde paysan et le nouveau, sans avoir plus aucune identité définie, divisés et également refusés par les deux côtés, frustrés de leur passé et incertains quant à

leur avenir. Parmi eux, un mouvement s'est dessiné, non pas un culte comme ceux que nous venons d'évoquer, mais un mouvement caractérisé par l'essor des processus d'état naissant, et par le déferlement d'une vague d'espoir.

C'est ce mouvement que nous prendrons comme second exemple, un mouvement syndical typique d'un pays industrialisé et moderne. Totalement différent, donc, des précédents, mais néanmoins semblable à eux, il nous aidera surtout à mieux comprendre comment les groupes divers entrent dans le mouvement.

5. Deuxième cas historique: le mouvement syndical italien

C'est donc le mouvement ouvrier italien de 1969 et son "automne chaud" que nous examinerons, en nous appuyant sur la contribution d'Alessandro Pizzorno et de son équipe.

Il nous permettra de pénétrer au coeur du processus d'état naissant et nous fera toucher du doigt l'extrême difficulté qu'il y a à en identifier les sujets. A première vue, de nombreux faits nous paraissent s'opposer à notre théorie, car le processus d'état naissant ne commence ici qu'après l'intervention d'autres protagonistes. Laissons la parole à l'un des auteurs, Emilio Reyneri: "L'analyse fait apparaître que les "nouveaux ouvriers", les jeunes sans qualification et, jusqu'en 1968, presque exclus du système de relations industrielles, ont besoin, pour s'affirmer comme les protagonistes du conflit syndical, de s'insérer dans une mobilisation déjà en cours; et ce n'est que peu à peu qu'ils parviennent à rompre avec leurs habitudes de soumission ²⁹." Dans son introduction, Pizzorno note que "pour que s'amorce une phase de lutte après une période presque sans militantisme, il faut qu'existent des sujets dotés d'une expérience du conflit collectif, de la manière dont il se conduit, des techniques de solidarité et de la probabilité de sa mise en oeuvre; ces sujets ne sauraient être que les syndicats eux-mêmes, ou des groupes d'ouvriers qui, en tant que groupes constitués, ont

déjà fait semblable expérience ³⁰. C'est pourquoi ce sont les ouvriers syndiqués, porteurs d'une culture et d'une expérience de lutte qui ont mis en branle le processus. Mais à l'égard des ouvriers, "le syndicat réagit promptement dans le but de les absorber", précise Reyneri.

L'agitation ne s'arrête pas pour autant. Le processus touche les simples ouvriers sur lesquels le syndicat n'a guère d'influence car "ils se constituent comme sujet collectif grâce à une mobilisation toujours plus large".

C'est ainsi que débute le mouvement proprement dit, avec l'explosion, l'état naissant des jeunes ouvriers, de la grande masse des simples ouvriers. Dans ce cas-là, "à l'inverse de ce qui se produit dans la pratique syndicale, qui présuppose un rapport rationnel entre des moyens comme la grève et les buts à atteindre, l'agitation tend à renforcer l'identité du nouveau sujet collectif, de façon à lui permettre d'exprimer de nouveaux besoins, et donc de nouvelles revendications. En outre, les objectifs énoncés d'une manière plus ou moins formelle ne sont pas négociables. (...) C'est ainsi que naissent des mouvements de lutte diffus dans différents secteurs, à caractère permanent, et qui refusent implicitement toute légitimité tant au syndicat qu'à la direction de l'entreprise ³¹". Donc «ces ouvriers, poursuit Reyneri, ne s'affirment complètement sur la scène publique que dans le deuxième cycle de luttes".

L'état naissant parmi les jeunes ouvriers est l'événement explosif et révolutionnaire, mais ils ne s'appuient sur aucune théorie, aucune idéologie. Celles-ci leur sont fournies par les avant-gardes ouvrières dissidentes de la gauche syndicale et liées aux milieux intellectuels ouvriéristes.

Trois sujets différents apparaissent donc dans l'affaire; le premier est constitué par les *vieux cadres syndicaux*, ceux qui lancent les premiers la lutte et qui se mobilisent dans une perspective traditionnelle de négociations, qui ajustent les moyens aux objectifs, et les objectifs aux possibilités du système industriel. C'est précisément cette autolimitation des objectifs par rapport aux possibilités qui caractérise l'action institutionnelle du syndicat.

Le deuxième est constitué par les *simples ouvriers*, et c'est là qu'intervient l'état naissant et qu'émerge véritablement le mouvement. Ce sont eux qui subvertissent les règles du jeu, et qui créent les nouvelles formes de lutte et définissent les nouveaux buts à atteindre.

Viennent enfin les militante politiques, les intellectuels ouvriéristes, *porteurs d'une idéologie révolutionnaire*. Il s'agit de petits groupes à caractère de secte, qui continuent d'exister en situation normale et qui constituent un ferment idéologique susceptible de fournir un cadre de références conceptuelles qui se combinera avec l'expérience de *l'état naissant*. Dans l'exemple du mouvement syndical italien, il infléchit la lecture de l'expérience dans un sens marxiste révolutionnaire ouvrier.

Le processus s'engage donc lorsque les vieux ouvriers syndiqués et les militants syndicaux qui adhèrent profondément aux moyens et aux objectifs du syndicat, frustrés par l'inertie syndicale, prennent l'initiative, contre l'avis même du syndicat. Jusque-là, il n'y a pas d'état naissant car ces sujets agissent toujours dans le cadre syndical. Leur exemple offre néanmoins aux ouvriers non syndiqués non seulement un modèle d'action et l'indication d'une méthode de lutte, mais encore la certitude qu'une alternative à leur situation de dépendance est possible, que la révolte aussi bien contre la direction syndicale que contre le patronat est possible. Ces "nouveaux ouvriers" perçoivent l'action des vieux militants comme une action antiinstitutionnelle, comme une proposition de transgression radicale. Nous aurons l'occasion de vérifier que lorsqu'il est question d'expérience fondamentale, dans notre culture, c'est très souvent la transgression qui est à la base du processus d'état naissant, et que c'est précisément grâce à la transgression que les jeunes ouvriers peuvent amorcer le processus de libération et de révolte: c'est alors que *l'état naissant* entre en jeu.

L'apport des groupes révolutionnaires et ouvriéristes est, pour sa part, idéologique; ce sont eux qui fournissent les outils conceptuels qui serviront à définir la nouvelle expérience et les nouvelles actions. Il ne faut pas oublier non

plus qu'en 1968, les groupes d'intellectuels ouvriéristes étaient souvent eux-mêmes en phase d'état naissant, car partie prenante du mouvement étudiant, et il se peut que leur influence ne se soit donc pas limitée à l'idéologie, mais qu'elle ait engagé également la solidarité.

Par prudence, disons que les premiers à entrer dans une phase *d'état naissant* sont les jeunes ouvriers; viennent ensuite les vieux ouvriers, impliqués à leur tour dans le processus de "reconnaissance" activé par l'état naissant des plus jeunes; simultanément (ou tout de suite après), les groupes idéologiques font leur entrée en scène. Les trois groupes - celui qui montre la possibilité et les modes d'une action syndicale, celui qui découvre en lui la possibilité de l'alternative, et enfin celui qui la légitime en termes révolutionnaires - interviennent donc à des phases différentes, avec des apports spécifiques. Mais à la fin *tous participent de l'état naissant* et finissent par *fusionner*. C'est alors qu'explose l'"automne chaud" et que s'engage le processus de formation d'un syndicat unitaire.

Ces trois composantes sont probablement présentes dans tous les mouvements. Dans le mouvement hussite, par exemple, il faut noter l'apport de la noblesse habituée à la lutte armée, de même que les vieux ouvriers étaient habitués à la lutte syndicale. Dans le mouvement luthérien, le même rôle est joué par les chevaliers allemands. Dans la Révolution française, ce sont les cadres de la noblesse qui constituent l'armée. Dans la révolution russe, les marins de Kronstadt, etc. La masse explosive est représentée à son tour par la bourgeoisie, les paysans de Bohême, les paysans allemands ou français, tandis qu'en Russie, ce sont les paysans qui désertent le front et les ouvriers de plusieurs villes industrielles qui la constituent. La composante idéologique dominante varie elle aussi selon les situations: en Bohême, elle est représentée par le clergé intellectuel réformé, comme en Allemagne. En France par les philosophes, et en Russie par les groupes révolutionnaires, en particulier les bolcheviks.

C'est dans ce cadre qu'il faut situer le rôle du "groupe révolutionnaire" qui

impose son idéologie. Il y parvient parce qu'étant lui-même né de l'état naissant, il est caractérisé par sa nature de contre-institution dotée d'une idéologie et d'un modèle de pratique révolutionnaire institutionnalisé. Demeurés longtemps passifs, ces groupes jouent un grand rôle dans des circonstances données, car ils contribuent à accélérer la mobilisation de masses étendues en leur fournissant un cadre d'interprétation et en désignant l'ennemi.

Une synthèse se produit inmanquablement entre cet apport et l'apport de l'expérience fondamentale de l'état naissant. C'est l'idéologie du groupe révolutionnaire qui modèle l'état naissant, mais c'est l'expérience fondamentale de l'état naissant qui réactive et rallume les espérances et les idées des révolutionnaires. Quant à la nouveauté, à la spécificité, elles sont elles aussi apportées par l'état naissant. “Les besoins, dit encore Reyneri, se manifestent spontanément par des revendications simples, aisément compréhensibles et émanant des exigences des travailleurs.”³² “En ralentissant les cadences, les ouvriers conquièrent déjà dans la lutte l'objectif pour lequel ils se mettent en grève.”³³ C'est-à-dire que l'action ne fait plus partie d'une chaîne de moyens et de fins dont le but ultime est la victoire économique. L'action a un effet immédiat sur la réalité et atteint sans délai son objectif final.

Ce type d'action correspond à ce qui, dans le mouvement étudiant, était appelé l'“utopie agissante”; il est une des caractéristiques de l'expérience fondamentale de l'état naissant: l'action, de moyen qu'elle était, devient exemplarité et accomplissement, c'est-à-dire qu'elle atteint son but. De même, “la promotion et la qualification pour tous” expriment une exigence *égalitaire* qui trouve son corrélat dans les assemblées et les manifestations, dans le *communisme* spontané où tout le monde est, à partir d'un certain point, impliqué. Le besoin de se retrouver en assemblées, de manifester physiquement sous forme de chants et de défilés la fusion et *l'unanimité* des militants reflètent une exigence analogue. Tels sont les caractères structurels de l'expérience de l'état naissant.

Notes

-
- ¹ L. Trotsky, *Histoire de la Révolution russe*, Paris, Seuil, 1979.
- ² A. Toynbee, *A Study of History*, Oxford University Press, Londres, 1962; trad, *l'Histoire. Un essai d'interprétation*, abrégé des vols. I à VI, Gallimard, Paris, 1951.
- ³ J'emprunte cette expression à Denis de Rougemont, *l'Amour et l'Occident*, Paris, 10-18, 1979.
- ⁴ E. J. Hobsbawm, *Bandits*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1969.
- ⁵ L. Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni*, Milan, Sugar, 1974.
- ⁶ B. Moore Jr., *les Origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1983.
- ⁷ V. Bonin, *Antropologia critica*, Milan, Crisan, 1969.
- ⁸ E. Durkheim, *le Suicide: étude de sociologie*, Paris, PUF, 1981, *op. cit.*
- ⁹ Robert King Merton, *Theory and social Structure*, Glencoe (Illinois), The Free Press, 1967.
- ¹⁰ J'ai élaboré le modèle de l'état naissant dans la seconde moitié des années 60, sans recours à une information réciproque concernant nos travaux respectifs.
- ¹¹ E. H. Erikson, *Luther avant Luther*, Paris, Flammarion, 1968.
- ¹² R. Morghen, *Il Medioevo cristiano*, Bari, Laterza, 1956.
- ¹³ Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution française*, Paris, Nouvelle librairie nationale, 1912.
- ¹⁴ L. Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni*, *op. cit.*
- ¹⁵ A. Toynbee, *A Study of history*, *op. cit.*, vol. V.
- ¹⁶ L. Pellicani, *Dinamica delle rivoluzioni*, *op. cit.*
- ¹⁷ Cf J. K. Fairbank, E. O. Reischauer et A. M. Craig, *East Asia: The Modern transformation*, Boston, Houghton Mifflin, 1960.
- ¹⁸ Cf. V. Lanternari, *I Movimenti religiosi di libertà e di salvezza de popoli oppressi*, *op. cit.* Cf. également mon ouvrage *Consumi e Società*, Bologne, Il Mulino, 1964, p. 204-222.
- ¹⁹ R. Benedict, *Patterns of culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1959.
- ²⁰ V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà et di salvezza*, *op. cit.*, p. 175.
- ²¹ Idem, p. 176.
- ²² R. Mousnier, *Européens et gens de couleur en Amérique*, in M. Cruzet, *Histoire générale des civilisations. Les xvi^e et xvii^e siècles. Les progrès de la civilisation européenne et le déclin de l'Orient (1492-1715)*, Paris, PUF, 1953.
- ²³ Cf. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà et di salvezza*, *op. cit.*, p. 211.
- ²⁴ Cf. R. Mousnier, *Européens et gens de couleur*, *op. cit.*
- ²⁵ Cf. V. Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà et di salvezza*, *op. cit. Quand l'état naissant apparaît*
- ²⁶ *Ibidem*, p. 134.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 134.
- ²⁸ Dans son étude sur la sorcellerie navaro, Clyde Kluckhohn fut l'un des premiers à la mettre en rapport avec l'angoisse et l'hostilité engendrées par la détérioration du système économique et social, dues à l'invasion des Blancs. Cf. K. Kluckhohn, *Sorcellerie navaro*, "Papers of the Peabody Museum of America. Archeology and Ethnology", XXII, 1944, n°2.
- ²⁹ E. Reyneri, *Il Maggio "strisciante": l'inizio della mobilitazione operaia*, manuscrit, p. 84. Comme les citations qui suivront, celle-ci est extraite de la première version du travail de Reyneri qui sera ensuite publiée dans *Lotte operaie e sindacato: il ciclo 1968-1972 in Italia*, de A. Pizzorno, E. Reyneri, M. Regini et I. Regalia, Bologne, Il Mulino, 1978.
- ³⁰ A. Pizzorno, Introduction de *Lotte operaie e sindacato in Italia: 1968-1972, Autobianchi e Innocenti*, de L. Luppi et E. Reyneri, Bologne, Il Mulino, 1974, p. 20.
- ³¹ E. Reyneri, *Il Maggio "strisciante"*, *op. cit.*, p. 84.
- ³² *Ibidem*, p. 20.
- ³³ *Ibidem*, p. 23.

III

L'expérience fondamentale

1. Préface

Il est temps de décrire la structure de l'expérience récurrente de l'état naissant, que nous venons d'appeler *l'expérience fondamentale*. Et cette structure se compose de l'ensemble des catégories - ou *formes* - organisant les contenus empiriques propres à certains sujets dans certaines sociétés, produisant les différentes expériences concrètes et spécifiques d'état naissant. Nous avons déjà évoqué *La Morphologie du conte*, de Vladimir Propp, comme méthode d'analyse de références, mais il semble plus pertinent de parler de *formes* au sens que la psychologie de la forme (ou *Gestalt*) donne à ce terme et donc de se fonder sur les organisateurs de l'expérience proprement dits¹. La théorie de la forme développe certains aspects de la théorie des *a priori* de Kant. Les *a priori* de Kant (la substance, la causalité, le temps, l'espace, etc.) sont les structures mentales opératives grâce auxquelles l'espèce humaine a réussi à survivre dans le monde².

Comment doit-on considérer les *a priori* de l'état naissant? Sont-ils eux aussi des catégories métahistoriques? Existent-ils depuis des temps immémoriaux sans avoir subi aucune modification? Je ne crois pas possible de donner une réponse sûre à ces questions.

Mon hypothèse est que le système catégoriel de l'état naissant, ainsi qu'on pourra le déduire de sa description, se serait formé progressivement et affirmé historiquement du fait de sa capacité à engendrer une solidarité très grande. Il serait donc à considérer comme un instrument essentiel pour le passage de la structure tribale à des organisations sociales à grande échelle. Mais il s'agit seulement d'une hypothèse. Il est malheureusement impossible de tenter une

archéologie de l'état naissant.

La description qui va suivre est tirée de l'expérience sociologique et des documents historiques à notre disposition, à savoir le matériel concernant l'Occident et couvrant près de trois mille ans. Plus récemment, nos connaissances se sont enrichies de phénomènes extra-européens tels que la révolte T'ai-p'ing en Chine³, les cultes syncrétistes et les luttes modernes de libération nationale. Le profil qui en ressort est homogène, mais un problème apparaît en revanche pour les cultures chinoise et indienne anciennes. Ce que nous savons de la "révolte des sourcils rouges et des turbans jaunes" ou de la guerre de libération Ming nous permet de penser que le schéma n'a pas dû être fondamentalement différent en Chine; en revanche, l'expérience de l'hindouisme prébouddhique tardif, et surtout du bouddhisme, offre des éléments radicalement différents. En effet, l'illumination de Bouddha, par bien des aspects analogue à l'état naissant, peut être également assimilée à une mort car elle interrompt le cycle des réincarnations engendrées par le karma. Notre analyse s'appuiera surtout sur la tradition occidentale. Nous traiterons ensuite du bouddhisme, de l'expérience du «nirvana» et de l'état naissant dans le cadre d'un schéma théorique et historique commun.

2. La renaissance

L'état naissant nous apparaît comme un ensemble d'éléments structuraux permanents, dont plusieurs sont, en outre, en interaction; il est donc préférable de les représenter non par ordre d'importance mais sous une forme circulaire. C'est pourquoi le début de notre description est arbitraire. Nous commencerons par l'expérience de *libération* qui n'a d'autre titre de gloire que de se manifester très clairement dans notre société, et qui est à ce titre plus facile à observer. L'état naissant est un processus de destructuration-restructuration rapide de la

structure sociale, dans lequel des interdits sont levés et des règles répressives devenues pesantes, voire intolérables, supprimées, ce qui fait véritablement de ce processus une expérience de libération.

La libération se présente aussi sous forme de révolte ou de transgression, de rupture violente ou d'opposition, comme Albert Camus le montre dans *l'Homme révolté*. La révolte de l'état naissant n'est pas seulement la lutte, le refus pur et simple, la négation; elle est plus riche, elle évoque aussi une positivité. "Qu'est-ce qu'un homme révolté?" demande Camus. Un homme qui dit non. Mais s'il refuse il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement (...) il affirme, en même temps que la frontière, tout ce qu'il soupçonne et veut préserver en deçà de la frontière ⁴ (...) il oppose ce qui est préférable à ce qui ne l'est pas (...) Si confusément que ce soit, une prise de conscience naît de ce mouvement de révolte: la perception soudain éclatante, qu'il y a dans l'homme quelque chose à quoi l'homme peut s'identifier, fût-ce pour un temps ⁵ (...). Cette part de lui-même qu'il voulait faire respecter, il la met alors au-dessus du reste et la proclame préférable à tout, même à la vie. Elle devient pour lui le bien suprême (...) il se jette d'un coup dans le Tout ou Rien.⁶» Ainsi naît la valeur car l'individu, en acceptant de mourir, montre qu'il se sacrifie pour quelque chose qui le dépasse. "C'est pour toutes les existences en même temps que l'esclave se dresse, lorsqu'il juge que, par tel ordre, quelque chose en lui est nié qui ne lui appartient pas seulement, mais qui est un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une communauté préte⁷."

La tradition occidentale récente accorde beaucoup d'importance à la révolte active qui s'identifie parfois à la révolution. Il faut néanmoins garder à l'esprit que l'état naissant est prépolitique, et que le terme de "révolution" n'est ici qu'une métaphore.

Pour saisir la structure générale de l'état naissant, il est nécessaire d'élargir le champ, et si transgression, révolte et libération sont toujours présentes à titre

d'éléments structurels, il n'est pas dit que la transgression soit à l'origine du processus. Le moment de la transgression délibérée survient souvent assez tard et n'a donc pas une valeur supérieure aux autres moments. Imaginer une sorte de "péché originel" à l'origine de l'état naissant reviendrait à confondre l'élaboration qui s'ensuit avec le phénomène proprement dit. Dans certaines cultures, la libération ne se présente pas tant comme transgression-révolte que comme "illumination", terme qui indique que l'on donne plus d'importance au moment cognitif par rapport à la phase pratique-activité.

La libération de l'état naissant n'est pas pure opposition mais surtout expression, manifestation et réalisation de quelque chose, *plénitude de vie*. L'état naissant émane d'une situation dans laquelle les relations sociales sont déjà détériorées ou ne se maintiennent qu'à grand-peine. La précarité de leur survie apparaît dans l'état naissant où nous prenons conscience que nous nous y soumettons par peur; peur de faire du mal, peur qu'on nous fasse du mal, ambiguïté, hypocrisie, bassesse. L'état naissant nous révèle que nous nous étions peu à peu soumis aux circonstances de l'existence, à toutes les exigences de la société; nous avons emprunté en vaincus les valeurs du vainqueur en nous efforçant d'y croire; nous avons même fini par adorer ce que nous haïssions, par honorer nos oppresseurs, par nous ranger dans leur camp, par trouver mille excuses pour les servir. Nous nous mentons à nous-mêmes. C'est pourquoi l'état naissant ne correspond pas seulement au jour de la colère. Il est aussi le jour de la clarté et de la vérité.

La deuxième caractéristique de l'état naissant est la *renaissance*. L'état naissant est discontinuité. Quelque chose s'effondre, disparaît, meurt, et l'individu fait l'expérience exaltante d'une vie nouvelle. *Incipit vita nova!* Étonné, il regarde le monde avec des yeux neufs, voit ce qu'il n'avait jamais vu, ce que ses yeux enténébrés, endormis, ses yeux de vieillard, ne parvenaient plus à discerner. Tout est beau, intéressant, plein de possibilités. Il ne se sent plus retenu par des liens. Il n'est plus ligoté par des dettes. Il est un homme nouveau.

Il est “rené”.

Le thème de la mort-renaissance fleurit dans tous les mythes, mystères et autres cultes du monde⁸. Il est au cœœur des cultures les plus anciennes, au centre de l'expérience chamanique. Le chaman s'écarte de la tribu pour se rendre au pays des morts, là d'où nul ne revient; lui seul trouve le chemin du retour et renaît, enrichi de vertus prodigieuses⁹. Le thème apparaît aussi, morcelé et régénéré, dans les cultes dionysiaques, dans les mystères orphiques et dans le christianisme. Il appartient à tous les rites de passage corame les cérémonies de la puberté, qui représentent la mort de l'enfant et la naissance de l'homme adulte, du guerrier. Chaque étape importante, dans le mythe, est représentée comme une mort suivie d'une résurrection¹⁰. Le thème de *l'homme nouveau* est présent dans le christianisme des origines, et refait surface lors de chaque explosion chrétienne. Il est particulièrement puissant chez les anabaptistes pour qui la nouvelle naissance est marquée par le second baptême, mais il n'est pas moins important pour les populistes et les révolutionnaires russes du xlx^e siècle¹¹, et dans tout mouvement anarchiste¹².

Deviner la catégorie générale sous les formulations historiques et culturelles n'est pas simple. Pour signifier l'émergence de l'homme nouveau, une culture agraire utilisera, par exemple, le symbole du grain qui meurt, enfoui dans la terre qui fructifie et renaît de la terre. Dans une société de chasseurs, en revanche, la représentation sera celle du corps qui se décharne et devient un squelette, d'où un corps nouveau¹³ va ensuite se former. Dans les sociétés archaïques l'état naissant emprunte ses symboles à des rites de passage très rigoureusement définis par la vie de la collectivité. Lorsque au contraire il s'agit d'une société urbaine différenciée, l'état naissant est beaucoup plus libre et peut alors s'affirmer comme négation des différentes institutions, et la mutation est «intérieure» par rapport à celles-ci. Dans le monde romain, saint Paul parle de *metanoia*, ou mutation intérieure, pour désigner un changement sans manifestation politique et pour l'opposer au ritualisme hébraïque, comme un

phénomène qui touche l'individu au plus profond de lui-même et ne se réduit pas à une simple modification des rites. Il s'agit en tout cas d'un changement intérieur au cours duquel se libère (naît, s'affirme, etc.) quelque chose qui a de la valeur, et qui s'oppose à ce qui est sans valeur. C'est le soi qui est doté de valeur, ou une partie de soi qui mérite le respect, qui exige même le respect et l'affirmation de son existence; c'est une partie de soi à l'égard de laquelle tout ce qui appartient à l'ordre établi (normes, règles, règlements et serments) apparaît comme dénué de valeur en soi.

L'homme qui renaît est libre de s'autodéterminer, il peut choisir sa voie et suivre son destin. Certaines cultures accordent la plus grande importance à la liberté comme autodétermination et maîtrise de soi, d'autres insistent plutôt sur la fusion du sujet dans la collectivité, sur le devoir collectif. "René" est le converti qui a vu la lumière à l'instar du "myste" qui s'abandonne au rituel dionysiaque de la danse. Il ne faut pas oublier que l'état naissant est tout à la fois individuel et collectif. S'il apparaît chez l'individu isolé c'est l'autonomie qui prévaut, et s'il éclate dans un collectif, c'est la *fusion* qui domine. Lorsque l'état naissant engendre une nouvelle entité collective, un groupe, la liberté et l'autodétermination se réfèrent même à cette nouvelle formation et l'individu lui voue toute son énergie.

3. L'expérience métaphysique

L'expérience qui est au cœur de l'état naissant diffère en tout point de l'expérience de la vie quotidienne. Si notre vie quotidienne est parfois traversée par l'émotion de la révolte, s'il nous arrive d'éprouver, ne serait-ce qu'un instant, l'exaltation de la nouveauté, il est exceptionnel que nous voyions soudain trembler sur ses bases la société, nous-mêmes et le monde. Nous sommes convaincus que la réalité est ce qu'elle est et que nous n'y pouvons rien changer;

les injustices existent et ne peuvent être corrigées; même notre position dans l'ordre des choses est fixe; nous nous percevons ancrés dans ce monde, irrémédiablement définis, en dépit de notre précarité. Dans l'état naissant au contraire, toute chose qui existe perd sa détermination étroite et nous avons soudain l'impression que ce qui est aurait pu ne pas être, que quelqu'un, nous peut-être, ou la société, ou Dieu, aurait pu en décider autrement, que rien, en réalité, n'a été décidé pour l'éternité, et que tout peut être remis en question. Car l'ordre occulte n'est pas l'ordre manifeste, et le destin secret des choses reste scellé. Tout ce qui est pourrait ne pas être, car les choses sont soumises à la contingence. Un seul plan (dont nous n'avons que l'intuition) mérite le nom de *réalité*.

Ce type de vécu constitue certainement une part essentielle de l'expérience religieuse décrite par Rudolf Otto ¹⁴, mais il se trouve aussi au centre de l'expérience philosophique. Heidegger, par exemple, se demande: Pourquoi les choses sont-elles au lieu de ne pas être? Mais cela ne suffit pas. même l'homme politique, l'homme frappé d'une révélation politique adopte la même attitude envers sa société et les institutions consolidées. Ce qui, pour les autres comme pour lui, était immuable et profondément enraciné lui semble soudain injuste, et il est convaincu que cela peut être transformé. Il ne s'agit en aucun cas de la condamnation incessante et vigoureuse du politique radical qui proteste et accuse, mais bien plutôt de stupeur et de révélation, de compréhension intime et profonde qui nous font prendre conscience que l'ordre du monde a été trahi et réclame un nouvel accomplissement. C'est en cela que consiste la justice.

L'expérience du réformateur religieux est analogue en ce sens que celui-ci acquiert la conviction profonde que l'ordre élaboré par l'Église n'est pas celui voulu par Dieu et que Dieu n'y est pour rien, que ses projets étaient, au contraire, tout différents; par conséquent, tout l'édifice ecclésiastique, le dogme et le pouvoir sont fondés sur le néant, et il faut les bouleverser dans leurs fondements si l'on veut se rapprocher de Dieu.

L'expérience métaphysique se produit aussi dans l'amour naissant lorsqu'un homme s'avise que la vie qu'il a menée jusque-là ignorait l'amour en réalité. Il croyait aimer mais ce n'était qu'un leurre. L'amour devient soudain autre chose à ses yeux, une harmonie, une résonance avec l'univers. Il découvre que celle dont il est tombé amoureux est plus proche de son moi qu'il ne l'a jamais été lui-même, et qu'elle lui révèle son essence même, une valeur qu'il ignorait posséder ou qu'il avait perdue. Face à cet amour, face à cette plénitude de la vie et de l'être, le reste n'est qu'insignifiance.

Ce profond renversement de perspective se répercute dans tous les aspects de la vie et de l'expérience.

Au niveau de la *pensée*, cette expérience place la *vérité* au premier plan. Dans la vie quotidienne, peu importe qu'il existe une vérité absolue que l'on ne puisse atteindre; d'ailleurs nul n'y croit. L'état naissant fait surgir en revanche la conviction qu'il existe un ordre du réel, un ordre caché derrière les choses ou dans les choses, un ordre qui nous apparait à notre portée. Nous savons que nous sommes incapables de l'atteindre, et que notre esprit est trop faible pour cela, cependant nous en subissons le charme et en entendons l'appel. A l'heure du doute, du dilemme, au moment dramatique du choix, nous nous efforçons de "comprendre" et nous sommes intimement convaincus qu'une solution doit sûrement exister même si nous tâtonnons à sa recherche. Nous faisons l'expérience de notre possibilité de connaissance de l'être et de sa rationalité.

Sur le plan des valeurs et de la *morale* l'expérience nous apporte la certitude que l'être est, par nature, profondément fuste, qu'il existe une correspondance secrète entre nécessité et justice, entre *logos* et *nomos*, qu'il existe par conséquent un accord souterrain entre l'ordre du devoir et l'ordre du plaisir. Si nous suivons notre vocation véritable et profonde, si nous sommes sensibles à l'appel, alors nous accomplissons notre plus haut devoir et, en même temps, atteignons le bonheur suprême.

Sous l'éclairage de l'état naissant, la vie quotidienne est une vie inauthentique

sur le plan du désir. Nous n'agissons pas selon nos véritables et profonds désirs, nous ne savons même pas quels ils sont. Ce que l'état naissant nous fait désirer n'est pas réductible à la somme de tout ce que peut vouloir le banal désir quotidien. Dans la vie quotidienne, nous sommes mus, en effet, par un cortège inutile de petits désirs vains, à la recherche d'innombrables détails sans valeur. Or l'état naissant nous fait comprendre que ce ne sont pas ces détails qui nous donneront le bonheur. Ce qui compte est ailleurs, là où la vérité du désir ne fait qu'un avec la vérité du devoir et la vérité de l'être.

Tel est *l'unum, verum et bonum*! L'expérience de l'accord miraculeux de l'être avec lui-même, l'intuition de l'unité originaire qui n'a pas encore été brisée par la contradiction, qui se tient hors de portée de l'erreur et de la contingence, presque à portée de notre main!

Nietzsche oppose l'expérience apollinienne d'individuation à celle dionysiaque de fusion avec la nature et de perte de soi ¹⁵, opposant ainsi Socrate - pour qui le vrai est aussi le bien - et Dionysos pour qui le -vrai et le bien diffèrent, car la nature n'a ni morale ni loi. Mais cette dichotomie s'efface dans l'expérience de l'état naissant où *l'unum, verum et bonum* exprime l'identité profonde des choses, la moralité substantielle de l'être, la coïncidence potentielle entre le plan du devoir et le plan du plaisir. Le philosophe et l'adepte de Dionysos partagent cette expérience, peu importe que la révélation s'obtienne par la danse ou dans la solitude.

C'est dans l'état naissant que se présente, comme effet de l'expérience, et donc évidence empirique, ce que la philosophie classique analyse comme le rapport entre Idées et apparence (Platon), forme et matière (Aristote), essence et existence (saint Thomas), raison et entendement (Hegel), classe pour soi et classe en soi (Marx), volonté de puissance et ressentiment (Nietzsche), authenticité et bavardage (Heidegger).

Nul n'a encore donné une explication sociologique des raisons pour lesquelles les écoles philosophiques grecques se sont constituées comme des groupes et

des mouvements religieux ou politico-religieux. La réflexion philosophique grecque émane en réalité d'une expérience collective et la présuppose. L'analyse rationaliste n'a pas cru devoir retenir les "excentricités" de Pythagore ou d'Empédocle d'Agrigente; sur le plan sociologique, au contraire, elles sont essentielles, car ce sont elles qui nous permettent de conclure à l'existence de véritables mouvements caractérisés par des processus d'état naissant où s'effectue la séparation entre réalité et contingence. C'est la réflexion sur cette expérience que nous appelons philosophie ¹⁶. "Il appartient à l'homme sage de se souvenir des choses dites, dans le sommeil ou dans la veille, par la nature divinatrice et enthousiaste, de réfléchir sur elles et de définir par le raisonnement les visions alors contemplées...", dit Platon.

Le "problème" philosophique n'est autre que le produit de la réflexion sur un fait expérimenté dans un état particulier. Le climat social et moral des dialogues de Platon nous permet de deviner comment se passaient les choses. Socrate et ses disciples ne constituaient pas une "équipe" de savants mais un groupe animé par l'état naissant, et c'est la réflexion critique sur leur expérience qui a suscité la distinction platonicienne entre réalité et contingence, Idées et apparence, distinction redécouverte au fil du temps dans des situations analogues.

La vie quotidienne fait coïncider *réalité* et *contingence*. Leur distinction n'est expérimentée directement que dans l'état naissant; elle est manifeste dans les différentes religions et dans la philosophie classique occidentale, car les unes comme l'autre se sont développées à partir d'une phase d'état naissant et ont été périodiquement revivifiées par des expériences analogues.

Revenons à la vie quotidienne: ce qui nous paraît désirable nous paraît aussi moins réel que les choses existantes. Nul n'irait prétendre - à moins de passer pour un fou - que ses désirs, même s'ils sont très forts, peuvent servir d'étalon pour juger le monde, ou de principes éthiques valables pour tous. En aucun cas nos pulsions ne sauraient coïncider avec notre devoir dans la vie quotidienne.

De même, on ne peut saisir la vérité qu'au travers de la règle, de la limite. Est

vrai ce qui procède d'une méthode, ce qui se vérifie par les faits, par la réalité. Il n'y a pas d'expérience de vérité qui saurait nous contraindre à revoir la méthode et à relire les données de l'expérience dans une perspective totalement nouvelle. Or dans l'expérience de l'état naissant de la découverte scientifique, c'est le contraire qui se produit. Plusieurs témoignages, ce que nous dit la psychologie de la form¹⁷ entre autres, montrent que dans la découverte, la "solution" est perçue avant même que n'ait été élaborée la méthode pour y parvenir, qu'elle précède les opérations qui y conduiront. La découverte est appréhendée comme une nécessité interne au champ de l'expérience qui, pour prendre tout son sens, doit ensuite être restructuré. La découverte scientifique impose sa propre méthode et donne une signification inédite aux données de l'expérience. Et c'est seulement à ce moment-là que ces données paraissent rétrospectivement erronées; lues à la lumière de l'ancienne méthode, elles nous égaraient, nous aveuglaient au lieu de nous éclairer; jusqu'à ce que nous puissions les relire d'un œil neuf, en opérant un renversement de perspective. Alors, elles se réordonnent, non pas successivement mais simultanément, et prennent leur place obligée comme sur un échiquier, dans une configuration d'échec et mat, après quoi tout nous apparaît comme ne pouvant pas ne pas être sans alternative.

4. L'historicisation

C'est dans l'état naissant que se constitue l'histoire. Pourquoi nous interrogeons-nous sur le passé? Quand nous efforçons-nous de le reconstituer et de l'expliquer, d'en pénétrer les raisons? Nous ne nous y employons guère dans la vie courante. On pourrait objecter que, par contre, les historiens s'y emploient, mais leurs motivations ne sont pas endogènes, elles émanent de leur apprentissage au sein de la société.

Posons la question autrement: quand éprouvons-nous le besoin de faire retour

sur notre passé, de nous l'expliquer, de s'en faire une raison, d'en resituer les événements non seulement dans un ordre chronologique mais logique? Quand éprouvons-nous, d'une manière violente et dramatique, cette exigence comme une nécessité? Certes, ce n'est pas tous les jours, et même l'historien s'en abstient en ce qui concerne sa propre vie.

Prenons le cas de l'état naissant individuel, dans la conversion ou l'amour naissant. C'est avec des yeux neufs et étonnés que le converti regarde en lui-même et considère sa vie passée. Il se demande comment il n'a pas compris plus tôt et où il a fait fausse route. Et tout en faisant défiler son passé, il s'avise même de certaines expériences, isole des moments de lucidité, d'anticipation, discerne des présages. Et il revient, s'arrote pour se réconcilier avec lui-même et aller plus au fond de sa compréhension. Le converti est un homme "rené", un homme nouveau, mais sa nouvelle personnalité, sa nouvelle identité ne sauraient se fonder sur la négation de son passé. Il ne peut pas avoir en lui-même une amnésie immense. Il se remémore son passé pour en faire une nouvelle lecture et pour l'assimiler. Il se remémore son passé pour se forger une nouvelle identité.

L'amoureux connaît la même expérience. Lorsque l'amour naissant est réciproque, le processus d'historicisation survient chez les deux amoureux, qui peuvent alors parler pendant des heures, des jours entiers; ils se racontent leur vie pour la juger, repérer les erreurs, revoir les événements passés à la lumière de ce qu'ils commencent à peine à comprendre en ce moment. Chacun fait ce travail pour soi et avec l'autre, constituant dès lors un "nous", une nouvelle société solidaire.

Ils vont aussi élaborer leur histoire collective, l'histoire de leur amour. Les amoureux se remémorent leur vie antérieure pour la passer au crible de la critique; le récit de chacun a pour effet de l'impliquer toujours plus profondément vis-à-vis de l'autre. En même-temps, tous deux parient de ce qu'ils sont et de leur relation présente, et ils se rappellent: ils se rappellent tout, les baisers, les mots, les lieux visités, les couleurs. De même, toute société nouvelle

élabore sa propre histoire et célèbre ses propres anniversaires.

L'histoire naît dans les mouvements et dans les mouvements seulement. L'histoire des nations a débuté lorsque sont apparus les mouvements nationaux. La grande impulsion donnée aux études historiques au siècle dernier, en est la conséquence. La naissance de nouvelles nations a amorcé aujourd'hui le développement de l'histoire des pays du tiers monde.

Tout mouvement, en tant qu'il crée une nouvelle entité collective, est producteur d'histoire. L'histoire des femmes, de leurs rapports de dépendance aux hommes, a commencé avec le mouvement féministe. Lorsque en 1968 sont apparus les mouvements étudiants en Europe, diverses études sur les universités se sont amorcées. C'est le marxisme qui a suscité le développement des études historiques sur les classes sociales et la lutte des classes. Les mouvements religieux ont poussé au développement des études historico-théologiques.

Toute chose trouve son origine dans la pensée métaphysique. La séparation entre réalité et contingence, entre ce qui est nécessaire et ce qui n'a aucune consistance d'être, s'applique à notre vie comme à notre passé. Pourquoi les choses se sont-elles passées ainsi et pas autrement? Telle est la question à l'origine de l'histoire, et nous ne pouvons la poser que dans l'état naissant.

Dans la vie quotidienne, le passé se présente comme un roc sur lequel toute interrogation est inutile, car il a cessé d'être accessible à la transformation. C'est le "ce fut" de Nietzsche et dont Zarathoustra vient libérer les hommes. Le passé ne peut être qu'objet de souvenir nostalgique et de regret. "Ah! si j'avais agi autrement! Ah! si j'avais choisi un chemin différent!" Mais ce sont là de vaines paroles qui ne portent en elles aucune potentialité d'action.

Dans l'état naissant, au contraire, le passé se représente à la conscience avec force; il est arraché au sommeil où il se cache, et interrogé pour en tirer une réponse. L'état naissant marque le jour de la fin et d'un nouveau début. C'est pourquoi il marque aussi le jour de la résurrection des morts et celui du jugement. Tout doit être jugé! Car tout doit être refait, et ce qui est juste séparé

de ce qui est injuste. Le jugement sur le passé ne s'égare pas en vaines lamentations; il est l'instrument qui permettra de décider de l'avenir. C'est en jugeant le passé que nous découvrons ce que nous aurions dû faire et ce que nous devons faire maintenant. Le dépit stérile - "Ah! si j'avais fait!" - n'est donc plus de mise. "Je ne l'ai pas fait à ce moment-là, c'est pourquoi je vais le faire maintenant!" Telle est la décision active qui s'impose. Et si les actes du passé sont soustraits à la transformation, ce n'est pas le cas du jugement que je porte sur eux et peux transmettre aux autres. Et si j'ai commis des erreurs, je le crierai à la face du monde, de façon que personne ne puisse s'y tromper.

A moins d'être soi-même dans une phase d'état naissant, on comprend mal cet acharnement sur le passé, et on ignore qu'un homme puisse relire son passé d'une manière si différente.

On croit à une de ces "révisions" qui ne servent qu'à justifier des griefs contre tel ou tel, et où l'on ne déterre le passé que pour mieux dresser la liste interminable des torts subis, et justifier les sentiments de colère et la haine présente.

Mais dans l'état naissant, l'interrogation sur ce que nous étions est authentique et sincère. Dans ce moment de passage entre deux modes d'être, nous ne savons plus qui nous sommes. *Celui qui renait ne sait rien de lui-même et doit construire ses propres souvenirs.* Quels seront-ils? Sur quels critères seront-ils choisis à l'orée d'une nouvelle vie

Voilà pourquoi, l'historicisation a besoin de l'avenir. C'est l'avenir qui évoque le passé et qui l'appelle de force pour décider de ce qu'il sera. Mais c'est ce qui a été, c'est le cours tortueux de notre vie passée qui détermine à son tour l'avenir et sert d'enseignement. L'échange entre ce qui a été et ce qui sera est donc continué dans le processus de choix de relecture et de réordonnement d'où sortiront la nouvelle vie et le nouveau projet du sujet.

L'état naissant explose lorsque le rapport de l'individu avec lui-même et avec ses objets d'amour s'est irréparablement altéré, quand la solidarité sociale s'est

dégradée jusqu'à un seuil critique. Avant d'être une renaissance, l'état naissant est une mort, une destruction-déconstruction du passé; sa première tâche consiste donc à expliquer pourquoi les choses en sont arrivées là, et à trouver l'erreur pour les corriger.

Il existe deux types de mythes; les mythes des origines qui racontent la naissance du monde tel que nous le connaissons, qui ne se discutent pas et que nous acceptons dans leur totalité; et les mythes tout différents nés des mouvements, modelés donc par l'état naissant, qui expliquent d'abord et avant tout pourquoi le monde va mal, pourquoi il est mauvais, et donnent la marche à suivre pour le renouveler et le racheter.

La création biblique du monde est du premier type; l'histoire du paradis terrestre et du déluge, en revanche, appartient au second. Les sociétés primitives comportent en général des mythes de la première catégorie, mais lorsqu'un mouvement vient les bouleverser, il n'est pas rare qu'elles produisent des mythes de la seconde catégorie, souvent, du reste, en intégrant des éléments de la première.

A ce titre, les *cultes du cargo*, fréquents en Mélanésie à la fin du xixe siècle et au début du xxe sont passionnants¹⁸. Le mythe des origines du monde, en Mélanésie, mettait en scène des aieux qui n'étaient autres que des héros et des démiurges; mais l'arrivée des Blancs provoqua une crise culturelle et les mouvements qui en sont nés expliquent la crise ainsi: autrefois les Mélanésiens étaient blancs, riches et puissants, puis une erreur s'est produite et les aieux sont partis en Occident et ont donné toute leur sagesse et toute leur richesse aux Occidentaux. Les Mélanésiens sont devenus noirs et pauvres, tels qu'ils sont encore aujourd'hui, mais bientôt les aieux feront retour au pays, sur un grand cargo rempli de tous les biens des Blancs, et l'abondance et le bonheur reviendront avec eux.

On le voit, le mythe explique les raisons du mal dans le monde et annonce sa fin. C'est un trait typique des mouvements car typique de l'état naissant. A partir

du christianisme, tous les mythes de salut présentent une structure analogue. L'homme a perdu le bonheur à cause du péché originel et doit souffrir dans sa vie terrestre, mais l'avènement du Christ rachètera sa faute et le paradis sur la terre sera restauré après le jour du jugement.

Le même schéma se retrouve dans tous les mouvements. Pour le marxisme, la perte, la chute, le début de la préhistoire survient avec l'apparition des classes et de la lutte des classes, mais grâce à la révolution et à l'avènement du prolétariat, cette période de perte prend fin et l'ère de l'égalité, de la fraternité et du bonheur peut s'instaurer. Pour le féminisme, le malheur de l'humanité commence avec l'avènement du patriarcat qui provoque les guerres et toutes les formes d'oppressions, mais le monde doit retrouver la paix avec la révolution féministe. La liste pourrait encore s'allonger avec les mouvements nationaux, le *black power* et les mouvements de libération du tiers monde. La cause de la perte ainsi que son origine apparaissent toujours en premier lieu dans la préhistoire selon Marx; puis viennent l'annonce de la rédemption et l'avènement d'une ère de prospérité.

L'état naissant a une *structure temporelle différente*. Alors que le temps de la vie quotidienne comporte un passé, un présent et un avenir - l'avenir glissant dans le passé en traversant le présent pour s'engloutir dans le "ce fut" nietzschéen, inatteignable et immuable -, dans l'état naissant on *reconstruit le passé*. Le temps s'articule: il y a un passé d'avant la chute, d'avant la perte, d'avant le péché originel; puis il y a la chute, un événement quelconque qui introduit la déchéance de l'être: c'est la période pendant laquelle les aïeux étaient loin de leur terre natale, la préhistoire sacrée ou marxiste, qui prend fin avec l'apparition de l'état naissant lui-même; et *c'est alors l'avènement d'un avènement*, l'annonce du culte, l'incarnation, le passage de la classe en soi à la classe pour soi, le moment qui met fin à la préhistoire, mais seulement comme commencement (littéralement état naissant) d'un accomplissement à venir: d'un second avènement. Et ce sera le retour des aïeux, celui de Jésus au dernier jour,

la réalisation du communisme après la dictature du prolétariat. Dans certains cas, c'est l'attente du second avènement qui domine, dans d'autres c'est le présent même, l'expérience comme moment de la révélation de l'être.

Cette structure peut se représenter ainsi ¹⁹

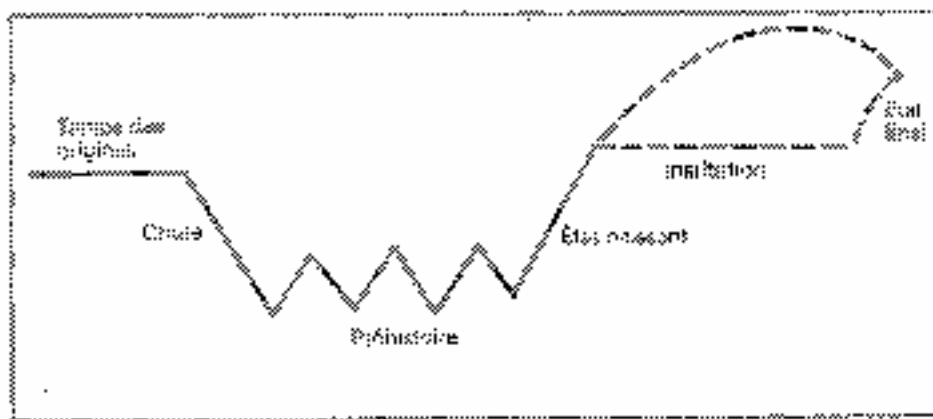


Figure 5

Le processus se lit de gauche à droite et commence par un plateau désigné comme le “temps des origines”, c'est-à-dire le paradis terrestre, l'âge d'or après lequel survient la “chute”, où le monde, la société, l'individu perdent l'harmonie et le bonheur originels et où commence la “préhistoire”, sacrée ou profane. Apparaît ensuite l'“état naissant” représenté par une ligne ascendante brusque: c'est la phase de la révélation, de la découverte, de l'avènement; l'état naissant se projette vers un avenir lumineux qui peut être plus ou moins déterminé. Dans certains cas, l'avènement du nouvel âge d'or est précédé par une période intermédiaire désignée comme “institution”; c'est le cas de l'Église, pour le christianisme, qui précède le jour du jugement et l'avènement de la Jérusalem céleste. Dans le marxisme c'est la dictature du prolétariat: phase intermédiaire d'injustice partielle qui s'effacera devant le communisme. Dans d'autres mouvements et d'autres cultes, cette phase intermédiaire coïncide avec la période de lutte qui précède la victoire finale, lutte armée comme dans les cultes de guerre, ou lutte spirituelle comme dans le mouvement de Sabbatai Tsevi ²⁰.

Cette phase intermédiaire peut être plus nuancée dans certains mouvements. A partir de la révélation de l'état naissant, s'amorce un processus progressif jusqu'à l'état final. L'hassidisme en offre un bon exemple. Tandis que dans le mouvement de Sabbatai Tsevi le *tikkun* - troisième stade du processus - survenait soudainement, grâce à l'action d'un messie, il est en revanche amené progressivement dans le mouvement hassidique par chaque individu qui sanctifie sa vie quotidienne ²¹.

Temps des origines, chute, préhistoire et avènement de l'avènement, tel est le temps de l'état naissant qui sera ensuite enfermé et défini dans l'institution, la théologie ou l'idéologie. Mais l'état naissant inclut le temps non comète une idée ou une réflexion, il l'inclut comme une expérience. Il fait resurgir le passé; ce qui a été, le "ce fut" fait retour et perd de sa valeur; le péché originel est effacé, l'histoire rachetée. Tout revient, donc, au présent, se rend disponible au présent, même le futur, car le présent est déjà avènement. Le temps de l'état naissant est donc, fondamentalement, une présentification du temps.

L'historicisation concerne, pour sa part, l'un des axes de l'expérience où se maintient l'aliénation qui se perpétue dans le présent, à savoir le processus de l'origine de la contingence et de sa fin, du surgissement de la relation non aliénée. Là prend fin la "préhistoire" et apparaît un nouvel état, qui n'est pas encore complètement accompli. C'est *l'état naissant lui-même saisi comme processus*, en d'autres termes, avènement d'un avènement.

Dans l'état naissant, toute histoire est unilatérale, incomplète, histoire de l'erreur. De son côté, la vérité apparaît comme conscience de sa propre historicité; elle émerge en même temps que l'historicisation et c'est dans ce cadre qu'elle crée, en définissant ce qui est apparu comme "préhistoire", les conditions de la fin de cette préhistoire même. L'histoire naît donc comme préhistoire et en attente de sa propre fin.

Si, au contraire, cette fin est donnée comme accomplie, la nécessité de l'historicisation comme compréhension critique cesse, et le résultat est

l'historicisme: une explication historique de l'existence qui ne reconnaît plus que l'histoire a une vérité et que cette vérité est à rechercher. La vérité est donnée *a priori* et l'histoire est relue en dehors de tout esprit critique pour se conformer à cette vérité défimie au préalable. *L'historicisme* nous apparaît alors comme une manifestation de *l'hypostase* de l'état naissant, ou de sa *perpétuation*. Il a été justement critiqué par Popper ²², mais ce que cet auteur n'a pas compris, c'est que faute d'un sens à découvrir, l'histoire elle-même perd son sens. C'est l'historicisation de l'état naissant qui met en branle la recherche historique, mais cela ne veut pas dire que la méthodologie historiciste est une méthodologie historique correcte. Celle-ci détruit au contraire la recherche historique et la transforme en farce.

5. Liberté et destin

Dans l'état naissant, on se sent libre, libre des conditionnements extérieurs imposés par la société, mais surtout libre intérieurement. On parvient enfin à exprimer ses désirs les plus authentiques, l'essentiel qui était resté scellé en soi, qui n'avait jamais eu droit à l'existence, qu'on avait même oublié posséder, quand il s'agissait pourtant de son essence même, la plus intime et la plus personnelle. La liberté, dans l'état naissant, n'équivaut pas à la possibilité de choisir entre les deux branches d'une banale alternative; il ne s'agit pas de décider s'il vaut mieux manger la viande ou le poisson. La liberté, ici, équivaut à la liberté d'aller où il est important d'aller, de rechercher ce qu'il est essentiel de rechercher.

La liberté de la vie quotidienne est celle de l'indifférence l'individu souverainement libre est celui qui ne désire rien et peut renoncer à tout. La liberté de l'état naissant est, au contraire, liberté du désir: est libre celui qui désire le plus intensément, car il sait ce qu'il veut et qu'il peut donc l'atteindre.

Dans la vie quotidienne, est libre celui qui se détache des choses, celui qui se soustrait aux forces agissantes dans la nature et dans le social. Dans l'état naissant au contraire, est libre celui qui se jette le plus profondément dans le monde, dans la vie, dans la société, celui qui se laisse traverser par les forces créatrices qui le soutiennent et le font tel qu'il est, réellement.

Dans l'état naissant, le sujet se sent authentiquement acteur, mais il est simultanément agissant et agi, car il participe d'une potentialité qui le transcende, d'un flux vital qui le dépasse infiniment, mais dont il se sent miraculeusement l'interprète et la voix en même temps. Cette double expérience se présente conjointement dans l'état naissant, même s'il arrive qu'un aspect prenne le pas sur l'autre et si le sujet se reconnaît davantage dans l'un ou l'autre.

Selon nous, Nietzsche est dans l'erreur lorsqu'il oppose radicalement l'expérience apollinienne de l'individuation et celle dionysiaque de la fusion. Durkheim est plus près de la vérité lorsqu'il affirme que dans l'expérience religieuse, l'individu se fond dans le collectif pour en ressortir plus vigoureux sur le plan personnel. Il existe une très grande proximité entre le satyre qui danse, l'aborigène australien qui participe à un *Corrobores* et le mystique dans son contact solitaire avec Dieu. Tous trois, après l'expérience de la fusion avec l'absolu, rentrent en eux-mêmes régénérés.

L'expérience vécue dans l'état naissant est plus intense et plus dramatique, car il ne s'agit pas d'un état que l'on atteint grâce à un rituel ou à une cérémonie, mais d'un véritable tournant dans la vie du sujet, d'un moment crucial de mutation, d'une mort suivie d'une renaissance, non pas rituelle mais belle et bien réelle et irréversible. Le sujet est lui-même et totalement lui-même, libre comme il ne l'a jamais été. Cependant il est en même temps l'expression d'une force en rapport avec une puissance qui lui montre le chemin. Il est libre mais se sent en même temps appelé. Il va vers ce qu'il désire mais cherche en même temps son destin et s'y soumet.

Le destin des Grecs était une force extérieure aux hommes et aux dieux, le

mur opaque et incompréhensible de la nature privée d'entendement et de signification. En revanche, le destin de celui qui renaît, du converti, est appel divin, voie choisie par Dieu et que le converti doit chercher pour réaliser son essence la plus profonde, sa liberté la plus intime.

Cette proximité, cette coïncidence de la *liberté et du destin* est dénuée de sens hors de l'état naissant. De même qu'il serait absurde d'identifier la recherche du bien et la liberté. C'est de l'expérience de l'état naissant que la philosophie classique a tiré sa conception de la liberté. De Parménide à Socrate, en passant par Platon, Aristote et saint Thomas, la liberté n'est pas autre chose que la liberté de faire le bien. Et il ne s'agit pas de choisir entre les deux branches d'une alternative mais d'accomplir un acte unique. L'être humain n'est libre qu'autant qu'il cherche *l'unum, verum et bonum*, qu'autant qu'il cherche Dieu.

Suivons un instant la pensée de saint Thomas dans les termes de son interprète, Jacques Maritain: "Saint Thomas déduit (ici) la liberté de la nécessité; c'est parce que la volonté est *intérieurement et naturellement nécessaire* au bonheur, au bonheur absolument saturant, qu'elle est *libre* à l'égard de tout le reste: à l'égard de tout le reste, c'est-à-dire à l'égard de tout ce qu'elle peut vouloir ici-bas - car où est-il le bonheur absolument saturant? Seulement en Dieu. Mais l'intelligence ne saisit pas Dieu comme la béatitude nous béatifiant en acte, elle le connaît d'une connaissance abstraite qui nous béatifiera. Et il y a beaucoup de biens, apparents et réels, auxquels, en attendant, il nous faudra renoncer pour parvenir à Dieu ²³.»

En substance, pour saint Thomas, l'homme est libre dans le choix des moyens qui conduisent à la fin ultime, mais il n'est pas libre face à la fin ultime, lorsqu'il en a l'intuition complète. La volonté est libre seulement quand la fin ultime (Dieu) ne s'impose pas avec la force de la vérité absolument évidente. Par conséquent, notre liberté de choix découle de l'incapacité de notre esprit à établir une hiérarchie entre les choses qui comptent, et qui finit par échanger Dieu contre un plat de lentilles.

Socrate l'avait déjà dit: l'homme qui sait ne peut faire que le bien. L'ordre du vrai, l'ordre du bien et l'ordre du désirable convergent. La même affirmation est présente dans saint Augustin, pour qui le mal est absence de Dieu, et jusque dans Hegel et Marx.

Nous avons retracé l'origine d'une pensée qui, coupée du contexte de l'expérience de l'état naissant, semble en tout point s'opposer à l'idée de liberté individuelle. C'est dans l'état naissant et seulement en lui que la liberté se manifeste dans le désir de faire ce qu'il est juste de faire. Et ce qu'il est juste de faire est quelque chose d'objectif, que la raison peut comprendre. La volonté se présente avec le même élan de la passion et paraît authentique en tant qu'elle veut ce qui est à la fois juste et agréable. Dans l'expérience religieuse, ce phénomène peut être décrit comme le fait de vouloir ce que Dieu veut, dans d'autres expériences profanes, comme le désir de concrétiser le dessein implicite dans l'histoire ou de réaliser une nécessité intérieure, une vocation profonde, un appel.

Les axes du désir et du devoir tendent à coïncider dans l'état naissant, et sont vécus comme une nécessité à la fois objective et intérieure. C'est pourquoi le sujet se sent à la fois agissant et agi. Cela n'est pas à considérer comme une expérience mystique. Si le prophète dit qu'il parle parce qu'il en a reçu l'ordre, il attribue simplement à Dieu ce que d'autres décrivent comme une voix intérieure, une vocation, un appel, une illumination, une révélation. L'amoureux aussi fait la même expérience: ce qui arrive à sa volonté le transcende; c'est une nécessité éthique, un destin auquel il ne peut se soustraire et qu'il ne peut que désirer. Le scientifique lui-même, au moment de la découverte, est traversé par la nécessité de ce qui se révèle à lui, de ce qui lui apparaît; il est sommé de poursuivre, comme Christophe Colomb en route pour l'Amérique, que le chemin soit celui de l'Orient ou celui du paradis terrestre. Dans l'état naissant, le politicien est acteur d'une volonté historique qui est authentiquement la sienne

propre, mais à laquelle il doit néanmoins obéir. L'artiste est lui aussi dominé par la logique de sa création au point qu'il croit en être l'instrument plus que l'auteur. C'est l'état naissant qui a conduit les protestants à parler de prédestination, les poètes à parler de muses, et Socrate du démon qui lui soufflait de s'exprimer.

L'expérience consistant à "être agi par" est tantôt élaborée et interprétée comme "possession", tantôt comme rêves ou visions, comme dans la tradition judéo-chrétienne²⁴. Ce sont les composantes historico-culturelles et le type de tradition qui décident de la forme sous laquelle se manifeste l'expérience de ce qui transcende le soi tout en étant présent dans le soi. Dans les aires culturelles où le phénomène de la transe est très répandu, de même que les croyances aux esprits, l'état naissant se présente le plus souvent sous forme de possession; une tradition dotée de dieux, d'anges, d'archanges et de saints utilisera l'apparition d'un messager. Le prophète pourrait aussi recevoir l'annonce en rêve parfois donnée par la parole de Dieu, à l'instar de Mahomet ou de Moïse.

6. Les deux morales

L'état naissant comporte encore une autre expérience spécifique que nous décrirons comme celle du *dilemme éthique*. Mais on l'admet à contrecœur et elle est même négligée, voire occultée. En général, les auteurs qui ont relevé certains éléments de l'expérience de l'état naissant - Nietzsche, Bergson, Maslow - en ont également souligné la nature positive, euphorique, solaire. Puisqu'il s'agit d'une force novatrice, d'une force de rupture, d'une puissance qui participe de l'absolu, elle passe pour être sans limites, triomphante et positive. Il existe pourtant, dans l'état naissant, la limite, l'obstacle, la barrière intolérable, et qui n'est pas seulement extérieure, un obstacle qui vient de l'intérieur, de l'expansion même de l'état naissant, de sa richesse et de son énergie vitale.

L'unum, verum et bonum déborde et recouvre tout. Tout semble possible,

facile. Toutes les contradictions semblent sur le point de céder. Le désir est sur le point de coïncider avec le devoir, le plaisir personnel avec le plaisir de tous, la joie personnelle avec la joie d'autrui. Mais il n'en est rien, et la réaction des hommes est tout autre.

L'état naissant entrevoit l'absolu, mais ne vit pas dans l'absolu. Il est action visant à transformer le monde, mais le monde a ses propres lois, est animé par des volontés divergentes qui méritent et exigent d'être respectées. L'état naissant aspire à l'accord, au consensus, à l'unanimité, mais les cherche en vain autour de lui.

Il ne faut pas confondre l'état naissant avec un rituel ou une cérémonie. Dans la focie religieuse, les hommes se sentent frères car ils participent de l'émotion collective; et une fois la cérémonie finie, ils s'éloignent les uns des autres le cœur plus léger. Dans l'état naissant, les hommes désirent ardemment être frères et même le demeurer ensuite. Aucune clochette ne vient signifier que le rite est accompli et que la vie reprend son cours. Ceux qui sont en état naissant veulent véritablement transformer le monde et se sentent véritablement appelés à construire un univers fraternel. Mais c'est à cause de cela qu'ils rencontrent des obstacles, souffrent de déception et de frustrations, car le résultat ne dépend pas d'eux seulement; il faut encore que les autres partagent la même émotion, désirent la même chose et de la même manière.

L'expérience d'état naissant la plus simple, l'amour naissant, ne se contente pas elle non plus d'une étreinte rituelle. Elle exige l'amour de l'autre, de même qu'elle engage le sien propre. L'amour naissant est d'une exigence sans bornes et appelle la réciprocité. Il veut tout. Et s'il n'est pas réciproque? Et s'il n'est pas rendu de la façon que l'on désire? Et si, pour se réaliser, il provoque la souffrance de tiers que nous aimons? Quelles infamies ne sommes-nous pas capables de commettre au nom de l'amour et de la fraternité!

Dans l'état naissant, la liberté se présente comme dilemme éthique, *comme choix entre deux choses qui sont toutes les deux bien*. Le problème de la liberté

devient celui de la liberté face à Dieu, sous l'aveuglante lumière de Dieu, et c'est ainsi que se le posa John Duns Scot²⁵. Dans une telle situation, la volonté doit choisir entre deux touts: Dieu et le monde créé par Dieu, le nouvel amour et les anciennes amours ravivées par le premier, la nouvelle foi et l'ancienne Église encore chérie. C'est pourquoi le problème du choix prend la forme d'un dilemme éthique. Le prophète demande au croyant d'abandonner père et mère et de le suivre, mais il lui ordonne également d'honorer ses parents. Comment ses deux commandements peuvent-ils être compatibles? Un dilemme identique se pose au croyant, au réformateur religieux écarté de l'Église institutionnelle qui lui dit: si tu persistes dans ta croyance, tu seras exclu de l'Église. Pour lui au contraire, non seulement sa foi n'est pas incompatible avec l'Église, mais elle est encore capable de l'éclairer, de l'illuminer. C'est la force de sa nouvelle foi qui fait de lui un croyant.

Il se produit la même chose dans l'amour naissant contrarié, dans l'amour romantique où la personne qui aime aussi bien sa famille que son amour est sommée de choisir entre eux. Et c'est ici, dans l'état naissant, que la volonté authentique atteint la dimension du drame car le sujet n'a pas à choisir entre le bien et le mal, mais entre deux biens parmi lesquels on lui impose d'en choisir un seul. Dans l'expérience de l'état naissant, le dilemme se donne comme monstruosité, absurdité, résistance du monde, erreur, inadéquation. A la lumière de ce qui a été entrevu, il ne devrait y avoir ni désaccord ni déchirement, et s'il y en a, il doit exister aussi une solution. Une solution très difficile, mais qu'il vaut la peine de rechercher. Le "mal", dans l'état naissant, est une erreur, une insuffisance, une carence qu'un effort renouvelé nous permettra de dépasser. Par conséquent, quoiqu'il soit complètement troublé par ce dilemme, et déchiré, voire même désespéré, le sujet, dans l'état naissant, reste convaincu qu'il peut surmonter le dilemme, qu'il doit exister une manière de le surmonter, que c'est une simple question de force, d'inventivité, de ressource intellectuelle, de ténacité. C'est pourquoi il se mobilise tout entier à la recherche d'une solution, et

tant qu'il la cherche, il est en situation de créer, et l'état naissant se prolonge. La solution est toujours recherchée, même si elle n'est pas trouvée, dans une synthèse qui subordonne l'ancien rapport au nouveau; pour le chrétien, l'Ancien testament est subordonné au Nouveau, et pour un scientifique, la théorie de la relativité galiléenne est subordonnée à celle d'Einstein. Le nouveau n'annule pas l'ancien mais le dépasse en l'incluant. La synthèse, qu'Hegel situe en fin de processus, est imaginée en réalité présente dès ses prémices. Elle n'est pas le résultat mais l'intuition pure à partir de laquelle s'engendre le processus, la conscience dramatique qui oriente l'action; elle permet la relecture des rapports, elle les explique pour soi-même et pour tous, y compris pour les contradicteurs; tant qu'elle existe, l'état naissant se prolonge, et quand elle cesse d'être opérante, il s'éteint avec elle.

Dans l'état naissant, la liberté est donc toujours à la fois liberté de vouloir le bien et dilemme, ce qui le différencie de l'autre état où la liberté est soit la volonté de vouloir le bien tel qu'il est défini par la norme, soit son refus, c'est-à-dire choix entre le bien et le mal.

Celui qui est entré en état naissant, celui qui est «rené» subit une terrible pression de la part du système extérieur. Il a rompu avec les habitudes, avec les idées, avec ce que les autres attendaient de lui; il n'a pas répondu aux attentes de ses parents; il a peut-être quitté la maison, ses frères et soeurs, son conjoint, ses enfants; il s'est révolté contre les lois morales de la société, non pas par avidité ou par méchanceté, mais mû par une pulsion intérieure vers le bien, vers le juste, par une pulsion qui venait du profond de son être. Ce faisant, il a opéré quand même une rupture interne: *celui qui est "rené" est aussi un individu déchiré, divisé.*

Il ne cesse d'entendre les voix qui le tirent en arrière; les reproches que lui ont adressés ou que lui adressent encore sa famille, son parti, son église résonnent encore déchirants à ses oreilles. Et il en souffre. Le dilemme éthique n'est autre que ce déchirement, cette douleur donnée par les voix de ceux qu'il a aimés mais

qu'il a été obligé de quitter et de faire souffrir. Nous l'avons déjà dit, à l'origine est la fracture, la transgression, le meurtre, sinon physique, du moins moral. Romulus a tué Remus, Cain a tué Abel, Adam a mangé le fruit défendu et Prométhée a volé le feu aux dieux. C'est cette transgression, cette souffrance infligée aux autres qui entretiennent le sentiment de culpabilité, avec sa cohorte de souffrances morales. Les mythes l'esquivent, les récits hagiographiques le taisent et les individus le refoulent. Nul ne dit mot sur le sentiment de culpabilité de saint François qui a désobéi à son père, ou de Luther qui s'est éloigné de ses confrères augustiniens. Saint Augustin lui-même n'a pas eu l'honnêteté d'évoquer ce remords. Seul Freud a eu le courage d'affronter le mythe pour en extraire le drame du sentiment de culpabilité. Dans *Totem et Tabou*, il imagine la révolte des fils et le meurtre du père par les fils qui sont aussitôt saisis par le sentiment de culpabilité. Et c'est ce sentiment de culpabilité qui engendre la religion, la morale et la société²⁶.

La fatigue ressentie par le novateur provient en particulier du fardeau de sa nécessité de violence, du poids de la douleur qu'il a suscitée inmanquablement lorsqu'il a amorcé la mutation; et c'est la douleur même de toute vie, la douleur que tout être vivant provoque du simple fait de vivre et de se nourrir d'autres êtres vivants.

C'est ce sentiment de culpabilité qui pousse l'homme qui renaît à rechercher la compagnie des autres pour élaborer avec eux une justification à ses actes, à leurs actes. Freud a peut-être commis une erreur en inversant les phases du processus. Il imagine en effet que les frères se sont d'abord coalisés pour tuer le père et qu'ils n'ont éprouvé qu'ensuite le sentiment de culpabilité, mais les choses ne se passent pas seulement ainsi. L'individu connaît d'abord une révolte individuelle et ce n'est qu'après coup qu'il fait alliance avec les autres pour trouver des justifications à sa rébellion, et il est facile, sur ce chemin, de trouver non pas une mais mille justifications! Faire de ceux que nous avons abandonnés des ennemis ou des monstres, leur attribuer faussement des intentions malveillantes, tel est le

processus de fabrication du mal, de désignation de l'ennemi. Il est difficile de garder en soi-même son sentiment de culpabilité, son malaise devant la souffrance que l'on a suscitée, même si on a cherché à la réduire au minimum, sans renoncer à poursuivre sa route!

Là et là seulement *naît la moralité*. Et c'est encore à Freud que nous devons de l'avoir compris. Il existe une morale infantile, archaïque - le surmoi - produite par l'intériorisation des interdits énoncés par les parents. Le surmoi entre en jeu en nous menaçant d'une punition chaque fois que nous nous apprêtons à violer un commandement des Tables de la Loi. Le surmoi, c'est la morale de la peur; il se compose de règles et de châtements. Notre conduite morale est guidée par la terreur d'être puni. Sur le plan religieux, c'est la peur de l'enfer, et sur le plan politique, c'est la peur de la loi et de la sévérité du droit.

Seuls ceux qui connaissent une seconde naissance, ceux qui ont vécu l'expérience de l'état naissant parviennent à surmonter cette morale primitive, infantile, nette morale des Tables de la Loi, cette morale-droit. Celui qui a enfreint les Tables de la Loi, celui qui a vaincu la peur connaît la douleur née de l'amour. *La nouvelle morale naît de l'amour*, du désir de rendre heureux tous ceux que l'état naissant nous apprend à aimer, et de la terrible constatation que nous sommes impuissants à la tâche, que, quoi que nous fassions, il nous est impossible de faire le bonheur de tous, et que nous finissons par faire du mal au nom du bien. La nouvelle morale naît du dilemme et vit dans le dilemme. Malheur à celui qui renonce au dilemme! Malheur à celui qui refuse la limite que lui impose sa condition humaine! Nous ne pouvons faire le bonheur de tous les hommes, nous ne pouvons nous confondre avec l'absolu. La seule chose qui nous reste, c'est de ne pas dénier la conscience de notre impuissance, d'accepter nos limites et d'agir rationnellement pour donner le plus grand bonheur aux autres et soulager autant que possible leurs souffrances. Et tout cela en tenant compte de la réalité des autres et en nous mettant à leur place. Tel est le défi moral propre à l'état naissant.

7. L'unanimité

Certaines propriétés de l'état naissant ne se manifestent pas chez un individu isolé mais apparaissent seulement quand plusieurs individus se trouvent tous en situation d'état naissant et constituent un groupe. Nous avons dit et répété que l'état naissant tandis qu'il fracture l'ancienne solidarité sociale en crée une nouvelle beaucoup plus intense. Les individus dans un état naissant se sentent profondément semblables, non pas dans leurs idées superficielles, leurs partis-pris sportifs, leurs goûts, leur façon de s'habiller ou mille autres domaines de la vie quotidienne, mais dans leur mode de penser, dans leur façon de poser et de traiter les problèmes. Une sympathie mutuelle, une sorte d'affection tout à fait inhabituelle dans la vie quotidienne les animent.

Il nous arrive, dans notre vie quotidienne, d'éprouver de la sympathie pour telle ou telle personne et d'aimer échanger des idées avec elle. Au cours d'un voyage en train, ou en vacances, nous nous découvrons parfois des affinités avec quelqu'un dont nous recherchons la compagnie. L'attirance érotique suit le même processus. Certaines personnes nous attirent érotiquement, nous troublent par leur façon de se mouvoir, de parler, et si nous entamons une relation avec elles, nous nous croyons même amoureux. Nous considérons aussi comme amis de longue date les gens pour lesquels nous éprouvons de la sympathie. même si elles sont importantes à nos yeux, ces expériences ne touchent pourtant qu'un aspect de nous-mêmes. Nos amitiés de vacances ou de voyage ne tiennent pas, nous les oublions dès que nous sommes replongés dans notre vie quotidienne. Elles n'étaient qu'un moment de contact dû à l'état extraordinaire et inhabituel dans lequel nous nous trouvions alors. Nous sommes habituellement différents, nous nous sommes sentis proches, mais c'était une parenthèse, une vacance de notre moi ordinaire, et nous ne tardons pas à nous retrouver tels que nous étions

auparavant: toute compréhension réciproque s'évanouit.

Il en va ainsi dans le domaine érotique. C'est une chose que d'avoir une aventure érotique, mais c'est tout autre chose que de prolonger cet érotisme dans la vie quotidienne, dans le travail, dans les affaires, et de lui faire sa place parmi nos préoccupations. C'est pourquoi une relation érotique ne se maintient souvent que si elle est coupée du reste, si nous lui conservons son caractère clandestin de vacances, de domaine réservé.

La rencontre entre individus en état naissant est bien différente. Ils n'ont besoin d'aucune affinité de goûts ou de points de vue. L'autre est d'abord un étranger total, rebutant peut-être. La rencontre en état naissant débute souvent, par un affrontement, car les individus dans cet état sont prompts à la révolte, à la critique, à la transgression. Puis chacun dit quelque chose qui a le don d'émouvoir l'autre au plus profond de lui-même et suscite ainsi un écho inattendu et authentique, car c'est exactement ce que l'autre espérait entendre, ce qu'il voulait se dire et qu'il était impuissant à formuler. Ce phénomène est frappant dans la conversion religieuse: le converti est touché par les mots de la foi car il est prêt à les recevoir; il est tel un diapason, vibre avec la même amplitude.

Dans l'état naissant, chacun est à la recherche du soi-même le plus authentique, de ce qui doit être, de sa nature d'homme "rené" au monde, de sa nouvelle identité. La rencontre d'une personne dans la même situation met en branle un intense processus d'échange, et, d'individuelle qu'elle était, la recherche devient collective.

Tous les mouvements connaissent les réunions, en groupes, en assemblées, en cénacles, et en soviets. On se retrouve dans la fièvre pour parler, débattre, être ensemble, chanter, prier. Vus de l'extérieur, de tels groupes paraissent des foules informes où les individus s'oublient pour s'abandonner au flux de l'enthousiasme collectif - et c'est quelquefois le cas, en effet. Le groupe devient alors un organisme unique qui chante et danse, dans un crescendo paroxystique

d'enthousiasme collectif.

Mais là n'est pas l'essentiel. Ce type de phénomène survient même relativement tard et prend la forme d'un rituel destiné à réactiver des expériences de l'état naissant désormais évanouies. Dans l'état naissant, les individus rejoignent le groupe avec toutes leurs expériences et leurs différences individuelles, et cherchent dans le groupe, ce qu'il y a de général. Chacun y va pour parler, écouter, se confesser, chercher à connaître. Chacun y va pour raconter sa vie, pour ne pas refaire son chemin tout seul mais devant les autres, pour confronter sa propre histoire avec celle des autres. Et il découvre, stupéfait, que ce qu'il prenait pour des problèmes personnels uniques est commun aux autres, que ses souffrances sont identiques à celles de ses camarades, que les injustices qu'il a subies sont les mêmes que celles subies par son voisin. Il découvre aussi que ses espérances sont les mêmes que celles des autres.

Chacun rejoint les autres pour regarder avec eux, grâce à eux, la réalité en face, pour découvrir où il s'est fourvoyé et ce qu'il est juste de faire à présent. C'est ainsi que sont mises en commun les expériences de chacun, et qu'elles sont comparées grâce à un échange en profondeur où l'on recherche la vérité. Et la vérité, c'est ce qui est valable pour tous. Chacun fait son autocritique, analyse ses propres actions d'une façon critique et se propose en exemple pour illustrer la critique que l'autre fait en même temps de lui-même. Et tout le monde, enfin, critique l'action commune.

Le déroulement de ce processus est structurellement identique chaque fois, mais les catégories utilisées sont évidemment différentes. Dans le mouvement féministe, les groupes de *prière de conscience* s'efforcent de ramener un mauvais rapport avec un homme précis à une situation plus générale. Dans les communautés chrétiennes, chacun fait la critique de sa propre méchanceté sous forme de *confession*. Le marxiste fait de même lorsqu'il ramène sa situation d'exploitation personnelle à l'exploitation de sa classe, et reconnaît son aliénation personnelle dans l'aliénation des autres. *Confession publique et prise*

de conscience renvoient au même processus de recherche. C'est ensemble que l'on peut trouver la vérité, c'est ensemble que l'on peut débusquer l'erreur, et c'est ensemble que l'on peut affronter les dilemmes qui se présentent constamment et découvrir qu'il est possible de les affronter et de les surmonter tous.

Le groupe à l'état naissant recherche la vérité et la vérité est une, mais chacun mène sa recherche tout à fait librement, authentiquement et en toute bonne foi. On n'atteint la vérité qu'à travers cette recherche totalement authentique et à travers cette transparence totale de soi-même qui nous pousse à dire toujours et seulement la *vérité*. Un comportement correct, mais développé uniquement parce qu'il nous est prescrit, sera jugé inauthentique et sans signification. Le protestantisme s'est opposé historiquement à l'Église catholique comme l'état naissant s'oppose à l'institution. Celle-ci prescrit des comportements, y compris des comportements mentaux, et juge une bonne action à ce qu'elle respecte les règles, mais dans l'état naissant au contraire, s'il n'y a pas d'abord d'intention authentique, il n'y a pas également de valeur.

C'est la vérité qui rend les individus libres, la vérité telle qu'elle apparaît, spontanée, sans limites, impudique, facile ou difficile, mais toujours une. Par conséquent, elle se manifeste dans le groupe comme *unanimité*. Le débat existe et peut être vif, mais il n'est pas le lieu des oppositions de principes, des avis et des opinions personnelles; il est celui de la communication et des échanges d'expériences, de la critique et de la recherche. Il ne sert pas à faire prévaloir une idée mais à la faire émerger. Le lecteur y reconnaîtra sans peine le lieu d'origine de l'éthique de la science et de la pensée libérale, peut-être même celui de l'utopie anarchiste ou associative. Les doctrines de la démocratie directe ne font pas autre chose, en effet, que de proposer l'état naissant comme fondement philosophique de la société et comme modèle institutionnel.

Dans le processus décrit plus haut, ce qui est impossible à chacun pris individuellement devient possible collectivement. Les individus se transforment, jusque sur le plan physique, car l'un entraîne les autres et se laisse entraîner par

eux; ce n'est pas pour soi que l'on agit mais pour tous. C'est dans cette relation de l'un aux autres, dans ce processus collectif que chacun, au moment précis où sa compréhension éclot, est *contraint de changer*. La *metanoia*, la mutation intérieure que nous avons déjà évoquée, devient tout autre lorsqu'elle s'exerce en groupe. L'individu est violemment ébranlé par la pression collective, entraîné, poussé à parler, à se confesser, à faire son autocritique, à s'engager.

Reprenons l'exemple de ce qui se passe dans le plus restreint des mouvements collectifs, c'est-à-dire dans l'amour naissant. Deux amoureux parlent eux aussi; ils se confessent et confrontent leurs expériences. Chacun est prêt à la mutation et l'a déjà amorcée; mais il apporte dans ce processus ses rêves, ses espoirs, ses besoins, dont certains peuvent être urgents, impérieux; l'autre a peut-être des besoins différents, voire même opposés. Ce sont deux mondes désirants qui se confrontent, s'affrontent, chacun cherchant à s'affirmer sur l'autre, à affirmer son point de vue, réclamant son dû, poussant ses exigences jusqu'à un certain point avant de se retirer du jeu. Comme l'un aime l'autre, il finit par accepter son point de vue et le faire sien. L'action de l'un alterne avec celle de l'autre. Chacun change mais cherche activement à faire changer l'autre, parfois en demandant avec force, parfois même sans ménagement. C'est ainsi que, peu à peu, des désirs communs finissent par émerger, et qu'une volonté commune, un projet commun, se modèlent.

En *groupe*, ce même processus est plus violent et plus complexe. Le groupe est moins disposé à changer que l'individu, sa pression sur les individus est plus forte, mais il serait faux de voir dans le groupe à l'état naissant un despote qui, avant d'accueillir de nouveaux adeptes impose épreuves et serments et brise leur volonté. Les groupes spontanés sont aussi d'une étonnante souplesse. Le dernier arrivé est accueilli comme un frère et a droit à la parole comme les autres, tout le monde l'écoute, le témoignage tout neuf de son expérience est attendu, apprécié.

Le groupe à l'état naissant est toujours prêt à assimiler de nouvelles expériences, mais ce qui provoque chez un individu dans un groupe cette

assimilation, ce modelage spontané sur les attentes collectives, réside précisément dans ce qu'il est entouré de beaucoup de monde. Il ne faut pas oublier que, comme les autres, il est convaincu que la vérité est une et qu'il lui est possible de l'atteindre. Il se trouve donc prêt à accepter la parole des autres, à se conformer à la *volonté générale*.

Le groupe à l'état naissant tend à l'unanimité. En général les décisions sont prises sans vote formel, de façon ouverte, par consensus ou approbation clairement énoncée. Et rien n'est plus facile, ensuite, que de passer insensiblement de cette situation à une autre où le groupe finit par imposer sa volonté aux individus qui le composent. Et puisque émerge toujours un leadership, un chef, ce sera lui qui, en fin de compte, forcera le consensus unanime des autres.

Dans l'état naissant, l'unanimité advient naturellement et ne pose aucun problème, mais à partir d'un certain point de la vie du groupe, elle est considérée comme la preuve de la solidarité du groupe même, et est recherchée par tous les moyens. On ne supporte plus la moindre dissension et les choses s'aggravent encore lorsque le groupe cherche à l'institutionnaliser et à la perpétuer. C'est là qu'il devient despotique, voire totalitaire, et c'est un danger qui guette toujours le groupe à l'état naissant, dès son origine.

8. La fraternité

Les membres du groupe à l'état naissant ont une profonde expérience de fraternité. Dans la vie quotidienne, lorsque nous rencontrons quelqu'un que nous connaissons mal, nous restons vigilants et vaguement soupçonneux. Irving Goffman²⁷ a très bien décrit les rituels par lesquels nous nous ouvrons ou nous fermons au rapport à l'autre, et les règles auxquelles ce rapport est censé se plier, sans compter les rapports de rivalité, de compétition et d'envie. Nous éprouvons

une sourde hostilité envers l'autre, nous nous sentons désagréables à son égard, nous cherchons à le mettre dans l'embarras, et il en a autant à notre service.

Ces rapports tendus et hostiles disparaissent dans l'état naissant pour céder la place à un chaleureux sentiment d'appartenance commune. Une image s'impose à notre esprit, celle des frères d'une même famille, de nombreux frères dans la même maison, solidaires, unis, qui se tiennent serrés et s'aiment, pour qui l'amour se présente d'abord comme désir de proximité, plaisir à se côtoyer physiquement. Le même sentiment se développe dans l'état naissant. L'assemblée, le soviet, le groupe ne sont pas seulement lieux d'échange et de recherche, mais aussi ceux où se constitue la *communauté*. On continue à se voir même au-dehors, dans les bars, chez les uns et les autres, on fête ceux qui partent, ceux qui reviennent, on commémore, on célèbre, on se livre sans raison aux plaisirs de la fête.

La rapidité du processus est stupéfiante. Des individus qui ne s'étaient jamais vus, des personnes de culture, de mentalité et d'âge différents, parfois même de langue différente, se comportent soudain comme s'ils se connaissaient de longue date. Point n'est besoin de ces rituels initiatiques d'admission qui caractérisent les communautés institutionnelles, les collèges, les prisons, les casernes et les couvents. Rien de tel dans l'état naissant. Le novice n'accomplit pas son noviciat, mais est plongé sans ambages dans la vie de la communauté et traité comme un pair. Pour deviner si un processus est à l'état naissant ou s'il est une institution, il suffit parfois d'observer comment se déroule l'admission d'un membre dans le groupe. Ce n'est qu'à l'état naissant que les règles des paraboles de l'Évangile peuvent être appliquées; que ce soit celle de la fête à laquelle tout le monde est invité à condition d'avoir des habits de fête, ou celle du patron qui donne le même salaire à tous ses ouvriers sans tenir compte de leur ancienneté.

L'état naissant ne tient pas le *compte de l'ancienneté et des mérites*. Personne, pas même le leader, ne peut faire valoir ses mérites passés et clamer: "Moi, je mérite plus que les autres car j'ai fait davantage, au début j'ai fait plus que

vous!” Il y a dans cette négligence des mérites de chacun une profonde injustice et une sublime sagesse, car ce sera précisément sur les mérites que se fondera ultérieurement la hiérarchie entre les membres du groupe, et ce seront les mérites acquis qui justifieront les différences de pouvoir ²⁸. Peu à peu, ces différences se fossiliseront pour reproduire les vieilles inégalités du passé. Dans l'état naissant, chacun est accueilli, au contraire, pour ce qu'il est. Peu importe que celui qui est venu le dernier soit inexpérimenté et naïf; il est un frère comme les autres. Le dernier arrivé peut être en outre celui qui en sait le plus long, celui qui comprend le mieux les problèmes et qui est le plus à même de servir de guide. Le dernier arrivé peut être l'élu et ce qui compte n'est pas ce qu'il a été ou ce qu'il a fait, mais ce qu'il fait aujourd'hui.

Les formes de l'amour sont innombrables: l'amour peut être une amitié constituée peu à peu, à pas lents, au fil d'une compréhension toujours plus intime entre deux individualités distinctes. C'est un processus lent. L'amitié, en effet, se renforce au cours de rencontres successives où l'accord et la confiance réciproques augmentent, où les deux amis se stimulent, s'enrichissent mutuellement, affrontent ensemble les problèmes personnels de chacun et mettent en commun leurs expériences ²⁹. Dans l'état naissant au contraire, le processus est immédiat, explosif. Deux ou plusieurs étrangers sont saisis de la même passion et se rapprochent sans se connaître encore. Dans l'amitié, la connaissance mutuelle précède l'union, dans l'état naissant elle y fait suite.

L'état naissant est une mort-renaissance. Celui qui entre dans l'état naissant renonce, en entrant dans le groupe, à l'état précédent qui était le sien et aux droits que lui conférait sa situation dans la hiérarchie sociale. La fraternité est l'égalité profonde, essentielle. Chacun préserve sa différence, conserve son individualité, mais elle ne doit pas faire obstacle à sa rencontre avec les autres. Il existe au moins deux façons d'être un individu: l'une où l'on se met en avant, au premier plan, au-dessus des autres; l'autre qui signifie simplement être soi-même parmi les autres.

Ce changement profond est souvent symbolisé par le renoncement aux titres et au nom de famille. On se tutoie, on s'appelle par son prénom, souvent même par un surnom ou un nom de guerre. Au cours de l'histoire, le changement de nom a connu diverses justifications; les partisans et les résistants portaient un nom de code destiné à empêcher leur identification par l'ennemi; le nom nouveau pouvait encore indiquer l'abandon de l'ancien état, comme dans les ordres monastiques; un nom de guerre ou un pseudonyme dans les groupes d'intellectuels révolutionnaires, chez les bolcheviks, par exemple.

En réalité, ce qui compte, c'est que le groupe à l'état naissant n'accorde aucune importance au passé de l'individu, car il est "rené". La famille ne compte pas plus que le rôle social, seul compte lui-même en tant qu'individu, et le nom n'a d'autre fonction que celle de le désigner dans le groupe.

Le changement de nom s'accompagne en général *d'innovations linguistiques plus ou moins étendues*, nécessaires pour exprimer les nouvelles expériences, la nouvelle approche du monde. Tout est "revisité", "re-nommé", et fait l'objet d'une "relecture". Il faut des mots nouveaux pour donner un sens nouveau à toutes les actions, pour désigner les nouvelles catégories sociales et les nouveaux concepts. L'état naissant produit inmanquablement un syncrétisme entre différents éléments culturels. Il est invention culturelle et, à ce titre, recherche d'un nouveau langage.

Ces échanges culturels donnent lieu à un foisonnement incroyable de symboles, et le processus d'institutionnalisation qui fait suite à l'état naissant peut être compris comme la codification de cette très riche production symbolique. Dans les grands mouvements où confluent, dans le domaine de l'égalité, différentes classes sociales ou différents peuples, la nécessité de la communication est susceptible de faire émerger une nouvelle langue. Cela a été le cas, par exemple, de la "langue vulgaire" par rapport au latin, dans les grands processus collectifs du xie siècle, corame manifestation et expression des nouvelles classes urbaines montantes.

Avant de poursuivre il faut éviter une erreur que l'on rencontre fréquemment et qui place sur le même plan les liens d'amitié et la fraternité de l'état naissant. On a déjà dit qu'il s'agit de deux choses différentes, mais il faut le préciser mieux car elles sont souvent confondues. Prenons comme point de départ les enseignements très connus d'Épicure sur l'amitié.

L'idéal d'Épicure³⁰ et de ses partisans était de former des *communautés* d'amis où mener une vie de sagesse et de perfection. Toute sa philosophie était orientée vers l'édification d'une *communauté* fondée sur l'amitié. Le "Jardin" - ainsi appelait-on chaque école épicurienne, fondée dans une maison avec un jardin - était une sorte de petit monastère constitué d'un maître et de ses disciples. Le maître (Épicure en personne, au début) était celui qui avait accès à la vérité et il la transmettait à ses disciples. Dans les communautés épicuriennes la pensée du maître n'était pas remise en question mais enseignée à tous; femmes et esclaves en bénéficiaient eux aussi sous forme de "catéchisme". On ne saurait, dans ce cas, parler d'amitié. L'amitié est un sentiment *personnel* et grandit sur la base d'une relation interactive entre deux êtres. L'épicurisme est un mouvement qui se déroule à travers les phases différentes de l'état naissant (de groupe), de l'institutionnalisation (de groupe), et de la "quotidiennisation" du groupe. Épicure appelle amitié une relation qui, du point de vue sociologique, est toute différente puisqu'il s'agit d'une fraternité qui se constitue dans un mouvement.

Il ne faut pas s'étonner de la fréquence de cette confusion. "On peut aller jusqu'à affirmer, sans crainte d'exagérer, que le communisme, le mouvement d'Oxford ou tractarien, le mouvement contre l'esclavage, la Réforme et la Renaissance ont commencé tous également à l'instar d'une amitié", comme des amis qui se rencontrent écrit C. S. Lewis³¹ au sujet de l'amitié, mais il fait fausse route car il n'existe pas de groupes d'amis dans un mouvement. Les douze apôtres qui rejoignent Jésus pour créer un mouvement n'existaient pas en tant que groupe préalable. Mahomet, Abu Bakr et Omar ne sont pas des amis de Médine qui décident soudain de fonder l'Islam. Luther, Melanchthon, Zwingli et

Calvin n'inventent pas la Réforme au fil de rencontres conviviales, mais se reconnaissent à cause du mouvement. C'est la conversion qui les rapproche. Nous pouvons, bien sûr, nous faire des amis dans un mouvement, mais *ce n'est pas un groupe d'amis qui fonde un mouvement*. C'est au contraire dans le mouvement qu'ensuite se constituent les amis et même ce passage n'a rien de simple car l'état naissant de tout mouvement engendre des liens de solidarité et de fraternité très puissants qu'il ne faut surtout pas confondre avec les liens d'amitié personnels. L'individu membre d'un mouvement se sent le camarade, le frère et le compagnon de tous les autres, mais chacun se sent au service du groupe et de sa mission. Le mouvement exige qu'on se donne. Les mouvements religieux exigent qu'on se donne à Dieu, les mouvements politiques au parti, à la patrie, à la révolution. Ces objets collectifs, ces idéaux sont plus importants que chaque individu pris séparément. Si un conflit éclate entre l'individu et la révolution ou la divinité, c'est l'individu qui doit céder. Et quand l'individu quitte le groupe, ceux qui restent deviennent tous momentanément ses ennemis. Ils chercheront à le convaincre dans un premier temps, mais au-delà d'un certain seuil, ce sera la haine et les accusations de trahison.

Dans les mouvements, religieux ou non, les individus sont comme transfigurés et le phénomène a été particulièrement frappant dans le mouvement féministe des années 70. A cette époque, chaque femme parlait avec enthousiasme de celles qu'elle connaissait à peine ou qu'elle venait de rencontrer.

Le compagnon, le frère sont transfigurés en tant qu'ils sont des manifestations de l'absolu et des instruments de sa réalisation. Dans un mouvement, on ne rencontre donc pas d'amis personnels mais des *membres* d'une entité collective. Tout le monde se reconnaît, se loue à première vue, se perçoit comme des héros, de merveilleux camarades, mais le fait d'apprécier simplement le «bon camarade» ne suffit pas pour impliquer une amitié personnelle. Le mouvement établit entre les individus un lien profond, une solidarité, une estime et une connivence qui pourraient passer pour des sentiments personnels, mais qui sont

en réalité collectifs.

Ceux qui ont fait partie du mome mouvement, qui ont participé au processus de fusion de l'état naissant, ont une tendance très forte à se faire confiance, à se reconnaître, à s'entraider, mome après des années de silence, quand les idées politiques ont changé et que la vie de chacun a pris un cours différent. Lorsqu'ils se rencontrent, ils s'embrassent, émus, et en eux se réveille l'instant magique de la fusion, la certitude d'être du mome côté, le sentiment de fraternité. Cet éclat ne dure qu'un instant mais suffit pour redonner confiance, pour écouter. Ils sentent que tel ancien camarade a un crédit de confiance supérieur aux autres, pourtant on ignore tout de lui, et il redevient pour un instant le "merveilleux camarade" du mouvement, du temps où tous étaient de "merveilleux camarades", du moment extraordinaire des origines, quand le royaume de Dieu semblait à portée de main. Ils ont l'impression que ce moment de vie en commun, cette expérience cruciale et absolument unique, les rend, d'une façon ou d'une autre, profondément semblables, que mome s'il est un inconnu cet ancien camarade est au fond de lui-même pétri de la même substance, et qu'il partage les momes valeurs essentielles. Comme un pacte de sang, une profession de foi indélébile. Dans la théologie catholique, cette expérience est symbolisée par l'idée que les *ordres* sont perpétuels; l'homme qui a été ordonné protre peut réintégrer le statut laic mais reste pourtant prêtre à jamais, car ce caractère ne peut plus être annulé. De même, celui qui a partagé l'état naissant regoit une marque ineffaçable. Lorsque nous rencontrons un ami intime, nous évoquons nos roves, nos espoirs, nos souffrances, lorsque au contraire nous rencontrons un ancien camarade de mouvement, nous nous apercevons bientôt que nous n'avons rien à nous dire. Le passé reste le seul sujet commun et plus le temps passe, plus nous prenons conscience que nos anciens camarades sont à nos yeux des inconnus, car notre relation à eux n'est pas personnelle mais collective.

Par conséquent, cette expérience ne doit en aucun cas être confondue avec les liens d'amitié personnels; elle peut être la condition préalable d'une authentique

amitié ou rester telle quelle, pur souvenir, pure nostalgie. Heureux celui qui parvient à canaliser l'énergie et l'espoir du passé dans une amitié authentique, mais c'est une tâche très ardue, qui exige qu'on reparte de zéro. La continuité n'est qu'apparente.

9. Le communisme

Un des phénomènes les plus stupéfiants de la phase initiale de tout mouvement est la mise en commun des biens, l'aide réciproque et désintéressée, en l'absence de toute comptabilité de ce que chacun a donné. Ce sont les formes différentes et les degrés divers du *communisme*³² tel que Marx l'a défini un système selon lequel chacun donne selon ses moyens et reçoit selon ses besoins.

Dans la vie quotidienne, le communisme est impossible car nos besoins sont illimités, non pas du fait d'une "débauche" constitutive, mais parce que ce sont les autres qui nous les suggèrent. Le processus commence dès la petite enfance, à travers l'identification à nos parents. René Girard l'a très bien décrit dans un de ses ouvrages³³. L'enfant qui s'identifie au père désire ce que désire le père, et veut ce que veut le père. Et quand il y a beaucoup de monde, l'imitation envieuse produit une convergence des désirs de tous sur un même objet. Ce sont les autres, tous les autres, qui désignent à nos yeux ce qui est beau et désirable, ce que nous aussi, nous devons désirer. Mais si tout le monde désire le même objet, il ne tarde pas à se raréfier et la demande ne tarde pas à excéder l'offre.

Girard retourne la thèse de Durkheim selon laquelle l'égalité produit la solidarité (mécanique). Au contraire, quand l'égalité existe entre les individus, tous se mettent à désirer exactement le même objet. Dans un système de castes, les membres d'une même caste s'empêcheront de désirer ce que désirent ceux d'une autre caste. Dans un système égalitaire, en revanche, si quelqu'un désire un objet, son désir évoque en miroir le désir des autres pour le même objet, et le

conflit est inévitable dès lors que tout le monde convoite la même chose. Ce sont les barrières sociales et les tabous rituels qui empêchent l'épidémie des désirs envieux. C'est pourquoi René Girard place le sacrifice à l'origine des conventions sociales. Ce n'est que si tous les hommes s'accordent sur la nécessité de tuer le même objet sacrificiel que leur agressivité réciproque peut tomber.

L'état naissant fait pourtant la preuve que le mécanisme démonté par Girard ne peut être généralisé, qu'il existe une solidarité sociale immédiate entre des individus égaux, préservée de l'imitation envieuse et de la compétition pour la possession d'un objet rare. Mais cette solidarité n'est possible que si les hommes renoncent au mode même du désir traditionnel.

Dans l'état naissant, les individus font soudain preuve d'une exceptionnelle indifférence à l'égard de la plupart des choses qu'ils désiraient auparavant plus que tout.

Dans cet état, les besoins sont partagés en deux catégories bien distinctes: celle des *besoins essentiels* et celle des *besoins inessentiels*. Les premiers sont très peu fondamentaux et n'exigent en général que très peu de ressources. Prenons l'exemple des amoureux. Qu'est-ce qui leur est essentiel? Être ensemble, savoir que l'autre partage leur amour est à peu près tout ce qui compte pour eux. Tout le reste - posséder des vêtements plus beaux, une voiture ou un bateau de vingt mètres de long - ne les intéresse pas le moins du monde. Dans l'amour naissant réciproque, les amoureux ne désirent qu'une seule chose: "une cabane et un coeur."

L'idée de *besoins essentiels*, définis et redéfinis d'innombrables fois au cours de l'histoire, est très probablement, elle aussi, une catégorie propre à l'état naissant³⁴. En ce cas-là, les besoins essentiels ne sont pas les besoins minimums indispensables mais, littéralement, les besoins essentiels pour le groupe à l'état naissant, c'est-à-dire ceux qui n'émanent pas de la contingence mais des relations authentiques. L'individu qui parvient à vivre et à réaliser des relations humaines

authentiques voit ses besoins en biens matériels se réduire et peut se passer des signes extérieurs de la richesse et du pouvoir. Seul celui qui vit dans la fausseté a d'innombrables besoins, et plus il en satisfait, plus de nouveaux besoins surgissent, et ce sont des besoins coûteux car sa soif et sa faim réelles restent toujours insatiables. L'état naissant exige peu en dehors des moyens pour réaliser ce que tous les membres du mouvement ont à cœur de réaliser; tous les moyens sont bons, même si certains sont plus pratiques, plus concrets, plus commodes ou plus rapides que d'autres.

Dans l'état naissant apparaît clairement une autre distinction: la distinction entre *valeur d'usage* et *valeur d'échange*. En économie, il ne peut y avoir d'autre valeur que la valeur d'échange. La valeur d'usage, par définition, n'est pas quantifiable. D'autre part, dans un marché, tout peut être acheté, hormis les relations entre les hommes, qui se situent précisément en dehors du marché. Dans l'état naissant, le marché est sinon toujours supprimé, du moins considérablement réduit. Les objets perdent leur valeur d'échange et maintiennent seulement leur valeur d'usage.

Les objets ont donc une grande faculté d'adaptation aux différents buts pratiques ou symboliques. Une réunion peut se tenir n'importe où: dans une maison ou un hôtel, à la campagne ou en voyage. Pour manger, on s'adapte aux circonstances et on passe sans sourciller de la cuisine la plus raffinée à l'alimentation la plus frugale, voire au mélange des deux. On voyage indifféremment comme on peut ou comme on veut. L'essentiel étant d'être ensemble, de chercher et de lutter ensemble, tout le reste est superflu, ce qui ne signifie pas qu'il est sans valeur. Dans l'état naissant, la sensibilité est plus vive et l'on sait faire la différence entre la beauté et la laideur d'un lieu, la bonne et la mauvaise cuisine, le temps clément et le mauvais temps. Ce sont des choses que l'on peut même apprécier et goûter hautement, mais elles ne sont pas essentielles et on peut s'en passer sans souffrir ni éprouver un sentiment de manque: on les retrouvera peut-être, elles ne sont pas perdues pour toujours, il n'y a pas de deuil

à faire.

Ainsi le groupe à l'état naissant donne-t-il alternativement l'impression de l'hédonisme et de l'ascétisme, de la jouissance et de la frugalité, de l'orgiaque et du puritanisme. C'est ce qui explique qu'on le décrive corame doté de caractères radicalement antithétiques. On a dit des premiers chrétiens, des sectes manichéennes, des mazdéens ³⁵ et des cathares qu'ils faisaient des orgies et menaient une vie de débauche, et en même temps qu'ils recherchaient le martyre et renon9aient aux biens terrestres. Il faut ajouter qu'en général, l'aspect orgiaque, effréné et jouisseur est pointé par les ennemis et les détracteurs, et l'aspect ascétique par les partisans et les amis. Quoi qu'il en soit, c'est ce dernier caractère qui est transmis avec l'institutionnalisation ou dans l'hagiographie. C'est un produit postérieur, fabriqué dans le domaine, les termes et le langage de la vie quotidienne où tout renoncement à un bien fait l'objet d'un deuil. C'est pourquoi aujourd'hui, au sein des différentes confessions établies, les pères fondateurs sont habituellement décrits comme des hommes inflexibles vis-à-vis d'eux-momes, insensibles au froid et aux privations, indifférents aux biens de ce monde, frugaux et spartiates. On peut, bien entendu, tenter une élaboration différente, comme en témoignent les mythes qui mettent en scène des dieux et des aieux jouisseurs et débauchés. Les Évangiles eux-momes qui sont parvenus jusqu'à nos jours ne soulignent pas particulièrement l'ascétisme.

La distinction entre essentiel et inessentiel constitue un préambule au *communisme*, dont on peut reprendre la stricte définition en termes marxistes: chacun donne selon ses possibilités et regoit selon ses besoins. C'est seulement l'expansion de l'éros qui pousse les individus à donner volontiers, et comme les besoins sont simultanément *autolimités*, ils n'ont donc pas de peine à être satisfaits. Mais, de la même façon que sont autolimités les besoins des individus par rapport à leur consommation personnelle, la demande à ceux qui sont censés donner est elle aussi autolimitée. La mise en commun des biens s'accomplit sur deux plans: celui de la totalité et celui de l'indifférence. Celui qui donne donne

tout ce qu'il peut et celui qui reçoit prend tout ce dont il a besoin; mais, en même temps, celui qui donne, donne ce qu'il veut, et celui qui prend se limite lui-même.

Lorsque Jésus dans l'Évangile dit au jeune homme riche “Abandonne tout ce que tu as et donne-le aux pauvres”, il ne lui demande pas de s'approprier tout ce qu'il est censé avoir le droit de contrôler à n'importe quel titre pour le donner; il se borne à lui dire de renoncer au contrôle de ses biens. Le jeune homme riche n'est donc pas tenu d'entrer en conflit ouvert avec ses parents, mais de renoncer, purement et simplement, à la possession de ses biens. Le même phénomène a lieu dans le renoncement fait dans l'état naissant qui a accompagné la création des ordres mendiants. Dans l'état naissant, l'individu abandonne ce qui lui appartient pour la seule raison que cela le lie aux anciennes structures. Si la possession des biens ne le lie pas, il est libre de les conserver. même la mise en commun des biens - le communisme - joue donc sur une gamme très vaste: de la vie totalement communautaire où tout est mis à la disposition de tous, et où personne ne possède rien en propre, au groupe idéologicopolitique où la mobilisation des ressources personnelles ne se produit que partiellement ou en situation de nécessité. Lorsqu'on interdit de posséder quoi que ce soit, même le plus modeste bien symbolique, c'est la fin de l'état naissant et de la dialectique individu-groupe. La condamnation d'Ananias par Pierre est donc le signe d'un stade avancé d'institutionnalisation de la communauté chrétienne.

La même règle vaut pour les ordres mendiants ou ascétiques (franciscains, carmélites, etc.). A l'origine, ce sont les individus mêmes qui renoncent d'un cœur léger à leurs biens, tout en conservant de puissants rapports avec leurs objets d'amour avec leurs père et mère, avec leurs frères et sœurs, avec les ecclésiastiques. L'état naissant ne “demande” rien, il “obtient” tout ce qui le sert. Puis l'institution se renforce peu à peu et impose le renoncement. Il n'est plus permis à l'individu de posséder un lit, un fauteuil, un livre, une image personnelle, il ne lui est plus permis de disposer librement de son temps. Ce qui

dans l'état naissant était spontané et doté d'une valeur précisément du fait de sa spontanéité devient le résultat d'une intention de sacrifice. Le conflit entre plaisir et devoir réapparaît.

Le communisme de l'état naissant ne tient donc pas une comptabilité ni un bureau des contributions garantissant que chacun a tout donné, et qu'il a été donné à chacun une part égale. Une telle comptabilité n'existe pas non plus au niveau individuel; l'individu n'a pas à se demander s'il a tout donné ou trop pris. Également, ces évaluations ne constituent pas en général le contenu de la confession, et s'il en est question, c'est que l'authenticité et la sincérité de l'acte sont remises en question, ainsi que sa signification symbolique, et non pas la matérialité du don. Il n'arrive jamais que la matérialité du don et la comptabilité prennent totalement le pas sur l'intention, et lorsque apparaît ce type de débats, lorsque commencent les enquêtes fiscales et les accusations d'appropriation des biens, c'est que l'état naissant est en voie de dissolution ou d'institutionnalisation. Une des fonctions fondamentales du véritable chef charismatique consiste précisément à éviter ce processus de comptabilisation coupé de l'intention authentique.

10. Le système externe

L'état naissant se définit encore par d'autres caractéristiques qui demanderaient un examen plus minutieux que celui que l'on peut accomplir dans un chapitre ayant pour but d'en répertorier synthétiquement les propriétés. Le sujet en état naissant, identifié à une entité qui le dépasse, *n'a plus peur de la mort*. Les amants sont prêts à mourir ensemble et l'un pour l'autre; les combattants de la foi sont prêts à mourir au combat. Cette même disposition est plus ou moins présente et assortie de justifications différentes selon les cultures. C'est ainsi que dans l'islam, par exemple, les croyants ne craignent pas la mort car elle les

rapproche de Dieu, ou que dans les guerres maori, les combattants se croyaient invulnérables.

Dans l'état naissant, il semble que la frontière entre la vie et la mort se réduise beaucoup, juste proportionnellement à la plus grande extension de la vitalité. Tout se passe comme si l'énergie psychique, au moment de son expression maximale, tendait à créer quelque chose qui a une valeur pour soi, qui est pour soi, et donc indifférente au temps et à la mort. Il est impossible de ne pas évoquer ici "l'être est et le non-être n'est pas" de Parménide. Cette proximité de la mort se présente comme la loi du "tout ou rien": dans l'impossibilité d'avoir ce que l'on désire par-dessus tout, on est disposé à perdre tout ce que l'on a, car ce "tout" n'est rien eu égard à ce qui est et a de la valeur.

Cette même vitalité et cette énergie se traduisent, chez les participants, par l'expérience d'un pouvoir considérable qui peut, dans certains cas, devenir expérience de la *toutepuissance*. L'expérience dans laquelle on est "agi par" peut être elle aussi élaborée en termes de toute-puissance. Si Dieu agit en nous, nous avons raison de nous considérer comme des êtres invincibles et infaillibles. L'état naissant engendre l'enthousiasme et court toujours le risque, lorsque viennent à se croiser des phénomènes d'excitation collective et de foule, de déboucher sur l'irrationnel. Comme nous l'avons vu, il ne faut pas confondre les phénomènes de foule et l'état naissant, mais les mécanismes de foule peuvent intervenir dans l'expérience métaphysique et amener à la *négation de la contingence*, c'est-à-dire à l'affirmation que la réalité est illusoire et que la pensée peut tout. Ce processus peut, en outre, être favorisé par l'incidence de conceptions magico-religieuses.

Invulnérabilité, suppression des contingences, toute-puissance représentent toutes le même dépassement du dédoublement métaphysique, la même fin de la tension entre passion et raison. Les sujets renoncent alors à la rationalité pour s'abandonner au principe de plaisir immédiat; et l'état naissant "consume" en une flambée toutes ses possibilités, s'épuise dans une expérience délirante et

orgiaque qui ne laisse rien lorsqu'elle retombe. Après l'enchevêtrement tumultueux et confus des imaginations, il sombre dans la réalité décevante de la vie quotidienne, exactement comme après un épisode d'ivresse ou la consommation de drogue. C'est là, en effet, un des modes de conclusion de l'état naissant, ou mieux, un des modes d'avortement de cet état, qui est à l'opposé de ce que nous avons désigné comme l'institutionnalisation, à savoir le passage de l'état naissant à un nouvel état, le passage à l'institution.

Pour passer à l'argument spécifique de ce paragraphe, le dédoublement métaphysique donne à ceux qui sont en état naissant la conscience que les autres vivent une expérience différente de la leur et agissent selon d'autres principes. Cette connaissance leur vient du fait qu'ils étaient, eux aussi, comme ça et qu'ils le sont encore. L'expérience métaphysique n'annule pas la réalité, qui continue à être, de même que les lois, les préjugés, le pouvoir. Par conséquent, le sujet en état naissant comprend ceux qui en sont exclus; il ne les aime pas et les considère comme des hypocrites, il soutient qu'"ils ne savent pas ce qu'ils font" car ils sont étrangers aux "vrais" besoins; mais il les comprend.

La position de ceux qui assistent à l'état naissant de l'extérieur, de ceux qui sont dans le système externe, est toute différente. Pour eux, le comportement de ceux qui sont en état naissant est étrange, outré, irrationnel. Lors de la révolte des jeunes dans les années 60, les parents étaient incapables d'expliquer pourquoi leurs enfants, qu'ils avaient si bien élevés, décidaient d'aller vivre dans une communauté hippie ou d'entrer dans une secte, pourquoi ils renonçaient aux avantages matériels et préféraient tourner comme des derviches en psalmodiant des soutras. Pourtant, les premiers chrétiens ont commencé de même, et on les considère aujourd'hui comme des saints et des martyrs.

Les parents se demandent: "Pourquoi agit-il ainsi? " et se révèlent incapables de fournir une réponse. Ils voient dans ce comportement une excitation similaire à celle que provoquerait la drogue; ils craignent quelque envoûtement; leur réaction est analogue à celle d'un mari qui apprend que sa femme est tombée

amoureuse d'un autre, un plus pauvre que lui, un plus laid, un plus vieux. "Il faut qu'il l'ait envoûtée?" songe-t-il. C'est ainsi qu'est née l'idée, consacrée ensuite par la sociologie à partir de Max Weber et de Freud, qu'il faut qu'il y ait à la base de tels comportements un être doté d'un fort pouvoir de conviction, un chef capable d'entraîner, de séduire, de convertir, un demiurge humain qui subjugué la volonté et émousse la raison de ses partisans.

Il faut évoquer ici une autre idée fautive qui veut que les convertis n'ont plus de pensées à eux, sont imperméables au doute, étrangers à tout dilemme. C'est parfois le cas, en effet, et il peut arriver que le dilemme éthique soit très rapidement étouffé et qu'on constate un asservissement moral pur et simple. Mais ce n'est pas la règle. Les individus en état naissant gardent toute leur lucidité et leur sensibilité morale, même si leur jugement sur les choses a radicalement changé.

De l'extérieur, ils sont perçus comme s'ils n'avaient plus toute leur tête, comme s'ils étaient tout entiers absorbés par leurs nouvelles idées, incapables de penser à autre chose et ayant perdu tout sens critique. On les croit fascinés, sous hypnose, rigides, durs comme le roc, et on leur attribue les propriétés des objets matériels, des choses. C'est la *réification*.

Puis, après les avoir définis ainsi, l'observateur s'aperçoit néanmoins qu'ils conservent des doutes et des incertitudes, qu'ils sont capables d'opposition, qu'ils manifestent des différences, qu'il y a des conflits; il les décrit alors comme des êtres divisés, versatiles, déchirés, incohérents, inconsistants, prêts à se dissoudre. Incapable de percevoir leurs tensions internes, l'observateur oscille d'un extrême à l'autre.

Celui qui vit dans le système externe ne comprend pas que l'état naissant est une recherche, une exploration du possible. C'est pourquoi il interroge longuement ses adeptes pour savoir ce qu'ils veulent, avec précision, prêt à contester leurs moindres incertitudes comme autant d'incohérences irrationnelles. Il est incapable de saisir le caractère dramatique du choix dont il

hypostasie les termes. En faisant de l'alternative dialectique une dichotomie réifiée, le système externe exige sans répit que les sujets en état naissant choisissent et se définissent dans ses propres termes, et ce faisant, il les contraint dramatiquement à opter pour une des deux branches du dilemme, option que l'état naissant veut éviter à tout prix. Es-tu avec ceux-ci ou avec ceux-là? Es-tu pour ou contre l'Église? Es-tu pour ou contre le parti?

C'est la question même qui est absurde, car le croyant est contre l'Église telle qu'elle est, au nom de la véritable Église, de l'Église telle qu'elle aurait dû être. De même que le militant est contre le parti au nom d'un parti authentique. L'état naissant est toujours le dépassement idéal des alternatives quotidiennes.

Vient enfin la dernière question, celle qui les résume toutes mais que voulez-vous, exactement? Dans l'état naissant, c'est précisément cet "exactement" qui n'est pas défini, car tout ce qui est exact l'est en tant que c'est déjà advenu, déjà défini, déjà institué, tandis que la nouveauté est inexacte, car c'est elle qui fait l'objet d'une recherche concrète! Il faudrait donc pouvoir répondre: «Tout!» à une telle question, mais on sait que «tout» n'a aucun sens. Mais on sait aussi que ce n'est que si l'on veut «tout» qu'on peut être en quête de quelque chose qui ne soit pas la répétition du même.

Notes

¹ 1. Cf. Kurt Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, Londres, Routledge and Paul Kegan, 1935. W. Köhler, *Gestalt Psychology*, New York, 1947 *Psychologie de la forme*, Paris, Gallimard, 1964. Max Wertheimer, *Produktives Denken*, Francfort, Waldemar Kramer, 1957. G. Kanizsa, *Grammatica del vedere*, Bologne, Il Mulino, 1980.

² K. R. Popper, K. Lorenz, *L'A venir est ouvert*, Paris, Flammarion, 1990.

³ E. P. Boardman, *Millenary Aspects of the Taiping Rebellion*, in S.L. Thrupp; *Millennial Dream in Action*, New York, Schocken Books, p. 70-80.

⁴ A. Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, Paris 1951, p. 25.

⁵ *Op. cit.*, p. 26.

⁶ *Idem*, p. 27.

⁷ *Ibidem*, p. 28.

⁸ Cf. en particulier les travaux de Mircea Eliade, *Naissance mystique essai sur quelques types d'initiation*, Paris, Gallimard, 1959. Et sur l'expérience religieuse comme réactivation du temps des origines, du même auteur: *la Nostalgie des origines: méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1971.

⁹ Le thème de la mort de l'ordre existant et de la renaissance a été très bien analysé par Vittorio Lanternari dans le cycle économique-religieux de très nombreuses sociétés, où la diversité des conditions économiques produit autant de variations du cycle. Cf. V. Lanternari, *La Grande Festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Milan, Il Saggiatore, 1959.

¹⁰ M. Eliade, *Naissance mystique*, *op. cit.*

¹¹ F. Venturi, *I Populisti russi*, Turin, Einaudi, 1960.

¹² Cf. en particulier E. J. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement*, Manchester, Manchester University Press, 1959.

¹³ M. Eliade, *Naissance mystique*, *op. cit.*

¹⁴ R. Otto, *Das Heilige*, 1917, *le Sacré*, traduction française d'A. Jundt, Paris, Payot, 1949.

¹⁵ F. Nietzsche, *la Naissance de la tragédie*, *op. cit.*

¹⁶ Sur le rapport entre la religiosité orphique et les origines de la philosophie en Grèce, il faut rappeler le travail de J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London, Adams & Charles Black, 1930. De nombreuses études ont suivi. M. Vegetti s'est distingué dans ces travaux en Italie. Cf. également G. Colli, *La Nascita della filosofia*, Milan, Adelphi, 1978.

¹⁷ Cf. en particulier la contribution de M. Wertheimer, *Produktives Denken*, *op. cit.*

¹⁸ Cf. P. Worsley, *Elle sonnera la trompette: le culte du cargo en Mélanésie*, Paris, Payot, 1977. *L'expérience fondamentale*

¹⁹ Rosa Giannetta Alberoni, *L'Immagine del futuro*, Milan, Franco Angeli, 1986, p. 101 (modifié).

²⁰ Cf. Gershom Scholem, *Sabbatai Tsevi, le Messie mystique, 1626-1627*, Verdier, 1983.

²¹ G. Scholem, "La neutralisation du messianisme dans le hassidisme primitif" in, *Le Messianisme Juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974.

²² Karl. R. Popper, *Misère de l'historicisme*, Paris, Agora, 1988.

²³ J. Maritain, *De Bergson à Thomas d'Aquin: essai de métaphysique et de morale*, Paris, Flammarion, 1944.

²⁴ Cf. V. Lanternari, *Antropologia e Imperialismo*, Turin, Einaudi, 1971.

²⁵ Cf. A. Ghisalberti, *Guglielmo di Ockham*, Milan, Vita e Pensiero, 1972, p. 221.

²⁶ S. Freud, *Totem et Tabou*, PBP, Paris, 1975.

²⁷ I. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Minuit, 1973.

²⁸ Tandis que les mérites passés n'avaient aucune importance pendant la révolution russe, c'est avec l'institutionnalisation stalinienne que la biographie exemplaire prendra de l'importance, et sera utilisée dans un but de sélection et de persécution. Cf. A. Gershenkron, *il Problema*

storico dell'arretratezza economica, Turin, Einaudi, 1965.

²⁹ F. Alberoni, *l'Amitié*, Ramsay, Paris, 1985.

³⁰ Épicure, *Opere*, par M. Isnardi Parente, UTET, Turin, 1974. En français: Épicure, *Maximes et Pensées*, éd. A. Silvaire, 1983; *Doctrines et Maximes*, éd. Hermann, 1965; *Lettres et Maximes*, PUF, 1987; *Lettres*, éd. F. Nathan, 1982; *Textes sur le plaisir*, éd. Hatier, 1984.

³¹ C. S. Lewis, *The Four Loves*, Londres, Fontana, 1963.

³² “Le communisme amoureux, écrit Max Weber, a existé sous une forme ou une autre à l'apogée de toutes les religions, il survit parrai les membres de la cour de Dieu, c'est-à-dire panni les moines, et se retrouve dans de nombreuses communautés religieuses de type piétiste (comme dans celle fondée par Labadie) ou dans d'autres communautés très larges. Leurs vrais représentants considèrent que l'authenticité de l'intention héroïque et la sainteté vont de pair aver la survivance de fondements communistes et l'absence d'aspiration à la propriété individuelle. Corame les ordres religieux, tous les États guerriers - Sparte en particulier - ont conservé des résidus de communisme charismatique et ont cherché à défendre les héros contre la “tentation” de la propriété, du profit rationnel et même de la famille.” M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.*

³³ René Girard, *la Violence et le Sacré*, Paris, Hachette-Pluriel, 1980.

³⁴ D'où l'impuissance de tous les économistes à en donner une définition. Cf. par exemple la tentative de C. Napoleoni, in *Smith, Ricardo, Marx*, Turin, Boringhieri, 1970. Chez Marx, le problème est, en revanche, correctement posé en tant que les besoins essentiels sont ceux de la classe *pour soi*.

³⁵ Cf. A. Bausani, *Persia religiosa*, Milan, Il Saggiatore, 1959, p. 100-129.

IV

La dynamique

1. Les concepts fondamentaux

L'examen des conditions structurelles préalables à l'apparition de l'état naissant et de ses sujets révèle que sa probabilité est maximale dans les sphères sociales et chez les individus où l'opposition entre ordre et désordre est la plus tranchée. Par exemple dans les secteurs qui ont connu de profonds changements, des modifications de certains comportements et où de nouvelles attentes se sont fait jour; partout, en somme, où l'élan vital explore de nouvelles directions, mais où persistent simultanément d'anciennes structures sociales et d'anciennes valeurs, soit au titre d'obstacles, soit comme regret nostalgique; partout, donc, où le monde laisse voir ses lézardes, ses faux-semblants et ses points de dégénérescence, et où les gens vivent dans un mélange d'incertitude et de peur, d'impuissance et de colère, d'injustice et de désir.

Au-delà d'un certain seuil de désordre et de tension, une alternative se présente: ou le système explose, et l'individu est vaincu ou devient fou, ou une réponse créatrice est trouvée. L'état naissant est une brusque destructuration et restructuration de la sphère individuelle et collective, un rapide déconditionnement vis-à-vis du passé, l'exploration frénétique de nouvelles voies, la destruction d'un monde déjà fissuré et l'émergence d'une nouvelle entité collective.

Ce schéma théorique permet de mieux étudier les différentes situations historico-sociales génératrices de mouvements divers qui sont des réactions spécifiques à des défis historiques donnés. Il faut néanmoins garder à l'esprit que la structure de l'expérience fondamentale de l'état naissant n'est pas historique mais métahistorique. Si l'étude, même profonde, des différentes structures

sociales, des processus culturels et des diverses tensions qui ont engendré les mouvements, aide à en comprendre la spécificité, elle n'est d'aucune utilité, en revanche, pour expliquer les caractéristiques et les raisons profondes de l'expérience fondamentale de l'état naissant.

Or c'est précisément le cœur de la question qui nous occupe. Mais comment l'aborder? Quels nouveaux concepts s'imposent? Il ne faut pas oublier qu'il s'agit de rendre compte d'une expérience, d'un vécu qui ne dépend pas de tel ou tel type de société. Les catégories devront donc être tout à fait générales, de type anthropologique ou métapsychologique.

Commençons par le concept freudien *d'objet d'amour*. Investi d'une énergie libidinale, l'objet d'amour peut être individuel - la mère, le père, les enfants, la femme ou l'homme aimés - ou collectif - la famille, la patrie, le parti, la secte, l'Église. Il est souvent considéré comme plus important que le sujet, qui peut aller jusqu'à se sacrifier pour lui.

Durkheim nous a appris que la morale puise son origine dans le dévouement des hommes à ces objets d'amour collectifs. "... Je ne fais rien de moral en conservant ou en développant mon être individuel comme tel¹ (...). Quand ils ont une valeur morale, les actes visent une fin supérieure à l'individu que je suis ou aux individus que sont les autres hommes, (...). Il ne reste plus d'autre objectif possible à l'activité morale que le sujet *sui generis* formé par une pluralité de sujets individuels associés de manière à former un groupe; il ne reste plus que le sujet collectif². (...) La morale commence donc là où commence la vie en groupe, parce que c'est là seulement que le dévouement et le désintéressement prennent un sens. Je dis la vie en groupe d'une manière générale. Sans doute, il y a des groupes différents, famille, corporation, cité, patrie, groupements internationaux. Entre ces groupes divers une hiérarchie pourrait être établie; et l'on trouverait des degrés correspondants dans les différentes formes de l'activité morale³ (...)" De l'autre côté, "en même temps qu'elle [la société] nous dépasse, elle nous est intérieure, puisqu'elle ne peut vivre qu'en nous et par nous⁴. (...).

Ainsi, vouloir la société c'est, d'une part, vouloir quelque chose qui nous dépasse; mais c'est en même temps nous vouloir nous-mêmes⁵. La société nous commande parce qu'elle est extérieure et supérieure à nous (...) mais comme, d'un autre côté, elle nous est intérieure, car elle est en nous, comme elle est nous, à ce titre, nous l'aimons, nous la désirons quoique d'un désir *sui generis*⁶ (...)"

Dans la théorie psychanalytique, Freud ne donne pas à tous les objets une égale importance. Seuls les objets d'amour et d'identification fondamentaux sont fortement investis par l'éros. Et ce sont ces mêmes objets auxquels Durkheim fait référence, ceux qui intéressent notre étude.

Mais à côté de ces objets d'amour, il en existe d'autres que nous n'aimons pas et que nous voudrions voir détruits. Ce sont des ennemis personnels ou, plus fréquemment, à caractère collectif. Par exemple, les membres d'un parti opposé, les puissances extérieures qui menacent notre pays, une classe d'exploiteurs dans notre pays ou internationaux. Et si nous espérons, de la part de nos objets d'amour, d'être aimés et désirés, nous n'attendons des seconds que le mal et des catastrophes.

Pour explorer cette deuxième catégorie de sentiments, il faut introduire, à côté des liens d'amour, à côté de *l'éros*, une deuxième composante: *l'agressivité*. C'est ce qu'a fait Freud lorsqu'il a abandonné le concept unique de libido pour introduire deux classes opposées de pulsions: Éros et Thanatos, pulsion de vie et pulsion de mort.

Nous réduisons ici volontairement cette dichotomie à la dichotomie *éros/agressivité* (ou violence). Si la signification de l'éros freudien est assez simple, celle de Thanatos, en revanche, est des plus complexes et a fait l'objet de multiples interprétations⁷. Pour notre théorie, nous n'utiliserons que celle qui admet que *toutes les pulsions de l'âme humaine peuvent être classées selon deux catégories: l'éros et l'agressivité*.

Reprenons les motivations qui ont permis à Freud d'établir la duplicité des

pulsions: “La part de vérité que dissimule tout cela et qu'on nie volontiers se résume ainsi: l'homme West point cet être débonnaire, au coeur assoiffé d'amour, dont on dit qu'il se défend quand on l'attaque, mais un être, au contraire, qui doit porter au compte de ses données instinctives une bonne somme d'agressivité... Pour lui, par conséquent, le prochain n'est pas seulement un auxiliaire et un objet sexuel possibles, mais aussi un objet de tentation. L'homme est, en effet, tenté de satisfaire son besoin d'agression aux dépens de son prochain, d'exploiter son travail sans dédommagements, de l'utiliser sexuellement sans son consentement, de s'appropriier ses biens, de l'humilier, de lui infliger des souffrances, de le martyriser et de le tuer. *Homo homini lupus*: qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage? En règle générale, cette agressivité cruelle ou bien attend une provocation, ou bien se met au service de quelque dessein dont le but serait tout aussi accessible par des moyens plus doux. Dans certaines circonstances favorables en revanche, quand par exemple les forces morales qui s'opposaient à ses manifestations et jusque-là les inhibaient ont été mises hors d'action, l'agressivité se manifeste aussi de façon spontanée, démasque sous l'homme la bête sauvage qui perd alors tout égard pour sa propre espèce. Quiconque évoquera dans sa mémoire les horreurs des grandes migrations des peuples, ou de l'invasion des Huns; celles commises par les fameux Mongols de Gengis Khan ou de Tamerlan, ou celles que déclencha la prise de Jérusalem par les pieux croisés, sans oublier enfin celles de la dernière guerre mondiale, devra s'incliner devant notre conception et en reconnaître le bienfondé.

“Cette tendance à l'agression, que nous pouvons déceler en nous-mêmes et dont nous supposons à bon droit l'existence chez autrui, constitue le facteur principal de perturbation dans nos rapports avec le prochain; c'est elle qui impose à la civilisation tant d'efforts. Par suite de cette hostilité primaire qui dresse les hommes les uns contre les autres, la société civilisée est constamment

menacée de ruine. L'intérêt du travail solidaire ne suffirait pas à la maintenir: les passions instinctives sont plus fortes que les intérêts rationnels. La civilisation doit tout mettre en oeuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à faide de réactions psychiques d'ordre éthique. (...) Dans tout ce qui va suivre, je m'en tiendrai donc à ce point de vue que l'agressivité constitue une disposition instinctive primitive et autonome de l'être humain. (...) Cette pulsion agressive est la descendante et la représentation principale de l'instinct de mort que nous avons trouvé à l'oeuvre du côté de l'éros et qui se partage avec lui la domination du monde. Désormais la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure: elle doit nous montrer la lutte entre l'éros et la mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine. Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule: le combat de l'espèce humaine pour la vie⁸.”

En ce qui concerne la morale, Freud précise: “A quels moyens recourt la civilisation pour inhiber l'agression, pour rendre inoffensif cet adversaire et peut-être l'éliminer? Nous avons déjà repéré quelques-unes de ces méthodes mais apparemment nous ne connaissons pas encore la plus importante. Nous pouvons l'étudier dans l'histoire du développement de l'individu. Que se passe-t-il en lui qui rende inoffensif son désir d'agression? Une chose bien singulière. Nous ne l'aurions pas devinée et pourtant point n'est besoin de chercher loin pour la découvrir. L'agression est "introjectée", intériorisée, mais aussi, à vrai dire, renvoyée au point même d'où elle était partie: en d'autres termes, retournée contre le propre Moi. Là, elle sera reprise par une partie de ce Moi, laquelle, en tant que "Surmoi", se mettra en opposition avec l'autre partie. Alors, en qualité de "conscience morale", elle manifesterà à l'égard du Moi la même agressivité rigoureuse que le Moi efit aimé satisfaire contre des individus étrangers⁹.”

Cette distinction entre les *deux catégories de pulsions, entre éros et agressivité*, fait apparaître la société comme le produit de l'investissement

progressif, de la part de l'éros, d'un nombre de plus en plus grand de relations sociales ou, en d'autres termes, d'objets collectifs toujours plus importants et plus articulés.

La violence est utilisée sous trois formes: *une part est canalisée sous forme de normes morales* et mise au service de la construction de la société; *une autre part est dirigée vers les activités de production;* et *le résidu est aliéné dans des objets personnels ou collectifs de types persécuteurs* (les ennemis, les méchants).

Une théorie dualiste des pulsions permet d'expliquer le phénomène toujours présent de *l'ambivalence*. Celle-ci y apparait en effet comme *une donnée de départ et toute la dynamique sociale peut Être ramenée à une élaboration de l'ambivalence*. "...L'homme primitif triomphe auprès du cadavre de l'ennemi qu'il vient de tuer, sans avoir à se creuser la tête à propos des énigmes de la vie et de la mort. Ce qui poussa l'homme primitif à réfléchir, ce ne fut ni l'énigme intellectuelle, ni la mort en général, mais ce fut le conflit affectif qui, pour la première fois, s'éleva dans son âme à la vue d'une personne aimée et, cependant, étrangère et haie. C'est de ce conflit affectif qu'est née la psychologie¹⁰”

2. La théorie de l'ambivalence

Il faut tout de suite préciser que cette notion, même si elle est centrale dans la formulation de Freud, n'a jamais fait l'objet d'une conceptualisation claire et définitive. Nous savons que les deux pulsions peuvent s'adresser au même objet, ou à des objets différents, mais *quelles bis régissent ce transfert?*

Si nous faisons dépendre l'agressivité exclusivement de la frustration de l'éros, en affirmant que nous aimons ceux qui satisfont nos désirs et haïssons ceux qui les frustrant, le postulat de la duplicité des pulsions est inutile.

La première formulation de Freud explique que l'agressivité est une réaction à

la frustration de la libido et se retourne contre ceux qui la frustrent. Dans une véritable théorie dualiste, en revanche, l'agressivité ne dérive pas de la frustration mais la précède.

En outre, dans une théorie dualiste, la satisfaction de l'éros comme celle de l'agressivité est une source de plaisir. Le principe de plaisir concerne en effet les deux pulsions. L'éros unificateur et conservateur trouve sa satisfaction et donne du plaisir au sujet en préservant ses objets d'amour.

L'agressivité, au contraire, trouve sa satisfaction dans la destruction des objets qu'elle a investis. Il peut donc y avoir aussi bien frustration de l'éros que frustration de l'agressivité.

La *frustration de l'éros* libère de l'agressivité qui se mobilise dans toutes les directions, contre des obstacles rencontrés aussi bien que contre le sujet lui-même. La colère se répand, investit tous les objets et empoisonne toutes les relations. Que signifie la présence de la colère, de la haine et de l'agressivité dans les relations les plus sereines, sinon *l'ambivalence*? En produisant de l'agressivité, la frustration de l'éros engendre l'ambivalence.

Que produit la *frustration de l'agressivité*? Paradoxalement, elle conduit au même résultat. Si l'agressivité ne peut se décharger sur des objets menaçants et des ennemis, elle finit par se diriger contre les objets investis par l'éros, et contre le sujet lui-même, en engendrant des expériences de remords, de peur ou de dépression.

Nous sommes en mesure à présent de justifier la raison pour laquelle l'ambivalence est cruciale dans la théorie du plaisir-déplaisir. Étant donné deux classes de pulsions, chacune donne lieu, si elle est libérée, à une expérience de plaisir, et si elle est frustrée, à une expérience de déplaisir, mais ce déplaisir dépend tant du phénomène de frustration même que de l'ambivalence engendrée par le fait que ne sont pas investis des objets appropriés.

Nous introduirons ici une formalisation simplificatrice où le signe + représente la charge énergétique de l'éros, et le signe - la charge agressive; les différents

degrés *d'investissement* libidinal peuvent donc être décrits de la façon suivante:



Figure 6

Les objets d'amour essentiels - individuels ou collectifs - sont caractérisés par les grandes charges libidinales, importantes (+) qui les investissent durablement. La même figuration peut être appliquée à l'agressivité



Figure 7

Et l'ambivalence apparaît donc ainsi



Figure 8

Répetons avec Freud que la solidarité sociale dérive de l'éros. L'agressivité est, pour une grande part, maîtrisée par les normes sociales, le reste étant investi sur des objets négatifs, persécuteurs (ennemis), ou encore canalisée dans des activités de transformation. Dans ce cas, les objets sont ambivalents et leur transformation agressive en fait des objets utiles, des instruments de l'éros. En termes d'économie globale, dans une société stable, la configuration est donc la suivante:

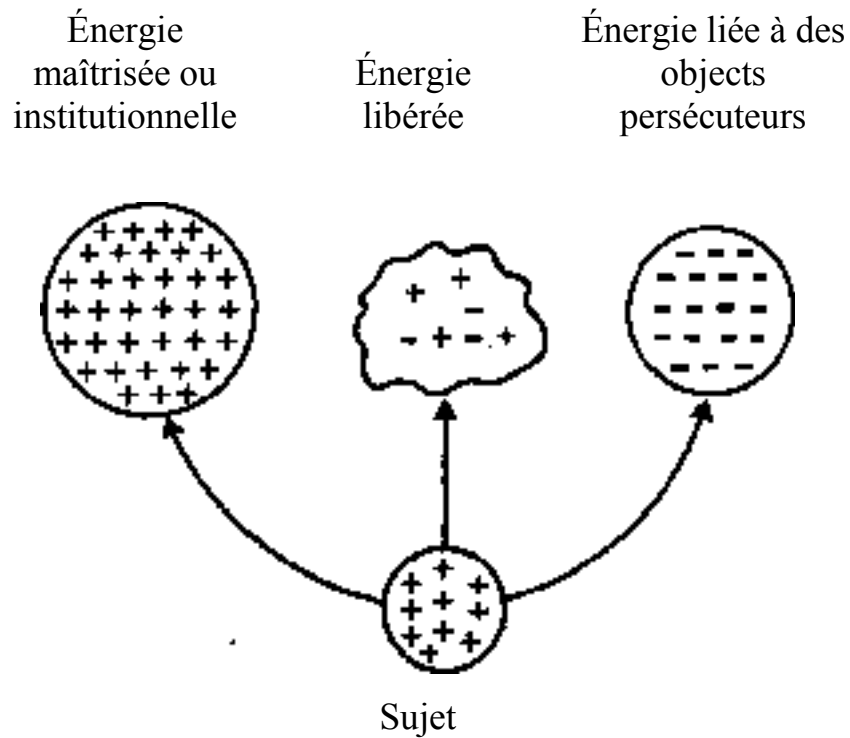


Figure 9

Les objets collectifs reçoivent leur énergie de nombreux sujets, bénéficiant ainsi d'un investissement incomparablement plus important que le moi individuel; en revanche, chaque individu contribue pour une faible part à l'énergie globale des grands objets collectifs. Les actes d'un individu ou de quelques individus ne sont donc pas susceptibles d'en modifier la stabilité.

Toute différente est la situation des objets sociaux constitués par peu d'individus, par exemple la famille ou le couple. Dans ce cas, l'apport énergétique de l'individu est essentiel à la survie de l'objet dont l'instabilité sociale est proportionnellement plus importante.

3. Les principes de la dynamique

Nous avons mis au jour le rôle central de l'ambivalence dans une théorie dualiste. Freud en a eu l'intuition et l'a affirmé sans jamais chercher à identifier

les lois régissant le rapport entre principe de plaisir, principe de réalité et ambivalence.

Nous exposerons ici un ensemble de règles qui sont le produit de l'analyse empirique, mais que nous livrons plutôt sous forme axiomatique pour une raison bien simple. Notre étude porte sur les mouvements, or un modèle métapsychologique peut servir seulement à construire une théorie des mouvements.

Nous désignerons ces lois comme les *principes de la dynamique*.

1) *Le premier principe régit l'apparition du plaisir. Si les charges sont de deux types, éros et agressivité, quand se produit le plaisir? Si je fais du mal à mon enfant que j'aime, est-ce que j'éprouve du plaisir? Certes pas. J'éprouve de la peine, un sentiment de culpabilité, de la souffrance. Mais si, au contraire, je frappe un de mes ennemis, j'éprouve du plaisir. L'agressivité produit donc du plaisir à condition qu'elle se décharge sur un objet investi d'une charge agressive, à savoir sur un objet vécu comme un ennemi, sur un objet hostile, dangereux.*

La même chose vaut pour l'éros. J'éprouve du plaisir à embrasser celle ou celui que j'aime, à lui offrir des cadeaux, mais je suis hors de moi si je m'avise que j'ai, par erreur, offert un cadeau à un ennemi. De même, l'éros procure du plaisir lorsqu'il se décharge sur des objets affectés d'un signe positif.

En conclusion, *le premier principe affirme que le plaisir ne se produit que lorsque les deux pulsions se déchargent sur des objets investis d'un signe identique. Dans le cas contraire, il engendre du déplaisir.*

Ce principe n'a pas été établi par Freud, et ce manque a laissé la théorie dualiste dans une situation d'indétermination. Nietzsche, le premier à avoir affirmé que le plaisir peut découler de la satisfaction de déros comme de l'agressivité, ne l'a pas davantage établi. Les dieux d'Homère, dit-il, se divertissent et jouissent des malheurs des hommes. En réalité, *l'Illiade* nous

montre des dieux qui applaudissent aux malheurs de leurs ennemis et souffrent de voir leurs amis dans de mauvaises passes.

2) Pour savoir comment se *fixent* les charges libidinales, il nous manque une caractéristique qui nous sera donnée par *le deuxième principe qui établit que la fixation des charges sur les objets advient sur la base du principe de réciprocité*: c'est-à-dire que tout sujet tend à investir durablement de charges positives les objets, individuels ou collectifs, qui lui donnent du plaisir et l'investissent à leur tour d'éros. De façon analogue, le sujet tend à investir durablement de charges négatives les objets, individuels ou collectifs, qui l'agressent, lui procurent du déplaisir et l'investissent à leur tour et d'une manière durable d'agressivité. Comme on le voit, le deuxième principe dépend tant du *principe de plaisir* que du *principe de réalité*: en résumé, le sujet tend à investir durablement de charges positives ou négatives des objets durablement gratifiants ou durablement frustrants, des objets qui lui font réellement du bien ou réellement du mal.

Les choses se compliquent du fait que tous les objets - individuels et collectifs - sont, quoique différemment, tous frustrants, et la probabilité de frustration est d'autant plus grande que la dépendance du sujet est importante. Il est donc obligé de les investir d'agressivité, même s'il en reVoit des gratifications. D'où l'ambivalente.

Le deuxième principe nous permet de définir un système individuel et social en équilibre et même d'expliquer des petits changements de l'équilibre. Pourquoi un tel système s'éloigne-t-il de son point d'équilibre? Que se passe-t-il lorsqu'il s'en est éloigné de façon radicale? Dans un système social en équilibre, le transfert des charges libidinales est tel qu'il réduit l'ambivalente au minimum, de même que la réduit la transformation de l'agressivité en normes définies. Mais que se passe-t-il lorsque l'ambivalente augmente? Quel principe régit la répartition des charges libidinales sur des objets ambivalents? Freud ne le précise pas.

Toute la psychologie est née du conflit ambivalent, affirme-t-il, et il ajoute que les êtres humains cherchent à sauver leurs objets d'amour et d'identification contre leurs propres attaques destructrices.

Melanie Klein a apporté sur ce point une contribution fondamentale par ses recherches sur la toute petite enfance. Lorsqu'il se rend compte que sa mère est un objet unique, l'enfant cherche à la protéger contre ses propres attaques agressives par des *mécanismes dépressifs et persécuteurs*. Or pourquoi devons-nous à tout prix sauver nos objets d'amour et d'identification? Pourquoi sommes-nous tenus de mettre en œuvre des mécanismes de défense contre notre propre ambivalence? Il faut croire que l'ambivalence à l'égard des objets d'amour et d'identification est insupportable et douloureuse pour le sujet. D'où la nécessité d'introduire un troisième principe qui va définir cette supposition le plus explicitement possible.

3) *Le troisième principe établit que l'ambivalence produit une souffrance, directement proportionnelle à l'investissement total de l'objet.* Lorsqu'un objet, individuel ou collectif, reste indifférent au sujet, l'ambivalence à son endroit peut être très bien tolérée. Mais lorsqu'un objet, individuel ou collectif, a une énorme importance pour le sujet, le degré de tolérance à l'ambivalence se réduit alors considérablement. L'ambivalence à l'égard des objets fortement investis provoque un sentiment de souffrance et constitue une *source additionnelle de déplaisir*. Parallèlement, la réduction de l'ambivalence constitue une *source additionnelle de plaisir*. Il faut garder à l'esprit que l'ambivalence n'est autre que le degré de désordre du système, lequel, dans la théorie de l'information, correspond à l'entropie¹¹.

C'est là le principe clef pour comprendre l'état naissant, qui s'explique par le fait que les êtres humains ont besoin de conserver leurs objets d'amour à l'abri de toute ambivalence, et ils en ont d'autant plus besoin que ces objets sont plus importants pour eux. A l'égard des objets d'amour absolus, l'ambivalence est

proprement intolérable.

Selon ce principe il existe diverses méthodes et mécanismes pour diminuer l'ambivalence de nos objets d'amour les plus importants, pour leur garder tout leur éclat, toute leur pureté, toute leur beauté. Ce sont des mécanismes d'idéalisation, ou susceptibles de faire tomber l'agressivité que nous percevons en eux. Car il ne faut pas se faire des illusions: plus un objet d'amour est important, plus il peut engendrer de frustration; le sujet devient donc à son tour ambivalent envers ce qu'il aime et admire le plus; et cette ambivalence le fait souffrir d'autant plus que l'objet est plus important pour lui.

Notre existence individuelle et collective n'est possible que parce que nous mettons en oeuvre certains mécanismes fondamentaux, grâce auxquels nous réduisons cette ambivalence et continuons à considérer nos objets d'amour et d'identification fondamentaux comme de bons objets, comme des objets aimants et parfaits.

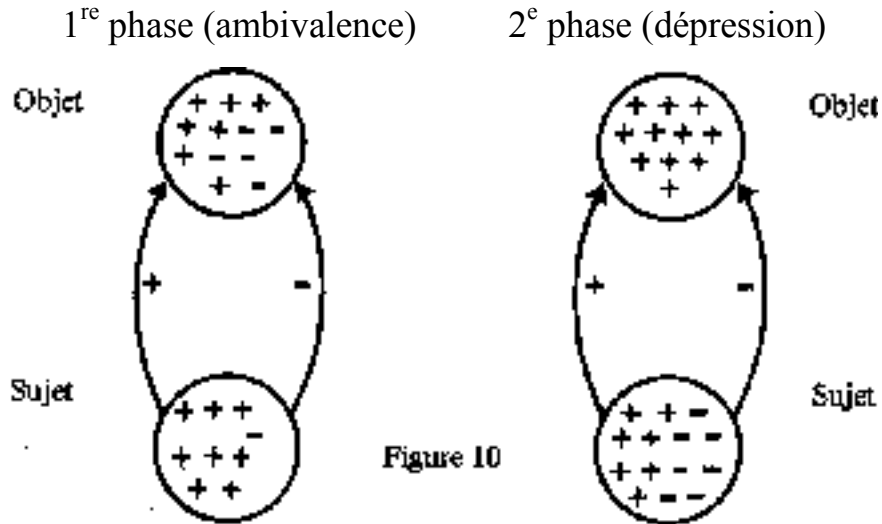
4. Les mécanismes de défense

C'est Melanie Klein qui, la première, a étudié ce type de mécanismes de défense¹². Elle les a identifiés chez les enfants qui les utilisaient vis-à-vis de leur mère, mais ses observations peuvent être étendues à la vie adulte et aux objets collectifs.

Notre but étant d'élaborer un modèle théorique, nous exposerons ces mécanismes sous une forme simplifiée. Grâce au *mécanisme dépressif*, le sujet garde son objet d'amour à l'abri de l'ambivalence en prenant sur lui l'agressivité, c'est-à-dire en s'attribuant la culpabilité et la responsabilité de ce qui ne le satisfait pas. En résumé, l'enfant s'accuse de la méchanceté de sa mère, l'amoureuse s'accuse des bizarreries et de la mauvaise humeur de celui qu'elle aime, le militant s'accuse du désordre et des injustices qu'il voit de règle dans

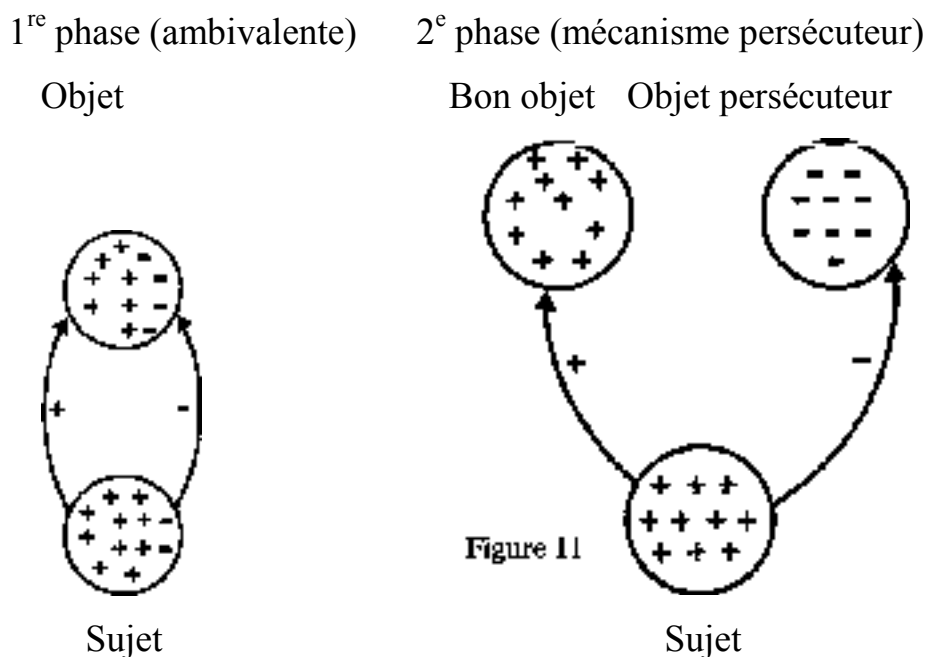
son parti aimé. C'est le *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* du chrétien, qui évite soigneusement de formuler la moindre critique accusatrice contre son Église. Cf. Fig. 10.

MÉCANISME DÉPRESSIF



Dans le *mécanisme de persécution*, en revanche, l'agressivité est projetée sur un troisième objet qui représente ainsi la cause de tout ce qui va mal, un objet qui devient mauvais et persécuteur, contre lequel on est en droit de mobiliser son agressivité.

MÉCANISME PERSÉCUTEUR



Par ailleurs, le sujet est toujours et normalement investi de libido narcissique, et est à ce titre dans tous les cas un objet d'amour. Le mécanisme dépressif n'élimine donc pas l'ambivalence mais la déplace de l'objet d'amour sur le sujet même; il n'élimine pas non plus la souffrance, car l'ambivalence vis-à-vis du sujet (la dépression) est source de souffrance. En revanche, le mécanisme persécuteur est totalement différent. Il produit le transfert de l'agressivité sur un objet extérieur perçu comme l'ennemi, une entité mauvaise, le persécuteur dont il faut se défendre. Cette défense consiste en une mobilisation de l'agressivité contre un objet agressif et, compte tenu du principe dynamique, elle produit du plaisir car elle se plie à la règle de réciprocité. Cette particularité du mécanisme persécuteur explique *pourquoi les institutions conflictuelles, la guerre en particulier, sont des sources de plaisir et ont une telle importance dans l'histoire des hommes*, présente et passée. C'est également ce qui explique pourquoi, dans l'état naissant, il y a, comme nous le verrons, une très forte tendance à l'élaboration persécutrice.

Apparemment, le mécanisme persécuteur est illimité dans son utilisation, car il satisfait de la meilleure manière qui soit l'économie de la violence. Mais ce n'est pas vrai; en fait, même le mécanisme persécuteur a une limite, qui émane du second principe, le *principe de réalité*. Le mécanisme persécuteur est, en effet, un mécanisme *illusoire*; il déplace des charges négatives sur un objet en négligeant le principe de réalité, et en même temps, il permet la conservation des objets d'amour intacts sans tenir compte de leur comportement réel. Il peut donc arriver que l'objet d'amour, soigneusement protégé par le transfert de l'agressivité sur un objet extérieur, ne manifeste aucune réciprocité, c'est-à-dire soit objectivement frustrant, tandis que celui qui est investi de charge persécutrice est en réalité gratifiant. En résumé, le sujet veut continuer à aimer quelqu'un qui le maltraite et, pour y parvenir, il doit exciter sa haine contre un autre qui a pour lui soit de l'indifférence soit de l'amour. Ce n'est qu'en mettant hors jeu le principe de réalité et en élaborant l'ensemble des relations d'une façon

illusoire, fantasmatique, que le sujet peut les prolonger.

C'est à quoi servent les *institutions persécutrices*. D'une part, la définition collective de l'ennemi nous empêche d'aller vérifier par nous-mêmes ce qu'il en est réellement, de l'autre, elle provoque sa réaction agressive. A ce moment, notre orientation de la persécution nous semble justifiée par le principe de réalité car l'agression que nous subissons est bien réelle, et c'est ainsi que nous, qui avons été le véritable agresseur, trouvons une justification objective à nos angoisses de persécution devant la réaction de l'autre.

Une bonne part de l'histoire humaine et de ses guerres est construite sur la vérification faussement réelle des fantasmes de persécution. Une fois le conflit engagé, chaque belligérant accumule les preuves de la méchanceté de l'autre. Tout acte agressif provoque un contre-mouvement qui est aussitôt pris par l'autre partie comme la preuve que le fantasme persécuteur est bel et bien fondé, et qu'il ne découle donc pas de l'agressivité de celui qui est attaqué contre ses propres objets d'amour. La théorie de la guerre élaborée par Franco Fornari ¹³ montre justement que l'élément illusoire (psychotique) du mécanisme persécuteur n'est contraint à se révéler comme tel que dans le cas de la guerre thermonucléaire, où la destruction est telle, en effet, que le sujet ne peut plus se faire croire que la guerre est destinée à sauver son objet d'amour. Rien ne sera épargné. Il est donc acculé à admettre que la lutte contre son ennemi est, en réalité, une lutte contre ce qu'il aime.

Ce ne sont pas là les seules limites du mécanisme persécuteur. Gardons présent à l'esprit qu'il viole le principe de réalité. Pour se défendre de son agressivité envers ses objets d'amour, le sujet projette son agressivité sur un objet tiers, mais si cet objet ne lui fait, en réalité, aucun mal, s'il se comporte correctement vis-à-vis de lui et si, au contraire, l'objet aimé le maltraite et le fait souffrir, alors le mécanisme persécuteur se trouve en difficulté. Les institutions persécutrices fonctionnent en effet tant qu'il n'y a pas interaction du réel. Qu'on pense à *1984*, de George Orwell; personne n'est en contact direct avec l'ennemi.

Peut-être n'existe-t-il pas, peut-être n'est-il qu'une pure invention de la propagande. C'est exactement ce qui se passe entre des nations ennemies dans lesquelles la censure ou l'existence d'une ligne de front empêchent tout contact entre les parties. Pendant des dizaines d'années, le rideau de fer a empêché les rapports entre l'Europe de l'Est et l'Europe de l'Ouest. Le mur de Berlin est resté la figuration la plus évidente de ce type de séparation. Les mécanismes de persécution ne peuvent fonctionner bien que dans ces situations collectives où il existe des empêchements réels à l'interaction.

Il en va tout autrement dans la vie quotidienne où la possibilité d'entrer en contact avec ceux qui représentent le mal à nos yeux existe, surtout dans les périodes de grands bouleversements sociaux. La mobilité ascendante ou descendante dans l'échelle sociale, les nouvelles occasions de rencontres sur les lieux de travail, les vacances nous permettent de connaître les autres, de découvrir en eux des qualités que nous ignorions, de revenir sur les préjugés qui, précisément, nous servaient de défense.

Imaginons maintenant une situation où nos objets d'amour (parents, enfants, bien-aimé, parti ou Église, peu importe) nous déçoivent réellement, nous font réellement souffrir, nous assombrissent, ne nous donnent pas ce que nous en attendions, et où parallèlement, ceux que l'on nous avait désignés comme des individus dangereux, et que nous prenions soin d'éviter, non seulement ne nous font aucun mal mais encore sont gentils et nous apportent leur aide. Imaginons, en résumé, que ceux que nous aimons nous maltraitent et que ceux que nous méprisons nous traitent bien, et que cette situation se prolonge des mois et des années durant. Pendant combien de temps pourrions-nous continuer à affirmer que nos ennemis sont les seconds et non pas les premiers?

Prenons un jeune homme bien intégré, dans une famille traditionnelle et autoritaire. Ses parents lui ont maintes fois répété qu'il était dangereux de se mêler à certains groupes religieux nouveaux, mais il juge, pour sa part, que ses rapports avec l'Église dans laquelle il a été élevé sont devenus stériles et vides,

et chaque fois qu'il approche un de ces fameux groupes, il est bien et se sent enfin compris. Pendant combien de temps agira le mécanisme persécuteur grâce auquel il se protège de son ambivalence à l'égard de son Église? Au-delà d'un certain seuil, quand il y aura *surcharge persécutrice*, ce mécanisme ne marchera plus. Les mécanismes persécuteurs s'emballent, et le sujet est forcé de prendre conscience de son ambivalence. En réalité, il lui reste, pour se défendre, le mécanisme *dépressif*. Il peut encore continuer à prendre sur lui l'agressivité, s'attribuer la responsabilité de son insatisfaction. "C'est moi qui ne comprends pas, qui ne fais pas d'efforts, qui ne m'engage pas", se répète-t-il.

Mais, objectera-t-on, le sujet ne pourrait-il pas continuer à utiliser le mécanisme persécuteur même contre la réalité? Non, car alors le prix à payer serait la psychose, et la solution psychotique est un cas limite, exceptionnel. La majorité des gens se plie à la réalité et est contrainte de ce fait à recourir au seul mécanisme dépressif.

Il faut à ce point préciser un corollaire important, à savoir que la probabilité d'une surcharge persécutrice augmente d'autant plus que les *interactions réelles* entre les sujets augmentent, tandis qu'elle est freinée par les institutions persécutrices. L'interaction réelle entre les sujets est l'unique critère de vérité sur lequel puisse se fonder la réciprocité.

On peut encore en conclure que la probabilité d'apparition de l'état naissant s'accroît avec l'augmentation des interactions réelles et diminue avec le renforcement des institutions persécutrices.

5. Surcharge dépressive et état naissant

Pourquoi faisons-nous preuve d'une telle ambivalence à l'égard de nos objets d'amour institutionnels? Parce que notre vie en dépend, et que plus ils sont importants à nos yeux, plus leurs actions nous procurent de plaisir; et plus ils

nous frustrent, plus nous sommes blessés et amers. Car ils ont le pouvoir sur nous. Comment définir ce type de pouvoir? Sûrement pas dans les termes traditionnels de la sociologie - c'est-à-dire comme la possibilité d'imposer un commandement - mais à partir des désirs, des besoins et des fins. Si un sujet a des besoins et s'est fixé des buts dont la satisfaction dépend d'un autre individu, nous disons que le dernier a un pouvoir sur le premier. *Si les désirs et les buts de A dépendent de B, nous disons que B a un pouvoir sur A.*

Pour cela, il n'est aucunement nécessaire que B veuille exercer le pouvoir, ou même qu'il sache qu'il possède un tel pouvoir. Il peut même posséder un pouvoir considérable sans avoir la moindre possibilité de réaliser ses propres désirs. Il faut et il suffit que les désirs des autres dépendent de lui.

Pouvoir et désordre sont les deux pôles susceptibles d'expliquer l'état naissant, comme nous pouvons le pressentir intuitivement. Nous avons peur d'investir érotiquement un objet si nous ne sommes pas sûrs de la réciprocité et en général nous ne négligeons rien pour nous rassurer sur la réciprocité de l'amour. L'enfant lit sur le visage de sa mère les signes de cette réciprocité, mais à partir d'un certain âge, ce sont les parents qui scrutent le visage de l'enfant en se demandant s'il les aime encore.

Nombre de ces entités, douées de pouvoir, sont collectives. La famille en est une. C'est là que nous grandissons, c'est d'elle que notre vie et notre équilibre psychique dépendent, elle peut être source de joie, de souffrance ou de désespoir, voire nous rendre fou. même si la famille est une entité objective, elle ne continue à exister que parce que ses membres décident, jour après jour, d'y rester, la redécouvrent, continuent à la vouloir, reconduisent le pacte de réciprocité entre ses membres. La famille existe également parce qu'il existe des règles implicites qui fixent la manière dont ses membres doivent se comporter les uns vis-à-vis des autres. Seules des déviations minimales sont autorisées eu égard à ces règles, sous peine de voir apparaître des tensions, des conflits, des désordres et de terribles angoisses d'abandon.

Il faut bien se rendre compte que l'ensemble de nos relations ne se prolongent que si elles sont renouvelées, si les règles qui les régissent sont reconduites. Et de même que nous redécouvrons, confirmons, reconduisons nos objets collectifs d'amour et d'identification, nous redécouvrons tout ce qui a été défini institutionnellement comme négatif, hostile et néfaste.

Cet équilibre est continuellement menacé par deux forces. La première est l'ambivalence qu'engendrent inmanquablement les frustrations, les conflits et les malheurs qui surgissent dans nos rapports avec ceux que nous aimons. La seconde émane de nos rapports avec le système externe, de la *séduction* qu'il exerce sur nous. Nous avons tous fait l'expérience de la colère contre notre entourage, contre celui ou celle que nous aimons ou contre des camarades du parti. Nous avons tous éprouvé la déception et le sentiment d'avoir été trahis. Nous avons tous désiré tout quitter. Le couple le plus stable est toujours menacé par la trahison; de même que le plus solide des partis est toujours menacé par la défection de ses membres. Si l'équilibre est préservé, c'est parce que le choix de la rupture comporte des dangers. Celui qui s'y risque est mis à l'écart, abandonné, en chute libre. La trahison du groupe constitue une faute très grave car elle met tous ses membres en péril. En effet, s'ils s'aperçoivent que la solidarité du groupe s'affaiblit, ses membres se sentent perdus, car toute leur vie dépend vraiment de la collectivité.

Le groupe est un objet d'amour actif qui réclame l'amour et le dévouement des individus. Et chacun de ses membres exige des autres qu'ils se dévouent au groupe, considéré comme plus important que tous leurs désirs personnels. Le groupe a la priorité sur tout autre exigence individuelle, et chacun doit être prêt au renoncement au profit de la collectivité. Le groupe demande amour et dévouement.

Dans la vie quotidienne, le processus par lequel la violence des règles s'exerce n'est que la violence personnelle retournée contre soi-même (dépression), dans le but de conférer une stabilité institutionnelle aux objets d'amour. Seul le

sentiment de sécurité, de confiance, est conscient, ainsi qu'un faible degré d'ambivalence qui, au-delà d'un certain seuil, est néanmoins promptement refoulée, ou transférée sur un mauvais objet collectif. Le fait que la violence des règles ne soit pas perçue comme émanant de soi-même lui donne, aux yeux du sujet, un caractère objectif. Le respect de la norme engendre ce plaisir *sui generis* dont parle Durkheim, car, même s'il est assorti de souffrance, ce respect signifie qu'on désire cet objet d'amour collectif, qui est plus important que soi-même.

Mais que se passe-t-il lorsque l'objet collectif provoque une grande frustration? L'ambivalence grandit et les individus sont tentés par la trahison, par la recherche d'autres solutions, individuelles ou collectives, hors de cet objet. Cette perspective engendre néanmoins de la peur, voire une sorte de terreur, et des mécanismes de contrôle de l'ambivalence se mettent en œuvre, en particulier le mécanisme de persécution. Les individus se regroupent et projettent leur agressivité sur un ennemi; ils se sentent en danger, menacés, et se liguent pour se défendre. La famille, la patrie, le parti paraissent d'autant plus aimables, d'autant plus désirables qu'ils sont en danger.

Un processus *d'idéalisation* se développe. En transférant l'agressivité sur un ennemi, en la percevant comme son émanation, on parvient à préserver l'objet d'amour dans tout son éclat. Non! ce n'est pas la famille qui a des problèmes. Non! ce n'est pas la patrie ou le parti! Ce sont nos ennemis qui nous agressent, nous oppriment, nous affament, nous divisent. Restons unis et sacrifions-nous pour ce que nous aimons.

Rester unis, faire des sacrifices: tel est le mécanisme dépressif, pendant du premier. Si les choses vont mal, la responsabilité nous incombe, et c'est à nous de corriger nos défauts, de renforcer l'interdit, de traquer les traîtres, de faire pénitence, de nous accuser nous-mêmes et d'éradiquer toute tentation. Dans les catastrophes, souvent causées par des chefs stupides et égoïstes, le chrétien bat sa coulpe pour garder bonne, intacte et lumineuse l'image de l'Église, du roi, du

père ou de la mère.

C'est en particulier le cas des images collectives. Du fait de leur situation, à la confluence de l'éros d'une foule de sujets individuels, leurs frontières sont brouillées par la violence sociale la plus diffuse, protégées par la violence institutionnelle des lois. L'individu est peu de chose face à ces images. En elles, il adore ce pourquoi il s'est sacrifié, une entité qui a grandi et ne cesse de grandir sur la base de son renoncement à déborder son éros et son agressivité, ou sous des formes qui lui interdisent précisément toute violence.

C'est la situation du dieu qui apparaît d'autant plus puissant à nos yeux, et en même temps d'autant plus clément que le renoncement et le sacrifice accomplis pour lui sont plus grands, et que l'homme a plus profondément arraché de lui sa libido narcissique pour en faire cadeau au dieu qu'il a retourné contre lui-même sa propre violence, dans l'ascétisme et la mortification. Croire que la suppression du dieu empêche ce processus de se reproduire vis-à-vis de l'Église, de l'Etat, du parti et même de la famille ou de l'entreprise est pure illusion. Les objets d'amour énormément supérieurs à l'individu sont le produit de *l'immense extraction d'éros* des individus - extraction proche de l'extraction de la plus-value dans le système de production. Comme le dit Freud, la civilisation n'est peut-être pas autre chose qu'un processus dans lequel l'éros, narcissique à l'origine, est utilisé pour rassembler d'abord des individus (éros sexuel), puis des familles, des lignées, des peuples, des nations, et enfin, dans une grande unité, tout le genre humain. Et la violence contribue à une telle œuvre si même elle est détournée de son but et aliénée à une norme, celle, précisément, qui impose au sujet le sacrifice de l'éros qui tend à se répandre, et le contraint, le canalise, le gère jusqu'à écraser bientôt l'individu sous l'extraordinaire construction à laquelle il a participé. A partir du noyau initial du rapport avec la mère toute-puissante, qu'il ne peut pas ne pas aimer puisque c'est d'elle qu'il tire sa substance (et qu'elle l'aime en retour), l'homme ne cesse de rencontrer d'autres structures complexes qui revendiquent leur part d'amour et lui imposent de

nouvelles limites. C'est ainsi que l'éros se modèle, investissant successivement les frères et sœurs, le père, les maîtres d'école, les amis, puis de nouveau la famille, etc., car c'est dans sa nature que d'unir et de conserver. L'agressivité elle aussi se plie et se modèle, devient autocensure, haine pour un ennemi lointain qui menace les objets d'amour du sujet. Mais l'ambivalence est chaque fois et à coup sûr considérable. Et quand les structures et les possibilités sociales changent - et avec elles les besoins et les sources de gratification et de frustration -, la réglementation qui fonctionnait hier et qui avait peu ou prou satisfait jusqu'à hier aux exigences élémentaires de l'économie de l'éros et de la violence, cesse à un certain point, de fonctionner. Les buts indiqués par la sphère culturelle conduisent à la frustration, les objets d'amour collectifs ne sont même plus susceptibles de satisfaire la survie la plus élémentaire. L'artisan qui a abandonné sa boutique en a fait la douloureuse expérience, ainsi que le paysan contraint d'émigrer à la ville ou à l'étranger, et les jeunes de la famille élargie que nous avons évoqués dans un précédent chapitre. Alors les efforts habituels ne suffisent plus, le maintien des conditions existantes réclame de plus en plus de renoncements et de sacrifices (dépression). Garder en vie ces objets d'amour ainsi structurés et ainsi réglés devient une tâche insurmontable. Il semble que la divinité ne se contente plus des primeurs, mais réclame des quantités toujours plus grandes de produits, avant de réclamer jusqu'aux semences.

En dépit de l'utilisation massive des mécanismes dépressifs, l'ambivalence continue donc d'augmenter. Les mécanismes de persécution restent encore à la disposition de l'individu, mais que se passe-t-il quand, dans les échanges réels, face à l'épreuve de réalité, ils nous dégoûtent à leur tour? Quand il y a déjà *surcharge persécutrice*? L'agressivité (si le sujet ne veut pas sombrer dans la folie ou la psychose) revient à lui et l'ambivalence continue de croître.

Or nous savons que, selon le troisième principe, *l'accroissement de l'ambivalence engendre de la souffrance*, une souffrance qui devient intolérable à partir d'un certain seuil, où même les mécanismes dépressifs entrent en

surcharge. La *surcharge dépressive* peut être représentée ainsi

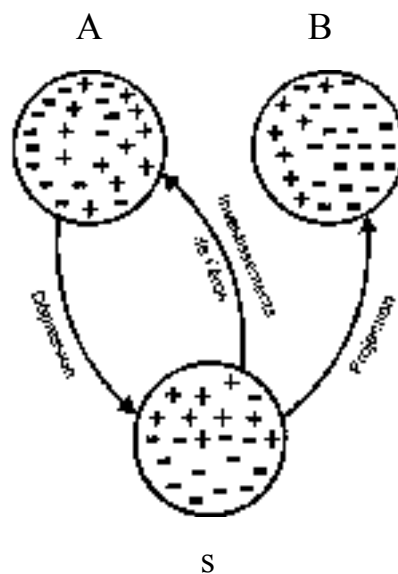


Figure 12

Elle n'est pas autre chose que le seuil subjectif au-delà duquel le sujet ne peut plus continuer à croire que c'est lui qui porte la responsabilité. Ni croire à ce que le principe de réalité et l'évidence lui confirment désormais sans équivoque. Simultanément, il ne peut plus supporter la souffrance provoquée par l'ambivalence.

Lorsque la *surcharge dépressive* apparaît dans un ensemble donné de relations communes à toute la société, elle prend un caractère épidémique, survenant simultanément en plusieurs foyers. Et son apparition est le signe que cette forme historique d'élaboration de l'éros et de la violence a épuisé sa fonction. Née pour permettre à l'éros la plus grande extension, même au prix du narcissisme du sujet et du plaisir sexuel, elle en constitue à présent un empêchement, et les forces destructrices ne peuvent être freinées que par l'acceptation *consciente* de la mort sur soi pour conserver en vie un objet d'amour qu'il est dès lors devenu impossible d'aimer. Sur le plan de l'expérience, la surcharge dépressive correspond au *seuil* que nous avons rencontré dans la structure. L'accroissement continu de l'ambivalence, sous l'action du troisième principe, crée une situation de souffrance et de tension insupportables, et le recours à l'échappatoire

persécutrice est devenu impossible. Si le sujet ne veut pas sombrer dans la psychose, il doit restructurer l'ensemble de son champ psychique.

La surcharge dépressive se manifeste comme la tentative désespérée, obsessionnelle, de garder l'illusion que les objets d'amour sont et doivent rester intacts, de les défendre contre ce qui, en nous, hurle désormais qu'il n'en est plus ainsi, qu'il y a d'autres choses à aimer et d'autres possibilités, et qu'il ne sert à rien de s'autodétruire au nom de l'éros, et de falsifier la réalité dans l'illusion de maintenir en vie nos anciens objets de certitude.

Avec la surcharge dépressive, c'est la nature de l'obligation morale qui change de nature. L'objet d'amour collectif reste intact, bien sûr, mais il est désormais impossible de refouler notre ambivalence dans l'inconscient. Il faut un acte autosacrificiel volontaire, une mutilation consciente pour sauver une entité qui n'apparaît plus dans toute sa puissance et sa nécessité, mais au contraire fragile et dépendante de nous. La divinité ne se révèle capable de vivre seule que si elle est nourrie par le sacrifice, et les derniers sacrifices seront accomplis avec la conscience que le dieu est mortel. Alors, le front angoissant des normes, dont la transgression provoquait chez l'individu une véritable terreur, n'apparaît plus aussi angoissant parce que le moi, qui peut prendre tant de violence et tant de mort sur lui, a désormais appris à avoir de moins en moins peur. On ne peut guère aller plus loin dans l'autodestruction, et, passé ce seuil, la peur même s'atténue. Enfin, les objets collectifs persécuteurs sur lesquels est transférée de manière obsessionnelle l'agressivité (les ennemis, les criminels, les déviants) sont envahis à leur tour par l'ambivalence, due cette fois à des charges positives. L'objet croulant d'amour est-il vraiment supérieur aux autres? N'y aurait-il pas de vie en eux aussi? Celui qui, encore tout récemment, constituait le mauvais prend par instants visage humain, et cette humanité constitue pour le sujet une véritable "séduction", une invite à être différent, une *alternative*. Une série d'explorations et de refus s'ensuit, jusqu'à un nouveau seuil au-delà duquel l'éros

déborde des structures et envahit les territoires auparavant interdits. La violence, trop longtemps retournée contre soi-même, jaillit elle aussi, comme un torrent, et investit pour les détruire les relations structurées de l'objet d'amour collectif: *c'est l'état naissant.*

Les deux forces peuvent se libérer: l'une, l'éros, en étreignant violemment de toute sa force de nouveaux objets, l'autre en détruisant les structures qui emprisonnaient la première et en donnant l'assaut aux anciens objets d'amour. A l'opposé de la contrainte obsédante qui a précédé cette expérience, l'état naissant est une libération. Les vieilles relations que l'on colmatait, ajustait, défendait dans un effort constant d'autosacrifice, nous paraissent soudain arbitraires, dénuées d'authenticité, bâties de toutes pièces par nous, qui les avons préservées jusque-là, envers et contre tout. Tout l'univers établi nous apparaît construit de la même manière mais les gens l'ignorent et n'en sont pas conscients. La libération de l'éros et de la violence engendre un ineffable sentiment de bonheur.

Il ne faut pas oublier que l'état naissant concerne en général la *libération simultanée de plusieurs individus*. Ce sont eux, sujets du processus, qui se rassemblent dans la même expérience pour devenir immédiatement objets de l'éros. La communauté qui naît de ce rassemblement aussi petite soit-elle, même si elle ne se constitue que de deux personnes, vise le plaisir et satisfait donc hautement l'éros au début, en même temps qu'elle permet à la violence emprisonnée jusque-là dans les normes, de se libérer à son tour pour s'opposer à ceux qui voudraient empêcher sa satisfaction. Comment s'étonner, dès lors, que l'individu retire de cette expérience l'impression d'être un homme différent et nouveau. Il vit maintenant au réel l'expérience de la fin de l'aliénation, d'un plan d'existence où les hommes s'aiment et satisfont leur besoin de bonheur, où les désirs des hommes ne sont plus illimités mais finis, car enfin comblés. Les chaînes de substitution des objets sur lesquels la libido devait péniblement

s'arrêter perdent de leur importance et ne sont plus nécessaires. Seules comptent la permanence et l'affirmation de cet état et de la *communitas* dans laquelle l'individu se réalise enfin.

On peut représenter ce processus dans la symbolique énergétique déjà utilisée plus haut. Le champ social restructuré (dans la perspective du sujet) est celui de la Fig. 9; la surcharge dépressive est celle de la Fig. 12. L'état naissant, toujours au niveau du sujet, se représente ainsi:

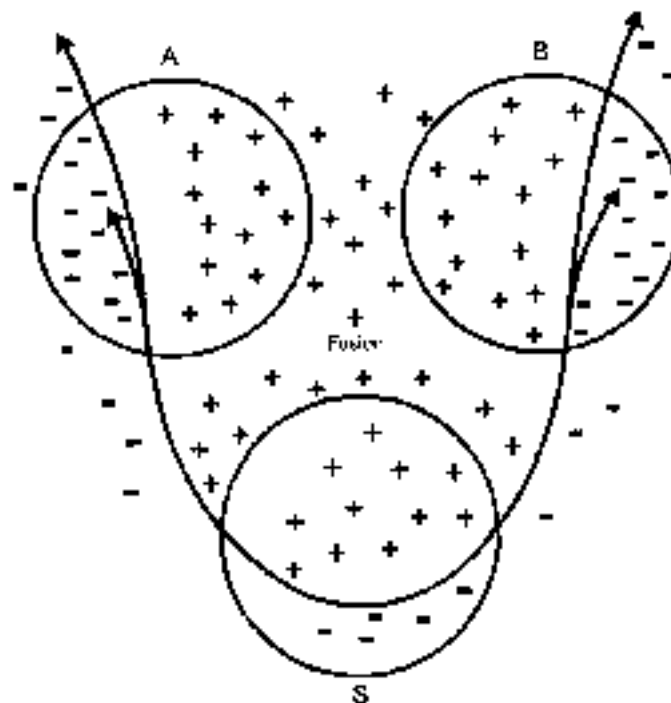


Figure 13

En examinant ce simple schéma, on constate que le modèle théorique utilisé ici révèle la nature de l'expérience fondamentale de l'état naissant. Comme nous l'avons vu, il n'est pas possible de la déduire des conditions socio-historiques, mais elle peut en revanche être déduite d'une théorie des objets d'amour et de l'ambivalence du type de celle que nous avons exposée.

En premier lieu, la rupture des barrières et la libre expansion de l'éros et de l'agressivité amènent une expérience de *libération*. Mais, comme nous l'avons

vu avec Camus, celle-ci n'est pas une opposition pure et simple, elle est l'affirmation d'une valeur.

La figure comporte deux plans: un plan supérieur qui divise les objets d'amour antérieurs et produit en son centre la fusion, et un second niveau où ces objets continuent d'exister, même si leurs charges ont subi des changements de disposition. Le premier plan est celui où le sujet se transcende et transcende ses objets d'amour, dépasse ses limites pour entrer en contact avec l'absolu, *l'unum, verum et bonum*; simultanément, les anciens objets et le sujet lui-même (les cercles tracés au-dessous) n'ont pas disparu; ils continuent d'exister, quoique différemment, comme des objets, contingents, limités et à dépasser. Les deux plans du schéma représentent le *dédoublement métaphysique*, la séparation entre réalité et contingence; et puisqu'elle apparaît soudainement, on peut parler d'expérience du *novum*. Le sujet se sent différent, il se sent *renatre*. Mais il n'accède pas pour autant à un état de repos. Il expérimente *une tension entre ce qui existe et ce qui doit exister* mais qui n'est pas encore. C'est cette tension qui produit *l'historicisation* et laisse présager l'accomplissement.

Venons-en à présent à l'expérience de la *liberté-destin*. L'explosion est un acte de libération par lequel le sujet se débarrasse de ses relations trompeuses et de leur insupportable fardeau. Et c'est là un acte volontaire car le sujet doit agir, prendre des décisions, affronter le doute et même le dilemme. Mais, profondément, ce processus revêt un caractère de nécessité. Au-delà d'un certain seuil, le désordre, l'entropie se réduisent grâce à la restructuration du champ. Par ailleurs, ce processus *transcende le sujet* qui, à cause de cela, se sent tout à la fois acteur et agi; la puissance qui agit en lui paraît de nature infaillible, absolue, mais elle ne réorganise pas le champ dans le détail, elle se contente d'imposer un nouvel ordre, de liquider l'entropie. Le sujet conserve ses objets d'amour et ses doutes, mais il sait désormais qu'il y a une solution, que les événements ont un sens, un but.

Dans la partie centrale de la figure, le sujet se *confond avec l'objet*. Ce qui est

bon pour lui doit être bon pour ceux qu'il aime et qui sont impliqués dans le processus de fusion. Il n'y a plus de mauvais objets, d'ennemis, et la lumière qui jaillit au centre du champ repousse l'ombre du négatif en marge, pour la réduire à presque rien. L'être et le monde apparaissent dans leur nature profonde, intrinsèquement bons et beaux. Tout devrait donc trouver sa place harmonieuse, sa satisfaction. Mais, les choses se réalisant dans le monde de la contingence, il en va diversement; de là naît le, *dilemme*, et la tentative désespérée pour le résoudre. Quoique aussi porteur *d'espoir*, l'homme "rené" est déchiré.

L'éclatement du sujet et de l'objet conduit au processus de *fusion* du groupe et fait tendre à *l'unanimité*. Les limites entre le moi et les autres se réduisant, tous ceux qui se trouvent dans la même situation vivent la même expérience de *fraternité* et *d'égalité*. D'ailleurs, le sujet, se sentant plein *de vie* débordante, pense moins à lui, n'a plus de raisons de craindre sa propre mort et vit dès lors pour les buts collectifs.

Revenons un instant sur la thèse de Durkheim qui fait de la société un équivalent de Dieu. Tout ce qu'il y a d'humain en l'homme est modelé par la société: ses pensées, ses paroles, les formes que prennent ses sentiments. La société est la substance ultime qui s'individualise en l'individu, le substrat de réalité de son existence individuelle éphémère. La société est l'Être par rapport auquel l'individu est pure contingence. Tel est le sens profond de l'enseignement de Durkheim, qui a laissé de profondes traces dans toute la pensée française. On le retrouve dans Foucault¹⁴, quand celui-ci affirme que ce n'est pas le sujet qui parle mais la pratique discursive qui le traverse, un flux qu'il trouve déjà tout constitué et dans lequel il se glisse en acceptant les règles, seul moyen d'avoir la parole. On le retrouve chez Lacan, obsédé par l'inaccessibilité de l'objet ultime, l'objet perdu par essence, innommable dans le langage car générateur du langage même. Mais si la société est dans son ensemble la substance créée de l'individu, dire que l'individu l'aime, comme le fait Durkheim, est pure illusion. On peut sans doute aimer Dieu car il est personnalisé, mais non pas la société

comme substance originelle. Dans la société, on ne peut aimer que des formations sociales concrètes: patrie, parti, église, secte, famille, mais toutes ces entités n'équivalent pas à Dieu car elles sont limitées, contingentes. Dans ce cas, comment définir l'expérience et les conditions dans lesquelles l'individu peut saisir la divinité au cours d'une expérience dans la société? Précisément dans l'état naissant où, l'ambivalence disparaissant, il fait l'expérience, même fugace, de la perfection et de l'absolu. Il comprend d'un même mouvement que si les hommes sont faits par la société, la société est faite par l'homme. En effet, dans son émergence, la société apparaît *avec* l'homme: homme nouveau et société nouvelle sont des créations simultanées. L'individu se réalise totalement en se faisant social car la société n'existe pas sans lui, sans sa contribution, et en même temps il la veut, il ne peut que la vouloir car c'est à travers elle qu'il prend forme comme individu. L'individu aime donc la société comme sa substance propre seulement pendant l'émergence et de la société et de lui-même, dans l'état naissant. C'est la rencontre entre l'individu et son être (société), entre sa liberté et sa nécessité. Mais ce phénomène ne survient qu'à l'instant même de son accomplissement, dans l'organisation du nouveau champ, c'est-à-dire dans la naissance à soi-même, avant que le groupe ne soit défini, concret, avant qu'il ne devienne une société déterminée.

6. La contradiction

Du point de vue du sujet, le processus qui aboutit à l'état naissant est un projet de renoncement à des alternatives fixées par l'institution et qui paraissent impossibles. La restructuration du champ n'est pas un choix entre ces alternatives, ni un transfert des charges libidinales sur des objets définis au niveau institutionnel. Elle est une alternative radicale qui *coupe* les formations déjà existantes sans tenir compte de leur force et de leur stabilité. Les lignes de

faille sont certes préfigurées par les conditions structurelles préalables par le type de relation des sujets entre eux, par les définitions culturelles et idéologiques à leur disposition, mais l'acte de restructuration *ne se conforme pas au principe de réalité*; il n'évalue pas les résistances qu'il rencontrera, ni ne vérifie la réciprocité. *Il est un pari sur la réciprocité* mais non pas un constat de son existence. La figure par laquelle nous avons représenté l'état naissant illustre très bien la nature spécifique de cet état dans lequel *coexistent* deux organisations structurelles: l'organisation antérieure et la nouvelle. Et elles *coexistent* non seulement parce que la structure préexistante est une donnée sociale, et existe donc en elle-même par rapport à l'état naissant en tant que restructuration subjective, mais parce qu'elles coexistent à l'intérieur du sujet même qui a accompli cette restructuration.

Dans l'expérience fondamentale, l'ancienne et la nouvelle structure sont l'une et l'autre investies, du point de vue de l'énergie, de charges positives et négatives, la première corame permanence de fixations préexistantes, la seconde comete alternative à un état encore embryonnaire, alternative qui se détache comme la forme sur le fond, avec effort, dans des tentatives non exemptes d'erreur. Quoiqu'il en soit, l'alternative tend à s'imposer et rencontre une résistance à la fois de la part du système externe et du sujet même, d'où l'expérience d'une *fracture* qui ne devrait pas exister mais qui se produit néanmoins, qui doit pouvoir être liquidée mais qui persiste, une fracture sans signification mais qui reste enfouie au plus profond du sujet.

En résumé, la coupure entre les deux plans et leur présence simultanée au centre de l'état naissant engendrent une contradiction: un phénomène de double appartenance qui ne devrait pas être et qui existe pourtant, un déchirement qui ne devrait pas avoir lieu et qui existe pourtant, une *fracture* qui doit être éliminée mais qui reste. En conclusion, l'état naissant transforme l'ambivalence en une contradiction et c'est ainsi que naît la dernière caractéristique de l'expérience fondamentale: *le dilemme éthique*.

L'état naissant n'est pas un état paradisiaque, sans problème ni tension, ni drame. Ce n'est pas la sereine entrée dans l'Absolu. C'est un contact à la fois exaltant et dramatique avec l'Absolu, que l'on ne fait qu'entrevoir, de même que Moïse n'a eu qu'une vision fugitive de la Terre promise. L'état naissant n'est pas synonyme de repos, c'est un processus dynamique qui incite au changement. C'est l'expérience d'une contradiction; il se prolonge tant que durent la contradiction et la tentative du sujet pour la dépasser en déplaçant les alternatives selon une modalité définie (projet). L'état naissant n'est pas une expérience de certitude mais de foi et de drame, c'est l'expérience la plus profonde de la contradiction, et il en est ainsi parce que, loin d'être niée ou cantonnée au domaine de la pensée, la séparation entre réalité et contingence est vécue dans sa totalité intellectuelle et émotionnelle. L'enthousiasme conquérant, la certitude millénariste et l'euphorie ne sont pas l'état naissant. Seul le plaisir additionnel, qui jaillit dans l'état naissant grâce à l'action du troisième principe, donne au sujet la force de supporter et d'affronter la contradiction au lieu de l'exorciser, de la nier ou de l'annuler immédiatement.

L'état naissant est donc nécessairement une expérience de courte durée, toujours sur le point de retomber, de se nier, de se dissiper, et il porte en lui les termes de sa fracture. En répertoriant les propriétés de l'expérience fondamentale grâce à des données historiques et à des expériences concrètes, il était inévitable que nous introduisions beaucoup de ces déterminations, mais elles ne sont pas inhérentes à l'état naissant en soi; il ne se reconnaît pas en elles, même s'il ne peut se définir autrement qu'en termes de déterminations, même s'il ne peut faire autrement que de transformer la rupture entre les deux plans en séparation réelle dans l'espace, dans le temps et dans le social, même s'il ne peut exister sans que se constituent des groupes concrets en lutte, et sans que s'opposent nettement le bien et le mal.

L'état naissant suscite une mission universelle, éternelle, contradictoire et infinie qui s'épuise dans l'exploration du possible, non sans avoir transformé les

individus et la réalité. Mais, en tant qu'état naissant, il n'est en soi que la conscience absolue d'une contradiction qui doit être dépassée, espoir de ce dépassement, souffrance engendrée par cette contradiction, bonheur de l'avoir dépassée, tension de la recherche et de l'invention continue à la frontière du possible.

Le fanatisme, la certitude absolue et non critique, la transformation du système externe en "ennemi" à détruire, à anéantir, n'appartiennent donc pas à l'état naissant; mais ils constituent la modalisation de son institutionnalisation, le moyen pour éliminer la contradiction; tandis que l'état naissant en soi est conscience de la contradiction et invention, recherche d'une modalité destinée à la résoudre.

7. Bouddhisme et nirvana

Dans la description de l'expérience fondamentale de l'état naissant au chapitre précédent, nous avons laissé en suspens la question de savoir s'il était ou non possible de lui donner une valeur universelle. Et nous avons dit que l'examen du bouddhisme nous offrait quelques éléments de réponse. Pour commencer, il y a dans le *bouddhisme des origines*, à savoir le bouddhisme qu'on attribue directement au Bouddha, comme dans certains de ses courants plus modernes, un élément qui paraît radicalement opposé à notre description de l'état naissant. Le bouddhisme des origines, de même que le jaïnisme, explose comme une révolte contre l'hindouisme, dont il conteste certaines croyances fondamentales:

- a) la mort n'est pas anéantissement;
- b) les âmes connaissent la réincarnation infinie (*samsara*);
- c) toute action importante du point de vue éthique dans une vie a un effet rigoureusement proportionnel dans la réincarnation suivante (karma);
- d) les êtres sont classés sur le plan éthique suivant une hiérarchie dont les

castes sont le prolongement;

e) il n'existe pas de règles universelles, chaque être a sa mission spécifique, son dharma;

f) le prêtre (bramane) est le gardien des rites populaires, mais il est également le dépositaire d'une gnose ésotérique de libération.

Le jaïnisme refuse les dieux, la fonction sacerdotale des bramanes et les castes. Il constitue un ordre de moines mendiants nettement séparé des laïcs et auquel on n'accède plus par la caste, mais par l'initiation individuelle.

Le bouddhisme est plus radical encore que le jainisme. Le jainisme était une *ascèse* et conservait aussi la notion d'âme et la spéculation métaphysique. Le bouddhisme va jusqu'à nier la réalité du monde, de l'âme et des dieux. Tout n'est qu'illusion (*mala*). *même* le soi est le produit d'une illusion cosmique qui consiste à réunifier des fragments séparés et, ce faisant, engendre la *soif de vivre*, source de toute douleur. La libération ne s'obtient que si l'on tranche ce lien en déclarant que toute croyance en la réalité du monde n'est qu'illusion et si l'on cesse de s'interroger. Lorsque le désir de vivre est vaincu, la douleur cède et l'on atteint à l'extinction, au *nirvana*.

Ainsi décrite, l'expérience qui est au fondement du bouddhisme apparaît totalement aux antipodes de l'expérience de l'état naissant. Et c'est siirement comme cela. Un examen plus attentif montre pourtant des correspondances. Le bouddhiste aussi vit une expérience de libération, d'illumination dans laquelle la souffrance, la peur de la mort et le mal disparaissent. Il fait l'expérience du consensus et de la fraternité. Ses besoins quotidiens cessent d'être essentiels. Comment se peut-il? Pour le comprendre, il faut revenir à la théorie de l'état naissant. Ainsi donc, le bouddhisme émane lui aussi des mêmes conditions objectives et subjectives, des mêmes conditions structurelles préalables: accroissement de l'ambivalence et de la souffrance jusqu'à un seuil critique au-delà duquel le champ se restructure. Mais cette restructuration ne s'opère pas de la même façon.

Dans l'état naissant, le processus amène à la formation d'un nouvel objet d'amour non ambivalent. Le troisième principe énonce que la souffrance provoquée par l'ambivalence est proportionnelle à *l'investissement total de l'objet*. Dans l'état naissant, l'objet est conservé et l'ambivalence éliminée mais, sur la base du même principe, la souffrance peut être supprimée aussi si l'on restreint la dimension de l'objet et son investissement libidinal. Si je morcelle les objets, si je les réduis à de *nombreux fragments séparés* et petit importants, un résidu d'ambivalence peut persister, mais sans provoquer plus de souffrance. Telle est la solution proposée par le bouddhisme et que l'ori peut figurer comme suit:

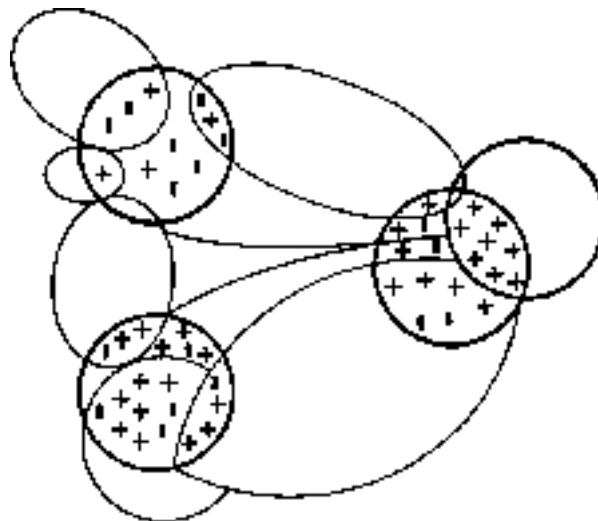


Figure 14

Comme celle de l'état naissant (Fig. 13), cette figure est pleine d'enseignement et nous apprend avant tout qu'il manque au bouddhisme l'expérience métaphysique. Les deux plans - celui de la fusion, et donc du contact avec l'Absolu, et celui des objets empiriques et contingents - ont disparu. Il n'existe qu'un seul plan dans lequel rien n'a le droit d'être considéré comme réel. Il n'y a plus de nouvel objet d'amour non ambivalent, objet total de l'éros, but ultime du processus de recherche avec les phases du doute et du dilemme; il n'y a plus de

passion; il n'y a même plus d'expansion de la vie car les fragments dispersés du réel sont tous si fragiles, si évanescents qu'ils ne méritent ni notre intérêt, ni notre dévouement. La soif de vivre et le désir n'ont donc plus de raison d'être. Il ne reste même plus le moindre élan vers l'ordre ou la connaissance, puisque tout se morcelle dans un poudroïement de fragments à leur tour fragmentés. Le tissu de la réalité s'effiloche et révèle sa nature illusoire.

Et puisqu'il n'y a pas d'expérience métaphysique, il n'y a pas d'historicisation. Tout ce qui précède l'illumination appartient à la préhistoire, mais il est inutile de s'y arrêter, car il n'y a aucune nécessité à reconstruire le monde. Inutile de retourner dans le passé pour découvrir le noyau de notre identité future; pas d'identité à chercher; pas de soi individuel; pas de nous collectif à élaborer; aucune vérité à dévoiler, aucun dogme à affirmer. L'individu ne fait pas l'expérience d'une puissance qui agit et se meut en lui, mais plutôt un naufrage, un dévoilement, une illumination.

Il s'agit ici d'un aperçu seulement, mais il suffit pour nous montrer l'extraordinaire importance de cette découverte. L'accroissement de l'ambivalence et la surcharge dépressive n'ont pas une mais *deux solutions rationnelles*, voire mathématiques. Ou l'on élimine l'ambivalente et l'on conserve l'objet, ou l'on détruit l'objet et l'on peut conserver alors l'ambivalence. La première solution donne l'état naissant, caractéristique de l'Occident qui a fondé sur lui ses mythes, ses divinités et ses institutions, l'autre donne le bouddhisme, caractéristique de l'Orient et qui figure son antithèse radicale. Ces deux chemins opposés apparaissent au vie siècle avant J.-C. et marquent l'écart entre les civilisations.

Nous traitons ici de l'état naissant et des processus qui en jaillissent, et donc de l'Occident; mais la théorie que nous avons exposée ne concerne pas seulement l'Occident, elle peut également s'appliquer au bouddhisme en ce qu'il est contenu dans la même théorie.

En réalité, les deux solutions opposées du même problème coexistent partiellement, et dans l'individu, et dans les institutions. En Occident, l'individu

peut lui aussi décider de renoncer à penser, d'oublier, d'abandonner, de s'abstraire, de désinvestir de libido les objets d'amour frustrants, de se vouer à autrui pour s'oublier lui-même; il peut même décider de s'oublier en se remettant entre les mains de Dieu. Ce sont là des formes de détachement proposées, jusqu'au bout, par le bouddhisme. Par ailleurs, le bouddhisme a subi maintes transformations et la doctrine mahayana qui fait apparaître le *bodhisattva*, le saint qui remet son extinction pour l'amour des autres hommes, et le *bodhisattva maitreya*, le bouddha de l'avenir porteur de l'espérance messianique bouddhiste, n'est pas sans rapport avec notre conception occidentale.

Notes

¹ É. Durkheim, "Détermination du fait moral", *Sociologie et Philosophie*, PUF, 1963, p. 72.

² *op. cit.* p. 73.

³ *Idem.* p.75.

⁴ *Ibidem.* p. 78.

⁵ *Ibidem.* p.79.

⁶ *Ibidem.*, p. 82.

⁷ Cf. en particulier H. Marcuse, *Éros et Civilisation: contribution à Freud*, Paris, Minuit, 1963.

⁸ S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1971. p. 64-65 et p. 77-78.

⁹ *Op. cit.* p. 79-80.

¹⁰ S. Freud, "Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort", *Essais de psychanalyse*, PBP, Payot, 1979.

¹¹ Le lecteur notera que grâce à cette simplification et aux définitions qui suivront, cette théorisation peut être englobée dans la théorie thermodynamique et de l'information, surtout après la contribution de I. Prigogine. Cf. *Introduction à la thermodynamique des processus irréversibles*, Paris, Dunod, 1972.

¹² Sur le rôle des mécanismes persécuteurs et des objets persécuteurs, Cf, M. Klein, *la Psychanalyse des enfants*, et *En vie et Gratitude*, Gallimard, Paris, 1968. F. Fornari, *La Vita affettiva originaria del bambino*, *op. cit.*, et *Nuovi orientamenti della psicoanalisi*, Milan, Feltrinelli, 1964. L'essai d'Herbert Marcuse, *Éros et Civilisation: contribution à Freud*, *op. cit.*, est important pour la compréhension du transfert des pulsions.

¹³ F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra atomica*, Milan, Feltrinelli, 1966.

¹⁴ M. Foucault, *Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969. Et surtout, *Microfisica del potere*, (Interventions politiques), par Alessandro Fontana et Pasquale Pasquino, Einaudi, Turin, 1977.

V

Les fins ultimes

1. Perte et naissance

Pour que la réflexion métaphysique puisse exister, il faut qu'une *expérience* distingue réalité et contingence, produise une différence de degré, de valeur, de réalité de l'existant (contingence) et de ce qui a existé (historicisation). Il faut que surgisse l'être doté de valeur, l'objet que l'on désire par essence et celui que l'on veut par nécessité. Arrêtons-nous un instant pour nous demander si nous faisons, au cours de notre vie, des expériences de ce type. Oui, nous les faisons. Il semble en effet que deux expériences soient susceptibles d'engendrer la valeur. L'une est celle de l'état naissant, la *naissance*, dont nous avons longuement parlé, et l'autre est celle de la *pente*. Leur comparaison nous permettra de repérer celle qui est au fondement de l'expérience métaphysique et nous fera progresser dans notre étude.

Commençons par examiner l'expérience de la *pente*.

La première et la plus simple manifestation de l'être corame valeur intervient lorsque nous sommes subitement privés de quelque chose ou de quelqu'un que nous aimons, soit par sa mort, soit par son départ. Ce peut être, pour des parents surmenés et très occupés, la chute, l'accident ou la maladie de leur enfant.

La maladie, la disparition, le rapt, le danger de mort sont les déclencheurs d'une force qui propulse l'otre aimé à un niveau d'importance et de priorité absolues. Notre enfant s'est-il perdu? Toutes nos activités sont suspendues, tous les problèmes jusque-là urgents et essentiels deviennent banals. L'importance de l'enfant s'impose avant toute autre chose; le retrouver devient le but unique de toute notre potentialité d'action; l'enfant est l'objet plein de notre désir. La crainte de sa mort fait exploser notre conscience, le désir de le retrouver l'occupe

tout entière; nous sommes écartelés entre deux pôles: le désespoir et le bonheur. Le bonheur des retrouvailles ne durera peut-être qu'un instant, mais le bonheur anticipé par le désir est vertigineux, de même que l'angoisse éprouvée à l'idée de sa perte. Cet exemple nous fourvoie peut-être, vu que, en ce cas, l'amour envers l'enfant préexiste à l'épreuve de la perte. En réalité, la même expérience peut se produire vis-à-vis de personnes qui ne sont pas l'objet d'un investissement aussi important au préalable. Prenons le cas d'un couple en crise dont la vie n'est qu'une succession de frustrations et de déceptions; tout le monde peut voir qu'il bat de l'aile et que les époux ne s'aiment guère... C'est alors que l'un des deux est enlevé. Il n'aura la vie sauve et ne sera remis en liberté qu'en échange du paiement d'une rançon. C'est dans une telle situation que l'autre saura s'il aime ou non son conjoint. Le kidnapping se fonde sur la certitude que le kidnappé ne sera pas abandonné au kidnappeur par la famille, et donc sur le présupposé qu'il deviendra soudain essentiel aux yeux de tous les membres de sa famille, exactement comme l'enfant du premier exemple.

L'enlèvement du président de la démocratie chrétienne, Aldo Moro, en 1978, a montré l'écart qui existe entre la famille, le parti et l'État à l'égard de la valeur d'un individu. Quoique Aldo Moro fût considéré comme un personnage très important par les membres de son parti et par les autorités de l'État, sa vie pouvait être néanmoins mise en balance avec d'autres valeurs, telles que la victoire politique des Brigades rouges qui l'avaient enlevé. En réalité, aucun État n'a un besoin absolu d'un individu précis. Mais il n'en va pas de même pour une famille, et en particulier pour l'épouse de l'individu en question. Pour elle, son mari vaut plus que tout au monde. Nous ignorons s'il en était ainsi avant l'enlèvement, mais la question n'a pas de sens. C'est l'enlèvement d'Aldo Moro qui a fait apparaître sa valeur absolue aux yeux de son épouse. Elle était disposée à donner non seulement tout son argent, mais sa vie même, et le parti démocrate-chrétien, et l'État italien par-dessus le marché, en échange de la vie de son mari. Et il n'y a pas trace, dans son comportement, d'un seul élément que

l'on puisse ramener au sentiment de possession. Ce qui est en cause, c'est le dévoilement d'une valeur, l'instauration d'une hiérarchie, le tri entre ce qui vaut quelque chose et ce qui ne vaut rien, ou ce qui vaut seulement dans certaines conditions. L'apparition de l'objet qui a valeur devient la condition nécessaire et suffisante pour que les autres choses puissent continuer à avoir une valeur, ou puissent en acquérir une. Il n'y a pas de continuité entre les deux plans, on ne peut les mesurer à la même aune, ni les comparer.

Dans le cas d'une disparition, toutes les choses, toutes les relations, toutes les personnes se mettent au service d'un but suprême; et leur valeur ne se mesure qu'au regard de ce qu'ils font et de ce qu'ils donnent. Et cette *hiérarchisation* influe plus ou moins durablement sur l'ensemble des autres relations, suivant la profondeur et la durée de l'expérience. Comme cas limite il y a, d'un côté, celui de l'enfant perdu que l'on retrouve quelques heures après sa disparition. Alors l'angoisse et le désir se dissolvent comme un mauvais rêve et il ne reste plus que la conscience de l'importance que l'on attache à l'enfant. A l'autre extrême, il y a un enlèvement qui se prolonge, ou un combat continu et achevé pour sauver la patrie contre l'attaque ennemie. La hiérarchisation du monde devient alors définitive en fonction de cette unique expérience; toutes les anciennes relations, de valeur, sont dissoutes; ne restent que celles qui se sont développées pendant le drame.

L'expérience de *Tetse qui se perd* nous révèle que l'objet d'amour apparaît comme plus important que le sujet même, tant il est vrai que pour le sauver, celui-ci est prêt à donner jusqu'à sa vie. Cette disponibilité au sacrifice vient de ce que sa vie ne *compte plus que comme moyen* pour arracher l'être aimé à la mort. Seul ce qui ne peut être converti en moyens n'est pas sacrifié et utilisé.

A ce point, il faut se demander si le sujet peut être pour lui-même cet objet d'amour dont il est susceptible d'être privé, ou qui peut disparaître, et qui est regardé de ce fait comme doté de valeur. Dans ce cas, ce serait la vie même du sujet qui devrait être sauvée, tout le reste devant devenir un moyen pour y

parvenir. A première vue il semble que l'on puisse étendre l'hypothèse à ce cas. Lorsque nous nous trouvons en situation d'affronter la mort, sous forme d'une maladie mortelle ou de menace, nous nous avisons soudain que nos biens - argent, succès, etc. - n'ont plus de valeur. Mais si, pour nous sauver nous-mêmes, il nous fallait sacrifier la vie d'un autre, nous pourrions nous retrouver dans une situation où notre vie ne serait pas la chose la plus importante à nos propres yeux. *Mors tua vita mea* trouve sa limite dans tous nos objets d'amour qui nous apparaissent tels au moment même où nous devrions les sacrifier. Il faut donc conclure que le sujet ne peut jamais devenir lui-même un objet doté de valeur supérieure à tout autre objet d'amour. Presque dans tous les cas, il y a toujours quelque chose, que ce soit individuel ou collectif, qui, comparé à nous, vaut plus que nous. On peut donc affirmer qu'aucun de nous, pour sauver sa propre vie, n'est disposé à sacrifier quelqu'un qu'il aime à sa place. On peut même aller jusqu'à dire que nous aimons ceux vis-à-vis desquels fonctionne cette asymétrie dans le sacrifice. Le moi du sujet n'a pas le même statut ontologique que ses objets d'amour; il a un statut inférieur, et il ne saurait y avoir de dilemme. Le dilemme se constitue lorsqu'il faut choisir entre deux objets ayant le même statut de valeur. C'est le cas de la mère qui doit choisir lequel de ses deux enfants doit être tué; décision impossible puisqu'ils ont la même valeur à ses yeux et qu'il n'y a pas de critère de choix possible.

Mais il peut se faire aussi que le moi "n'ait rien à perdre". Dans ce cas, il peut sacrifier n'importe quelle autre vie que la sienne et n'importe quel objet pour se sauver. Il devient lui-même l'unique objet de valeur, et c'est la terreur de la mort qui lui révèle cette valeur résiduelle à laquelle, peut-être, il ne pensait pas jusqu'ici, et elle s'impose à lui, plus forte que tout. Pareille capacité va de pair avec un déracinement social caractéristique. C'est le cas du toxicomane, de l'alcoolique, du clochard ou de l'aventurier, de celui qui a coupé tous les ponts durables avec autrui. C'est le seul cas où l'on puisse parler d'une raison de vivre pour soi-même, d'un éclat de valeur qui se ravive face à la mort. Mais,

paradoxalement, cet éclat de valeur apparaît à **nos** yeux comme un geste de simple survie, une réponse immédiate à la peur. Il est donc sans valeur. Pour redonner à ces individus déracinés de la valeur, les contes leur attribuent quelque geste héroïque, et c'est ainsi qu'ils peuvent sauver quelqu'un au prix de leur vie. L'aventurier sans attaches est toujours prêt à l'héroïsme gratuit dans les contes, toujours volontaire pour une action dangereuse, car il n'a plus rien à perdre. Ce faisant, le conte lui restitue un statut éthique. Sans objet d'amour défini, le héros peut se charger de celui de quelqu'un d'autre, combattre pour lui et redevenir un être social par le biais de ce qui est doté de valeur aux yeux des autres. En conclusion, le moi n'a pas accès au statut de valeur; s'il semble l'atteindre, c'est seulement parce qu'il apparaît indispensable pour autre chose qui s'est "dévoilé" comme essentiel.

Ce qui se dévoile, dans la situation de *l'être qui se perd*, est vécu comme préexistant à la perte; c'est la révélation du caractère essentiel d'un objet qui était déjà essentiel avant l'expérience de sa perte, même s'il n'était ni présent, ni conscient; un objet qui était et qui, après l'expérience, continue à être; c'est l'expérience d'un dévoilement de *ce qui est déjà* et qui, de ce fait, ne suscite aucune surprise; c'est la confirmation de ce que nous aurions dû savoir même si nous "n'y pensions pas". Dans la situation de *l'être qui se perd*, la volonté veut de toutes ses forces l'objet perdu, elle en fait un objet tout investi de désir; mais volonté et désir se transforment même en un combat contre la force qui nous a privés de lui, contre la *puissance du négatif* qui veut le détruire. Le champ est doublement polarisé, *le désir a deux visages, il veut un objet et veut combattre un autre objet*.

Dans la situation de *Tout ce qui se perd*, l'émergence de l'objet est inévitablement accompagnée par *l'émergence de la puissance du négatif*. La puissance du négatif fait partie intégrante de cette structure de l'objet et du désir. Toute une tradition sociologique a cherché à définir la solidarité en ces termes, et à partir d'une telle expérience. Ainsi la famille ne retrouve sa solidarité que si elle est

menacée; le parti ne retrouve son unité, son identité et sa solidarité que dans la lutte contre un adversaire; et la nation contre une autre nation. C'est la menace, le danger extérieur qui nous permettent d'identifier ce qui a de la valeur, qui suscite l'émergence de la collectivité dotée de valeur. Si l'on pousse le raisonnement à l'extrême, c'est l'ennemi qui engendre le "nous", la collectivité pourvue de valeur. Dans cette conception, la solidarité ne saurait se constituer que dans la lutte et l'opposition. D'autre part, elle ne peut être que le maintien de quelque chose qui existait déjà, même si nul n'en était conscient. L'exemple le plus fort est celui proposé par Marx de la classe *en soi* qui devient classe *pour soi* par le biais de la lutte.

Le fait qu'à nos yeux c'est l'enfant, ou le conjoint, ou le parti ou la patrie qui est pourvu de valeur dépend de ce qui est arrivé auparavant ou, en termes psychanalytiques, de la fixation libidinale sur eux. Mais le dévoilement de cette valeur, la constitution de l'objet comme valeur et la plénitude du désir et de la volonté sont des propriétés appartenant au processus de simplification du champ du sujet.

Il est bon de préciser toutefois que l'investissement libidinal survient peu à peu, sans que le sujet ait conscience que cela est pourvu de valeur. Cet investissement est également le résultat d'expériences de pertes antérieures, réelles ou imaginaires; c'est parce qu'il y a eu maintes expériences de perte potentielle de l'objet que celui-ci finit par se constituer comme objet doté de valeur, et que sa valeur peut être soudain révélée. Ainsi la mère confère-t-elle un statut de valeur à son enfant à travers des expériences successives de perte potentielle. C'est le même objet qu'elle retrouve au cours de chacune de ces expériences ou, mieux, elle le reconstitue à chaque fois comme objet doté de valeur. Par conséquent - et c'est là l'aspect troublant du processus - *l'objet qui est ensuite reconnu comme doté de valeur dans la perte, s'est formé en réalité dans le processus même de la perte.*

Il est temps à présent de se demander si tout cela est suffisant pour avoir *l'expérience métaphysique*. L'objet d'amour, qui est au cœur de l'expérience de la perte, est-il de la même nature que celui qui émerge de l'état naissant? Il faut certainement répondre que non. Dans la situation de *l'objet qui se perd*, trois éléments sont présents qui font défaut à l'état naissant. Le premier est la *préexistence* de l'objet. En effet, même s'il se révèle au cours de l'expérience, il est vécu comme un objet d'amour déjà existant; le deuxième élément fondamental est l'existence *d'une puissance du négatif*, d'un ennemi qui menace, qui s'empare de l'objet d'amour; le troisième est le caractère subjectif de l'expérience d'amour. Enfant, mari, parti, patrie ont une valeur exclusivement pour le ou les sujets en cause.

Ce sont des objets d'amour qui n'ont pas de valeur en eux-mêmes, indépendamment du sujet ils n'ont pas de valeur absolue, objective. Il n'existe donc aucun plan de la réalité qui se distingue de celui de la contingence. Il n'y a pas de réalité en soi, dotée d'une valeur en soi, ni de contingence qui est telle à cause de sa nature, nature sans rapport au sujet et à l'amour qu'il voue à l'objet. Cette configuration ne se présente que dans l'état naissant. Là, l'objet est totalement nouveau; il n'a pas été aimé dans le passé; le sujet ne l'a jamais rencontré; il ne le connaissait pas auparavant; nulle puissance ne veut l'en priver et l'expérience de la valeur n'est pas subjective mais objective.

Pour nous pénétrer de ces caractéristiques très particulières, prenons l'exemple de l'état naissant réduit à sa plus simple expression: l'amour naissant. Même si nous tombons amoureux de quelqu'un que nous connaissions auparavant, d'un ami ou d'une amie que nous fréquentions depuis plusieurs années, nous le voyons avec des yeux neufs. Il devient un autre. Nous ne doutons pas un instant que notre amour est né tout dans le présent, nous sommes stupéfaits devant lui et nous ne voulons pas croire à cela. Il ne faut même pas une puissance du négatif, nous sommes amoureux sans que personne nous menace de nous priver de quoi que ce soit. L'objet d'amour s'affirme en prévalant sur toute chose existante.

C'est une réalité qui s'impose contre la contingence. Rien ne le menace, et rien ne saurait le menacer.

Les différentes formes de l'amour, qui ont besoin de l'aiguillon de la jalousie pour jaillir, n'appartiennent pas à la catégorie de l'amour naissant. En fait, elles ne durent qu'autant que persiste le danger de perdre l'objet aimé, qu'autant que persiste la jalousie. Ce sont des pseudo-amours naissants à ranger dans la catégorie de la perte. Le dernier caractère essentiel de l'état naissant est l'objectivité. Lorsque nous sommes amoureux, nous savons que celui ou celle que nous adorons n'est pas un parangon de beauté ou de bonté. Nous sommes conscients que l'amour est purement subjectif, pourtant nous ne pouvons nous empêcher de penser que notre amour est doté d'une valeur absolue, d'une valeur en soi, est la valeur même; et nous voudrions que tout le monde soit amoureux comme nous, pour donner au monde entier le plus de bonheur possible. Nous savons que ce bonheur est subjectif, mais la valeur de ce bonheur et de cette expérience est vécue comme objective.

Le caractère d'objectivité se renforce encore dans l'expérience de la conversion ou dans la formation d'un groupe. Le groupe s'étend, grandit et s'enrichit sans cesse de nouveaux membres, et l'illumination se renouvelle pour chacun. Mais c'est le fait que tout un chacun puisse entrer «pour voir» qui donne à l'expérience son caractère de *vérité objective*. L'état naissant permet d'entrevoir ou de découvrir «la» vérité. Or rien n'est sûr dans l'état naissant, et même, tout est littéralement «incroyable». Le charisme, disait Weber, est entre les mains du succès, il peut s'évanouir en un instant; tout peut n'être qu'illusion; tout peut sombrer. Y participer signifie sortir de ce monde, se détacher de ce monde et chercher à le comprendre à partir d'un nouveau point de vue, pour exercer une action sur lui, pour le transformer au nom d'un nouveau monde qui n'existe pas encore.

L'état naissant fait apparaître *ex nihilo* un monde possible doté d'une valeur supérieure à celle du monde existant. Ce monde possible n'est pas tracé, il n'est

qu'une possibilité, mais il promet la satisfaction et l'accomplissement de l'existence pour soi et pour les autres. *Il n'est pas un objet parmi d'autres*; pas plus que la personne aimée n'est une personne parmi d'autres: il est un principe d'ordonnance, *le point de passage obligé pour accéder à une région où tout peut aspirer à la perfection*. Rien de ce qui est accompli n'est parfait, la perfection ne peut être vécue que *dans le chemin que l'on parcourt pour la rencontrer*. L'existence d'un champ psychique et social structuré, stable, résulte d'un jeu de forces opposées, de choix, de la mise en place de limites. Seule *l'organisation de ce champ*, le moment où se dessinent la forme et le sens constitue une expérience de perfection. Ce n'est que dans l'état naissant que la perfection se présente comme objective, vaut pour tous et non pas pour un seul individu; ce n'est que dans l'état naissant qu'elle apparaît en elle-même, unique, sans qu'il y ait danger, menace ou perte.

Nous en faisons l'expérience lorsque nous résolvons un problème - de géométrie ou de mathématique -, par exemple, qui, jusque-là, nous était apparu insoluble. Le système sans ordre, fermé, incompréhensible que nous avions sous les yeux laisse soudain apparaître les grandes lignes d'une solution. Cela nous avait tout d'abord échappé, mais voilà que l'évidence nous crève les yeux. Alors, et alors seulement, a lieu l'expérience de la perfection, car parmi toutes les solutions que nous pouvions imaginer, elle est la seule possible. Et une fois le problème résolu, toute émotion s'évanouit; maintenant nous savons, notre connaissance est devenue un savoir acquis. Dans les expériences que nous avons évoquées, il ne s'agit pas d'un exercice de mathématique mais du sens même de l'existence ou de la société. L'unique solution qui se propose à nous, dans son émergence, nous promet la perfection, mais tandis que dans le cas du problème de géométrie ou de mathématique la solution coïncide avec l'action, dans l'autre cas, le monde possible - qui apparaît comme le seul susceptible de promettre la perfection - n'est pas le monde existant. Le monde existant continue d'exister, et ce qui devrait être, l'autre monde, vient *se juxtaposer au premier en s'y*

opposant.

Une différence, une tension entre ce qui devrait être, doté de valeur, et ce qui est, se constitue dans le champ psychique ou social.

L'objet plein de notre désir n'est pas quelque chose qui manque dans le monde, mais le manque qui surgit de cette différence. La personne aimée n'existait pas avant notre amour pour elle, pas plus que le nouveau monde n'existait avant l'état naissant. L'objet plein de notre désir est la reconstitution de l'unité d'un monde dédoublé. Le dédoublement que nous avons décrit - entre ce qui devrait être et ce qui est - n'est pas un dédoublement entre sacré et profane, mais quelque chose de plus élémentaire et qui survit à l'effacement du dédoublement. Cet effet n'existait pas dans l'expérience de l'objet perdu, où l'objet d'amour trouvait son complément dans la puissance du négatif: le désir réclamait la restitution de l'existant. Ici, il demande que soit transcendé l'existant, qu'il soit rapproché de la perfection. Le monde existant apparaît dans son imperfection parce qu'on le compare à la version possible de sa perfection; le plaisir apparaît dans son imperfection parce qu'on le compare à la béatitude. Il y a deux plans, supérieur et inférieur, il y a une vérité et une apparence, une réalité et une contingence. Le dédoublement évoqué plus haut est l'expérience d'un *dédoublement métaphysique*.

Le dédoublement métaphysique est donc une expérience immédiate, une donnée immédiate de l'expérience.

2. Être et devenir

L'expérience qui est à la base de la philosophie occidentale est celle du *dédoublement métaphysique* qui se produit dans l'état naissant, et exclusivement en lui. On assiste alors à *l'apparition de l'être* qui dégrade l'existence en la

rendant pure contingence. L'otre dans sa totalité, c'est *l'unum, verum et bonum*.

L'otre qui est - à savoir l'essence - ne saurait être altéré par une force négative extérieure à lui et qui pourrait le faire cesser d'otre. Mais il ne peut être qu'estompé, trompé, caché, perdu, et retrouvé.

Dans l'état naissant, l'otre se donne en soi, mais jamais complètement. *Il apparaît comme figure de la réalité sur fond de contingence*, figure dotée d'une valeur supérieure à celle du fond. Mais le champ ainsi structuré se déstructure en provoquant l'inversion figure-fond. C'est le moment où l'état naissant nous semble une illusion. La perte de l'être équivaut à une inversion: le contingent se propose comme tout ce qui est, et l'essence comme illusion. C'est la position de Kalliklès, le sophiste, par rapport à Socrate. Il soutient qu'il est impossible de transcender la vie quotidienne, que toute autre expérience est illusion et que, par conséquent, la métaphysique même est illusion. Puis la figure réapparaît dans l'état naissant, s'impose de nouveau comme figure sur un fond; l'otre est tout entier dans le retour de cette figure, dans le retour de cette structuration du champ et dans sa victoire sur l'inversion. *L'être est "prévaloir"*. Il apparaît, disparaît comme illusion, réapparaît pour s'imposer et, enfin, l'emporte. Et cette réapparition est perçue comme nécessité car le reste ne réussit pas à l'emporter et se dégrade simultanément.

Par ailleurs, ce qui se constitue comme figure dans la mise en ordre du champ (la fusion du sujet et de l'objet) ne peut être séparé du fond, existe par rapport au fond, n'existe qu'autant qu'il devient une figure sur ce fond. Si l'on sépare cet être-devoir-otre de la contingence avec laquelle il apparaît, on *hypostasie* quelque chose qui ne se donne jamais en soi, mais toujours "en relation à", et dans l'acte de se faire. En effet, la philosophie a cherché à séparer idées et contingence, substance et accident, et c'est du rapport entre ces deux hypostases que surgit le problème gnoséologique. La recherche de deux facultés qui permettent de saisir ces deux hypostases engendre le dédoublement entre entendement et raison (Hegel). Dans la métaphysique et dans la théologie, c'est

l'otre qui se dédouble en être pour soi, d'une part, et ce qui n'est pas pour soi, d'autre part. Dans l'idéalisme, ce sont les facultés de saisir ces hypostases qui se dédoublent. Notre point de vue se rapproche plutôt de celui de Kant et le modèle que nous avons adopté est calqué sur celui de la *Gestalt*. L'otre et la valeur sont partie prae ante, sont seulement la mise en ordre de la restructuration du champ, le "se faire ordre", la naissance de l'ordre, la naissance de l'otre comme nouvel ordre. Il ne s'agit là ni d'un champ ordonné, ni d'un ordre établi. Audelà de la naissance, il n'y a rien, car lorsque l'otre est né, il n'est pas la plénitude de l'otre; il est autre chose. Cette différence est celle qui apparaît entre les figures 9 et 13. Seule la deuxième fait état de la fusion du sujet et de l'objet, de la séparation de la figure comme réalité en rapport à la contingence, et de l'otre du désir et de la volonté.

Lorsque le champ est ordonné et l'ordre établi, la séparation entre réalité et contingence, entre ce qui doit être et ce qui est s'efface. L'"état naissant" ne signifie pas qu'il naît de l'otre qui perdure, mais *l'être même de la naissance, la naissance de l'ordre, l'ordre comme processus en cours*. Il n'est pas d'otre qui conserve sa plénitude au-delà de la naissance, la fusion sujet-objet ne dure pas au-delà du processus de fusion même, l'objet du désir essentiel ne subsiste pas au-delà de l'acte même de naissance et de renaissance du désir.

A l'instar de Weber et de Durkheim dans le champ sociologique, peut-on trouver des philosophes qui ont pris une position pareille? Il semblerait que oui. "Philosopher, écrit Heidegger, c'est questionner sur ce qui est en dehors de l'ordre... c'est un questionner extra-ordinaire, en dehors de l'ordre... sur ce qui est en dehors de l'ordre¹...". Par ailleurs, pour Heidegger, l'étant (nous utilisons le terme "otre") correspond à la *cpuat* grecque qui elle-même correspond à la naissance latine². "Que dit le mot *pu6g*? Il dit ce qui s'épanouit de soi-même... le fait de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer, bref il dit la prédominance perdurant dans un s'épanouir... C'est sur la base d'une expérience

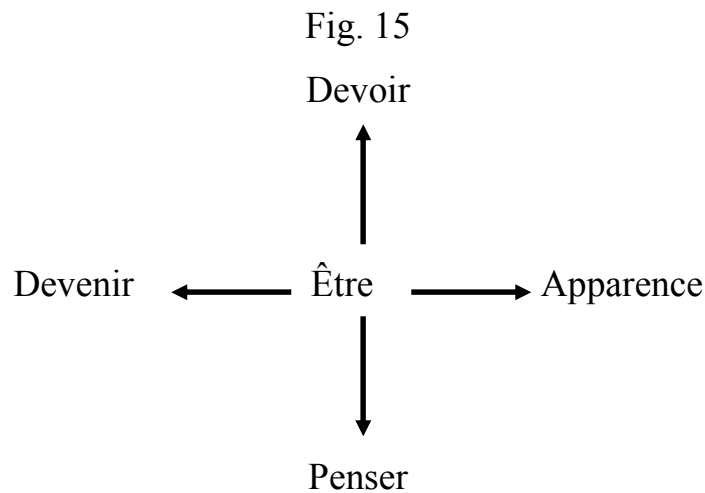
fondamentale poétique et pensante de... l'être... [où] se trouvent inclus aussi bien le "devenir" que l'"être"³... " Comme phénomène opposé se présente ce que les Grecs appellent *6Eat*, position, statut, ou *vónos*, loi et institution, règle au sens de ce qui est moral⁴... L'expérience de la *cpuaes*, la naissance, dissipe celle de "l'obscurcissement du monde... [de l'] énervation de l'esprit ⁵... (...) L'esprit ainsi faussé en intellect se réduit par là au rôle d'un instrument au service d'autre chose ⁶ (...) devient (...) la superstructure impuissante de quelque chose d'autre⁷ (...)." La question métaphysique se pose alors comme "saut... par lequel l'homme quitte d'un bond toute la sécurité antérieure, qu'elle ait été authentique ou présumée⁸." A l'égard de son être (*Dasein*) "un tel saut se faisant surgir comme fondement, nous l'appelons, selon la signification authentique du mot, un surgissement originaire: le se-faire-surgir-le-fondement⁹." C'est à ce moment-là que l'otre s'impose. Mais ce surgissement de l'otre est une sortie de la latence, ce qui est, pour utiliser le terme grec *παληθεια*, la non-latence. Et l'*παληθεια* "fait apparaître les uns comme des dieux, les autres comme hommes (...). Le combat est ce qui d'abord ébauche et développe l'inoui, jusque-là non dit et non pensé¹⁰».

On peut discerner, dans cette description, la révélation de l'existant comme contingence, quotidienneté, routine, latence, par rapport à quoi le "saut" produit l'apparition de ce qui est "vérité" *waXflOsta*. Mais cette expérience, qui correspond ponctuellement à l'état naissant (quais = naissance), ne se prolonge pas. "Lorsque le combat tesse, poursuit Heidegger, l'étant ne disparaît pas, mais le monde se détourne. L'étant n'est plus soutenu (c'est-à-dire maintenu corame tel). Il n'est plus alors que trouvé là, c'est l'inventorié... le produit fini... le subsistant... L'étant devient objet, que ce ' soit (aspect, image) pour le Regarder, ou bien, comme produit et chose calculée, pour le Faire... L'étant n'est plus maintenu dans l'apparente de sa stabilité, qu'en étant fait "objet" pour les variations sans fin de l'activité industrielle ¹¹».

Heidegger évoque également le passage de l'état naissant à l'institution. Le

mot Barde ce qui est recueilli à l'origine, gouvernant ainsi ce qui prédomine, à savoir la puatq. “L'homme, étant celui qui se tient et agit dans le *logos*, dans ce recueillement, est le collecteur. Il prend en charge et mène à bonne fin la régie de la perdominance du prépotent ¹².” “Mais le mot déchoit de la hauteur de son faire-violence originaire, qui est patéfaction de l'otre, jusqu'à devenir simple signe, et cela de façon que celui-ci se superpose ensuite luimême à l'étant ^{13...}”. “Le colliger *électif* fonde et porte la poursuite de l'otre et la défense contre l'apparence ¹⁴”

Mais ce processus est un combat, le refus de toute ouverture à l'apparition de ce qui prédomine ¹⁵; toujours chez Heidegger, on peut trouver les éléments permettant de circonscrire le dilemme éthique comme fondement de l'institution. “Mais, refuser une telle ouverture en face de l'otre ne signifie pour l'otre-là rien d'autre que: renoncer à sa propre estance ¹⁶” «L'otre-là [pour nous, l'homme dans le quotidien institutionnel] est la détresse constante de la défaite et de la résurgence de l'acte de violence contre l'otre; et cela d'une façon telle que l'omnipotence de l'otre, par sa violence prépotente, contraint l'otre-Là à être le site de son apparaitre ¹⁷.” La “sécession du logos” comme *ratio* correspond à ce que décrivait Durkheim. En effet, l'expérience fondamentale survit comme “idée”, idéal et rite: “La vérité qui y est maintenue se répand, et cela d'une façon telle que l'étant originairement manifesté dans le recueillement n'est pas chaque fois connu vraiment lui-même par expérience. Dans ce qui est colporté, la vérité se détache en quelque sorte de l'étant. Cela peut aller si loin que le redit devient un simple récité ¹⁸.” Le schéma des limitations [institutionnalisation] de l'être se présente alors ainsi:



Quelle est alors la différence fondamentale entre la théorie de Heidegger et la nôtre¹⁹? Pour le philosophe, le processus ne se produit qu'une seule fois et coïncide avec l'histoire de l'humanité, de la manifestation de l'otre en Grèce à la primauté de la technique, à notre époque. Pour nous, en revanche, ce processus s'engage chaque fois que naît un mouvement. Il faut dire aussi que *l'Introduction à la métaphysique* a été écrite par Heidegger pendant les années du nazisme et témoigne de sa propre expérience d'état naissant dans ce mouvement²⁰.

Toute chose n'est donc elle-même que dans sa naissance en acte, dans son apparition, dans son émergence, lorsqu'elle est encore fondue à son non-otre, lorsqu'elle affleure du chaos, lorsqu'elle n'est pas encore séparée de ses racines obscures, vitales, lorsqu'elle n'a pas encore été tranchée, séparée, fixée, lorsqu'elle n'est pas encore devenue objet de contemplation détachée, lorsqu'elle est encore éclat timide, et humble stupeur et respect. L'accomplissement de la connaissance est déjà le début de sa perte. L'affirmation d'une chose n'est pas un acte de connaissance mais de volonté, par lequel on retient, grâce à un artifice une forme qui n'existe que par rapport au fond sur lequel elle émerge, on lui crée un fond artificiel et on l'étaye.

Ce qu'on connaît déjà n'est rien par rapport à l'infini de l'inconnu. Même un savoir énorme, tout le savoir du monde n'est rien en regard de ce que nous ignorons encore. En revanche, la connaissance active, la moindre connaissance

active, la plus timide approche, la découverte la plus naïve sont positives. Elles sont un surplus. Ce que l'on connaît est toujours confronté à l'infini et celui qui dit: "Vois combien je sais de choses!" est ridicule car il donne la mesure de sa nullité. La surprise de la nouveauté, elle, ne se compare à rien. Qu'y a-t-il de plus ennuyeux que la répétition d'une chose qui a déjà été découverte ou que l'on sait déjà?

La connaissance ne s'applique qu'à ce que l'on ignorait encore; elle est enrichissement, rencontre de la nouveauté.

La voix de la vérité est faible. Si elle crie, si elle s'exalte, elle finit par se nier elle-même. La vérité est transparente au moment où elle vient d'être saisie. Pour peu qu'on la répète, qu'on la proclame, elle devient propagande. La vérité n'est vérité que parce qu'elle surgit, vacillante, de l'erreur. Mais si elle se détache de l'erreur, si elle cesse de la consulter humblement, elle cesse du même coup d'être vérité pour devenir plaidoyer, tentative de convaincre soi-même. La vérité doit s'imposer toute seule comme une évidence. Si elle devient complaisance, elle se corrompt. Il faut alors que le sujet prenne conscience de ce qu'il l'a soufflée, soutenue, de ce qu'il en a fait sa conviction personnelle, et qu'il retourne à l'erreur pour retrouver la vérité, intacte.

Tout état qui n'est pas illuminé par l'éclat de l'extraordinaire est appelé à dégénérer. Schopenhauer parlait d'ennui à ce sujet. On pourrait y ajouter la déception, voire le désespoir. L'artiste dont l'inspiration s'est tannée, et qui en a conscience, ressent le manque de ce qui lui est essentiel, tout comme l'athlète contraint d'abandonner la course ou le saut ou de renoncer à la compétition; de même que l'amour qui est extase, élan vital, et craint par-dessus tout de s'étioler et de s'éteindre.

Tout au long de sa vie, chaque individu peut affirmer qu'il éprouve des sentiments et qu'il est en vie seulement s'il est en quête de quelque chose d'infiniment désirable qu'il espère un jour rencontrer. Tout sentiment est attente de quelque chose. Tout sentiment est attente d'une révélation. Lorsqu'il ne nous

manque rien, tout nous manque. Toute activité est tendue vers un but, “accès à” autre chose, non seulement comme désir, mais aussi comme attente et espoir, comme des actes qui peuvent “mener à”. Qu'il nous suffise de penser à l'attente des vacances, l'attente du printemps, d'une fête, d'une rencontre. L'attente est toujours attente de l'extraordinaire, de la révélation.

Si cette différence, cet écart viennent à manquer, et si le nouveau - demain - n'est pas immensément préférable à ce que nous faisons et à ce que nous sommes aujourd'hui, alors s'installe *l'apathie*.

L'ennui implique, à mon sens, une perception de la différence. Il est manque, contrainte, prison. S'ennuie celui qui désire ce qu'il n'a pas; celui qui, connaissant Paris, Londres ou New York, est contraint de vivre dans un village. L'ennui est une obsession.

L'apathie au contraire est l'absence même du désir; à sa place s'ouvre un manque douloureux. Celui qui s'ennuie n'a plus envie de rien et ne se sent plus vivant, il est comme mort. C'est dans cet état que craint de tomber l'homme amoureux, s'il vient à perdre son amour ou s'il cesse d'aimer. Il aime l'amour, dit-on improprement; on devrait plutôt dire qu'il a peur de perdre l'élan de l'amour, et la vie intense que lui donne l'amour. C'est pourquoi on préfère encore un amour malheureux à l'absence d'amour. Moïse a obtenu la concession d'entrevoir la Terre promise, mais n'est-il pas douloureux de la voir et de savoir qu'on ne pourra jamais l'atteindre? Pourtant nul ne veut renoncer à l'entrevoir un jour, s'il le peut. Nul ne veut l'oublier s'il l'a aperçue et oublier signifie juste renoncer à voir dans sa mémoire, donc renoncer à la nostalgie, au désir d'elle toujours vivant en soi. Peut-être accepterait-on l'oubli instantané, comme l'ivresse subite, le somnifère, le coup de revolver du suicidé, mais l'apathie, le vide, le sentiment du manque nous plongent dans un entredeux insupportable, de même que l'épuisement, l'asthénie, l'impossibilité à rester *réveillé* ou à trouver le sommeil.

3. Genèse des valeurs

L'état naissant est donc l'acte par lequel se manifeste la pensée métaphysique, l'acte qui fonde une différence et une hiérarchie absolue entre deux ordres de choses: celles qui ont une valeur et un fondement d'être en elles-mêmes, et celles qui tirent leur valeur et leur droit à l'existence de l'autre. L'objet d'amour absolu de l'état naissant *est*, il ne se justifie que de ce qu'il est, il ne saurait être moyen ou instrument que pour le déploiement de sa propre essence. Le contingent, au contraire, n'acquiert de valeur que dans son rapport à cet objet absolu. Dans la tradition de la pensée occidentale, cette différence n'a cessé de réapparaître et de s'articuler selon différentes modalités: dans la philosophie présocratique, comme séparation entre *arkhé* et phénomène; dans la pensée platonicienne, comme opposition entre Idées et apparence sensible, ensuite entre forme et matière (Aristote), l'un et le multiple (Plotin), essence et existence (saint Thomas), raison et entendement (Hegel), classe pour soi et classe en soi (Marx), volonté de puissance et ressentiment (Nietzsche). Ce dont il faut bien se souvenir, c'est que cette différence a toujours été à la fois intellectuelle et éthique. L'éthique de Pythagore n'est autre que le reflet immédiat de la réalité numérique, son autre aspect; pour Platon, l'Idée suprême est celle du bien; chez Aristote tout tend au but ultime, à l'acte pur qui est totalité d'être, totalité de vie, totalité du bien. Dans toute la pensée métaphysique, le bien est lié à la connaissance, et le mal à la non-connaissance, à l'ignorance, à l'erreur. Chez Socrate, saint Thomas, Hegel et Marx, l'être pour soi est l'objet absolu, non seulement de l'intellect mais encore du désir et de la volonté. En outre, dans tous les cas, l'objet absolu tend à absorber et résoudre la question du sujet individuel.

Dans le champ de la sociologie, deux positions sont apparemment antithétiques; l'une semble se soustraire à tout assujettissement métaphysique, l'autre le présuppose de façon totalement acritique. Puisqu'il s'agit ici d'une

brève note de méthodologie, nous simplifierons en identifiant ces deux positions avec la *sociologie de la connaissance* d'une part, et le *fonctionnalisme* d'autre part.

Commençons par la sociologie de la connaissance, qui veut expliquer toutes les idées en les ramenant à des relations sociales, et en particulier à des intérêts de classes. Dans un tel schéma, l'émergence de la valeur se réduit à l'existence d'une relation de pouvoir à la recherche d'une légitimité, qui a besoin, pour se fonder, d'un discours différent de celui de l'intérêt et de la domination. Le seul plan réel est celui des intérêts. Mais pour se réaliser, ceux-ci doivent recourir à une légitimation tirée de la sphère des valeurs et des idéaux désintéressés. Les intérêts opposés n'ont pas le statut ontologique de valeur, mais ils sont des faits. S'ils se présentent tels qu'ils sont, dans leur nudité, ils sont repoussés. Pour être acceptés, ils doivent se travestir, se déguiser en valeurs.

Il s'agit à première vue d'une situation sans ancrage métaphysique au sens où nous l'avons décrit plus haut. Ici, les deux pôles de la métaphysique sont disjoints: d'un côté l'intérêt dénué de valeur, de l'autre la valeur dénuée de réalité, car elle n'est que l'instrument grâce auquel l'intérêt réussit à s'imposer. Reste une question cruciale: pourquoi, pour s'affirmer, l'intérêt doit-il se faire passer pour une valeur? La réponse est contenue dans l'origine même de la sociologie de la connaissance, née du marxisme. Dans la théorie marxiste la bourgeoisie masque ses intérêts véritables sous les valeurs pour les réaliser. Le prolétariat, en revanche, ne masque pas ses intérêts car ils coïncident strictement avec les valeurs, et c'est lui qui démasque la bourgeoisie, animé d'une ardeur à la fois politique et éthique. Lorsque Mannheim abandonnera le prolétariat comme sujet capable de démasquer sans masquer à son tour, il choisira à sa place un autre sujet historique: les intellectuels²¹, mais il échouera à expliquer comment ceux-ci peuvent produire des valeurs. Ils peuvent certes démasquer, démystifier; mais qui est véritablement créateur de valeurs?

Examinons à présent le schéma fonctionnaliste, exhaustivement exposé par

Talcott Parsons ²², et qui, dans son essence, nous ramène à Aristote: l'ensemble du système social s'articule en une hiérarchie ininterrompue de moyens et de fins. Tout ce qui est fin à un certain niveau devient moyen à un niveau supérieur, et ainsi de suite, jusqu'aux fins ultimes.

Ces fins ultimes ne se situent pas hors du social mais sont au contraire le produit du système social même. Pour exister, le système social doit les engendrer, sous la pression de deux des quatre *impératifs fonctionnels*. Le premier pose la nécessité de donner des buts, l'autre affirme qu'ils sont intégrés et hiérarchisés. Les impératifs fonctionnels sont les *a priori* de l'existence et de l'intelligibilité du système social.

En réalité, la nécessité d'un tout ultime n'engendre pas la hiérarchie des moyens et des fins: dans les deux directions le schéma moyens/fins ne produit rien d'autre qu'une *progression* ou une *régression ad infinitum*. Le passage du système moyens/fins au but ultime constitue un saut ontologique. Le premier impératif fonctionnel indique par conséquent qu'il doit se produire, dans le système social, un saut métaphysique. Mais nul ne sait où ni comment ce saut doit ou peut advenir.

La sociologie de la connaissance et le fonctionnalisme disposent de deux systèmes de catégories différents. Le premier utilise les concepts d'utilité, d'intérêt, de relation conflictuelle, d'intérêts; le second ceux de moyens et de fins; mais ni l'un ni l'autre ne sont susceptibles d'engendrer de valeur. La valeur ne peut être engendrée que par un troisième système de catégories, différent des deux premiers, et échappant à l'emprise et de l'utilité et du rapport moyens/fins. Seul l'état naissant, le mouvement en tant qu'il puise son origine dans l'état naissant, est capable d'opérer un tel saut. C'est donc seulement du point de vue du mouvement que devient possible le dévoilement idéologique, car seulement le mouvement met le sujet en situation de distinguer ce qui a de la valeur de ce qui n'en a pas et prétend en avoir.

En aucun cas la valeur ne pourrait "survir" du système moyens/fins. Seul l'état

naissant, en brisant cette chaîne, peut donner de nouveaux buts, hors du circuit fermé des moyens et des fins. Ils font alors irruption dans la société et permettent de critiquer l'institution, en montrant d'abord que ce qu'on nous indique comme un but est en réalité défini sur la base des moyens utilisés pour l'atteindre ensuite, que ne sont définis comme buts que ceux qui sont réalisables grâce aux moyens à notre disposition dans la société, et enfin que la promesse suprême, la fin ultime, reste à jamais indéfinie et hors d'atteinte.

Seuls les mouvements peuvent créer les fins ultimes et pour reprendre les termes de Pizzorno ²³, disons que les buts qu'ils proposent sont "non négociables". Ensuite s'accomplit une séparation entre objectifs à court terme, que l'on peut atteindre, et objectifs à long terme non négociables. Les objectifs à court terme tiennent compte des intérêts immédiats, quotidiens, mais sont légitimés et justifiés comme étape préalable en vue d'atteindre des objectifs à long terme, ou "véritables" objectifs. C'est ainsi que, peu à peu, se reconstitue la hiérarchie des moyens et des fins, mais - et c'est là l'important - il existe une différence ontologique entre les buts à court et long terme. Entre le monde et la fin du monde pour le christianisme, comme entre les réformes et la révolution pour le marxiste révolutionnaire, on passe de la catégorie de l'utile à celle de la valeur. Si on utilise la structure conceptuelle des moyens et des fins, on occulte cette hétérogénéité, elle est même l'instrument conceptuel qui permet de dépasser la discontinuité. Elle caractérise l'institution, tandis que l'état naissant s'y oppose car il provoque la discontinuité et révèle les tentatives d'occultation qui cherchent à la nier.

Il est nécessaire d'introduire ici une précision importante.

Nous avons affirmé au début de ce travail que l'état naissant s'oppose au moment quotidien - institutionnel. Ce faisant, nous avons lié dans une même catégorie ces deux termes qu'il est bon à présent de distinguer. *L'institution*, telle qu'elle sera étudiée dans les prochains chapitres, garde en elle la division ontologique apparue dans l'état naissant; elle en est la gardienne. En ce sens, le

schéma parsonien est celui d'une institution, car le système hiérarchisé des moyens et des fins a un aboutissement, le but ultime en rupture et en discontinuité avec la chaîne. La *vie quotidienne*, au contraire, peut être définie comme un système à circularité continue, à savoir un système qui n'est pas ordonné téléologiquement par les fins ultimes. Dans une telle circularité ininterrompue toute fin ultime, quel que soit son mode d'apparition, peut ordonner un système ou devenir à son tour moyen pour un autre but. Dans la vie quotidienne, la démocratie peut être une fin ultime, mais aussi le moyen d'une vie sociale plus harmonieuse, et celle-ci peut devenir à son tour un moyen pour rendre moins pesantes les conditions économiques au niveau personnel et individuel; et les conditions économiques favorables peuvent à leur tour être un moyen pour poursuivre une autre fin ultime, par exemple prendre soin de ses enfants et leur procurer le bonheur. Dans cette circularité, les fins ultimes apparaissent comme des phases de repos et de retrouvailles, ou comme des moments d'apparition de *l'être qui se perd*, ou enfin, comme des produits de l'état naissant.

La vie quotidienne est traversée par le langage des institutions mais ne saurait s'y réduire. Elle se déploie entre les deux modalités fondamentales de la révélation, mais ce n'est pas à elle que revient le devoir de garder leur mémoire; on peut la décrire en termes d'utilité, d'intérêts, de moyens et de fins, mais aussi en scissions apodictiques, par une inlassable réaffirmation de valeurs qui ne cessent d'ordonner leur hiérarchie.

4. Zarathoustra

Il y a, dans la vie des individus et des sociétés, des époques froides où les buts sont clairement définis. Le chemin à parcourir s'étend tout droit devant les individus. Ils nourrissent des doutes et des incertitudes, ils sont sujets à des

craintes, mais ils ne connaissent ni le malaise intolérable, ni les transports de l'espoir extraordinaire. Puis il y a des périodes chaudes où ils sont absorbés par le tourbillon du changement, animés et traversés de passions violentes. Ils voient alors la réalité d'un oeil neuf et en restent stupéfaits. Ils sont conscients de prendre part à une mission qui les dépasse, à une mission considérable, et d'en être les acteurs.

Les deux expériences sont si différentes que si nous faisons la première, nous ne sommes plus à même de nous rappeler la seconde ni de l'imaginer et vice-versa. Dans les époques froides, si nous cherchons à nous souvenir de ce que nous éprouvions dans les périodes ardentes, nous réussissons péniblement à éveiller en nous les pensées, les idées mais non pas les sentiments et les passions qui nous animaient alors. Nous nous voyons comme de l'extérieur, et quelle que soit la sympathie que nous éprouvons pour celui ou celle que nous avons été, nous ne parvenons pas à nous fondre à notre ancienne essence.

Le résultat, c'est que dans les époques froides, nous ne sommes pas loin de considérer comme absurde et insensé ce qui constituait notre expérience la plus authentique pendant les périodes chaudes. Et dans les périodes chaudes, au contraire, nous jugeons stérile et vain ce que nous avons l'habitude de considérer comme sage et raisonnable dans les époques froides. L'opposition est encore plus tranchée si ce sont des individus qui n'ont pas vécu l'expérience qui en parlent ou l'écrivent. Il y a toujours eu une littérature chaude enthousiaste, et une littérature froide opposée à la première, tandis que la vie réelle est faite d'une alternance de moments ardents et de moments froids et du jeu dramatique entre les deux.

Un des plus grands torts de la philosophie, de la psychologie et de la sociologie est d'avoir inlassablement décrit cette opposition comme une opposition de points de vue, de modes de pensée, de conceptions du monde. Cette duplicité est au contraire interne aux individus, aux sociétés et aux cultures dont elle constitue l'essence même.

Même des auteurs qui, comme Georg Simmel, ont insisté sur l'opposition dialectique entre vie et forme ne sont pas parvenus à faire passer dans leurs œuvres la violence et la force de cette opposition. Un seul philosophe - Nietzsche - a réussi à décrire cette opposition complémentaire d'une manière dramatique car il vivait lui-même cette contradiction, présence simultanée du dionysiaque et de l'apollinien, et qu'il était également un immense poète capable de parler la langue du mythe, de s'exprimer par énigmes et symboles, comme dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. En lisant Nietzsche, on a l'impression que le processus d'état naissant est inlassablement à l'œuvre, et on sent en même temps l'effort titanesque que le philosophe fournit pour donner une forme rationnelle aux émotions violentes qu'il éprouve, pour transformer en logos l'intuition prophétique de nouveaux commencements.

Pour comprendre de quoi sont faites l'expérience et la pensée métaphysiques évoquées plus haut, il faut précisément s'arrêter sur Nietzsche, le philosophe qui, plus que tout autre, a combattu la pensée métaphysique et l'a tournée en dérision, qui a annoncé la mort de Dieu, de toutes les idoles et de tous les idéaux. Sans doute, ceci semble en tout point diamétralement opposé à ce que nous avons soutenu tout au long de ces pages, à l'état naissant comme possibilité de création d'une différence des valeurs et, donc, d'un idéal susceptible de s'incarner dans le monde. On pourrait penser, en effet, que l'opposition est cruciale, mais il n'en est rien. C'est même au contraire en lisant Nietzsche qu'on saisit le mieux, presque physiquement, l'expérience de l'état naissant comme révolte et refus de tout ce qui est donné d'avance, de tout ce qui est fossilisé, de tout ce qui ne se maintient que par peur, hypocrisie, lâcheté intellectuelle et morale. Simultanément, s'impose la certitude que la liberté ne peut venir que de la clarté absolue vis-à-vis de soi-même, de la vérité recherchée sans délai ni complaisance, sans tromperie, de l'honnêteté intellectuelle poussée aux limites de la folie, défiant le mépris des hommes, de tous les hommes.

On sent chez Nietzsche l'accent du réformateur qui affronte l'Église

corrompue, ou celui du savant qui, face à l'Inquisition, refuse de renier sa découverte. Nietzsche est un prophète qui proclame: "Il est écrit ceci, mais moi, je vous dis..." L'expérience de Nietzsche-Zarathoustra est, ni plus •ni moins, celle de l'état naissant prophétique telle que nous l'avons exposée. Zarathoustra annonce la fin de la préhistoire qui a débuté lorsque le prêtre a inversé l'ordre des valeurs. Dans le monde grec également, les bons sont ceux qui ont le pouvoir, ceux qui gagnent, ceux qui sont heureux, ceux qui sont véridiques, tandis que les mauvais sont ceux qui sont laids, inférieurs, faibles, menteurs, impurs. Mais les misérables haïssent d'une haine impuissante ceux qui leur sont supérieurs, les nobles, les élus. Ils les haïssent avec la haine du ressentiment. Puis apparaît le prêtre, le prêtre qui leur dit que la vertu n'est pas la beauté, la noblesse, le courage et la force, mais au contraire que ce sont là péchés, vices et turpitudes, et qu'ils sont eux-mêmes des hommes vraiment vertueux, misérables, pauvres, souffrants, impuissants, que seuls ils méritent l'amour de Dieu. Quant aux autres, aux forts, aux nobles, ils sont haïs de Dieu car ils sont mauvais et impies.

Mais cette morale du ressentiment est proche de sa fin. Avec Nietzsche-Zarathoustra adviendra le renversement des valeurs et le renouvellement de l'histoire du monde. Zarathoustra ne peut faire plus qu'annoncer le surhomme, l'homme libre et heureux, au-delà du bien et du mal. Cet élément n'est pas étranger à notre propos car l'état naissant n'est pas accomplissement mais annonce de l'accomplissement, avènement de l'avènement.

La promesse de Nietzsche d'aller au-delà du bien et du mal a pu déconcerter et troubler, mais on se trouve néanmoins dans le paradigme de l'état naissant le plus pur. L'état naissant est par définition une expérience qui toujours nous entraîne au-delà du bien et du mal, du fait de la structure même du champ dynamique qui engendre l'expérience fondamentale. Avant l'état naissant, le champ est divisé en amis et ennemis, en bien et mal; l'ambivalence procure un sentiment de culpabilité continu jusqu'à la surcharge dépressive; puis, avec l'état

naissant, le sentiment de culpabilité s'évanouit. C'est dans la fusion qu'apparaît (fugitivement) l'objet de l'éros sans ambivalence, un objet dans lequel se confondent sujet et objet, devoir et plaisir. Dans l'état naissant, le sujet vit l'expérience de son introduction dans le flux vital, sans séparation Di obstacle. La vie lui paraît bonne, totalement et inconditionnellement; il peut tout en accepter, le bonheur comme la mort. La seule chose qu'il n'accepte pas, c'est l'obstacle qui se dresse contre la vie même, et que l'état naissant a fait voler en éclats par son explosion. C'est ainsi que l'individu est entraîné au-delà du bien et du mal. L'état naissant consiste précisément à comprendre que l'injonction nietzschéenne est possible. Et tous les mouvements, toutes les institutions émanant de l'état naissant sont contraints à la prendre à la lettre, à la prendre en charge, à en assumer l'héritage, même s'ils n'ignorent pas que cette promesse devra attendre pour s'accomplir. Car la possibilité de dépasser le bien et le mal n'est jamais qu'entrevue fugitivement, comme l'absolu et la Terre promise.

Un rapide survol de l'histoire des mouvements des trois derniers millénaires nous permet de constater que tous ont promis d'aller au-delà du bien et du mal. A commencer par la prédication du véritable Zarathoustra, ou Zoroastre, le fondateur de la religion mazdéenne. Dans les textes des *Gatha*, Ahura Mazda est le père de plusieurs entités parmi lesquelles Angra Mainyu, l'esprit destructeur qui choisit librement le mal. La séparation entre le bien et le mal est donc l'objet d'un choix connu d'Ahura Mazda (omniscient et au-delà du bien et du mal) et qui se manifeste dans deux esprits jumeaux. Les dieux et les hommes sont également libres de choisir entre eux, et tel est leur devoir terrestre. Mais Zoroastre attend la "transfiguration du monde" avec l'anéantissement du mal. Par le sacrifice, l'officiant se fait *majou*, ou *mage*, et retrouve l'état de pureté et d'innocence qui précédait le «mélange» des deux essences. C'est ainsi qu'il anticipe concrètement et en lui-même le renouvellement universel.

Ce thème, apparu avec Zoroastre, se poursuit avec l'"hérésie" de Mani au III^e siècle de notre ère. Pour les manichéens, après les épreuves de l'apocalypse et le

jugement dernier, le globe terrestre s'embrasera pendant 1 468 ans, et les particules de lumière, concentrées dans les âmes élues, monteront au ciel, tandis que la matière sera repoussée et enfermée dans le globe des Ténèbres, lui-même enterré dans une fosse fermée par une dalle de pierre. Les ponts seront coupés entre lumière et ténèbres, entre bien et mal. C'est ainsi que le pénible devoir de séparation, essence de la morale, sera accompli.

Avec Mazdah, la libération présente les caractères de l'«illumination» individuelle. L'homme qui voit se concentrer en lui les forces religieuses n'a plus besoin de se plier aux obligations religieuses extérieures²⁴. On trouve des idées similaires dans la gnose²⁵. A la différence de l'homme normal, le *pneumatikoi* (l'être libéré) n'est pas assujéti aux obligations normales de tous les autres: ce qui est péché pour les autres ne l'est pas pour lui. Sa transgression est même un acte libérateur pour tous.

Le christianisme est né lui aussi sous le signe de l'apocalypse. Après la seconde venue du Christ, il n'y aura plus le problème du bien et du mal pour les bienheureux. Ils pourront simplement ignorer le mal. Le thème de la disparition du mal de la surface de la terre est récurrent dans tous les mouvements chrétiens. Dans certains cas, l'attente de l'an mille, de la fin des temps, est si ardente que certains la considèrent même comme déjà advenue, aussi proclament-ils souvent la fin de la loi. Parmi les partisans de Joachim de Flore, qui avait annoncé l'Ère de l'Esprit vers 1260, se répandit la conviction que la loi et les commandements valables pour l'Ère du Fils étaient dépassés. Les Frères du Libre Esprit agissaient comme des libertins spirituels et se considéraient au-delà du bien et du mal, tels qu'ils avaient été historiquement définis²⁶. Des idées analogues se retrouvent également dans l'islam où la loi (*sharia*) émane directement de Dieu, comme dans le judaïsme. L'islam ne comporte pas la composante sombre de la gnose et du christianisme. La vie n'y est pas décrite comme un exil tourmenté; la souffrance et la douleur ne sont pas le signe visible des élus de Dieu. On n'y retrouve pas davantage l'obsession négative de la sexualité et de l'érotisme.

L'idéal du roi chrétien est un ascète sur le plan sexuel, celui du calife islamiste un amateur raffiné. L'islam comprend néanmoins un vaste courant qui fait la part de l'insatisfaction à l'égard du monde existant, un courant dans lequel la *sharia* est une nécessité en même temps qu'une punition que Dieu lèvera au dernier jour. L'islam connaît également des mouvements messianiques et, dans tout le *shia*, l'attente de *l'imàm* caché, (comparable au messie caché de la tradition talmudique) est une composante fondamentale. Les Chiites ismaéliens, en particulier et plus précisément les Nizaris, considèrent que le *Qu'im* (résurrection, et rédemption) est déjà advenu, intérieurement, pour les membres de la secte, et en 1164, il fut aussi officiellement proclamé à Alamut. Ce jour-là, dit un texte ismaélien, «Dieu délivra ses serviteurs des chaînes de la loi ²⁷».

Le monde hébraïque offre des exemples comparables. Dans la théologie de la kabbale d'Isaac Luria, Dieu crée le vide avant de créer le monde, par un acte volontaire que l'Infini, la totalité (*En-Sof*), s'impose librement. C'est dans ce vide que se répandent les émanations divines (*Séfirot*) comme autant de rayons enfermés dans des récipients ou des flacons de cristal qui les empêchent de se mélanger. Dans le projet de Dieu, le monde doit donc naître dans l'ordre. Mais une catastrophe survient (*shevirat hakeilim*); les vases se brisent et tombent dans l'Espace Primordial, et les émanations divines se mélangent entre elles et avec le vide. Une partie retourne à Dieu, mais une autre reste absurdement mêlée au vide. Le peuple élu a dès lors le devoir de discerner dans le monde de la confusion et du mal (la *Qelipa*, l'autre côté) ce qui est divin et ce qui ne l'est pas; de distinguer le bien du mal pour que le bien puisse retourner à son origine. Un homme qui observe la *torah* ne se contente donc pas d'obéir à la loi mais son acte prend une signification universelle de rédemption. A la fin, l'unité divine (*tikkun*) sera restaurée et le mal et l'univers physique disparaîtront. Il n'y aura plus alors aucune nécessité à séparer le bien du mal²⁸.

Après l'apostasie de Sabbatai Tsevi et la fin de son mouvement, quelques-uns de ses partisans, comme Nathan de Gaza, Cardozo et Baruchya Russo,

soutinrent la thèse selon laquelle, avant la rédemption messianique, l'univers était gouverné par la *Torah de beriah*, c'est-à-dire par l'arbre de la connaissance (du bien et du mal), mais qu'après l'avènement messianique, c'est l'arbre de vie (la *Torah de atzilut*) qui le gouverna. Si Adam n'avait pas goûté au fruit de l'arbre de la connaissance (du bien et du mal), il n'aurait pas péché. Seul le messie - qui n'a jamais eu de rapports avec l'arbre de la connaissance - peut racheter l'homme. C'est pourquoi, avec son avènement, la loi (*Torah de beriah*) est suspendue, et les hommes connaissent enfin le bonheur.

Le marxisme ne fait-il pas la même promesse? Une fois expropriés les expropriateurs, une fois accomplie la triste nécessité de la dictature du prolétariat, ce sera l'ère de l'extinction de l'État, et l'instauration du communisme où chacun donnera selon ses possibilités et recevra selon ses besoins. Avec la disparition des classes disparaîtra la méchanceté des hommes, et les lourdes chaînes de la loi ne seront donc plus nécessaires.

Nietzsche n'a donc pas été le premier mais le dernier à faire cette promesse. Et il ne pouvait pas éviter de la faire, puisque l'expérience dont émanait sa vision prophétique était, encore une fois, l'état naissant.

Notes

-
- ¹ M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, PUF, 1958, pp. 20-21.
- ² *Op. cit.*, p. 21.
- ³ *Idem*, pp. 22-23.
- ⁴ *Ibidem*, p. 24.
- ⁵ *Ibidem*, p. 54.
- ⁶ *Ibidem*, p. 56.
- ⁷ *Ibidem*, p. 57.
- ⁸ *Ibidem*, p. 12.
- ⁹ *Ibidem*, p. 13.
- ¹⁰ *Ibidem*, p. 72.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 73.
- ¹² *Ibidem*, p. 186.
- ¹³ *Ibidem*, p. 186.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 188.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 190.
- ¹⁶ *Ibidem*, pp. 190-191.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 192.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 199.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 209.
- ²⁰ J. Habermas, *le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1987.
- ²¹ K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, op. cit.
- ²² Talcott Parsons, *The Structure Of social Action*, Glencoe, The Free Press, 1949.
- ²³ A. Pizzorno, *I Soggetti del pluralismo*, Bologne, Il Mulino, 1980.
- ²⁴ A. Bausani, *Persia religiosa*, Milan, Il Saggiatore, 1959, p. 128.
- ²⁵ H. Leisegang, *la Gnose*, Paris, Payot, 1951.
- ²⁶ H. Kaminsky, *The Free Spirit in the Hussite Revolution*, in S. Thrupp, *Millenial Dream in Action*, New York, Schocken Books, 1970, p. 166-186.
- ²⁷ A. Bausani, *Persia religiosa*, op. cit., pp. 211-212.
- ²⁸ G. Scholem, *Sabbatai Tsevi, le Messie mystique*, op. cit.

VI

La formation du groupe

1. Le problème

Grâce aux outils conceptuels à notre disposition, nous pouvons désormais aborder un problème qui n'a jamais trouvé de solution satisfaisante, ni en sociologie ni en psychologie. Comment se produit la formation rapide, voire instantanée parfois, d'un groupe soudé par une très forte solidarité et capable de se maintenir dans le temps? Un groupe constitué par des individus qui ne se connaissaient pas auparavant, n'étaient pas en interaction et n'avaient en commun ni croyance ni idéologie, ni chef?

A ma connaissance ce problème n'a pas été clairement posé par la sociologie. Il existe pourtant une longue tradition d'étude des sectes religieuses, des partis, des syndicats et des Églises, toutes formations sociales dont la solidarité interne est à la fois forte et durable. Il faut dire que ces études concernent en général leur structure, leur histoire et leurs croyances. Certes, tout le monde s'est avisé que ces formations sociales débutent sous la forme de petits groupes et que leur essor ne se fait pas sans désordres sociaux, mais personne n'a jamais pensé que la puissante solidarité qui les anime de l'intérieur et la stabilité qui les caractérisent avaient quelque chose à voir avec le processus initial dont elles émanaient.

Par conséquent, deux branches distinctes se sont développées en sociologie, l'une traitant des états fluides des effervescences collectives, des foules, des masses, des mouvements sociaux, l'autre axée sur les formations stables telles que les partis, les syndicats, les sectes, les Églises et les organismes d'Etat. Et il n'existe aucune théorie reliant le premier ordre de phénomène au second.

La tradition sociologique du premier type a mis en évidence des aspects

communs aux deux ordres de phénomènes et est allée jusqu'à noter que certaines caractéristiques de la foule étaient également présentes dans des organisations plus larges ou permanentes, mais rien de plus.

Prenons le cas de l'œuvre pionnière de Gustave Le Bon¹. Le Bon traite des foules, et par "foule" il entend tantôt un rassemblement momentané sur une place, tantôt les membres de véritables organisations telles que les sectes politiques ou religieuses, et les castes. Selon sa classification, les premières sont caractérisées par l'hétérogénéité, et les secondes par l'homogénéité. Les deux sont néanmoins animées par une même "psychologie des foules" comportant des caractères tels que l'irrationalité, la suggestion et la contagion. Mais pourquoi les premières sont-elles labiles? Pourquoi se forment-elles et se défont-elles en quelques heures, tandis que les secondes durent longtemps? L'auteur ne dit pas un mot sur ce point. En observateur plus rigoureux que Le Bon, Gabriel de Tarde² introduit d'emblée une distinction entre *foules* et *corporations*. Les premières sont labiles, les secondes stables et organisées. De plus, pour lui, les premières sont dominées par l'esprit de foule, et les autres par l'esprit de corps. De Tarde découvre également que la spontanéité des foules n'est, en général, qu'illusoire, qu'elles sont manipulées, guidées par des individus ou des groupes organisés. Mais le mystérieux rapport qui lie les premières et les secondes n'est pas éclairci. Pourquoi certains groupes enthousiastes se transforment-ils en sectes ou en partis, quand d'autres se dissolvent en quelques heures?

Tout le monde s'accorde à dire que le problème a été analysé par Freud. En fait, Freud part de ce qu'il appelle les *foules artificielles*³, soit des formations sociales organisées, comme les sectes, les Églises ou les armées. Son propos est d'expliquer non seulement l'irrationalité et l'émotivité des participants, mais encore la solidarité qui les lie. D'après lui, les individus qui forment une masse s'identifient tous à la même personne, au chef. Ils l'aiment, mais, vu leur nombre, ils ne peuvent être payés de retour individuellement et se trouvent donc dans la situation des amoureux déçus. Leurs pulsions libidinales inhibées quant

au but se développent sur un plan horizontal. Les membres d'une masse s'identifient donc verticalement au chef qui fait figure d'idéal du moi, et horizontalement entre eux. L'exemple le plus significatif de cette situation est le père primordial de la horde primitive, auquel les frères s'identifient, liés entre eux par la même impuissance, et donc soumis à l'identification horizontale en chaîne.

La solidarité des masses émane donc en droite ligne de l'existence du chef. Si le chef disparaît, la masse se dissout.

Le respect quasi sacré dont jouit Freud a empêché que l'on s'aperçoive que sa théorie est en contradiction flagrante avec la réalité des faits. L'idée qu'une formation sociale se dissout lorsque disparaît son chef est une illusion partagée par presque tous les gouvernements et les services de police, mais n'a aucune réalité. Il existe en effet des foules qui, à la disparition de leur chef, se dissolvent, mais il existe aussi des mouvements qui, après la disparition de leur chef charismatique, en produisent un nouveau, puis encore un autre et ainsi de suite, à l'infini. N'y a-t-il pas également des mouvements sans chef? Le mouvement féministe en a été un bon exemple, qui n'a pas connu le leadership unitaire. Il y a même des mouvements sous l'emprise de deux chefs jouant un complexe jeu de rôles. On connaît celui qui tire son nom de Sabbatai Tsevi mais qui était en sous main conduit par Nathan de Gaza⁴.

Pour contourner la difficulté, Freud et ses partisans ont remplacé le chef par une croyance, une idée, mais leur théorie ne tient pas. Les mouvements altèrent leurs croyances et leurs idées. Le christianisme des origines s'est d'abord développé à Jérusalem avec saint Jacques le Juste, mais bientôt, le mouvement a changé complètement de direction sous l'influence de saint Paul, l'apôtre des gentils.

L'explication freudienne ne tient pas comète, enfin, de notre problème de départ. Pourquoi des groupes unis par une solidarité très pressante se forment-ils rapidement, parfois très rapidement, c'est-à-dire, avant même que n'apparaisse

un chef parmi ses membres et que ne soit fondée une croyance? Concrètement, les groupes sont à la recherche et d'un chef et d'une croyance. Il n'y a pas d'abord le chef, puis le groupe, ou d'abord la croyance, puis le groupe, mais un processus unique qui engendre groupe, chef et croyance.

Dans la conception freudienne, la Réforme pourrait être définie comme un mouvement composé d'une masse de croyants identifiés à Luther d'une part, et entre eux d'autre part, mais une telle perspective ignorerait le pullulement des groupes, le bouillonnement des idées, des croyances et des espérances qui animaient alors l'Europe.

La solution à ce problème proposé par Karl Marx a bénéficié d'un crédit au moins aussi grand que celle de Freud. Pour Marx le mouvement ouvrier est né de la confluence naturelle des individus subissant la même exploitation. Autrement dit, les mouvements, les partis et les associations de classes se forment sur la base de motivations et d'intérêts préexistants. Ceux qui sont déjà égaux entre eux, homogènes, s'uniraient naturellement. Si l'on admet, après Freud, que le groupe se forme grâce à l'identification réciproque de ses membres, on peut en conclure qu'ici l'identification émanerait de la ressemblance.

A première vue, les choses seraient donc très simples. Mais alors pourquoi, quelquefois, des individus placés dans les mêmes conditions objectives confluent-ils dans un groupe tandis que d'autres fois ils n'y confluent pas? Pourquoi les groupes donnent-ils naissance tantôt à des foules improvisées, tantôt à des formations durables? Pourquoi, pour prendre un exemple récent, une formation sociale mettant précisément l'accent sur la solidarité, comme son nom *Solidarnosc* l'indique, est-elle apparue à la suite d'une grève⁵?

Marx n'a pas esquivé le problème, tant il est vrai qu'il a élaboré les concepts de classe *en soi* et de classe *pour soi*. La classe *en soi* est un agrégat d'individus liés par une même relation sociale, mais qui ne sont pas encore rassemblés en groupe, mouvement ou parti. Les individus se déplacent isolément ou, quand ils

se déplacent ensemble, ils ne sont capables que d'une agitation désordonnée, de grèves hargneuses qui n'aboutissent à rien. C'est lorsque se produit le passage à la classe *pour soi* que tout change. D'hétérogène, belliqueuse et irrationnelle qu'elle était, la foule devient une entité collective solidaire qui, grâce à l'œuvre des intellectuels, prend conscience de sa condition, de son devoir historique, et se transforme en parti organisé. Comment se produit le passage de la classe *en soi* à la classe *pour soi*? Que se passe-t-il dans la tête des individus? Pourquoi deux ouvriers pensant chacun à son intérêt personnel deviennent-ils soudain partie intégrante d'une formation collective inébranlable? Du point de vue individuel, un tel passage équivaut à une "conversion" et le processus n'est pas très différent de celui qui a poussé les sujets de l'Empire romain à devenir chrétiens, ou de celui par lequel les membres des tribus arabes belliqueuses se sont islamisés.

Marx n'a rien dit sur le passage de la classe *en soi* à la classe *pour soi*, pas plus que Ralph Dahrendorf⁶ quand il a analysé ses œuvres. Prétendant résoudre le problème, Lénine et les léninistes ont avancé que la classe *pour soi* est le produit du Parti, mais se sont bien gardés de se demander d'où celui-ci tire sa solidarité. Décidément, toutes ces explications n'expliquent rien et embrouillent même le problème à loisir.

Voyons à présent ce qu'en ont dit Durkheim et Max Weber. Durkheim avait sûrement conscience du problème. Nous avons vu que parlant des états d'effervescence collective, il remarque que "tout ce qui a été dit, fait, pensé, senti pendant la période de tourment fécond survit sous forme de souvenir, de souvenir merveilleux sans doute, comme la réalité qu'il évoque, mais avec laquelle il a cessé de se confondre, il n'est plus qu'une idée, un ensemble d'idées... Ces idéaux se terniraient bien vite s'ils n'étaient pas vivifiés périodiquement, et c'est à quoi servent les fêtes et les cérémonies publiques (...) qui constituent une sorte de renaissance partielle et affaiblie de l'effervescence des époques créatrices"⁷. Pour Durkheim donc, ce qui se produit à l'origine est

capitai pour expliquer ce que devient la société. Malheureusement, ses concepts d'effervescence collective et de périodes créatrices sont trop génériques et ne peuvent être appliqués à de petits groupes ou aux individus.

Max Weber, de son côté, confie, lui aussi, au chef la responsabilité de la soudaine apparition d'un champ de solidarité dans un groupe, et se cantonne à la description d'un groupe ou d'un mouvement à l'état naissant, sans rien ajouter. Pour lui, comme pour Freud, la solidarité sociale dépend strictement du lien entre les membres et le chef. Mais le groupe, selon Weber, ne se dissout pas à la mort du chef car le charisme est objectivé et transféré sur un autre chef qui prend la relève du premier.

Néanmoins, le problème reste entier. Comment la solidarité est-elle possible sans chef? Comment expliquer la formation simultanée du groupe, du chef et de l'idéologie? Comment expliquer que tout ce qui se produit survient sur le mode explosif? Et qu'en dépit de la rapidité d'enchaînement des événements, la solidarité est très puissante?

2. La reconnaissance

Notre explication est la suivante. Freud a tout à fait raison d'affirmer que l'identification horizontale n'est possible que lorsque les individus ont une expérience commune, mais il ne faut pas la réduire à un besoin ou à l'amour pour le chef ou pour une idée. L'identification explose avec une rapidité foudroyante et lie entre eux d'une façon extraordinaire des individus ayant *non pas les mêmes pensées concrètes, mais les mêmes catégories, les mêmes formes de l'expérience, le même mode de sentir et de penser*. Comme dans l'état naissant. L'expérience fondamentale est structurellement identique chez tous les individus, quels que soient leur âge, leur race et leur culture. Elle ne connaît pas de variations dans le temps et dans l'espace. Lorsqu'elle se présente chez un

certain nombre d'individus susceptibles d'entrer en contact entre eux, ils *se reconnaissent* et c'est par des signes infimes et quelques mots qu'ils devinent et comprennent qu'ils sont en train de vivre exactement la même *expérience*, qu'ils sont identiques, comme des jumeaux monozygotes! Nous qualifions ce processus de *reconnaissance*. La reconnaissance est le mécanisme grâce auquel se forme le groupe soudé par une forte solidarité et capable de durer dans le temps, en dépit des doutes, des épreuves, des dilemmes et des déchirements qu'il connaîtra.

La *reconnaissance* qui est à la base de la formation du groupe à l'état naissant correspond à la description par Max Weber du chef charismatique. Il attribue, en substance, au rapport partisans/chef ce qui est, en fait, la caractéristique de tous ceux qui rejoignent le groupe à l'état naissant. La relation de "reconnaissance" du chef n'est qu'un cas particulier du processus plus général de reconnaissance qui engendre le processus entier. En d'autres termes, tous ceux qui participent au processus de fusion ont des propriétés charismatiques et se reconnaissent entre eux, précisément pour cette raison. Or les propriétés charismatiques ne sont rien d'autre que les modalités de l'expérience caractérisant l'état naissant (transgression, renaissance, distinction entre réel et contingent, etc.).

La *reconnaissance* fait que le processus de formation du groupe peut s'amorcer chez tout individu, entraînant l'engagement progressif des autres, jusqu'à l'engagement de celui qui en deviendra le chef. Mais il arrive aussi, en revanche, que l'état naissant individuel dans lequel se trouve le chef entraîne tout le processus.

L'étude des mouvements collectifs nous montre en effet que l'implication du leader est en général précoce, mais il n'est que rarement le premier. Le leader apparaît à l'intérieur d'un état d'effervescence collective qu'il réussit après à interpréter mieux que les autres, et à infléchir dans une direction précise.

Tous les membres d'un groupe à l'état naissant se sentent eux-mêmes en position de leader. On peut aller jusqu'à dire que *le groupe à l'état naissant est*

entièrement composé de leaders charismatiques, ce qui explique sa tendance au prosélytisme, et à la propagation. Ses membres, y compris ceux qui pourraient apparaître comme marginaux et qui sont chargés des tâches exclusivement matérielles, ont une très haute capacité mobilisatrice, et font preuve d'une énergie extraordinaire pour peu qu'ils soient envoyés dans d'autres régions ou secteurs. Hors du groupe, ils révèlent toutes les qualités de charisme qui, dans le groupe, restent inhibées par les exigences de la division du travail. Naturellement, l'état naissant ne les rend ni plus intelligents ni plus habiles, mais il renforce leur motivation et leur foi, ce qui est capital pour le déclenchement d'autres phénomènes d'état naissant à l'intérieur de ceux qui y sont prédisposés.

En résumé, la théorie de la reconnaissance ramène la formation du groupe à une série de *conversions individuelles* qui se renforcent mutuellement. Au sein du groupe ainsi formé, se constitue ensuite une organisation, une division du travail, et donc également un *leadership*. Reste que les propriétés charismatiques appartiennent à tous et que chacun, à cette phase, peut devenir le chef charismatique.

J'insiste sur la différence radicale qui existe entre cette explication et celle fondée sur l'identification au chef ou sur des ressemblances préalables. La reconnaissance présuppose un changement intérieur, une renaissance. C'est pourquoi les individus en état naissant ont l'impression d'avoir été touchés par le doigt de Dieu ou par une même force, d'avoir connu la même révélation. Et c'est pourquoi ils sont tout prêts à croire, après coup, que l'influence est venue du chef charismatique. Le modèle de l'état naissant est loin d'être celui d'une foule ovationnant son chef; il serait plutôt celui de la Pentecôte, quand les apôtres du Christ, avec Marie, se sentirent soudainement fraternisés et illuminés par le Saint-Esprit.

La reconnaissance est une expérience qu'aucune appartenance de classe, de niveau social, de groupe, de clan ou de race ne saurait donner. Le processus d'état naissant du groupe, la fusion séparent des individus appartenant à la même

classe, à la même famille, au même parti, à la même Église; il sépare le père de ses enfants, rompt l'unité de la vie quotidienne. Et il ne suffit pas de dire que c'est la "disposition à la rupture", la situation de marginalité des sujets qui unissent. L'expérience prouve qu'il n'y a pas plus de probabilité pour que les marginaux, les déviants, les névrosés et les inadaptés entrent en interaction et forment des mouvements sociaux, qu'il n'y en a pour les autres individus. Deux névrosés ne se reconnaissent pas plus que deux curistes souffrant d'une maladie de foie ne se reconnaissent dans un établissement thermal; deux clochards ne se reconnaissent pas davantage que deux milliardaires qui se font des politesses sur leur yacht.

Les névrosés comme les non-névrosés, les malades du foie comme les malades des reins, les pauvres comme les riches, les ouvriers comme les employés, les paysans comme les professionnels ont au contraire une probabilité très élevée de se rencontrer quand, d'une façon élective, dans la classe à laquelle ils appartiennent, ou dans leur classe en même temps que dans d'autres classes, se précisent les conditions structurelles propres à déclencher l'état naissant. Il suffit alors du passage occasionnel d'un prophète à demi fou, d'une querelle avec le patron, ou de tout autre événement minime pour provoquer la reconnaissance et déclencher la réaction en chaîne.

C'est le cas des frères du Libre Esprit, une bande, fait observer Kaminski ⁸, de quelques centaines de personnes qui, saisies par un délire apocalyptique, parvinrent à contrôler de nombreux mouvements populaires entraînant plusieurs centaines de milliers d'individus de classes différentes et de lieux différents en Angleterre. Ce furent les paysans qui pressentirent les possibilités qui s'offraient du fait de la rareté de la main-d'oeuvre à cause de la Peste noire; en Bohême, les hussites désireux d'exproprier l'Église et de combattre la féodalité allemande qui les opprimait; en Allemagne, la classe montante des paysans qui cherchèrent à affirmer l'autonomie de leurs communautés; tandis que dans les états ecclésiastiques de l'Allemagne du Nord-Est, c'étaient les puissantes guildes de

marchands luttant contre les privilèges ecclésiastiques. Quatre pays, quatre classes avec des objectifs différents, quatre foyers de tensions, animés, pourtant, par une même idéologie millénariste, car les frères du Libre Esprit servirent de détonateurs à un mélange explosif. Ils ne fondent pas l'uniformité mais la présupposent. Ils fournissent un langage à l'état naissant. Les modalités idéologiques particulières n'ont guère d'importance car, en l'absence d'alternative, l'état naissant tend à l'élaborer à partir des matériaux qu'il trouve à sa disposition. L'arrivée de quelques frères du Libre Esprit à Tabor, alors que la ville passait de la phase d'état naissant à l'organisation sociale, a poussé Martin Huska à interpréter les événements dans le sens d'un avènement imminent du Christ, dans le cadre de terribles catastrophes. Huska aurait peut-être pu y parvenir sans aide; de telles idées existaient peut-être à l'état diffus, mais ce qui compte à nos yeux, c'est la disponibilité d'une partie des habitants de Tabor à accepter une interprétation qui concordait avec leur expérience de l'état naissant.

De toute façon, il faut garder présent à l'esprit que *la reconnaissance se produit non pas tant à partir de l'idéologie qu'à partir de l'état dans lequel se trouve l'interlocuteur*. Etant donné que seuls les groupes qui se définissent idéologiquement sont dotés d'une réalité historique, nous sommes tentés de penser que le lien entre leurs membres est idéologique, mais si nous reprenons le processus à l'origine, nous nous apercevons bientôt que la reconnaissance se produit avant toute élaboration idéologique. En effet, dans l'état naissant, les individus sont en quote d'une idéologie commune.

Dans les différents pays où s'est développé le mouvement étudiant de 1967-68, en quelques mois, parfois même en quelques jours, presque simultanément dans toutes les universités, sont apparus des groupes à l'état naissant. A cette phase, la reconnaissance est advenue sur la base d'une sympathie "instinctive", de l'intuition d'une communauté essentielle. Ce n'est qu'ensuite que s'est affirmé le leadership marxiste révolutionnaire; la discrimination au niveau de la reconnaissance est alors devenue nettement idéologique. En d'autres termes,

l'idéologie est un élément capital pour comprendre la formation du leadership, la constitution des groupes et des sectes, le type de processus historico-social qui est en jeu. En revanche, elle n'est pas essentielle pour définir la notion de la reconnaissance en termes généraux.

La théorie de la reconnaissance exposée dans ce chapitre explique la raison de la capacité, si fréquente dans les mouvements religieux, à comprendre plusieurs langues (*polilalia*). Cette capacité est clairement définie dans le christianisme comme un des dons du Saint-Esprit accordé dans l'état naissant de la Pentecôte. Mais le phénomène est extrêmement répandu, et correspond à une expérience bien réelle. La *structure* de l'expérience étant identique, la communication verbale perd de son importance. Dans le mouvement étudiant de 1968, les étudiants de différents pays se rencontraient et communiquaient - ou mieux se reconnaissaient - sur une base linguistique presque insignifiante, et certainement insuffisante pour communiquer dans des conditions ordinaires, sur des problèmes idéologico-politiques. Le même phénomène s'est produit dans le mouvement féministe.

Pour conclure, le *groupe* à l'état naissant se forme grâce à la reconnaissance de ceux qui vivent cet état, et donc sur la base de catégories communes d'analyse de la réalité et du vécu, sur la base de structures communes de l'expérience. Ces structures se déclinant historiquement sous une forme idéologique précise, la formulation idéologique a son importance dans la reconnaissance, mais essentiellement comme langage de l'état naissant, corame modalité de sa manifestation.

3. La fracture

La reconnaissance n'est donc pas le résultat d'un programme, mais d'une modalité de compréhension de soi-même et du monde, et de la nécessité à se

réaliser et à transformer le monde. La première des exigences consiste donc à se définir soi-même par rapport à la partie du monde qui n'est pas dans les mêmes conditions d'état naissant, c'est-à-dire par rapport au système externe.

Si la reconnaissance a lieu entre des individus qui vivent le même état, il faut préciser que simultanément, de la part du système externe, s'instaure au contraire un désaveu.

L'irruption de l'état naissant dans la vie institutionnelle quotidienne est un traumatisme incompréhensible. Tout système institutionnel est basé sur l'intégration des moyens et des fins, à savoir que les fins sont définies par rapport aux moyens dont on dispose, aux ressources et aux canaux institutionnels permettant leur réalisation. Tout système institutionnel se propose donc comme fin exclusivement ce qu'il juge possible de réaliser par des moyens déterminés. Dans l'état naissant au contraire, les "droits" ne s'imposent dans aucun rapport avec la prévision de leur réalisation, les moyens à disposition ou tout autre instrument institutionnel. C'est là, du point de vue du système, une grave erreur logique, un acte incompréhensible et par conséquent voué à l'échec.

Mais il y a une autre raison au malaise de l'institution à l'égard de l'état naissant, des motifs plus sérieux de juger fou et inconsidéré ce que l'état naissant affirme. Toute institution est née d'un état naissant et n'est devenue institution qu'en affrontant durement la réalité, en acceptant les limites, les freins, les liens, et en réalisant en quelque sorte un compromis historique avec le monde. Les idéaux profonds et les espoirs ensevelis dans l'institution sont les mêmes que ceux qui couvent dans l'état naissant. Si on l'interroge, l'institution ne tient pas d'autre langage que celui de l'état naissant. L'Église clame qu'elle est le corps mystique du Christ, et que le pape est son vicaire. Le calife est de même le vicaire du prophète. L'institution fonde sa justification et sa légitimité sur son statut d'héritière de l'état naissant, de force historique unique capable d'en recueillir le message et de le réaliser, du moins partiellement. Par conséquent, lorsque apparaît l'état naissant, elle y reconnaît aussitôt les espoirs et les

illusions qui ont caractérisé sa propre naissance, illusions auxquelles elle a dû renoncer à son corps défendant, qu'elle a dû combattre, même, en son sein car il est des choses qui, pour elle, ne sont pas de ce monde, car la cité divine ne saurait correspondre à la cité terrestre. L'état naissant les fait réaffleurer, identiques, les lui jette au visage, et elle n'a d'autre issue que de les déclarer absurdes et irrationnelles.

Mais l'état naissant lui aussi connaît le secret de l'institution. Il sait qu'elle a fondé sa légitimité sur une expérience analogue et qu'un espoir identique l'anime, mais il n'ignore pas qu'elle a depuis longtemps renoncé à le réaliser. Qu'est-il resté, dans la curie romaine, dans les cours des évêques, dans les riches monastères, dans les ordres guerriers, de l'esprit originel des Évangiles, du Sermon sur la montagne? Qu'est-il resté, dans les intrigues et les haines de la cour de Bagdad, de Cordoue ou d'Istanbul, de l'esprit de *l'umma* islamique telle qu'elle existait à Médine, aux temps bénis du prophète? Qu'est-il resté de l'enthousiasme révolutionnaire des premiers marxistes, de leurs espérances, de leurs utopies, dans les camps de concentration de Staline? Comment le parti peut-il encore justifier un État oppressif, cruel et totalitaire quand, avec la révolution, l'État aurait dû disparaître

Telle est bien l'accusation adressée par l'état naissant à l'institution, à toutes les institutions au fil des siècles. Hypocrites! leur crie-t-il. Vous proclamez une chose mais vous en faites une autre! Vous vous mentez à vous-mêmes et vous mentez aux autres. Non seulement vous bâillonnez ceux qui disent la vérité, mais vous êtes aveugles et empêchez les autres de voir!

Le rapport entre l'état naissant et l'institution qui en découle est un drame qui se dissimule sous les hourras et les huées de la foule, sous l'exaltation délirante qui se déchaîne souvent lors des grands rassemblements. Mais leurs participants sincères font l'expérience accablante qui consiste à se confronter à quelque chose qui ne devrait pas exister mais qui existe néanmoins bel et bien. Car ceux qui vivent en état naissant savent avec certitude que l'institution a déjà accepté

au fond ce qu'ils proclament et le savent même ceux qui se trouvent dans l'institution. Le rencontre est néanmoins impossible.

Pour comprendre et analyser ce drame, il est bon d'examiner un champ où la tension, quoique présente, est moins forte, d'étudier un cas où les processus sont visibles du fait qu'ils sont épargnés par les tempêtes émotionnelles: je veux parler de la science. Toute grande découverte scientifique donne l'explication et des phénomènes exposés par les théories antérieures et d'autres choses qui constituent son apport. La théorie de la chute des corps de Galilée ne se borne pas à une pure et simple opposition aux théories antérieures; elle explique des phénomènes que celles-ci étaient impuissantes à expliquer. De même la théorie de la relativité d'Einstein inclut et dépasse la relativité galiléenne. Celle-ci reste toujours valable mais seulement à certaines conditions. Elle est réabsorbée à l'intérieur de la théorie plus générale. L'apport antérieur conserve ainsi sa validité à condition d'être historicisé et inséré dans un cadre plus vaste. Nous considérons toujours Anaximandre, Ptolémée, Galilée, Copernic, Newton et Einstein comme des savants de valeur, même si leurs théories différaient.

Cette valorisation du passé dans le cadre d'une nouvelle théorie est admirablement exprimée par Kepler dans l'introduction à son *Astronomia Nova*: "Ainsi saint Lactance qui nia que la Terre fût ronde, saint Augustin qui concéda la rotondité, nia pourtant les antipodes, le Saint-Office de nos temps qui, la petitesse de la Terre étant concédée, nie pourtant son mouvement. Mais pour moi qui démontre à partir de la philosophie que la Terre est ronde et habitée dans le voisinage des antipodes, qu'elle est d'une petitesse très méprisée, et enfin qu'elle est portée à travers les astres: la considération des Docteurs de l'Église étant sauvée, la vérité est plus sainte." (*Astronomie nouvelle*, Paris, Jean Peyroux, 1979, p. XXVII). L'utilisation de l'adjectif "saint" par Kepler montre si besoin était la valeur qu'il reconnaît à ceux qui l'ont précédé, même s'ils sont dans l'erreur au regard de ses travaux.

En science, ce processus de *négation rationnelle*, pour utiliser une expression

hégélienne, est possible. Le nouveau modèle scientifique ne remet pas en question tout l'équilibre institutionnel et social, mais seulement une de ses parties. Par ailleurs, les institutions scientifiques sont disposées à reconnaître la faillibilité de toute vérité scientifique; elles ont intériorisé l'historicisation.

Il en va tout autrement pour une affirmation scientifique qui menace l'équilibre social et politique dans son ensemble. En contestant la thèse de Copernic, Galilée est intervenu dans les violents conflits provoqués par la Réforme protestante, et c'est la raison pour laquelle l'Eglise a réagi et l'a condamné. D'où le drame. Galilée savait que Dieu était l'artisan tant des lois de l'Église que de celles de la nature. Par conséquent, *il n'aurait pas dû y avoir de contradiction* entre les Écritures et ce que lui montrait son télescope. *Or il y avait bel et bien contradiction.*

Prenons maintenant l'exemple d'un conflit plus violent celui que vécut Mahomet, et relisons G. Foot Moore: "Mahomet crut tout d'abord que la religion qu'il prêchait à ses contemporains était celle qui avait déjà été prêchée par les prophètes avant lui: en effet, cela n'était qu'une conséquence de sa foi dans la révélation. Moïse et Jésus étaient les plus grands de ces prophètes, et la Loi des juifs et l'Évangile des chrétiens étaient les Écritures les plus importantes que Dieu avait *envoyées en bas* aux époques précédentes. Sa révélation n'était que la confirmation de ce que les hommes possédaient déjà. Lorsque les musulmans furent persécutés à la Mecque, il envoya un groupe d'entre eux se réfugier en Abyssinie, parmi les chrétiens qui partageaient leurs croyances. A Médine, il croyait que les juifs reconnaîtraient l'accord existant entre son enseignement et le leur, et l'accueilleraient comme le représentant de la succession prophétique, voire comme le messie qu'ils attendaient. Lorsqu'ils priaient, les musulmans eux aussi se tournaient vers Jérusalem; et le jour du Pardon juif était un jour de jeûne pour eux aussi, le seul grand jour de jeûne annuel. Par conséquent, Mahomet ne pouvait pas comprendre pourquoi les juifs ne voulaient pas le reconnaître comme prophète, ni reconnaître son Coran, alors

qu'ils reconnaissaient Moïse et sa Torah⁹.”

4. Incommunicabilité et réaction

L'institution juge que l'état naissant est fou, insensé, et l'état naissant juge de son côté que l'institution est hypocrite, et l'accuse d'avoir trahi les idéaux pour lesquels elle a été fondée. Les individus en état naissant se rendent compte que ceux qui sont dans l'institution sont comme aveuglés. Ils n'arrivent pas à voir ce qu'il y a devant leurs yeux. Pour comprendre, ils devraient se mettre, ne serait-ce qu'un instant, à la place des individus en état naissant. D'autre part, ceux qui se trouvent dans l'institution hochent la tête, désolés, car les autres refusent d'accepter la logique du réel. Dans une telle situation, l'un ne saurait comprendre l'autre et tout dialogue est impossible.

Tel est le *paradoxe de l'incommunicabilité*: chacun parle de la même chose et est convaincu que l'autre peut le comprendre, à condition qu'il se place de son point de vue, ce que l'autre ne peut précisément pas faire. Le phénomène s'est produit d'innombrables fois. Le chrétien prie pour ses persécuteurs, non pas pour qu'ils comprennent par leur intelligence, mais pour que Dieu leur accorde la grâce de comprendre. En effet, l'accès à l'état naissant est un bond discontinu et, en termes chrétiens, il équivaut au don de la Grâce, à l'illumination divine. Le même phénomène se repère également en psychanalyse. Les psychanalystes soutiennent que leurs contradicteurs, ceux qui refusent la psychanalyse, traduisent ainsi une résistance à la psychanalyse. C'est leur inconscient qui les empêche d'adopter une attitude mentale favorable. Le critique ne pourrait comprendre la psychanalyse que s'il parvenait à découvrir les motifs inconscients de son aversion, mais pour cela, il faudrait qu'il se fasse psychanalyser. Or, il refuse cette science précisément parce qu'il veut la comprendre d'abord. De son point de vue, le raisonnement de la psychanalyse

est captieux. Fais-toi psychanalyser, change ton mode de pensée et tu verras les choses autrement, lui rétorque le psychanalyste. Pas question, se défend l'autre, je veux voir les choses par mes yeux et non pas par les tiens. A toi de me convaincre par des arguments logiques, sans me demander de me soumettre à un lavage de cerveau qui me forcera à te donner raison.

Le paradoxe de l'incommunicabilité trouve une solution car l'état naissant a la propriété d'exporter hors de lui-même ses caractéristiques. Et c'est compréhensible si l'on tient compte du fait que les institutions, du moins nos institutions occidentales, sont fondées sur un système de valeurs identique à celui qui s'active dans l'état naissant. Il s'agit de ces valeurs "idéales" au sens où Durkheim emploie ce terme, mais réactivées même sous forme d'expérience, lors des cérémonies, des rituels et des commémorations. L'état naissant apparaît, aux yeux de ceux qui sont dans l'institution, comme une sorte de "cérémonie" spontanée, naive, passionnée, et on peut comprendre que certains individus éprouvent fugitivement une émotion apparentée à la "reconnaissance".

Mais ce n'est pas l'émotion qui est le moteur du processus. Le processus est déclenché au contraire par *l'attaque* portée au nom de ces valeurs fondatrices de l'institution, attaque qui met en évidence non seulement que l'institution ne met pas en œuvre les valeurs mais encore qu'elle les nie dans la pratique. Menée par l'état naissant, cette attaque fait éclater une contradiction dans la logique interne de l'institution. L'état naissant "dévoile" la structure de l'institution qui affirme d'un côté que ces valeurs ont déjà été réalisées, sur le plan symbolique, et de l'autre, qu'elles sont toutes à réaliser sur le plan pratique, manifestant par là que les actions sont toujours des moyens, jamais des fins, et qu'elles renvoient sans cesse à une autre valeur qu'on considère symboliquement comme déjà acquise.

L'état naissant pointe le véritable problème, semant ainsi le doute parmi quelques membres de l'institution sur la cohérence effective de leur comportement, secoue les bonnes consciences, fait comprendre aux meilleurs que l'institution se contente de vivre le symbole de ce qui a été, rien d'autre;

tandis que ce qui a été est “ici et maintenant” pour les individus en état naissant. Ces derniers cherchent alors à établir le contact avec ceux qui sont dans l'institution pour les appeler et réaliser ce qui est au cœur même de leur expérience de vie immédiate. Mais il existe aussi, de la part des autres, une curiosité, un désir, une attirance suscitée par une émotion qui les trouble, car elle évoque l'essentiel, réactive les valeurs authentiques et dévoile les mille et une petites hypocrisies de la vie quotidienne, en même temps que les compromis - nécessaires? - de tous les jours. Et cette attirance, cette interrogation sur le compromis, sur l'hypocrisie, sur leur nécessité, et donc sur la nécessité absolue de la soumission de l'expansion libre et heureuse de la vie à une règle toute dévouée à la survie de l'institution, produit en elle un changement, *un besoin de renouvellement, un besoin d'état naissant qui viendra la revitaliser.*

C'est là un moment très délicat où les choses peuvent prendre un tournant tout à fait inattendu. Si les conditions structurelles préalables sont favorables, la conversion (ou mieux la reconnaissance) d'un secteur de l'institution (périphérique de préférence) peut se produire, ce qui, dans certaines périodes historiques, est parfois décisif. Ce fut le cas du revirement des soldats, pendant la Révolution d'octobre, analysé par Trotsky avec lucidité. Généralement, le noyau central de l'institution résiste, condamne ceux qui ont cédé, et s'il ne parvient pas à les mater, pose une série de conditions jugées inacceptables par le groupe à l'état naissant.

C'est un facteur fondamental pour que soient jetées les bases d'une doctrine du groupe à l'état naissant, mis en demeure de préciser “ce qu'il veut et ce qu'il ne veut pas”. C'est ce rapport à l'institution, cette tentative d'accords bilatéraux et ce constat, de la part des deux partis, du désaccord entre eux, qui produisent dans l'état naissant la nécessité de préciser un «projet», nécessairement différent de celui de l'institution.

Mais ce faisant, le groupe à l'état naissant prend en charge une part de la demande de l'institution, qui est, à son tour, obligée de se rendre sur le terrain de

l'adversaire. Le noyau de l'institution décide de ne rien céder mais, en réalité, il cède toujours quelque chose. Pour convaincre, il doit comprendre, et pour comprendre, il doit admettre, s'interroger, se fonder de nouveau. Pour l'institution, l'apparition d'un groupe à l'état naissant constitue une défaite car il n'aurait pas dû exister; et comme dans toute défaite, ce sont les valeurs des vainqueurs qui triomphent.

La réaction institutionnelle - dans le cas d'une institution de type militaire, par exemple - peut n'être qu'une pure répression physique, sans dialogue, sans confrontation ni tentative de conversion, mais cela ne se produit jamais dans les grandes institutions politiques, idéologiques ou religieuses. L'institution procède par adhésion, par consensus, par confiance. La répression physique est *l'ultima ratio*, et ne survient, en général, qu'après l'échec de toute tentative de compréhension et de compromis.

Il arrive également que la réaction physique suive le déclenchement d'un *processus d'état naissant dans l'institution même*; c'est-à-dire d'une *réaction* qui présente elle aussi les caractères du mouvement et qui justifie la répression physique.

Par conséquent, le groupe à l'état naissant trouve en face de lui, à un moment donné, un autre groupe qui est lui aussi à l'état naissant, bien qu'appartenant à l'institution. Dans son rapport avec l'institution, l'état naissant est contraint à s'institutionnaliser, à se transformer en un projet qui tienne compte du monde, à se constituer en groupe antagoniste et, pour sa part, l'institution est à son tour obligée de revivre un processus d'état naissant pour contrer la réalité nouvelle. Tout mouvement active dans l'institution un phénomène d'état naissant, à savoir un mouvement qui se propose d'atteindre les mêmes buts, mais il le fait en sauvegardant l'institution. Ce mouvement réactif est la *réaction*. Dans la première phase donc, l'état naissant se généralise; dans la seconde, il s'institutionnalise, mais cette institutionnalisation est antagoniste, car elle comporte deux noyaux d'institutionnalisation le nouveau et l'ancien. Le

processus d'institutionnalisation antagoniste, dans les processus historiques concrets, se présente à la fois corame *mouvement* et comme *réaction*.

En quoi la réaction se différencie-t-elle du mouvement originel si les deux ont en commun soit les propriétés de l'état naissant, soit le processus d'institutionnalisation? Y a-t-il une autre différence que celle de la priorité historique qui déclenche l'un ou l'autre? Les différences sont notables pour peu que l'on se donne la peine d'examiner les conditions structurelles préalables, les sujets et enfin, bien sûr, l'élaboration idéologique. Mais il y a encore autre chose. Du fait que la réaction est apparue sous l'influence et le défi du mouvement, elle porte en elle une très forte composante *hétérocéphale*. Tout se passe comme si elle avait besoin du mouvement pour exister et se nourrir. Ce qui n'est pas le cas du mouvement, car il est apparu en opposition à l'institution, à partir de conditions structurelles qui débouchent sur une surcharge dépressive, à partir d'un poids jugé insupportable, parce que lourd et inutile. L'état naissant induit vient au contraire de l'affaiblissement de la certitude institutionnelle, sous la pression du mouvement, et nait donc d'une perte, d'un *deuil*, d'où sa tendance à "s'idéologiser" et à s'institutionnaliser, suivant un axe visant la *restitutio ad integrum* du passé; et il suffit pour qu'un tel retour en arrière se produise que disparaisse le mouvement qui l'a contraint à se déclencher.

Cette affirmation ne doit néanmoins pas nous conduire à penser que la réaction diffère, dans sa nature, du mouvement originaire. Une fois amorcée, elle aussi tend au renouvellement de l'institution, et ne disparaît pas avec la disparition du mouvement antagoniste. Prenons l'exemple de la ContreRéforme que l'on peut définir comme l'ensemble des mouvements et des processus qui ont vu le jour au sein de l'Église catholique après la Réforme protestante, et dont le but était de l'absorber pour restaurer l'unité originelle du christianisme médiéval perdu. La Contre-Réforme a englobé de nombreux mouvements dont l'un a été conduit par saint Ignace de Loyola, et a abouti à la fondation de la Compagnie de Jésus¹⁰ même si le devoir de saint Ignace était la lutte contre la Réforme, la signification

de son mouvement est certainement loin de se limiter à cela. Saint Ignace désirait le renouvellement de l'Église; il appelait de ses vœux une façon d'être chrétien et des milices chrétiennes qui renoueraient avec la vigueur des origines et seraient adaptées aux temps nouveaux. Si tous les protestants avaient soudain disparu comme par enchantement, les jésuites auraient encore trouvé beaucoup à faire dans le monde catholique, sans compter l'évangélisation des incroyants. Mais on ne saurait expliquer l'état naissant de saint Ignace, sa ferveur si particulière, sans le défi de la Réforme protestante et sa rigueur morale. Le succès du mouvement même et le soutien de l'Église s'expliquent en outre par la nécessité pour l'Église de conquérir de nouveaux fidèles, de nouveaux prédicateurs, de nouveaux polémistes, de nouveaux militants.

5. Le dilemme éthique

Le groupe est le lieu de recherche et de découverte où les individus mettent au jour ensemble les motifs de leurs souffrances passées et le moyen de conquérir le bonheur dans l'avenir. Dans cette investigation, chacun doit apporter son expérience personnelle, son fardeau de problèmes, ses tentatives de solution, ses hypothèses et ses espérances. Il doit les confronter à ceux des autres pour parvenir à les définir dans les mêmes termes. La reconnaissance, qui débute comme sympathie intuitive, continue grâce à l'apport des contenus individuels et collectifs, concrets et spécifiques, et se poursuit donc comme le processus d'élaboration du contenu d'une expérience partagée, d'un langage pour l'exprimer, des buts communs et d'une stratégie pour les atteindre.

Nous avons déjà évoqué l'importance du langage. Le groupe doit d'abord trouver les mots destinés à la mise en commun des expériences. Parfois, il emprunte ce langage à l'extérieur, à tel écrivain, à tel intellectuel, l'assimile et l'adapte à ses propres buts. C'est ainsi que peut apparaître le leadership

charismatique. Le leader est celui qui aide les autres à parler d'eux-mêmes de façon collective; il fournit aux membres du groupe à l'état naissant les expressions propres à exprimer ce qu'ils pensent et ce qu'ils sentent, à savoir ce qu'ils veulent ensemble. Dans les grands mouvements historiques, le ou les fondateurs vont jusqu'à créer une nouvelle langue; c'est ainsi que Mahomet est le père de la langue arabe, et Luther de l'allemand.

Un processus de fusion, d'indifférenciation, de réduction des différences individuelles se développe au sein du groupe, en même temps que se fait jour un nouveau processus de différenciation et que se mettent en place de nouvelles définitions collectives. Si la reconnaissance a lieu sur fond d'intuition muette, préverbale, participant de *l'unum, verum et bonum*, le processus ne peut se poursuivre que si l'on précise ce qu'est concrètement cet *unum, verum et bonum*, pour tel groupe *historique*; car il ne peut et ne pourra jamais être universel, universellement reconnu, mais toujours individuel, circonscrit, délimité. En fait, ceux qui en sont exclus ne l'accepteront jamais et les membres du groupe eux-mêmes ne l'accepteront pas sans contestation. Un refus et une contestation qui, nous l'avons vu, ne devraient pas exister, mais qui apparaissent néanmoins. Dans l'état naissant, la nouveauté annonce l'unanimité spontanée, appelle le concours des coeurs et des esprits. Et cette convergence se produit réellement! Mais jusqu'à un certain point seulement, car surviennent bientôt les oppositions, les différences, les obstacles. Deux tendances s'affrontent alors, l'une qui voudrait tout laisser en suspens pour permettre à la vérité de tracer seule son chemin. C'est la voie de la liberté, de la *spontanéité*, qui rejette autant que possible toute détermination, toute définition, toute fermeture, toute unanimité. Mais l'expérience de *l'unum, verum et bonum* se perd néanmoins, car apparaissent des pensées, des langages et des comportements différents qui empochent les individus de continuer à se comprendre. La reconnaissance s'efface alors, vaincue par la prolifération des différences.

L'autre voie consiste à ne rechercher qu'une seule vérité valable pour tous, à

exercer une pression formidable vers l'unanimité. Mais là encore, c'est la disparition de *l'unum, verum et bonum* absolu comme but commun. L'unanimité signifie aussi le renoncement, l'obéissance et le conformisme.

Ces deux voies sont également ouvertes et la vie réelle du groupe oscillera continuellement de l'une à l'autre: de la *spontanéité* à la *coercition*, de la *recherche* à l'*obéissance*, de l'*ouverture* à la *fermeture*.

C'est là la première source fondamentale du *dilemme*. Car l'expérience enthousiasmante de la totalité est perdue. Vient toujours le moment où il faut faire un choix. Toute détermination, toute définition équivaut à un choix. Toute parole prononcée se ramène à un choix. Sur le plan des affects, tout choix entraîne un refus, une exclusion, car si l'on dit oui à l'un des termes, on dit non à l'autre, objet ou individu. Choisir c'est renoncer à ce à quoi on n'aurait pas da renoncer. Il faut ajouter que sur le pian de l'économie, de l'éros, de l'agressivité, toute détermination, tout choix est un acte de violence.

Le dilemme est engendré par la nécessité pour tout individu ou tout groupe à l'état naissant de renoncer à tout, de faire des choix, de se limiter, de se déterminer. Non! Tout n'est pas possible à la fois! Il n'y a pas d'accord unanime, il n'y a pas de reconnaissance universelle. Il faut choisir ce que l'on sera et s'en tenir à son choix.

Le nous de l'état naissant est un nous diffus, en expansion, mais il doit être également une entité distincte; c'est un «nous» qui exclut les autres, un «nous» qui n'englobe pas cet «autre-là» ou ces «autres-là». Le mot *identité* revot une double signification: il est à la fois reconnaissance des différentes parties de soi-même, identification, fusion, et différenciation du reste, non seulement du système externe, mais aussi de nos semblables. Les grands mouvements pullulent d'états naissants et ceux-ci se reconnaissent en produisant un sentiment d'appartenance toujours plus large (le mouvement); mais, en même temps, ils se différencient, suscitant la formation de groupes distincts, de groupuscules, de petits partis, de fractions et de courants. Ce sont autant d'explorations du

possible, autant de mutants sociaux qui se reconnaissent réciproquement comme faisant partie d'un même mouvement et contre un unique adversaire, mais néanmoins en rivalité les uns avec les autres, et engagés dans une entreprise obstinée de différenciation réciproque.

L'identité collective a deux visages. L'ouverture et la fermeture. Dans l'état naissant, ces deux visages coïncident presque. Celui qui est "reconnu" est admis parce qu'en réalité il est d'accord. Ne sont admis que ceux qui sont déjà semblables à nous, en profondeur, dans leur essence. Le groupe à l'état naissant ne s'ouvre qu'à ceux qui adhèrent totalement, inconditionnellement, à son message essentiel. Il n'y a ni procédures formelles d'admission, ni épreuves initiatiques; aucun engagement solennel ou serment n'est réclamé à condition que le nouveau venu adhère totalement et accepte tout. même si le groupe paraît complètement ouvert, il pose en réalité des conditions extraordinaires d'admission rien moins que le fait de se trouver en état de grâce et d'être prêt à la révolution totale de sa propre vie et du monde. En se consolidant, en affinant sa définition, en s'institutionnalisant, cette disponibilité se transforme en demandes concrètes, précises, en idées, en thèmes, en programmes, en objectifs, en instruments, et l'adhésion sera progressivement réclamée sur tous ces points particuliers. Plus le processus d'institutionnalisation avance, plus il devient nécessaire de vérifier si celui qui demande à adhérer partage vraiment les buts et les valeurs spécifiques du groupe.

Au fur et à mesure de la progression de la Réforme protestante, les partisans de Luther, de Zwingli, de Calvin et de Mùnzer se différencieront et établiront des procédures de contrôle et d'admission de plus en plus rigides.

Un tel processus est inévitable. Si le groupe n'en passe pas par là, il est condamné à se dissoudre. Les différences réapparaissent bientôt en son sein même, de la façon la plus explosive et incontrôlable qui soit. Tout groupe, tout individu dans un groupe, est donc destiné à affronter le dilemme, à choisir, à exclure, à refuser, à préciser, même arbitrairement, des certitudes, à distinguer le

bien du mal et à combattre contre le mal, contre l'ennemi.

6. L'origine du bien et du mal

Dans l'état naissant se dévoile une identité entre devoir et plaisir, liberté et éthique, une identité que l'institution a perdue. Pendant cet avènement de l'otre comme valeur, la vérité rend l'individu libre, et aucun homme de bonne volonté ne saurait refuser le royaume qu'il lui a été donné d'entrevoir. Tous ces éléments sont déjà en germe dans la phase de fusion où le champ se réorganise, se hiérarchise. Lors du passage à l'organisation concrète des relations sociales, des différences explosent à cause de la diversité de provenances, d'expériences, d'ethnies, d'origines familiales et de classes.

Il y a ceux qui veulent conserver une bonne part du passé et ceux qui, au contraire, veulent presque tout changer. Il y a ceux qui jugent certaines choses intolérables quand d'autres les considèrent comme essentielles. Et cela arrive toujours.

Le même phénomène se produit dans l'état naissant le plus limité: l'amour naissant. L'un désire un enfant quand l'autre n'en veut pas. Pour le premier, le désir d'enfant est entré dans le champ lumineux des objets qui acquièrent une valeur, précisément du fait qu'ils sont touchés par la grâce de l'amour naissant. Chez le second, le désir de ne partager avec personne l'otre aimé est également devenu essentiel par le biais de l'amour naissant. Ces divergences de vue entre les deux amoureux peuvent porter sur d'innombrables sujets: la tradition religieuse, les rapports avec les parents, l'idéologie, etc. Si la fusion annule de nombreuses différences, elle en met d'autres en évidence car elle les hausse au rang de valeurs. Elles appartenaient au passé mais l'amour les a transformées en désirs lancinants qui, maintenant, veulent être pleinement et totalement satisfaits. Mome si deux individus seulement sont en jeu, la restructuration du

champ qui est le leur ne peut exactement coïncider. Il reste toujours des domaines où ce qui, pour l'un, est élevé au rang de valeur, en est totalement dénué pour l'autre, où ce qui compte le plus pour l'un, paraît soudain inacceptable à l'autre.

Pour les membres d'un groupe d'origines multiples, le choc des différences est beaucoup plus considérable, d'où l'explosion des forces centrifuges dans le groupe, les séparations, les scissions, les serments, la dynamique exaltante et dramatique, en somme, des mouvements historiques.

Et d'où aussi l'émergence *d'un chef qui joue le rôle de médiateur entre droite et gauche, et constitue le centre éthique du groupe*. Dans le groupe à l'état naissant, chacun est en position de leader car chacun peut entrevoir la vérité et le bien; mais bientôt les différences - qui ne devraient pas exister, mais qui existent pourtant - suscitent le dilemme. L'émergence du chef est déjà un moyen pour éluder le dilemme, puisque ce sera lui désormais à qui l'on demandera de faire les choix pour tout le monde. Le chef ne fait pas autre chose qu'apporter la solution aux problèmes de chacun. Que conserver? Qu'apporter de nouveau? Que soutenir dans la lumière de l'être qui a de la valeur? Et que considérer, en revanche, comme quelque chose de contingent, de caduc. Comme quelque chose à éliminer? Le groupe doit choisir. Il doit toujours choisir. Tel élément qui était apparu comme positif doit être abandonné. La belle unanimité est rompue. La vérité se fraie son chemin contre l'erreur. Le bien se définit contre le mal, ce mal qui n'existait pas à l'origine, quand on était au-delà du bien et du mal, mais qui relève la tête maintenant, qui fait retour, comme par nécessité. L'entourage de saint Jacques le Juste¹¹ avait intégré la Torah au christianisme; elle en était ressortie revitalisée, éclatante, authentique préparation au deuxième retour du Christ. Puis vint saint Paul qui demanda qu'on l'abandonne, qu'on la dépasse, qu'on la laisse aux autres. Les premiers chrétiens s'étaient en effet intégrés au judaïsme dont ils assumaient le destin messianique, mais le paulinisme fit de la Torah le signe de l'exclusion du christianisme; dans cette perspective la

conversion au christianisme annoncée et vécue comme l'accomplissement du judaïsme en était, 'en fait, la répudiation: c'est ainsi que le judaïsme incarna le mal.

Nous avons vu, de même, que pendant très longtemps Mahomet conserva des incertitudes quant à la nature du dieu qui lui parlait. C'était le dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, mais les juifs s'obstinaient à refuser de voir en Mahomet le dernier prophète, le prophète définitif. Les chrétiens n'acceptaient pas davantage de le placer au-dessus de Jésus, qu'ils considéraient, pour leur part, comme le plus grand prophète après Moïse. D'où le dilemme de Mahomet et la nécessité pour lui de le résoudre en répudiant et le judaïsme et le christianisme. Les partisans de l'islam furent contraints d'abjurer leur religion antérieure, de la déclarer inférieure, dépassée, répréhensible. La tentative de les sauver tous les deux, qui avait d'abord paru possible, était vouée à l'échec.

Le plus important dans cette dramatique aventure où le nouveau semble racheter l'ancien, c'est que l'ancien, ou une part de l'ancien *doit être transformée en mal* en même temps qu'une part du nouveau: celle qu'a choisie l'autre groupe, l'autre secte, l'autre parti qui a abandonné le mouvement. Le mal s'incarne dans ce qu'on a passionnément aimé et désiré, et que l'on doit abandonner. *La nécessité nous impose alors de dresser une barrière contre ce passé, et de le charger de négativité.*

Dans les grands processus collectifs, ce processus est occulté car le groupe vainqueur prive de parole le groupe vaincu, qui accepte d'être ainsi bâillonné. Le chef décide et donne des ordres au nom de la collectivité qu'il incarne, et ceux qui l'acceptent doivent éradiquer d'eux-mêmes ce en quoi ils ont cru et qu'ils ont aimé. Mais il leur faut tout d'abord dépasser ce seuil d'indifférenciation où les deux termes de l'alternative - tous deux positifs - brillent du même éclat, séduisent également, mais entre lesquels il faut pourtant choisir, bien qu'il n'existe aucun critère de choix. La volonté est alors comme suspendue au-dessus de l'abîme. Pour fonder la valeur nouvelle, il faut qu'une part de *l'unum, verum*

et bonum soit mutilée, dégradée. Ensuite il faudra s'en tenir à son choix et juger toute indulgence envers ce qu'on a abandonné comme de vaines tentations. Les groupes, les mouvements, les institutions élaboreront une véritable pédagogie pour faire respecter ce principe. “Ne nous laissez pas succomber à la tentation”, dit le “Notre Père”; mais je voudrais ici rappeler un exemple plus moderne: les œuvres didactiques de Brecht ¹². Dans *la Décision* quatre agitateurs russes sont envoyés à Moukden pour organiser le Parti. Un jeune Chinois, qui aime son malheureux peuple et lutte contre le capitalisme, les rejoint. Ils lui demandent de militer mais le jeune homme ne peut s'empêcher de se laisser guider par ses sentiments, par l'amour pour les siens, la pitié, la générosité, qui sont l'expression de l'authenticité de sa conversion et de la sincérité de son engagement. Il est honnête et son cœur est pur, mais ses actions ruinent l'œuvre des quatre agitateurs dont le devoir n'est pas d'alléger les souffrances du peuple mais de construire le Parti. Ils finissent par le fusiller et le chœur leur donne raison. Le jeune homme lui-même en vient à accepter la mort :

“Dans l'intérêt du communisme, d'accord avec la marche en avant des masses prolétariennes de tous les pays, je dis oui à la transformation du monde par la révolution.” “Nous sommes d'accord avec vous, dit le chocur. Cependant votre rapport nous montre tout ce qu'il faut faire pour changer le monde: de la colère et de la ténacité. De la science et de l'indignation, l'initiative rapide, la réflexion profonde, la froide patience, la persévérance infinie, la compréhension du particulier et la compréhension du général: c'est seulement en étant instruits de la réalité que nous pouvons changer la réalité.”

Le jeune homme croyait que le communisme consistait à agir avec générosité, fraternité et amour passionné pour les opprimés. Il dut choisir par trois fois. Le fait qu'il choisisse la voie de la générosité est la preuve de son dilemme. Il dit même à un certain point: “Dans ce cas les classiques sont de la merde et je les déchire: car l'homme, l'homme vivant hurle, et sa misère rompt toutes les digues de la doctrine.”

“Mais qui est le Parti? ” Et les trois agitateurs de répondre: “Le Parti, c'est nous. Ne le prends pas sans nous, le bon chemin. Sans nous il est le plus mauvais de tous. Ne te sépare pas de nous! (...). Le Parti a mille yeux. Le Parti connaît les sept États (...). Le Parti ne peut être anéanti.”

Ce type de pédagogie exposée ici dans le marxisme - mais identique par sa structure dans l'islam, le christianisme ou toute autre institution - élimine le dilemme en transférant la responsabilité du choix sur le Parti (ou sur l'Église), et en l'occultant parce qu'il oppose non pas deux visages contradictoires de ce qui devrait être une vérité unique, mais la vérité et l'erreur, la norme et la spontanéité.

Les innombrables scissions qui surviennent dans les mouvements ne sont pas seulement l'expression des intérêts divergents et des opportunités mais des dilemmes qui se posent à leurs membres. Dans la pièce de Brecht, le jeune homme pourrait s'enfuir, mais il n'en fait rien. On va jusqu'à lui demander s'il est d'accord pour être fusillé et il acquiesce. Ce qui est développé comme un processus où le jeune homme va se convaincre sur le plan pédagogique, est, en réalité, un saut dans le vide. Le jeune homme renonce à son expérience la plus authentique, à ses sentiments, pour se soumettre à la discipline aveugle du Parti.

Même dans l'amour naissant le plus profond, dans la passion la plus lumineuse et dévorante nous demeurons libres libres de dire oui ou non. Que l'on choisisse l'un ou l'autre terme de l'alternative, le prix à payer est très élevé: rester avec l'être aimé équivaut à priver de valeur tout ce que nous aimons par ailleurs, à affronter l'incertitude, à subir des épreuves, à souffrir. Mais l'abandonner équivaut à la pétrification de soi-même. Dans le premier cas, c'est le passé qui fait les frais du choix en incarnant le mal et l'erreur, et une barrière sera nécessaire pour l'empêcher de faire retour dans le présent; dans le deuxième cas, c'est l'être aimé qui doit incarner le mal; il faudra donc lui trouver des défauts, l'accuser d'avoir commis des fautes, le déclarer injuste. Cette entreprise de négativisation est lente, pénible et impitoyable, terrible pour l'individu isolé,

plus facile dans les communautés où le consensus collectif, les manifestations de masses délirantes pour ou contre tel ou tel sujet entraînent l'individu écartelé, qui ne demande pas mieux que d'être ainsi entraîné, convaincu et rassuré sur son choix. *Les manifestations de masse*, la minutieuse et insistante propagande, les éloges et les accusations publics, la persécution des dissidents *sont les forces collectives qui occultent le dilemme originel et transforment ce qui était ouverture totale à la lumière du "novum" en une dichotomie entre le bien et le mal*, et en une séparation tranchée entre amis et ennemis.

A la fin du processus, nous sommes tout entiers dominés par un dualisme qui nous semble originel, par le conflit entre le bien et le mal, l'ami et l'ennemi.

La violence et l'intensité au problème que nous avons eu à résoudre sont la preuve de sa gravité: il fallait à tout prix maintenir séparé ce qui était uni, et ce qui était potentialité totale de bien. Ceci explique pourquoi tout nouveau mouvement, toute nouvelle philosophie qui touche l'homme au plus profond, lui promet - et ne peut que lui promettre - un dépassement de cette fracture entre le bien et le mal, un accomplissement au-delà du bien et du mal.

Dans une société diversifiée et qui se diversifie de plus en plus, l'état naissant unifie certaines composantes sociales, mais, pour peu qu'il se généralise, il est très vite déchiré par les différences internes. La Révolution française en offre un bon exemple. L'implication progressive des différentes classes sociales, et le changement - produit par la Révolution même - de leur condition ont provoqué de très fortes tensions au sein du mouvement révolutionnaire. La fraternité-terreur, la fraternité imposée par la terreur a servi d'instrument pour contenir ces tensions. En réalité, dans la Révolution française, la déesse Raison a été aussitôt écartelée et tous ses avatars successifs ont réclamé et obtenu le sacrifice de ceux qui les avaient précédés. Les philosophes d'abord, les jacobins ensuite, voulurent le bien absolu, le bien de l'humanité, mais c'est pourtant en son nom qu'ils commirent des massacres, torturèrent et noyèrent. Non sans hésitation, certes. Et non sans faire des choix. Mais ils choisirent le camp de la cruauté justement

parce qu'ils savaient. La terreur a été délibérée. L'heure du choix finit toujours par arriver. Les révolutions sont cruelles en ce que précisément chacun sait, en ce que chacun choisit. Danton voulait la république car, pour lui, le roi était un symbole puissant du passé. Marat voulait la mort du roi pour rendre le processus irréversible, pour dépasser le point de non retour. Tous deux ont souffert du dilemme et ont choisi une des branches de l'alternative, sous couvert de nécessité personnelle. Robespierre a opté pour la lutte contre la corruption dans un système social où la propriété privée était légitime et où tout le monde cherchait à s'enrichir. C'est au nom de cette lutte que la peine de mort a été requise, avec l'arbitraire de son application.

C'est précisément parce que le dilemme existe et parce que la volonté est libre que les conséquences sont si terribles. Choisir signifie perdre la totalité de l'être; et cette perte est terrible et dramatique. L'entité divisée ne reviendra jamais à son état initial, à la totalité. Pour revenir à la totalité, il faut nier une des parts dans un processus de destruction active qui, dans les révolutions, utilise l'extermination, la persécution, l'effacement et la réécriture de l'histoire.

C'est un processus de mystification, de falsification délibérée auquel seul le temps donne une justification et l'absolution. C'est le cas dans les guerres et dans n'importe quelle querelle. L'agresseur trouve dans la réaction de l'autre la justification à son agression. Par conséquent, en cas de conflit, chaque partie est convaincue d'avoir été agressée et soutient qu'elle s'est contentée de réagir à l'agression de l'autre. La preuve de l'agression délibérée est manifeste dans l'obstination de chacune des deux parties à enquêter et discuter sur qui a commencé et à accuser l'"autre" d'avoir commencé.

La perte de la totalité originelle, fatale dès lors qu'on choisit un camp, est comblée d'une part par la *déification du terme choisi*, d'autre part par la *démonisation de la partie refusée*. Tel est le "péché originel" qui accompagne toute naissance historique; et il a un corollaire obligatoire: la déification et la démonisation seront d'autant plus exaspérées que le processus aura été occulté.

Ceux qui, dans les mouvements et les révolutions, veulent conserver l'unité originelle, ne peuvent faire autrement que d'en assumer certaines manifestations. *S'ils nient la perte, s'ils veulent se convaincre et convaincre les autres que telle est désormais la totalité, alors ils doivent adopter une conduite d'intolérance impitoyable.* S'ils veulent imposer partout et pour toujours la nouvelle totalité, il leur faudra se montrer encore plus intolérants et plus impitoyables. Terrible est le prix à payer en termes de répression pour occulter la conscience de la fausseté!

Nous sommes frappés aujourd'hui par l'absence de scrupules du marxisme-léninisme. Au nom de la révolution qui devait libérer les hommes de la violence, toutes les tromperies, toutes les violences ont été justifiées. Par ce mot de Brecht: "Ce n'est que par la violence que l'on peut transformer ce monde meurtrier, et tout homme en est conscient." Sans répit, l'histoire est effacée et réécrite, en toute conscience, pour servir le parti au pouvoir. Si tout acte tend à la prise de pouvoir, il faut que le reste soit délibérément falsifié. Tout ce qui est hors de soi ou contre soi n'est, au mieux, que mauvaise conscience. Cette conscience lucide qui ment et falsifie volontairement les faits fait dire aux marxistes qu'ils n'obéissent pas à une idéologie. Pour le marxiste, l'idéologie est le produit inconscient de ses propres intérêts, le camouflage automatique de ces intérêts en termes de valeurs. Très forte dans le marxisme, cette conscience de la falsification est également présente dans l'Église catholique. Qu'il suffise de penser à l'ordre des jésuites et à leur défense de la foi par le mensonge. Mais il faut dire que dans presque tous les cultes, on sépare l'ésotérique de l'exotérique. Le marxisme le manifeste peut-être de façon plus évidente et l'érige plus grossièrement en doctrine.

En conclusion, ceux qui prétendent éliminer le mal de la terre ont forgé consciemment de toutes pièces un mal à éliminer; ils ont produit le mal avant de promettre de l'anéantir. Et il ne pouvait en être autrement car la production et l'anéantissement du mal ne sont qu'un seul et même acte.

7. Le chef charismatique

C'est dans ce champ de forces divergentes que s'affirme le chef charismatique. *Il constitue le centre éthique du groupe et est reconnu comme capable d'apporter une solution au dilemme éthique des individus et du groupe.* Cette reconnaissance ne se produit pas une fois pour toutes mais s'effectue au cours du processus de recherche continu que le groupe effectue dans sa quête de l'unanimité. Le chef est celui qui, plus que tout, autre, parvient à saisir le ou les points où le dilemme menace l'état naissant lui-même. En effet, si la droite domine l'état naissant, celui-ci est destiné à disparaître car il est réabsorbé par l'institution, et si c'est la gauche, il est voué à la disparition car le groupe fera scission ou se dissoudra purement et simplement. Le centre éthique du groupe se constitue par conséquent de façon à maintenir le dilemme éthique en équilibre à un niveau tolérable pour la majorité du groupe, de sorte que la droite ne cède pas et que la gauche ne rompe pas avec le système externe qui reste le lieu de la possibilité de l'action.

Le chef constitue le centre éthique du groupe mettant comme valeur le groupe même dans son processus d'élaboration qui est la valeur suprême, en tant qu'il est porteur d'une mission salvatrice extraordinaire. En substance, le chef s'identifie au groupe tout entier, parle en son nom et se substitue à lui dans une série de circonstances concrètes pour résoudre le dilemme éthique. Il le fait non pas en imposant son pouvoir mais en tant que chef *reconnu par le groupe*, qui lui délègue son exigence d'unité et d'unanimité.

Pour comprendre la force considérable qui amène à la constitution d'un chef, il faut garder à l'esprit que le dilemme éthique est, en dernière analyse, une véritable trahison du groupe à l'état naissant car il se donne comme l'alternative entre la trahison du mouvement et de ses valeurs, et la trahison des autres objets de valeur. Le fait même qu'il y ait dilemme signifie automatiquement que tous les membres du mouvement trahissent, que *chacun est un traître, même le plus*

enthousiaste et le plus dévoué, le plus fanatique, le plus pur. L'expression "nul n'est sans tache" ne signifie pas cyniquement que chacun accomplira un jour ou l'autre une mauvaise action, violera la loi ou la morale; elle évoque simplement l'expérience torturante de la trahison car chacun doute consciemment d'avoir choisi la bonne route, craint d'avoir choisi la voie de la violence et est donc tenté de rebrousser chemin pour retourner dans l'ancien monde, avec ses certitudes objectives et sa sérénité fondée sur l'habitude, dans l'ancien monde exempt de la nécessité de la lutte quotidienne.

La culpabilité qui en découle, liée à celle qui existe à l'égard du passé, à l'égard de ce qui incarne désormais le mal, est présente à l'esprit de tous les protagonistes et constitue le plus grand danger pour le groupe à l'état naissant. Si chacun trahit, c'est tout le groupe qui est menacé sans cesse de dissolution. En fait, chacun peut projeter sa culpabilité sur l'autre, et utiliser le mécanisme persécuteur au sein même du groupe; on se sent alors entouré de traîtres au risque de sombrer dans le désespoir ou la fureur meurtrière. Le groupe à l'état naissant vit sur le fil du rasoir. Pour éviter la catastrophe, chacun éprouve le besoin d'entendre les autres lui dire la *vérité* et le confirmer dans ses *certitudes*. Chacun réclame la vérité et veut effacer ses doutes, la perte de sa foi, ses tentatives de trahison, sa faute: *et c'est ainsi que naît la confession publique*. Toutes les religions, tous les mouvements politiques, tous les groupes à l'état naissant ont une instance qui correspond peu ou prou à la confession publique des péchés (mieux vaudrait dire du péché). *La confession publique des péchés est la phase dépressive, sacrificielle du groupe à l'état naissant. Et le chef est le prêtre de ce processus.*

Ce n'est certes pas ce que Max Weber devait avoir à l'esprit lorsqu'il a utilisé l'expression *chef charismatique*. Il pensait au contraire au charisme comme «signe» sacré, au sens traditionnel du terme, comme à une qualité extraordinaire reconnaissable par les autres. Nous pouvons néanmoins continuer à utiliser le terme de *chef charismatique*, à condition de le prendre dans ce sens précis: *le*

chef est celui qui a le pouvoir d'absoudre la faute. Le chef charismatique est avant tout un chef éthique, un stratège du comportement moral, et c'est pour cette raison, avant même qu'il n'ait remporté la moindre victoire, qu'il devient un "sauveur". Il n'y a rien de magique ou de mystérieux dans son comportement. Il n'y a ni fluide ni magnétisme, rien de ce qu'on a cru y voir pendant des siècles. Le chef est "reconnu" non pas parce qu'il a une étoile au front ou tout autre signe distinctif, mais parce que son action produit le salut et la cohésion sociale entre les membres du groupe, et met en échec les dangers externes. Si le chef subit l'élaboration sacrée (au sens ancien de ce terme), il sera identifié grâce à un signe qui incorpore le sacré. S'il est élaboré d'une manière profane, on lui reconnaîtra une voix particulière ou le geste séduisant. Mais ce sont là des élaborations après coup; en fait, le chef charismatique construit son pouvoir de la façon décrite plus haut.

Cette théorie bouleverse toute la tradition psychologique et sociologique, qui voit dans le chef l'origine du groupe¹³.

Le charisme est, en revanche, une propriété du groupe, et ce sont les tensions divergentes qui s'animent en son sein, opposées à la tendance à l'unanimité, qui font naître l'exigence d'un centre, et donc d'un chef.

Nous n'avons pas répertorié dans les propriétés de l'état naissant l'exigence d'un chef charismatique, car bien qu'il soit habituellement présent, son existence ne constitue pas la règle.

Absent dans le couple, il n'apparaît pas non plus dans de nombreux petits groupes religieux, et pas davantage dans les groupes féministes, même si un des membres prend des initiatives ou a plus d'ascendant sur les autres.

Il ne faut pas croire que le leader soit le plus extrémiste parmi les membres du groupe: en réalité, le leader joue toujours le rôle d'intermédiaire entre les extrémistes. Il a toujours quelqu'un à sa droite, plus proche du système externe, tout prêt à se laisser absorber par lui, et à passer des compromis avec l'institution. Mais il a également toujours quelqu'un à sa gauche, au bord de la rupture

violente avec le système externe, sans stratégie ni projet en ce qui concerne ce système.

Par conséquent, la fonction du chef charismatique prend un relief particulier à partir d'un certain degré de confluence, à partir d'une certaine dimension du groupe, et surtout à partir du moment où différents groupes s'allient pour former un rassemblement plus vaste, lorsqu'apparaissent des problèmes de définition des situations, des problèmes d'élaboration d'une idéologie et d'une stratégie communes, tenant compte à la fois des tensions internes et de la situation externe. Le chef charismatique est le produit du processus d'état naissant, du groupe lorsque le groupe a atteint une certaine consistance; *il est le produit de la confluence de différents groupes* et des tensions qui se manifestent au sein de cette confluence spontanée.

Le fait que dans l'histoire, le leader apparaisse souvent comme celui qui a déclenché le processus est aussi le résultat d'une pure illusion. En effet, l'histoire est réécrite par les vainqueurs, et le rôle du chef charismatique est antidaté, alors qu'il n'existait pas encore. Par exemple, aucun leader n'émergea parmi ceux qui déclenchèrent le processus collectif à Saint-Petersbourg, lieu d'origine de la Révolution de février. Lénine apparut plusieurs mois après. Il existe pourtant des cas où c'est bien le leader qui déclenche le processus, comme dans celui de Luther, par exemple. Ses quatre-vingt-quinze propositions affichées à Wittenberg mirent en branle un processus collectif qu'il parvint à maîtriser, même s'il dépassait tout ce qu'il avait imaginé. En tant que leader, Luther développa une fonction de médiateur entre plusieurs forces divergentes, parmi lesquelles la bourgeoisie, les princes et les paysans, et entre une droite prête à envisager un accord avec l'Eglise de Rome bien plus avancé que le sien, et une gauche qui tendait à développer le mouvement dans une tout autre direction, celle des inspirés de Zwickau qui, en son absence, passèrent des accords avec Melancthon, que Luther devait finir par condamner.

Il arrive également que le leader du mouvement n'ait pas participé à la

première phase. C'est le cas de saint Paul qui, dans le christianisme, donne la parole aux composantes non judaïques du nouveau culte quand celui-ci est déjà constitué.

Le leadership charismatique s'affirme néanmoins à une certaine phase de structuration du groupe à l'état naissant, et lorsque différents groupes confluent dans un processus plus vaste. Il assume alors pleinement un rôle de médiation entre des positions divergentes, et apporte une contribution essentielle à l'élaboration idéologique, car il arrive à tempérer les exigences différentes et à formuler une *synthèse théorique et pratique essentielle* à cette phase.

Cette définition du leader n'est pas celle qui prévaut à l'origine. Aux yeux des membres du groupe, le leader n'est qu'un membre parmi les autres; on lui reconnaît toutefois la capacité de s'exprimer et de transformer en choix précis ce que le groupe lui-même désire et considère comme juste de désirer. Le leader, de son côté, ne se reconnaît pas comme tel: il se perçoit comme l'égal des autres. La différence tranchée entre leaders et partisans apparaît seulement aux yeux de *l'observateur extérieur*. Et non pas à l'expérience interne, même lorsque s'est affirmé clairement un leadership qui prend les décisions et établit les programmes presque sans consulter la totalité de ses partisans.

Le leader ne se vit pas et n'est pas vécu comme séparé du groupe ou supérieur à lui, il se perçoit et il est perçu comme un membre quelconque du groupe, capable d'exprimer les exigences communes précisément du fait qu'il est comme les autres.

8. Le renoncement

Chaque groupe à l'état naissant voit s'ouvrir devant lui quatre possibilités: il peut se dissoudre dans une brusque flambée, toute illusion abandonnée, être réprimé dans le sang, s'institutionnaliser, ou mourir de sa belle mort.

L'extinction du groupe à l'état naissant correspond à la reconnaissance de l'impossibilité de sa mission, à son renoncement car l'état naissant est une exploration du possible. L'extinction présuppose que l'état naissant s'est déclenché, que la restructuration du champ a eu lieu, qu'un objet d'amour non ambivalent s'est constitué, que le dilemme éthique s'est posé, et que même plusieurs tentatives d'institutionnalisation se sont présentées. Mais le processus, bien qu'il se soit déroulé normalement jusqu'à un certain point, se bloque; c'est alors que *le terme le plus traditionnel du dilemme prévaut*. Par conséquent, l'extinction ne saurait être confondue avec la *réaction*, qui est un état naissant apparu au sein du système externe, en vue d'annuler l'état naissant spontané, pas plus qu'avec le processus dramatique de l'institutionnalisation qui, loin de se bloquer, se poursuit au contraire. La définition de l'extinction découle de la définition même de l'état naissant, en tant que tentative *concrète* de réaliser la part possible d'une solidarité nouvelle dans une situation historico-sociale donnée et qui, par conséquent, a besoin d'être modifiée structurellement. Dans l'extinction, la tentative est abandonnée et le groupe se dissout parce que ses membres retournent à leurs relations antérieures après avoir reconnu l'impossibilité ou l'incapacité, tant de prolonger l'état naissant que de donner lieu à des institutions alternatives.

Il faut se souvenir que l'état naissant est une restructuration du champ de l'expérience et de l'action qui se produit sous l'effet de la *nécessité*.

L'état naissant apparaît lorsque la surcharge dépressive dépasse un certain seuil. En termes dynamiques, l'extinction correspond par conséquent à la rechute dans la surcharge dépressive, et cette fois sans espoir d'en sortir, car la tentative désespérée de restructuration du champ a échoué. La libido qui a investi les nouveaux objets doit refluer sur les anciens; l'énergie additionnelle fournie par l'action du troisième principe disparaît.

Comment ce choix est-il possible? Pour le comprendre, il faut repartir de la situation de l'individu dans le groupe, de la tension entre authenticité et

unanimité, c'est-à-dire du dilemme éthique. Jusqu'à quel point peut-on suivre un chef? Jusqu'à quel point doit-on se conformer à la volonté unanime d'un groupe? Et si le groupe nous demande une action que notre raison refuse? S'il nous demande de commettre un acte criminel contre quelqu'un qui, à nos yeux, ne le mérite pas? Ou contre nous-même? Il y a toujours un seuil au-delà duquel le sujet va contre des principes ou des désirs auxquels il ne peut pas renoncer. Ce sont les *points de non-retour*. Que doit faire un homme quand son chef - le prophète Jones, par exemple - lui demande de se suicider ou de tuer les autres membres de la secte? Sans en arriver à de telles extrémités, combien de douleurs, combien de souffrances avons-nous le droit d'infliger aux autres pour réaliser nos propres rêves?

Et même si ce sont là les motivations du renoncement, l'effet n'en sera pas moins dévastateur. Car il s'agit d'un renoncement à l'état naissant. D'un renoncement à l'espoir. Lorsque nous sommes amoureux, nous craignons de perdre notre capacité à aimer, de voir s'évanouir cet extraordinaire état de l'amour naissant, même si nous sommes malheureux. Renoncer à l'état naissant, à l'état de grâce, est vécu comme une perte irréparable, une catastrophe car nous avons goûté à quelque chose d'ineffable, de sublime, car nous avons entrevu ce que tout homme reconnaît comme le but ultime de son désir: l'absolu, la béatitude, le retour au paradis terrestre. Renoncer à la possibilité d'y établir notre demeure est perdu comme une faute irréparable et majeure.

Lorsqu'il se trouve en état naissant, le sujet est animé d'une énergie extraordinaire. Tous ses sens sont exaltés. S'il renonce, non seulement il perd l'espoir du bonheur, mais encore sa capacité à sentir, à éprouver des émotions. Le monde qui, jusque-là, était lumineux, empli de couleurs, devient uniformément gris; les autres qui, jusque-là, semblaient l'intéresser deviennent froids et lointains; la nature même s'affadit; et le sujet ne sait plus qui il est ni ce qu'il veut.

Coupé du flux vital qui l'alimentait, il perd toute motivation. Plus rien ne vaut

d'être vécu. Il n'éprouve plus d'émotion. Il continue à agir comme s'il s'imitait lui-même, ne faisant que répéter les gestes qu'il a appris. Il se comporte comme un automate glacé, desséché. C'est la pétrification. Lorsque nous perdons nos objets d'amour et d'identification absolus, nous sommes pétrifiés et notre âme se glace. Un seul sentiment authentique et profond se trace péniblement un chemin à travers le douloureux sentiment de notre inutilité: la *nostalgie*, à savoir la nostalgie du paradis perdu.

Il faut maintenant nous arrêter sur un mécanisme capital qui explique tant les gestes héroïques que, par exemple, les autoaccusations dont les militants communistes ont fait les frais dans les procès staliniens. Celui qui se trouve dans l'impossibilité objective de réaliser ce qu'il a entrevu dans l'état naissant décide de sauver néanmoins quelque chose, *au nom des valeurs pour lesquelles il s'est mis en mouvement*. Dans l'impossibilité où il se trouve de donner origine au monde nouveau par rapport auquel il se sent impuissant, le sujet s'efforce de donner à un autre, qu'il aime, quelque chose de la vie qu'il a entrevue et goûtée. Il participe encore de l'extraordinaire énergie de l'état naissant, il porte en lui, outre l'angoisse de sa propre incapacité, *une extraordinaire quantité d'énergie, et c'est ce qui lui donne la force d'accomplir son dernier acte héroïque*. C'est ainsi qu'il va donner à un autre, sans rien recevoir en échange, ce qui a le plus de valeur à ses yeux.

Mais pour autant qu'il dispose encore d'une extraordinaire énergie, il accomplit ce dernier acte sans comprendre que, dès que le lien sera tranché, cette énergie extraordinaire s'éteindra tout à coup comme on éteint une lampe, et il ne lui restera qu'obscurité et silence. Dans l'amour naissant, c'est précisément la proximité et la disponibilité de la personne aimée avec laquelle le projet de vie est irréalisable, qui sont la source de la force qui permettra d'accomplir la rupture. Rupture qui paraît facile, car le sujet dispose encore de l'énergie surabondante qui lui vient de cet amour même. Mais une fois tranché le fil, une fois l'arrêt rendu définitif, cette énergie abandonne aussitôt le sujet qui tombe

dans l'abîme de la pétrification, où tout ne semble plus qu'ombres et gestes répétés en vain, dont il connaît la signification car il les a voulus, mais qui, actuellement, n'ont plus aucun rapport avec la volonté authentique.

Notes

¹ G. Le Bon, *la Psychologie des foules*, 1895, Paris, Alcan, 1921.

² G. de Tarde, *l'Opinion et la foule*, Paris, Alcan, 1901.

³ S. Freud, *Psychologie collective et analyse du moi*, Paris, PBP, 1967.

⁴ G. Scholem, *Sabbatai Tsevi, Le messie mystique*, Paris, Verdier, 1983.

⁵ Collectif, *Solidarnosc*, traduction italienne, Milan, Angeli, 1982, et, L. Walesa, *Un chemin d'espoir*, Paris, Fayard, 1987.

⁶ R. Dahrendorf, *Classes et conflits de classe dans la société industrielle*, Monton-Walter de Gruyter and Co, 1972.

⁷ É. Durkheim, *Jugements de valeurs et Jugements de réalité*, *op. cit.*

⁸ H. Kaminsky, *The Free Spirit in the Hussite Revolution*, in S. Thrupp, *Millenial Dream in Action*, *op. cit.* Cf. aussi J. Macek, *Jan Hus et les traditions hussites*, Paris, Plon, 1973.

⁹ G. Foot Moore, *Islamism*, in *History of Religions*, New York, Scribner's, 1919.

¹⁰ G. Somnavilla, *La Compagnia di Gesu*, Milan, Rizzoli, 1985. René Fiilóp-Miller, *Macht und Geheimnis der Jesuiten*, Munich, Drómersche Verlaganstalt, Th. Knauer Nachf, 1947, 1960.

¹¹ Sur les judéo-chrétiens, cf. J. Daniélou, *Études d'exégèse judéochrétiennes: les testimonia*. L. Randellini, *La Chiesa dei giudeo-cristiani*, Paideia, Brescia, 1968. O. Cullman, *le Problème littéraire et historique du roman Pseudo-Clémentin, étude sur le rapport entre Gnosticisme et le JudéoChristianisme*, Alcan, Paris, 1930. Sur la position de Pierre cf., sous la direction d'Oscar Cullman, *Petrus. Jiinger. Abostel-Màrtyrer. Das historische und das theologische Petrus Problem*, Miinich-Hambourg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1967. Sur le conflit entre saint Paul et les tenants du judaïsme de saint Jacques, cf. M. Simon et A. Benoît, *le Judafisme et le Christianisme antique d Antiochus Epiphane d Constantin*, PUF, 1968.

¹² B. Brecht, *la Décision*, in *Théâtre*, vol. 2, Paris, l'Arche, 1974.

¹³ Cf., comme représentant typique et obtus de cette tradition, L. Cavalli, *Il Capo carismatico*, Bologne, Il Mulino, 1983.

VII

Les institutions de réciprocité

1. Le problème de l'institution

L'état naissant est un état transitoire. A un certain point, le groupe qui s'est formé grâce à lui change de nature: ou il disparaît, ou il s'institutionnalise. L'état naissant est l'exploration du possible qui incarne, dans une société historique donnée, toute la solidarité qu'il sera parvenu à mettre en œuvre en son sein, mais l'expérience fondamentale et la solidarité qui en émanent ne peuvent se prolonger indéfiniment, et dépendent du mode de structuration du champ. Lorsque celui-ci est structuré, défini, solidarité et expérience fondamentale s'évanouissent. Une connivence sociale durable, fondée sur un enthousiasme teinté d'héroïsme, sur un communisme spontané et sur une autolimitation des besoins est impossible, mais reste néanmoins pour l'individu un idéal, un but dont il éprouve la nostalgie. Tout mouvement tend à la réaliser et à la maintenir, ne serait-ce qu'en partie. Et c'est ainsi que naît l'institution.

L'état naissant est éphémère, insaisissable même, mais tend néanmoins à la perpétuation. Il émane du désordre, surgit lorsque le chaos est à son comble, mais c'est en tant que processus de constitution d'un ordre qui veut organiser l'existant d'une façon inédite. L'institution, produit de ce processus de réorganisation du monde, est donc le destin de l'état naissant. Mais elle ne l'est qu'en ce que l'état naissant, affrontant l'existant, doit s'y soumettre. L'état naissant subit inmanquablement une défaite qui engendre l'institution. Celle-ci trahit l'état naissant tout en en étant l'héritière. Elle se fonde dans la tentative de prolonger, d'objectiver, de conserver l'expérience de l'état naissant, et le plus souvent, elle se fait fort d'en être la perpétuation. L'état naissant qui a présidé à

sa mise en place fonde du même coup sa légitimité. Etat naissant et institution constituent donc un couple inséparable, ils s'opposent et s'impliquent réciproquement. Il serait fou de vouloir créer une société sur l'enthousiasme et la spontanéité de l'état naissant, mais il serait tout aussi fou de croire que l'institution puisse se maintenir sans être inlassablement mise au défi et revitalisée par l'état naissant. C'est cette folie qui, d'innombrables fois, a entraîné l'histoire du monde à la ruine, car ceux qui vivent dans l'un de ces deux états ne sauraient comprendre l'autre. Et chaque fois le processus se répète, comme dans la métempsychose où celui qui renaît n'a aucun souvenir de sa vie antérieure et recommence les mêmes erreurs. Selon notre théorie, le passage de l'état naissant à l'institution s'effectue sur le mode de la *discontinuité*. L'institution n'est pas l'état naissant modifié mais une entité différente. L'institutionnalisation n'est pas un processus fulgurant comme l'état naissant. Au contraire, elle est lente, progressive, et se déroule par étapes, par degrés. Si le passage de l'institution à l'état naissant est explosif, celui de l'état naissant à l'institution se fait par paliers, mais chaque cas s'effectue dans la discontinuité par rapport au précédent.

Il faut se souvenir aussi que le passage de l'institution à l'état naissant est un passage de l'hétérogène à l'homogène. En revanche, le passage de l'état naissant à l'institution va de l'homogène à l'hétérogène. Et s'il n'y a qu'un seul type d'état naissant, il existe d'innombrables formes d'institutions.

Après ce bref prologue, voyons comment le problème de l'institution a été abordé par les auteurs qui l'ont traité explicitement, à commencer par Max Weber.

Comme nous l'avons vu, Weber parle de *charisme* et traite de l'institutionnalisation et de l'objectivation du charisme. Relisons le passage à ce sujet: "Le charisme est une puissance en principe extraordinaire, et donc nécessairement extraéconomique, quoique menacé, dans sa virulence, dès que les intérêts de la vie économique quotidienne reprennent le dessus car cela peut arriver n'importe où. Les "bénéfices" - c'est-à-dire l'assignation des biens

qui se substitue au communisme primaire qui fondait la subsistance sur le partage des biens communs - qui apparaissent précisément ici, constituent la première étape dans cette voie. Les représentants du charisme naturel cherchent par tous les moyens à limiter cette dégénérescence. Comme les ordres religieux, tous les États guerriers - tels que Sparte - ont conservé des résidus du communisme charismatique et ont voulu défendre leurs héros contre la "tentation" de poursuivre le profit rationnel et les empêcher d'avoir des ennuis familiaux. (...) La fin du pouvoir charismatique naturel est toujours marquée par l'autorisation sans réserve de fonder des familles et de faire des profits. (...) A tout moment, et de plus en plus au fil du temps, le charisme est appelé à renoncer à l'élan et à l'émotion qui ont présidé à sa fondation, étrangers à toute économie, et à connaître cette mort lente par étouffement sous le poids des intérêts matériels¹." La transition entre la situation charismatique et la situation institutionnelle est décrite comme continue et progressive. Peu à peu, les exigences de la vie quotidienne et les nécessités de satisfaire aux besoins courants prennent le pas sur le reste. Durkheim n'a pas accordé la même attention que Weber au processus d'institutionnalisation, mais il a décrit lui aussi la retombée de l'effervescence collective comme un phénomène graduel et naturel. L'expérience extraordinaire est abandonnée car "trop éreintante". Des deux approches, celle de Weber est sans aucun doute la plus précise. En pointant la contradiction entre charisme et vie quotidienne, il explique pourquoi l'effervescence doit cesser. En fait, le charisme échoue à satisfaire les exigences de la vie quotidienne, et son prolongement menacerait la survie concrète du groupe.

Quoiqu'il accorde une grande importance à l'institutionnalisation du charisme, Weber ne comprend pas, selon nous, que l'institution naît comme héritière de l'état naissant, et ne trouve qu'en lui la source de tout idéal et de toute légitimité. Ce n'est pas seulement le charisme et le caractère sacré du chef qui doivent être perpétués; l'institution porte en elle la trace de ses origines. Mircea Éliade a

observé le phénomène dans toutes les religions et l'a décrit comme *nostalgie des origines* ². Pour Max Weber, il existe trois types de pouvoir légitime: traditionnel, légal et charismatique, mais si toute institution est engendrée par l'état naissant et fonde sur lui sa légitimité, alors la source unique de toute légitimité devrait être, en termes webériens, le charisme lui-même.

Sartre a, pour sa part, dédié à cette question une bonne partie du tome I de sa *Critique de la raison dialectique*. Sa position se situe à l'autre extrême. Pour lui, l'opposition entre le moment de fusion du groupe, et donc du communisme spontané et de la générosité totale, et celui de l'institution est absolue. Vient le moment où, le processus de fusion cessant d'être alimenté par son énergie interne, il est artificiellement poussé en avant, et la fraternité est imposée par la terreur.

Efforçons-nous de suivre Sartre ³ dans son langage difficile et obscur: "Pourtant, écrit-il, dans la mesure où chacun tente de réaliser le groupe, comme praxis unifiée, dans la mesure où il découvre la réalité-autre de la communauté comme déviation sérielle et imprévisible que subira sa propre action régulatrice dans ce milieu d'altérité, il doit viser à liquider l'Autre comme facteur d'inertie dispersive et de déviations circulaires: et comme l'Autre, c'est chacun *en tant qu'Autre*, il faut imposer la fraternité par la violence ⁴."

L'entrée "du groupe dans l'histoire", qui n'est autre que le passage à l'institutionnalisation, est une chute dans la sérialité du pratico-inerte à l'égard duquel la terreur est une défense inutile. "La modification fondamentale consiste à transférer - tout ensemble - *l'être-commun-du-groupe* à la liberté régulatrice et l'impossible unité ontologique à la *praxis* du groupe en tant que telle. (...) La *praxis* devient l'être du groupe et son essentialité, elle va produire en lui ses hommes comme les instruments inorganiques dont elle a besoin pour se développer ⁵." C'est là précisément que se définit l'institution. "*L'être de l'institution*, comme lieu géométrique des intersections du collectif et du commun, est le *non-être* du groupe se produisant comme bien entre ses

membres⁶.”

La pensée de Sartre se révèle influencée par ses expériences de références, à savoir la Révolution française et la révolution bolchevique. Dans le premier cas, l'enthousiasme révolutionnaire a conduit à instaurer la fraternité-terreur par la guillotine; et dans le second, par les procès politiques, la torture et le goulag.

La tentative de perpétuer l'état naissant, nous l'avons dit et répété, est pure folie, et d'inhumaines exactions ont été commises en son nom. En montrant avec quelle facilité on peut passer de la fusion à la fraternité-terreur, Sartre nous empêche de l'oublier.

Mais sa contribution à une théorie générale des institutions reste unilatérale et nous égare. Le passage à la fraternité-terreur n'est, heureusement, qu'un des nombreux types possibles de l'institutionnalisation. Sartre n'envisage même pas les autres solutions car il commet l'erreur d'identifier l'état naissant avec *l'être*, et l'institution avec la *contingence*. C'est là le point de vue de l'état naissant même, alors que la réalité sociale est constituée du couple état naissant-institution. En assimilant l'état naissant à l'être, on dénature sa signification d'exploration en vue du passage à un autre état; on nie sa signification de recherche tissée de tentatives et d'erreurs.

Marcuse commet la même erreur que Sartre. Pour lui, la vie institutionnelle est dénuée de sens. La pensée quotidienne est dotée d'une fonction qu'il qualifie de thérapeutique, par laquelle elle s'éloigne de la recherche de libération totale, définitive. En poussant les individus à s'occuper de problèmes particuliers, coupés les uns des autres, la pensée quotidienne les conduit à accepter la logique de l'institution qui veut se perpétuer. Seul un NON global - le grand refus - met en branle le processus de libération.

La différence entre Marcuse et Sartre réside dans le fait que Sartre, bien qu'il rêve d'une révolution totale, a compris néanmoins que celle-ci tend à produire la fraternité-terreur, et donc une oppression plus grande encore. Marcuse n'est même pas parvenu à ce degré de conscience.

Le problème de l'institutionnalisation et du passage à la vie quotidienne doit être perçu comme élaboration des tensions internes du groupe face aux obstacles provenant du système externe et des réactions de celui-ci. Il faut aussi garder présent à l'esprit que le groupe à l'état naissant pose une réalité nouvelle et dotée de valeur que ses membres appellent de leurs vœux et désirent voir se diffuser et durer. C'est à partir de là qu'ils explorent le possible, dans le groupe comme à l'extérieur, et parviennent à des conclusions, qu'il s'agisse d'élaborations conceptuelles ou de règles des rapports avec les autres, sous forme de synthèse, 1- des tensions qui ont été à l'origine de l'état naissant, 2 - du besoin de le prolonger et 3 - des obstacles rencontrés.

L'état naissant disparaît car il est en contradiction flagrante avec la vie quotidienne et institutionnelle à laquelle il doit céder le pas (comme dit Weber); mais, en produisant l'institution, il la transforme concrètement et la reconstruit changée. L'état naissant ne s'éteint pas à cause de son caractère exténuant (comme dit Durkheim), mais bien parce que la tâche qu'il s'est donnée est vouée à l'échec, en effet, si on la prend à la lettre, il s'agit d'une tâche impossible. Mais c'est précisément parce qu'il doit et veut se prolonger, et que c'est impossible, que l'état naissant est contraint et forcé de transmettre à l'institution l'idéal, la vitalité et l'espoir entrevus dans l'expérience fondamentale; et pour y parvenir, c'est lui-même qui doit se transformer en institution, en changeant de nature. Et cette transformation peut se produire soit en feignant une continuité illusoire (comme dans de nombreux cas d'institutionnalisation du charisme décrits par Max Weber), soit en engendrant des institutions mimétiques de substitution, telles que le mythe et le rite (étudiés par Durkheim), soit encore en créant des institutions qui assureront de meilleures conditions de vie que par le passé, en somme de bonnes institutions.

Puisqu'elle émane de l'exigence du prolongement de l'expérience de l'état naissant dans une situation de règlement des tensions et d'affrontement aux obstacles, l'institution propose toujours un obstacle *et une épreuve et une défaite*.

Du point de vue de l'état naissant, l'institution est toujours synonyme de perte, de trahison, mais elle est aussi son unique destin, et sa vérité n'est à rechercher qu'en elle. Si c'est là l'essence de la transformation institutionnelle, les moyens d'atteindre les objectifs sont néanmoins très variés; les mécanismes sont nombreux et produisent des résultats parfois antithétiques. Dans certains cas, la solution est dans la violence faite à la réalité existante, au principe de réalité; l'exploration du possible est réduite au minimum, comme dans les cultes prophétiques qui donnent la fin du monde pour imminente, et, en attendant, prolongent l'état d'effervescence sous forme de certitudes fanatiques. Dans d'autres cas, en revanche, l'exploration est attentive, rigoureuse, et les règles de la nouvelle vie collective émanent d'une élaboration complexe des relations sociales; ces derniers cas sont les plus intéressants historiquement, car ce sont eux qui engendrent de nouvelles formes d'institutions d'une grande importance pour la civilisation. Il arrive aussi que le groupe pose sa survie et son expansion comme fin suprême, et que soit ainsi justifiée l'oppression, à brève échéance, de toutes les formes de liberté individuelle qui se sont manifestées dans l'état naissant; l'éthique est alors identifiée avec les intérêts à court terme du groupe ou de ses chefs: c'est *l'autoritarisme persécuteur* auquel, selon Sartre, se réduit l'institutionnalisation, c'est-à-dire la voie de l'autoritarisme et de la terreur, du fanatisme et du totalitarisme. Il peut se produire enfin que ces formes soient au contraire empêchées au nom de l'expérience de liberté et de respect individuel vécue dans l'état naissant.

Le processus d'institutionnalisation, on le voit, a toujours un double aspect: l'un qui gagne la certitude au prix du sacrifice de la liberté individuelle ou du principe de réalité; l'autre opposé, qui tend à freiner cette tendance. L'état naissant et le mouvement ont été perçus tour à tour comme des événements démoniaques ou créateurs, matrice des plus odieux totalitarismes et de la liberté suprême, de l'exercice le moins scrupuleux du pouvoir et du fondement des institutions de liberté. Et les deux aspects sont également vrais, les deux

évolutions sont également possibles; le résultat dépend des conditions historico-structurelles particulières, des traditions culturelles et institutionnelles, des relations avec le système externe, de l'élaboration idéologique et du leadership qui finit par s'imposer. Il est impossible de décrire ici les conditions historiques afférentes aux deux types de développement, aussi nous bornerons-nous à identifier les *mécanismes fondamentaux* du processus à partir desquels il suit l'une ou l'autre voie.

2. Réciprocité et droits

Commençons par l'examen de ce qui se passe pour les individus qui viennent d'entrer dans un groupe à l'état naissant, qui vivent une expérience à la fois exaltante et problématique, dramatique. La restructuration du champ a réduit drastiquement le désordre, grâce à notre troisième principe. Il faut supposer qu'elle a eu lieu, au moins en partie, en tenant compte également du deuxième principe (de réciprocité). même dans le cas d'une restructuration brutale, car le processus préparatoire est toujours lent et les grandes lignes de la restructuration se dessinaient souvent depuis longtemps; mais puisque l'interaction réelle n'existe pas encore, aucun élément ne garantit la réciprocité. En ce sens, la restructuration sur la base du troisième principe constitue un *risque*, une chute dans l'abîme du tout ou rien, pour employer une expression de Camus.

Cela signifie que si du point de vue de l'expérience fondamentale, le nouveau doit absorber l'ancien (négation déterminée), la réponse réelle des sujets en interaction est tout autre. C'est là la racine du *dilemme éthique* que nous avons évoqué plus haut. L'incertitude quant à la réciprocité et le dilemme éthique constituent l'aspect dramatique de l'état naissant, aspect que l'on ne décrit pas d'habitude car la composante enthousiaste prévaut, ou tout simplement parce que l'histoire est écrite après coup, lorsque le dilemme éthique a été résolu et que la

réciprocité a été rétablie ou a été déclarée l'avoir été. Mais il est impossible de progresser dans notre élaboration théorique si on ne part pas de l'affirmation que cette situation existentielle dramatique existe et est présente dans tous les cas de conversion et d'amour naissant, dans tous les groupes politiques ou religieux, chez les leaders comme chez leurs partisans.

Contrairement aux affirmations de l'hagiographie, le converti connaît encore le doute. Il a vu la vérité mais doit la traquer inlassablement. L'amour fou n'est pas lui non plus exempt de doutes sur la réciprocité des sentiments, et il arrive que les amoureux se quittent, ou soient convaincus au fond d'eux-mêmes qu'ils se quitteront pour se soustraire à l'intolérable souffrance que provoque, chez l'autre, les effets de leur amour ou, chez eux, l'idée qu'ils pourraient cesser d'être aimés. Le groupe révolutionnaire le plus soudé connaît des dilemmes, des doutes et des crises continuels. même Jésus, au Gethsémani, verse des larmes de sang et meurt en demandant: "Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? " C'est à partir de telles expériences qu'il faut découvrir comment, à travers espoirs, doutes et drames, se fondent les certitudes. *Institué signifie aussi établi, décidé, choisi, voulu.*

1) L'épreuve de réciprocité

Le premier problème se pose à propos de la réciprocité. Le nouvel adepte qui rejoint le groupe est guidé par la "reconnaissance" et non pas parce qu'il a la preuve que les autres vont l'aimer et l'accepter, ou qu'ils veulent ce qu'il désire lui-même. Il donne selon ses possibilités et reçoit selon ses besoins, mais nul ne tient la comptabilité de cet échange. Et à ce stade on ne peut pas établir si l'échange est égalitaire ou non. Nous avons vu plus haut que les membres du groupe à l'état naissant limitent chacun leurs propres besoins, mais, en même temps, il existe une formidable pression en direction de l'unanimité. Les individus sont sommés de changer; si chacun ne demande presque rien, le groupe, dans sa dynamique, demande tout et inlassablement; il est vorace et ne

cesse de demander; il demande car il veut grandir, explorer le possible, accomplir sa mission extraordinaire.

Aux origines de son expérience religieuse, Abraham reçoit de Dieu une terrible demande: il doit lui sacrifier son fils aîné. Car Dieu veut savoir si Abraham l'aime par-dessus tout, s'il est véritablement détaché des anciennes divinités, et s'il a donné à Dieu la première place dans son à me. Cette question est celle que pose le groupe au converti: Es-tu vraiment venu à moi? As-tu définitivement laissé ton passé derrière toi? Tout ton passé? Comment fait le dieu, ou le groupe, ou le chef, pour savoir si tel nouveau converti a changé intérieurement? Comment fait-il pour savoir s'il a affaire à un converti authentique ou à un profiteur? Quel autre moyen a-t-il que de le mettre à l'épreuve? Le moment de la preuve et de l'épreuve est incontournable pour tout nouveau converti. Dans sa perspective de transformation des individus et du monde, le groupe doit lui faire passer l'épreuve et réclamer quelque chose qui, pour l'autre, a une valeur extraordinaire, quelque chose qui l'implique dramatiquement, qui met en œuvre un changement irréversible.

L'état naissant n'est pas une banale *peak experience*, c'est un tournant dans la vie de l'individu. Et ce n'est pas seulement le sujet isolé qui change, ce sont les autres qui lui demandent de changer et qui exigent des actes. "Quitte tout ce que tu as, et suis-moi", dit Jésus au jeune homme riche, en exigeant que celui-ci s'exécute. Dieu, ou le chef, ou le groupe ne se contente pas d'intentions et de prières; il veut l'abandon réel de ce qui compte pour l'autre. même dans le plus simple des processus d'état naissant, dans l'amour naissant l'être aimé nous demande de le suivre, de quitter ceux avec qui nous vivons, de nous séparer physiquement de notre passé pour bâtir une nouvelle maison, fonder un nouveau groupe, une nouvelle famille. Une séparation active est nécessaire, de la part de celui qui s'engage et qui doit prendre une part active à l'édification du nouvel état.

Nous sommes là au cœur du dilemme éthique. Nous l'avons dit et répété, le

dilemme est au coeur de l'état naissant. Le nouvel état doit faire l'objet d'un choix. Le bien doit être séparé du mal, non pas dans un acte isolé de la part d'un individu isolé, ni pour répondre à la demande des autres, de ceux qui sont à l'extérieur et ne comprennent pas, mais pour satisfaire aux exigences de ceux qui sont eux-mêmes en état naissant. Et la demande est posée par tous à chacun, sans exception.

Max Weber a montré que le chef charismatique ne se maintient dans sa position que s'il parvient à donner continuellement la preuve de ses capacités extraordinaires et, on peut ajouter, de son extraordinaire confiance en soi, de son incroyable courage dans l'adversité. Les gens ne cessent de réclamer des miracles, dans les Évangiles, pour continuer à croire, et Jésus est obligé de les accomplir. Lui-même met durement à l'épreuve la foi de ses partisans en se faisant arrêter et tuer.

La preuve donnée est une lutte bien réelle et non pas fictive; une lutte en vue d'obtenir la reddition sans condition. Celui qui a subi l'épreuve résiste et se rebelle, mais s'il n'en était pas ainsi, la preuve serait inutile. Celui qui réclame la preuve est on ne peut plus sérieux, et si l'autre ne sort pas victorieux de l'épreuve, il ne l'acceptera pas comme partisan, ou comme amoureux, ou comme chef, ou comme dieu. Qu'ensuite la preuve reste ambiguë, qu'elle doive toujours être "déchiffrée", et "interprétée", qu'elle ne soit jamais tout à fait probante dans un sens ou dans l'autre n'enlève rien à l'intention de départ: contraindre l'autre à dire oui sans réserve. Les amoureux ne font pas autre chose que de se mettre continuellement à l'épreuve et de surmonter chacune de celles qu'ils s'infligent. "Je veux voir s'il m'aime vraiment." "Je vais lui prouver que je l'aime vraiment", disent-ils.

Chacun contraint l'autre à changer, et accepte à son tour de changer, sans s'esquiver. Il résiste mais ne s'esquive pas. Peut-être ne donne-t-il pas tout ce que l'autre a demandé, mais parfois il donne plus, marquant ainsi sa préférence, avouant ce qui lui coûte le plus; et il sait que l'autre fait de même, car l'amour

permet l'identification. Il n'y a pas deux poids, deux mesures; chacun sait qu'il en coûte de se livrer totalement à l'autre et trouve dans l'autre la résistance. Et c'est le fondement de la tolérance.

2) *L'épreuve de vérité*

L'expérience fondamentale est un contact avec l'Absolu, et non pas sa possession définitive; c'est une vision qui soudain domine, s'affirme, et non une certitude immuable. Celui qui fait l'expérience de l'état naissant garde par conséquent des doutes sur la profondeur et sur l'objet de son désir, sur ce qu'il est prêt à engager dans le combat pour l'obtenir. Il conserve en outre des relations affectives avec le système externe et ne sait pas jusqu'à quel point il est disposé à les rompre. Il serait faux d'imaginer la conversion comme une volte-face instantanée qui ne laisse subsister aucun doute, aucune incertitude, aucune angoisse. Le premier problème que chacun doit résoudre porte donc sur le caractère essentiel de son désir. La deuxième épreuve, *l'épreuve de vérité*, consiste fondamentalement en l'évaluation de ce qui nous est ou non essentiel. Dans toute expérience d'état naissant, il y a des choses auxquelles le sujet ne peut en aucun cas renoncer sous peine de voir s'évanouir aussitôt l'état naissant lui-même. Ce sont les *points de non-retour*. Reste à distinguer *l'essentiel* de *l'inessentiel*, le *point de non-retour* de ce qui est réellement contingent.

Même en ce cas-là, le système externe, à savoir la culture institutionnelle, ne peut que nous égarer car son but ultime est l'exaspération du dilemme éthique et l'extinction de l'état naissant.

En tant qu'institution, celle-ci ne peut en effet que désirer l'extinction de l'état naissant, la défaite du défi révolutionnaire. Si elle prévoit la réactivation de l'état naissant suivant ses propres rituels, elle ne tolère pas l'innovation radicale. Il faut ajouter que les institutions n'ignorent rien des points de nonretour et aiguillent le choix dans leur direction.

Dans une telle situation, comment fait le novateur, celui qui vit une expérience

d'état naissant pour distinguer ce qui lui est essentiel et ce qui est, au contraire, un point de non retour? Il n'a qu'une seule façon de connaître la vérité: faire lui-même l'épreuve. L'imposer à lui-même. Tester les deux branches de l'alternative. Il s'agit toujours du choix entre l'ancien et le nouveau, entre l'état naissant et l'institution, de faire un choix et d'en évaluer sur soi-même les conséquences. Si le sujet touche à un point de non-retour, il ne tardera pas à s'apercevoir qu'il est rejeté hors de l'état naissant. Le dilemme devient alors insupportable, la souffrance intolérable. Le sujet atteint le fond du désespoir. Et pour en sortir, il n'a que deux voies extrêmes, ou le *renoncement*, *l'extinction*, ou la reddition sans condition qui conduit à *l'asservissement moral* (notion que nous approfondirons plus loin). Pour le moment, qu'il nous suffise de dire que le "signe" du point de nonretour n'est pas de l'ordre d'une banale difficulté mais de l'indépassable.

L'épreuve de vérité est *tout intérieure*. Il ne s'agit pas d'un duel au cours duquel un individu impose une épreuve à un autre individu pour vérifier s'il peut ou non la surmonter; il s'agit de s'imposer à soi-même une épreuve pour connaître empiriquement ce que nous sommes, ce que nous désirons vraiment et ce que nous sommes capables de désirer. Si nous choisissons tel dieu, tel chef, tel amour, au prix de la perte de nous-mêmes et, ce qui compte plus que tout, de la perte de notre capacité à désirer, alors l'épreuve est insurmontable et il faut dire non, chercher une autre voie.

Dans tous les cas, le sujet est à lui-même l'unique critère d'évaluation: ou il vit, ou il meurt, comme dans l'épreuve de réciprocité, où il est demandé à chacun de s'abandonner, sans qu'il puisse savoir à l'avance si sa reddition sans condition sera suivie de réciprocité; il n'y a pas d'autre moyen de le savoir. D'ailleurs, l'individu ne se demande pas à l'avance s'il y aura ou non réciprocité; ce qui compte à ses yeux, c'est de découvrir si ce qu'il désire est essentiel, et s'il n'a pas d'alternative, il ne lui reste qu'à s'infliger l'épreuve, à choisir un des termes du dilemme et à l'explorer jusqu'au bout.

Tel est le niveau moral spécifique de l'état naissant, dans lequel il est

impossible de se tromper soi-même, même si c'est ce qu'on souhaite en réalité, comme dans la vie quotidienne où le leurre est de règle. Ce n'est que l'épreuve de vérité qui sert à vivre et sa valeur tient à ce qu'il n'y a ni d'autres critères de choix, ni d'autres critères de valeur que l'honnêteté vis-à-vis de soi-même et la mise à l'épreuve extrême: à savoir, on éprouve, si on vit ou si on meurt vraiment. L'individu découvre ainsi peu à peu, au travers des épreuves qu'il s'impose, ce qui lui est essentiel; il explore les limites de la restructuration du champ d'expérience qui, dans la phase initiale de l'état naissant, avait commencé à prendre forme, mais qui, seulement de cette façon, voit se dessiner, progressivement, son articulation empirique, l'ensemble de ce qui est essentiel et de ce qui ne l'est pas, où il est établi aussi bien ce à quoi l'on ne peut renoncer que ce que l'on peut abandonner.

La fulgurante intuition qui nous fait distinguer la réalité et la contingence acquiert ainsi un caractère concret et devient une vérité tangible, personnelle, empirique, évaluée minutieusement selon le seul critère possible: la vie, la possibilité de vivre, d'aimer et de penser. Cette inspection, qui concrétise le champ de l'expérience, ne s'accomplit pas gratuitement mais par nécessité; elle est sollicitée par le groupe, par les autres, par leurs questions, et la découverte d'une limite, de l'essentiel à quoi l'on ne peut renoncer, y compris dans ce qui appartient au passé, constitue toujours notre *reddition*. Une seule des branches de l'alternative l'emporte, et c'est une victoire sur soi-même. Cette lutte comporte donc sa part d'agressivité, et le désir forcené de se libérer de la nouvelle foi, ou du nouvel amour, ou du nouveau dieu, (ou au contraire de l'ancienne foi, ou de l'ancien amour, ou de l'ancien dieu); la conscience de la limite n'apparaît qu'après la *défaite*. Si c'est le nouveau qui l'emporte, l'institutionnalisation se met en place, et si c'est l'ancien, l'état naissant s'éteint.

3) *La limite*

Voyons à présent comment se combinent épreuve de réciprocité et épreuve de

vérité.

Quoique nous les ayons décrites séparément, les deux épreuves sont liées dans l'expérience concrète. *L'épreuve de vérité* amène soit la disponibilité, soit l'abandon, soit la conscience que certains renoncements sont impossibles car ils seraient équivalents à la trahison des valeurs qui ont engendré l'état naissant. *Et ces valeurs qu'on exige comme preuves de réciprocité ne peuvent être en aucun cas concédées.* Quoique ce soit douloureux, il est logique que ce soit quelqu'un dans le système externe - incapable de comprendre l'état naissant - qui demande à l'individu de renoncer à ce à quoi il ne peut pas renoncer sans devenir un parfait criminel. Mais que se passe-t-il lorsque c'est un membre du groupe à l'état naissant - Dieu, le chef, l'otre aimé, les camarades - qui lui fait cette même demande et lui enjoint de sacrifier précisément ce qu'il ne peut sacrifier sous peine d'annuler l'état naissant?

Cette éventualité est en réalité la règle, et l'exemple du sacrifice d'Isaac en est la parfaite illustration. Dieu, qui est tout amour, demande à Abraham de sacrifier ce qu'il a de plus cher au monde: son propre fils. Peut-on dire qu'il était demandé à Abraham de franchir un point de non-retour? Dans certaines religion, comme la religion phénicienne, cela n'aurait pas été le cas puisque les parents avaient coutume de sacrifier leur premier fils. Mais dans la nouvelle religion révélée? Abraham se prépare donc à l'épreuve, cette épreuve qui est, pour Dieu, la vérification de la réciprocité, et pour Abraham l'épreuve de vérité.

La Bible explicite la parabole: Dieu a infligé à Abraham la plus haute épreuve. Abraham a-t-il la force d'accepter? Oui, il consent à sacrifier son fils. C'est alors que Dieu retient sa main. En clair, si Abraham avait tué son fils, il aurait franchi un point de non-retour. L'intervention divine qui l'en empêche veut signifier que la nouvelle religion est possible sans sacrifice humain.

Si Dieu n'avait pas retenu son geste, que se serait-il passé pour Abraham? Il aurait tué son fils car il avait confiance en son Dieu, et Dieu l'aurait abandonné, trahi. L'épreuve imposée par Dieu à Abraham se serait retournée contre lui, elle

se serait irrémédiablement transformée - car les conséquences de son geste eussent été irréparables - en une épreuve infligée par Abraham à son Dieu, une épreuve qui lui aurait prouvé que Dieu était cruel, corame les autres dieux.

Pour Morse l'épreuve consiste à se jeter aveuglément dans les eaux de la mer Rouge pour la franchir, et il s'y jette car il croit en Dieu. Mais cette épreuve concerne et implique Dieu lui-même, qui ne peut se borner à ordonner à Morse de se jeter à l'eau pour voir ensuite la mer Rouge se refermer sur son peuple. Un dieu qui agirait de la sorte serait un dieu trompeur, un démon.

La clef tient au fait que le point de non-retour est exigé mais non pas appliqué, il est désigné mais non pas exécuté. C'est comme un chèque qui n'est pas encaissé. Dans l'épreuve, on peut demander à l'autre de renoncer à ce qui est essentiel pour lui, à condition toutefois de ne pas l'exiger, comme dans l'exemple de Dieu avec Abraham. Que ce soit pour Dieu, pour le chef ou pour l'amoureux, il existe une limite qui doit être reconnue, une limite infranchissable que le système externe ne connaît pas, mais que le groupe à l'état naissant et en quête de réciprocité doit reconnaître. Mais comment celui qui impose l'épreuve peut-il distinguer entre le banal refus d'Cl à l'habitude et à la peur, et la résistance justifiée à céder sur un point de non-retour mena~ant de détruire l'état naissant chez celui qui subit l'épreuve? Il y a résistance, refus de sa part, et puisque l'épreuve est réelle et poussée à l'extrême, il ne peut que s'avouer vaincu. Mais s'il s'agit d'un point de non-retour réel, sa résistance va devenir sauvage, désespérée, provoquer de l'angoisse, de la peur, du désarroi, de la souffrance, du *désespoir*. Et s'il y a reddition, elle risque de se manifester comme la destruction des capacités à désirer, l'incapacité à demander à son tour une preuve de réciprocité et ce sera *l'asservissement moral* pour le vaincu, qui ne sera plus en mesure de rien exiger car il ne pourra plus rien désirer d'authentique.

Mais, comme nous l'avons dit, l'épreuve se déroule dialectiquement dans le cadre positif de l'amour et de la réciprocité. Son but n'est pas la destruction, mais l'assurance que tout cela lui sera rendu. Si un point de non-retour est franchi,

l'épreuve n'a plus ni but ni signification.

Si l'on veut éviter cela, il faut donc que celui qui impose l'épreuve prenne en charge la disposition de l'autre à s'anéantir, l'empêche d'aller jusqu'au bout, *considère ses limites comme les siennes propres*, veuille ce que l'autre ne peut pas ne pas vouloir, et renonce à ce que l'autre ne peut désirer.

Le processus réel se déroule sous forme d'exploration avec ses tentatives et ses erreurs; l'indicateur du point de nonretour est l'apparition du désespoir, qui tend à s'effacer peu à peu, puisqu'il y a interaction entre les sujets; *chacun reconnaît ce qui est essentiel pour l'autre et désire ce qui lui est essentiel*.

Chaque fois, la reconnaissance reconduit un *pacte* explicite qui confirme que le point de non-retour ne sera jamais franchi⁷.

3. Le pacte

C'est ainsi que s'élabore l'institution fondamentale de la vie collective, le pacte qui reconnaît l'inviolabilité des points de non-retour, le véritable *pactum civitatis* qui fonde l'ordre social et juridique pressenti par les fondateurs du droit constitutionnel anglais, en particulier par le père de la démocratie moderne, Locke⁸.

Un tel pacte ne se produit pas entre des citoyens quelconques, entre des gens animés par le seul souci de la vie quotidienne, mais entre des individus éminemment solidaires et qui se trouvent dans une situation extraordinaire.

Ce n'est pas le pacte qui fonde les liens entre les citoyens, il les présuppose, au contraire. La solidarité sociale naît des mouvements, entière et despotique. Ce sont, en effet, les individus qui lui résistent car ils sont différents les uns des autres et chacun d'eux a des besoins personnels auxquels il n'entend pas renoncer. Ce sont les individus qui ont leurs points de non-retour. Vient donc le moment où les individus affrontent le groupe qu'ils ont eux-mêmes créé, dans la

fusion de l'état naissant, et lui demandent de limiter ses prétentions totalitaires. C'est dans l'état naissant que les individus découvrent qu'ils possèdent des *droits fondamentaux et inaliénables*, et c'est dans l'état naissant qu'ils les proclament collectivement, comme volonté unanime du groupe. Reprenons l'exemple des événements de la Révolution française. La nuit du 4 août, dans un climat d'enthousiasme et d'émotion violente, a été votée, à l'unanimité, la fin des privilèges féodaux. La même atmosphère fiévreuse et exaltante se poursuit jusqu'à la nuit du 26 août, lorsqu'est votée la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, encore une fois à l'unanimité. Chaque nouveau droit équivalait à l'élimination d'un intolérable abus on vota la liberté de mouvement, la liberté d'écrire et d'imprimer, la liberté de conscience, le droit à la propriété privée, l'égalité devant le travail, la répartition égalitaire de l'impôt. Chaque article de cette déclaration était approuvé par tous les présents, convaincus que tout homme aurait fait de même à leur place. La phase de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen participe de l'état naissant, de la destruction des limites, de la victoire sur les obstacles qui emprisonnaient les forces sociales, de l'affirmation de la liberté; mais elle est aussi reconnaissance des devoirs et des limites réciproques. L'assemblée a déjà expérimenté la terrible pression de la "volonté générale", c'est pourquoi l'affirmation des droits a une signification universelle; cette affirmation vaut pour tous et contre tous, y compris contre ceux-là mêmes qui siègent à l'assemblée.

Quoique la proclamation des droits soit un moment essentiel du processus, elle n'en est pas sa conclusion. *La déclaration faite dans l'enthousiasme se traduit par un pacte concret qui lie ses membres au travers de la Constitution.* C'est la Constitution qui impose les limites réciproques, et l'on sait que la Révolution française a échoué à se doter d'une Constitution; elle a échoué dans la tâche qui consistait à établir concrètement, sous forme d'un pacte commun et respecté, les droits définis dans l'effervescence.

L'essence du *pactum civitatis* ne réside pas dans la déclaration enthousiaste

des droits, mais dans le type d'accord, de pacte, dont dépend leur respect. Contre qui sont proclamés les nouveaux droits? Contre l'ancien souverain et contre lui seulement? Non. Ils sont proclamés contre tout roi et, par conséquent, contre le nouveau souverain en particulier, et contre la volonté générale et unanime qui est en train de triompher en s'affirmant.

Dans le schéma de Locke, les membres d'une même société se soumettent à un souverain (*pactum subjectionis*) à condition que celui-ci reconnaisse les droits fondamentaux qu'ils ont préalablement définis dans leur pacte (*pactum civitatis*). Mais dans la situation historique concrète, en situation révolutionnaire, il n'y a pas deux pactes distincts. La naissance du groupe avec sa volonté générale (l'unanimité) est contemporaine de la découverte de ses droits et de l'exigence de poser des limites, non seulement aux autres, mais aussi à la pression contre l'unanimité.

C'est au groupe lui-même, c'est à la volonté générale de se limiter. Les membres du groupe doivent vouloir collectivement ce que chacun considère individuellement comme une limite fondamentale et inviolable. Telle est l'essence du pacte.

Les droits ne sont pas exclusivement le résultat de l'expansion vitale de l'état naissant, mais aussi des limites que l'individu impose à la demande collective et que le groupe, à l'unanimité, se donne comme siennes. Ils naissent donc comme synthèse historique du dépassement des contradictions qui ont engendré la révolte de l'état naissant, de l'exigence de réciprocité et du respect de ce qui apparaît essentiel, à ce moment-là. Ils sont des limites imposées au système externe dont ils sont censés contenir les prétentions abusives, ainsi qu'aux demandes totalitaires du système interne.

Produit de l'épreuve et de la reddition, ils constituent une forme de violence intériorisée et sont des *normes morales*. Leur instauration signe la fin de l'état naissant et la formation de l'institution qui en est l'héritière et la gardienne. Car l'institution emprisonne la force originelle de l'état naissant toujours susceptible

d'être ranimée sous forme de *valeurs*. Ces valeurs sont les désirs et les besoins que tous les individus reconnaissent, en eux, comme essentiels. Et qu'ils affirment essentiels pour tous parce qu'ils leur sont essentiels à eux.

Au terme du processus sont définis des droits impersonnels (dans la réciprocité, tout droit fonde des normes), *inaliénables*, mais concrets, *historiques*, car nés d'une expérience précise, entre des individus précis. C'est ainsi que sont nés le "Tu honoreras tes père et mère", le droit à la propriété privée des Communes du Moyen Age et des mouvements collectifs anglais de la première révolution. C'est ainsi que sont nées chaque fois certaines règles de la démocratie et qu'elles ont été redécouvertes, parmi lesquelles le respect des minorités et la tolérance religieuse.

De nombreux mouvements échouent car dans leur élaboration normative, ils imposent aux individus des sacrifices objectivement inutiles et inacceptables. Dans les révolutions anglaise, américaine et française, la propriété privée constituait l'un des points de non-retour à cause du développement spécifique des forces productives. C'est pourquoi elle a été inscrite à côté des autres droits dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Mais la Révolution française a immédiatement violé les droits qu'elle venait de proclamer. En franchissant les points de non-retour, elle a instauré la terreur, une des plus monstrueuses ignominies de l'histoire. La révolution russe a fait de même avec la terreur stalinienne. Ce ne sont donc pas des institutions de réciprocité qui sont nées de ces révolutions, mais des institutions de domination et d'asservissement.

4. L'erreur des pères fondateurs

Toute la tradition des sciences politiques en Occident, qui fonde notre conception de l'État et de la démocratie, émane d'un présupposé erroné. C'est pourquoi, bien qu'elle ait eu son utilité dans l'édification des régimes

démocratiques où rien ne la met réellement en danger, elle n'a pas été d'un grand secours pour leur édification là où de puissantes forces collectives étaient à l'œuvre. L'issue catastrophique de la Révolution française et de la révolution russe, la victoire du nazisme en Allemagne sont des phénomènes découlant aussi de l'absence d'une théorie politique et d'une conception de l'État adéquates. La doctrine dominante s'est chaque fois révélée impuissante à saisir les dangers qui menaçaient alors. Elle a désigné de pseudo-ennemis et a laissé les vrais ennemis de la démocratie triompher sans opposition ou presque.

L'édifice construit par les théoriciens de l'État moderne et les fondateurs de la démocratie moderne est comme une grande digue destinée à défendre ce nouvel édifice contre un danger venant de la mer, tandis qu'en réalité, le désastre vient de l'arrière-pays, de la montagne.

Tout a commencé avec Hobbes et la façon dont il a posé le problème. Hobbes craint par-dessus tout les dissensions sociales, les conflits et les incertitudes qui en découlent. Il décrit un "état de nature" dans lequel chacun agit exclusivement pour soi, en égoïste, tend spontanément à dépouiller autrui et à l'asservir. Il en résulte une lutte de tous contre tous et la question politique coïncide par conséquent avec celle de la formation de la solidarité.

"(...) Les hommes ne retirent pas d'agrément (mais au contraire un grand déplaisir) de la vie en compagnie, là où il n'existe pas de pouvoir capable de les tenir tous en respect.⁹"

"Du fait de cette défiance de l'un à l'égard de l'autre, il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la volonté ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible.¹⁰ (...)"

"Ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun "(...)"

C'est par la raison que les hommes peuvent sortir de cette hostilité généralisée, de cette existence incertaine et angoissante. C'est la réflexion et le calcul de leurs

propres intérêts qui les unissent. En tant qu'êtres doués d'intelligence, ils comprennent qu'ils peuvent céder leur pouvoir à un homme en échange de la vie et de la sécurité. Ayant donc cédé leur pouvoir au souverain, ils acceptent qu'on les force à vivre avec les autres dans une harmonie réglée par la loi.

S'ils se laissent emporter par leurs passions et leurs pulsions, les hommes ne peuvent que se diviser et se combattre. Seules la réflexion et la raison parviennent à les unir. La société se constitue donc grâce à l'Etat, et l'État se constitue au terme d'un calcul des pertes et des profits.

Locke, pour sa part, n'a pas une vision aussi sombre de l'état de nature, probablement parce que la phase révolutionnaire en Angleterre était définitivement terminée, sans séquelles de type despotique. Le malaise social était dû plutôt à l'incertitude et à l'insécurité. Les citoyens avaient besoin de lois, de juges et d'une police. Les gouvernants, pour Locke, sont des administrateurs au service de la communauté dont la tâche consiste à assurer la prospérité et le bien-être des citoyens. Ce pouvoir est limité par les droits naturels inaliénables. Si le souverain attente à la propriété et à la liberté, les citoyens sont en droit de s'insurger. C'est avec cet édifice d'une clarté exemplaire et d'une parfaite simplicité que Locke a fourni le modèle de l'État constitutionnel moderne. Il est véritablement le père de la démocratie, mais sa doctrine politique n'a été d'aucune utilité dans les cas où le système politique s'est construit "à chaud".

Pas plus que Hobbes, Locke - et bien d'autres après lui - n'a pensé que la passion et l'enthousiasme pouvaient unir les hommes; tandis que la raison se révèle impuissante à créer la solidarité entre eux, et ne peut au contraire que freiner, régler et discipliner un élan spontané né en dehors d'elle. Ni Hobbes ni Locke ne se sont avisés que la véritable menace, le véritable danger pour la liberté, le véritable "état de nature" n'était pas la désunion, la lutte de tous contre tous et l'incertitude, mais l'excès de consensus, la propension collective à créer l'unanimité et, donc, l'intolérance, le fanatisme, le totalitarisme ¹¹.

Hobbes n'a pas compris que le conflit révolutionnaire qu'il voyait avec horreur

déchirer l'Angleterre était la conséquence de l'excès de forces collectives unificatrices.

Tous ceux qui se sont référés à Hobbes se sont rendu compte que l'état de nature qu'il avait décrit, la guerre de tous contre tous, n'existait pas en réalité, mais s'y sont néanmoins accrochés. Pourquoi? Que représentait cette image de la société qui leur faisait peur et à laquelle l'État devait porter remède? C'était une société fragmentée en de multiples pouvoirs, familles, groupes, fiefs, partis, une société où régnait la vengeance personnelle, comme aujourd'hui au Liban, ou à l'époque des seigneurs de guerre en Chine.

Certes, on n'est jamais sorti des situations d'"anarchie" par un quelconque processus rationnel. Bien qu'au siècle dernier et dans la première moitié du xx^e siècle en Chine, tout le monde fût d'accord sur la nécessité d'une nouvelle dynastie, l'anarchie s'est prolongée jusqu'à l'unification politique et idéologique du pays, sous la bannière rouge du marxisme.

Le problème qui semble avoir taraudé les pères fondateurs de notre doctrine politique est celui d'une société divisée, morcelée, telle qu'elle se présentait à eux après les guerres de religion en Allemagne, ou après la révolution en Angleterre; une société fatiguée des enthousiasmes et des luttes religieuses; une société déçue dans ses espoirs en la venue du royaume de Dieu sur la terre; une société dans laquelle, désormais, l'élan unificateur, et donc le motif de conflit, était nul et où tout le monde désirait trouver un accord, un compromis; une société sans tensions violentes, désireuse d'un simple consensus; une société où la raison pouvait porter ses fruits car le cœur était tout disposé à un accord, et que nulle passion politique ou religieuse violente n'était à l'œuvre; une société qui se méfiait des fanatismes et désirait la paix et l'ordre de la raison; une société, donc, où la raison était dotée d'un pouvoir ordonnateur au point que l'on pouvait croire que c'était elle qui engendrerait la solidarité, tandis que la solidarité était déjà sous facente, et qu'on n'avait besoin que d'une méthode concrète, d'une organisation rationnelle pour organiser la vie civile commune ¹².

Les institutions prévues par les pères fondateurs étaient par conséquent destinées à surmonter les grands et les petits égoïsmes d'une population déjà soumise à la raison, mais elles n'étaient d'aucun secours si la société venait à être secouée par des mouvements religieux ou des élans révolutionnaires. Prenons l'exemple de la Réforme protestante. La justification de la foi par Luther provoqua une violente émotion religieuse dans toute l'Europe. Les gens pouvaient désormais se débarrasser de leurs peurs médiévales, des pratiques ascétiques et de l'encombrante domination de l'Église romaine. Le consensus autour de la proposition de Luther fut étonnamment rapide. Un mouvement protestant se forma aussitôt, ardent, créateur, très actif. Il n'y eut besoin ni de réfléchir, ni de conclure aucun pacte avec le souverain pour trouver un accord. Réflexion rationnelle, réglementation des rapports avec les princes et organisation de l'Église protestante vinrent dans un second temps. Un processus analogue s'est développé en France, de la convocation des États généraux au serment du Jeu de Paume, avec la grande peur, la formation des milices populaires, la nuit du 4 août, lorsque furent abolis les anciens privilèges, et jusqu'au 26 août, avec la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Là, le consensus fut plénier, et la lutte de tous contre tous n'était pas à l'ordre du jour.

Les pères fondateurs de la doctrine politique moderne pensaient que l'époque de la Réforme religieuse et des enthousiasmes était bel et bien finie; ils ne pouvaient imaginer que la fin du XVIII^e siècle verrait l'explosion des enthousiasmes politiques et qu'on adorerait la Raison comme une déesse antique. Ils étaient convaincus que dorénavant les systèmes politiques naîtraient à froid, du calcul neutre des pertes et des profits, et non pas à chaud, dans l'enthousiasme de l'adhésion passionnée à une foi patriotique.

La doctrine politique a été ultérieurement confondue dans le XVIII^e siècle avec la pensée de J.-J. Rousseau. De tous les penseurs modernes, Rousseau est à la fois l'un des plus subtils et l'un des plus incohérents. Il avait compris la nature des processus de formation du consensus beaucoup plus finement que Hobbes

ou Locke, mais il s'est abandonné au rêve et au ressentiment; il n'a pas tiré les conséquences de ses raisonnements, pourtant évidentes; il s'est refusé à désigner les dangers qu'il avait entrevus.

Pour lui, comme pour ses prédécesseurs, il s'agit de savoir comment transformer une masse d'êtres égoïstes, envieux, avides, qui luttent pour le pouvoir, en citoyens vivant en paix, obéissant aux lois et faisant le bien de tous, au lieu de se laisser guider par leurs propres intérêts. Mais ce qu'il prétend obtenir est bien supérieur à ce que propose Hobbes. Rousseau veut ni plus ni moins que la transformation de l'égoïste en altruiste.

La réalité de cette transformation ne lui échappe pas mais il la décrit dans les vieux termes rationnels, comme s'il s'agissait d'une opération intellectuelle: c'est le contrat social, qui engendre une collectivité animée d'une volonté propre. La volonté générale qui émane de cette nouvelle entité morale supra-individuelle est celle de la société même; elle parle à travers les individus mais n'est pas réductible à la volonté singulière de chacun; il n'existe rien au-dessus d'elle; elle ne connaît pas de dissensions en son sein; elle est absolue et indivisible.

En réalité, ce type de processus se vérifie seulement dans *l'état naissant* et dans la phase initiale des mouvements collectifs, lorsque les participants renoncent à leurs intérêts personnels, à leur égoïsme, et qu'ils se sentent inspirés, transfigurés, partie intégrante d'une collectivité qui les transcende. Dans l'émotion de l'expérience fondamentale de l'état naissant, le groupe, la communauté des croyants, le parti sont vécus comme des entités morales supérieures, proches de l'absolu. Rousseau avait donc compris que le passage de l'égoïsme à l'altruisme survient lorsque se constitue (rapidement) une nouvelle entité collective, un *nous* considérablement plus puissant que les individus pris isolément; et il avait également compris que cette entité est capable d'assumer tous les attributs de la divinité. La volonté générale de Rousseau est en effet pure, droite, infaillible, absolue, inaliénable, indivisible et indestructible.

Mais Rousseau masque sa découverte, il la travestit sous la rationalité et, par

conséquent, ne protège d'aucune défense cette divinité sociale. Tous ses efforts sont tendus vers son édification et sa justification. Il ne songe même pas qu'elle pourrait avoir besoin de limites. Dans la dialectique individugroupe, Rousseau se situe totalement, inconditionnellement du côté du groupe: la société a toujours raison, elle est toujours juste, l'individu jamais. La volonté générale est tout, l'individu n'est rien. Lorsque surviendra la Révolution, les partisans de Rousseau se borneront à interpréter la volonté générale. Personne ne s'occupera des droits des individus, des limites à imposer à la volonté du nouveau souverain infallible. La terreur et la dictature napoléonienne en seront les résultats.

Le Léviathan, le monstre formé par le corps des citoyens ne naît pas de la raison, mais de l'élan passionné, de l'espoir, de l'égalité, de la fraternité, de la justice illimitée. Il naît déjà tout constitué, et le véritable problème de la raison n'est pas de le faire naître, mais de lui imposer des limites, des règles, des freins pour sauvegarder la voix des individus et des groupes.

La Révolution française s'est mal terminée parce que tout le monde était disposé à accepter la volonté générale, et personne n'était habitué à la confrontation rationnelle des volontés individuelles. A l'époque moderne, jusqu'à la révolution khoméiniste, la question fondamentale n'a jamais été de savoir comment faire naître la solidarité, le consensus, mais comment éviter qu'ils ne dégénèrent en un totalitarisme impitoyable, en un despotisme des plus cruels.

Les défenses prévues par les pères fondateurs sont bien faibles contre ces dangers.

Nul n'a donné l'alarme et ne nous a enseigné à construire des institutions adéquates en cas de développement d'un vaste mouvement collectif, c'est-à-dire en cas d'apparition d'un nouvel ordre politique. Les protagonistes de la Révolution française ont vu avec stupeur surgir la terreur et ensuite la dictature de Napoléon. Les marxistes ont aveuglément suivi la dictature léniniste et le totalitarisme stalinien.

Le problème n'a pas été pour autant abordé et traité à la racine. Dans son essai *Sur la révolution*¹³, en décrivant le pacte du Mayflower, Hanna Arendt reproduit l'erreur des pères fondateurs et imagine à son tour un consensus né de la raison. "Nous voyons aussitôt que c'est plutôt en face d'un événement que d'une théorie ou d'une tradition que nous nous trouvons, événement de première grandeur et de la plus grande importance pour l'avenir, accompli sous l'impulsion des circonstances et pourtant médité et envisagé avec le plus grand soin et la plus grande circonspection.(...) C'est seulement leur compréhension simple et évidente de la structure élémentaire d'une entreprise commune en tant que telle (...) qui fit que ces hommes furent obsédés par la notion de pacte et qui les incita, à maintes reprises, à "se faire des promesses et à se lier" les uns aux autres."

On a ici l'impression que le pacte émane en effet de la raison et de hommes qui jusque-là étaient divisés et hostiles les uns aux autres, mais les pèlerins du Mayflower étaient déjà unis! Ils avaient choisi d'émigrer précisément pour réaliser leur projet politico-religieux calviniste!

Plus récemment, les étudiants iraniens qui ont fait leurs études dans les universités anglaises et américaines n'ont développé aucune défense contre ce qui devait ensuite se dérouler dans leur pays, et contre ce qui devait leur arriver à eux, car aucun contrat social ne pouvait se mettre en place, aucune transmission rationnelle du pouvoir aux ayatollahs, mais seulement, là encore, la brusque irruption de la solidarité révolutionnaire qui se reconnaît dans un pouvoir parlant au nom d'Allah et inspiré par lui. La raison aurait dû sans doute se préparer à affronter cette éventualité, et à transformer l'excès de solidarité, la tendance écrasante au consensus, à la fusion, à l'unanimité, en un ordre rationnel. Mais dans l'enseignement que la jeunesse avait reçu, il n'y avait rien qui l'eût préparée à ce problème.

5. Le mythe de la volonté générale

Le groupe à l'état naissant est l'unique formation sociale à laquelle puisse s'appliquer ce que Rousseau affirmait à propos du contrat social, formation pour laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéit qu'à soi-même et reste libre comme auparavant car "(...) l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté¹⁴,"

Nombreux sont ceux qui ont cru voir dans cette affirmation de Rousseau une idée abstraite. Or il n'en est rien, il s'agit bel et bien d'une expérience concrète identifiable dans l'histoire, mais c'est une expérience et non pas une institution. Rousseau, au contraire, ne l'entendait pas ainsi, et beaucoup d'autres avec lui ont imaginé que ce pouvait être un état permanent du social, une forme de gouvernement.

Dans l'institution, il ne saurait être question d'une situation dans laquelle un individu s'unit aux autres et n'obéit qu'à lui-même tout en restant libre comme auparavant. Seul l'état naissant correspond à cette situation et il ne tarde pas à se dissiper.

Rousseau ne décrit donc pas là quelque chose qui doit trouver sa réalisation dans l'avenir, une utopie, mais une simple expérience récurrente, rien d'autre. *Il décrit l'état naissant* sans se rendre compte qu'il s'agit de l'état naissant, mais *en le prenant pour une institution*. Et il conserve l'espoir fallacieux, comme Marx, Lukàcs, Marcuse et bien d'autres après lui, que cette propriété sera applicable de façon permanente dans ' la société. Il commet l'erreur de croire que l'institution puisse être *l'hypostase* ou la *perpétuation* de l'état naissant. Au contraire, c'est dans l'état naissant, et seulement en lui, que coïncident la volonté individuelle authentique et la volonté générale, et cette coïncidence s'évanouit avec lui.

Toutes les doctrines politiques, qu'elles soient libérales, anarchistes ou marxistes, qui promettent des institutions capables de prolonger cette coïncidence sont dénuées de fondements. Il faut donc corriger la pensée de

Rousseau en affirmant que quand les individus se constituent comme cité, république, corps social, qu'ils mettent en commun leur personne et leur pouvoir individuel sous la direction suprême de la volonté générale, ils *perdent* à ce moment-là la possibilité de n'obéir qu'à eux-mêmes et de garder leur liberté antérieure, même s'ils ont l'illusion qu'il s'agit d'autre chose.

Pour que l'état naissant ne débouche pas sur le totalitarisme et la fraternité-terreur, le *pactum subjectionis* doit être limité par les droits inaliénables institués par le *pactum civitatis*, la fraternité doit donc reconnaître une limite aux libertés individuelles en germe dans l'état naissant. Et enfin, ces droits doivent pouvoir être *vérifiés* et *vérifiables*. Telle est l'idée fondamentale de la rationalité. Chacun doit pouvoir s'assurer que les droits fondamentaux et inaliénables n'ont pas été violés, et donc que le pacte lui-même n'a pas été violé. Plus généralement, la rationalité est *la vérification que le maximum de solidarité et de liberté de l'état naissant est préservé dans telle situation historique*.

Là où cette vérification fait défaut, l'état naissant peut facilement déboucher sur des institutions despotiques. La démocratie requiert un contrôle rationnel des règles de réciprocité, ce qui n'est pas le cas du despotisme. La première requiert la pleine conscience de la mutation radicale qui s'opère dans le passage à l'institution; le second survient au contraire lorsque les individus ne comprennent pas le processus et s'abandonnent sans réfléchir à l'identification au chef charismatique et à l'expérience enthousiaste de la *communitas*.

Dans l'état naissant, l'unanimité est un acte spontané, immédiat, sans cesse soumis à la vérification empirique, même si celle-ci n'obéit à aucune règle formelle. Il est impossible, à cette phase, de définir l'évolution qui suivra.

Les soviets, les communautés protestantes, les groupes d'étudiants en 1968 et les groupes féministes ont vu apparaître des "délégués", élus mandats et soumis périodiquement au contrôle des assemblées. Mais cette structure cède bientôt la place à une autre, car certains délégués finissent par manipuler le groupe, ou certains leaders charismatiques finissent par s'imposer comme chefs

tout-puissants et fanatiques. *Les membres du groupe ne s'aperçoivent pas de la transformation.* Mais, si on n'a pas conscience de ce changement d'état, si on ne perçoit pas la disparition soudaine de l'unanimité spontanée, la volonté générale devient un despotisme irréversible. Ce n'est que si cette conscience existe que peuvent s'élaborer des institutions qui permettront la vérification périodique de l'adéquation entre volonté des membres du groupe et volonté des "représentants". Le *fondement des institutions démocratiques* n'est donc pas le prolongement de *l'unio mistica* de l'état naissant, la tentative de perpétuer un état provisoire sur le point de s'éteindre (la volonté générale), mais la *reconnaissance que cette volonté générale n'existe qu'autant qu'elle est vérifiée empiriquement.* On peut donc supposer qu'elle n'est pas donnée, et qu'elle est en contradiction avec les intérêts des individus. Les institutions démocratiques sont engendrées par la *méfiance à l'égard des automatismes de l'état naissant et de la prédominance du mouvement individuel sur le groupe, par le soupçon et non pas par la confiance en la bonté de la nature humaine,* par la conscience de l'existence des mécanismes d'asservissement moral, et donc par l'existence des conditions structurelles préalables (intérêts, solidarité) qui limitent la fusion de l'état naissant.

Ce sont les doctrines politiques les plus attachées au moment fondateur collectif, de l'assemblée, du conseil, sans médiation, celles qui tendent à réaliser l'égalité absolue, qui, de fait, produisent ensuite les phénomènes de charisme et d'asservissement moral, et donc les institutions politiques totalitaires.

6. La représentation

Tout mouvement d'une certaine dimension est formé de petits groupes spontanés dotés de leurs propres leaders. Ce sont ces leaders, ces "délégués" qui, ensuite, dans la réalité, reconstituent le mouvement à un second niveau, qu'il

s'agisse du congrès, du concile, de la coordination ou de l'assemblée. Ce leadership est donc formé par les dirigeants de nombreux groupes, et le chef suprême est désigné par la victoire d'un de ces groupes sur les autres; il est donc le chef du groupe ou du parti vainqueur, et ce n'est qu'alors qu'il se présente à l'ensemble des groupes comme le chef charismatique, sans cesser d'être pour autant, et pour longtemps encore, le chef de son petit groupe. A ce second niveau, l'hétérogénéité est beaucoup plus importante qu'au premier niveau. Le grand chef charismatique doit servir d'intermédiaire entre les groupes et les courants, dans des affrontements idéologiques qui n'existent pas du tout au premier niveau. Et cela, dans certains cas, crée une tension très vive qui déchire le mouvement, à l'opposé de l'élan unitaire et de la tendance à l'unanimité.

Nous l'avons vu dans la Révolution française, les délégués des différentes provinces convergent vers Paris et, sous l'effet explosif des phénomènes d'état naissant, deviennent rapidement les chefs charismatiques de petits groupes; ils ne tardent pas à être dotés d'un énorme pouvoir car c'est l'assemblée qui gouverne le pays. Deux forces s'affrontent dans l'assemblée: l'une tend à l'unification, à l'unanimité, et l'autre à la différenciation, car chaque groupe (breton, girondin, etc.) veut exercer son hégémonie et imposer sa politique. Tous ont grandi à l'école de Rousseau et croient dans le mythe de la volonté générale. Par conséquent, tout désaccord est vécu comme une trahison de la Révolution. L'un après l'autre, les membres des diverses factions sont démasqués comme des traîtres et guillotins. C'est la terreur.

La terreur est l'expression de l'échec du processus d'institutionnalisation rationnel. Il manque un acte, un accord fondamental qui rende impossible l'extermination des chefs. La Révolution française a débouché sur la terreur parce que les leaders ne sont pas parvenus à produire une *Constitution*. La Constitution est précisément le pacte qui limite le pouvoir du nouveau souverain, lequel, tout-puissant et infaillible, peut anéantir tous les autres. Dans la Constitution, c'est l'acceptation des dissensions qui est le point de non-retour

fondamenta), à ne dépasser en aucun cas, sous peine de disparition du leadership dans un bain de sang. *Il faut un pacte qui empêche de considérer les dissensions comme autant de trahisons*, un pacte entre les membres de l'assemblée, entre les associés, qui garantisse la vie de tous ceux qui font partie de l'assemblée, un pacte qui institue l'invulnérabilité des associés.

“Personne n'a jamais cru réellement que l'opinion du plus grand nombre soit aussi, lors d'un vote, la plus sage du fait qu'elle l'emporte, écrit Canetti. C'est une volonté qui s'oppose à une autre volonté, corame dans la guerre; chacune de ces volontés est nécessairement convaincue de son meffleur droit et de sa propre raison; conviction facile à trouver, et qui se trouve d'elle-même. Le sens d'un parti est justement de maintenir éveillées cette volonté et cette cónviction.

“L'adversaire battu aux voix ne se soumet nullement parce qu'il ne croirait soudain plus à son bon droit: il s'avoue tout simplement battu. Ce qui lui est facile, car il ne lui arrive rien. Il n'est aucunement puni de son ancienne attitude hostile. S'il avait peur pour sa vie, il réagirait tout autrement. Mais il compte sur les batailles futures. Elles sont en nombre illimité, dans aucune il ne sera tué.

“L'égalité des parlementaires, ce qui fait d'eux une masse, consiste en leur immunité. Il n'y a pas là de différence entre les partis. Le système parlementaire fonctionne tant que cette immunité est sauvegardée. Il s'effrite dès qu'y siège quelqu'un qui se permet de compter sur la mort de quelque membre de l'institution. Rien n'est plus dangereux que de voir des morts au milieu des vivants. Une guerre est une guerre parce qu'elle fait entrer des morts dans la décision. Un parlement n'est parlement qu'aussi longtemps qu'il exclut les morts¹⁵”

L'immunité des élus (représentants ou délégués) et, en cas de décès, leur remplacement par les électeurs ou par le parti, est le *point de non-retour qui instaure la réciprocité entre les membres des élites*. A la lumière de ces considérations, l'institution fondamentale de la démocratie libérale nous apparaît le *pacte entre les leaders* en compétition pour obtenir le consensus général;

l'essence d'un tel pacte tient à ce qu'il oblige le souverain à reconnaître l'immunité réciproque des associés comme une valeur qu'il ne peut pas supprimer, à tolérer par conséquent leurs désaccords et à accepter leur reddition sous condition, leur reddition *réversible*. Ce n'est qu'à partir de là que deviennent possibles les affrontements au parlement. Là encore, Canetti souligne l'essentiel: un groupe peut s'avouer vaincu à condition de ne pas être menacé de mort.

Le pacte qui établit l'immunité de ses signataires est le premier pas vers l'instauration de règles démocratique-représentatives. Le deuxième pas concerne les rapports entre les chefs et leurs partisans. Le principe selon lequel la démocratie n'est possible qu'entre des individus libres et égaux émane directement de l'état naissant; et une institution née de l'état naissant se doit de le respecter.

En réalité, comme nous l'avons vu, le mouvement est formé de multiples groupes, chacun étant soumis à un leader charismatique. Dans ces groupes on compte également des fanatiques privés d'une volonté propre, des individus qui ne pensent pas mais vivent dans la stricte dépendance du chef. Ils ne sont ni libres ni égaux. Ils constituent le noyau de fidèles sur lequel le chef peut toujours compter, une sorte d'appendice ou d'extension de sa personne. La deuxième étape du processus d'institutionnalisation démocratique tend à les maintenir hors du processus décisionnel, ou sur ses marges, pour laisser toute la place aux individus libres et égaux, à savoir aux leaders.

C'est à cela que sert la fiction de la représentation. Dans un premier temps, les assemblées, les soviets de base se passent de représentants; tout au plus existe-t-il des délégués, des porte-parole qui doivent ensuite rendre des rapports au collectif. Les délégués ne représentent pas le groupe; ce sont des messagers, des serviteurs du groupe. La fonction du leader charismatique est tout autre: il est le centre éthique du groupe et lui donne la parole; sans lui, le groupe est incapable d'une volonté unanime, incapable de parole. Dans le processus

d'institutionnalisation, ces propriétés du chef acquièrent une importance de plus en plus grande jusqu'à ce que sa volonté, sa parole deviennent la volonté et la parole uniques du groupe, jusqu'à ce *qu'il représente le groupe*.

Dans les institutions représentatives, seuls les chefs peuvent représenter leur groupe; en aucun cas les asservis ne le pourraient; par conséquent les assemblées du deuxième niveau n'admettent que les chefs. Qui sont-ils? Ceux qui prouvent leurs qualités de chefs.

Or, au deuxième niveau, l'expérience charismatique directe n'existe plus, ou si elle existe, c'est seulement pour le leader suprême; les autres ne sont reconnus charismatiquement que par leur groupe. Le problème est de savoir *comment prouver* qu'on est le chef à ce deuxième niveau. Et la méthode courante consiste à réussir à se faire *élire*.

L'élection est le seul instrument garantissant que seuls les chefs parviennent au niveau supérieur. A cet égard, Schumpeter a raison de soutenir que dans la démocratie libérale, c'est le candidat qui se propose aux électeurs. "On se rappelle, dit-il, que nos principales difficultés avec la théorie classique se concentraient sur la proposition selon laquelle "le peuple" se, formerait une opinion précise et rationnelle sur chaque problème spécifique et donnerait - en démocratie - effet à cette opinion en désignant des "représentants" chargés de veiller à ce que ses volontés soient mises à exécution. Par conséquent, la doctrine classique subordonne le choix des représentants à l'objectif primordial de l'organisation démocratique qui consisterait à investir le corps électoral du pouvoir de statuer sur les problèmes politiques pendants. Mais supposons que, renversant l'ordre de ces éléments, nous subordonnions le règlement par le corps électoral des questions pendantes à l'élection des hommes chargés d'exécuter les volontés des électeurs. En d'autres termes, nous admettons désormais que le rôle du peuple consiste à accoucher d'un gouvernement ou, alternativement, d'un organisme intermédiaire qui, à son tour, accouchera d'un pouvoir exécutif national, c'est-à-dire d'un gouvernement. Et nous en arrivons à notre définition:

la méthode démocratique est le système institutionnel, aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple. L'explication et la défense de cette conception vont vous prouver très vite que, tant en ce qui concerne la plausibilité des hypothèses que la crédibilité des propositions, elle constitue un grand progrès par rapport à la théorie classique du processus démocratique. En premier lieu, cette conception nous munit d'un critérium raisonnablement sûr pour établir une distinction entre les gouvernements démocratiques et les autres. Nous avons vu que la théorie classique se heurte, dans cet ordre d'idées, à des difficultés tenant à ce que la volonté et les intérêts du peuple peuvent être (et ont été dans beaucoup de cas historiques) servis tout aussi bien, sinon mieux, par des gouvernements qui ne sauraient être qualifiés de démocratiques, si l'on emploie cette épithète dans n'importe lequel des sens acceptés.¹⁶»

Dans les mouvements historiques concrets, les groupes de délibération, les parlements et les assemblées se constituent au terme d'un *double processus de reconnaissance charismatique et de formation d'un comité électoral*. Le premier est plus important dans les phases ardentes du mouvement, et le second gagne en importance au fur et à mesure de l'institutionnalisation. Mais l'essentiel, du point de vue de l'institution démocratique, est de renoncer à identifier volonté collective - ou volonté générale - et unanimité, et d'appliquer la règle autorisant l'expression du désaccord (pluralité du leadership) et la concurrence pour le vote populaire par le biais des élections.

Pour conclure, il faut se souvenir que toutes les institutions se définissent comme la perpétuation de l'état naissant, alors même qu'elles sont en train de l'étouffer. Le phénomène se produit dans les institutions démocratiques représentatives comme dans les institutions despotiques; la seule différence réside dans les effets produits. Les dernières donnant l'illusion de perpétuer l'état naissant autour de l'union mystico-totalitaire contre l'individu; les premières, au

contraire, sont centrées autour de l'autonomie politico-éthique de l'individu. L'unanimité du groupe asservi moralement domine dans les institutions despotiques, tandis que les institutions démocratiques voient se former un groupe où le consensus doit avoir un fondement rationnel, même si elles gardent l'illusion que la «volonté générale» émerge par le débat et que le vote majoritaire en est l'expression ¹⁷.

7. La démocratie

On peut dès lors reformuler l'idée même de démocratie. Historiquement, elle est enracinée dans deux systèmes catégoriels incompatibles et insuffisants. Le premier est celui de Rousseau: la démocratie comme volonté générale, pacte de tout le peuple. D'autres catégories sont liées à ce système, comme la participation des masses, la démocratie populaire, etc. Il trouve son origine dans l'expérience de l'état naissant, même si ce dernier n'est pas reconnu comme tel.

Le second système catégoriel est celui que, pour plus de simplicité, nous attribuerons à Schumpeter: la démocratie comme compétition pour le vote, instrument rendant possible les décisions politiques lorsque l'unanimité fait défaut. Le premier système catégoriel est centré sur le *primat de la participation et du consensus maximum*: le maximum de démocratie est obtenu lorsque tous participent et que l'unanimité est totale. Dans le second système, *l'unanimité ne s'applique qu'aux seules règles du jeu*, le désaccord est présupposé et il n'est pas question de participation. La démocratie est essentiellement *formelle*.

A première vue, l'opposition entre les deux systèmes est tranchée, et leur incompatibilité totale. La démocratie formelle n'émane pas d'un mouvement mais est le résultat d'une inversion catégorielle: auparavant on supposait l'unanimité, maintenant on suppose qu'elle n'existe pas, ce qui est exactement le contraire. La force de l'état naissant tend à l'unité, à la fusion, à l'unanimité, à la

solidarité; la “forme” émane de la mise en doute de l'action spontanée, de la négation, de la méfiance, du soupçon; elle est le produit de la raison sceptique qui exige une vérification.

Il existe pourtant un pont entre ces deux systèmes catégoriels: *le principe d'unanimité doit être valable pour les règles du jeu*. La démocratie doit être acceptée et désirée par tous; il faut que tous la considèrent comme la meilleure forme de gouvernement. Tel est le point essentiel autour duquel tout système démocratique a besoin de l'unanimité qui l'a engendré. La démocratie ne cesse de réclamer ce consensus unanime sur son origine même. La Constitution est au-dessus de tout désaccord et valable pour tous, mais elle n'est pas un contenu, elle est un instrument servant à prendre les décisions. Dans une démocratie, elle est la règle qui garantit la perpétuation symbolique de l'état naissant et son déploiement à venir.

Les conséquences d'une telle définition sont capitales: en tant qu'expression, continuation, réalisation de l'état naissant originel, la forme de la démocratie porte implicitement en elle la promesse de mouvement. C'est dire que les gens aiment et veulent la Constitution, qu'ils s'y réfèrent car ils sont convaincus qu'elle garantit l'essence de la promesse du mouvement. La Constitution, la forme, n'est que l'une des deux faces d'une médaille dont le revers est la participation, la solidarité, l'unanimité du mouvement. Lorsque les citoyens célèbrent l'anniversaire de la Constitution, c'est tout le mouvement qu'ils réactivent symboliquement, c'est l'unanimité de l'origine dans sa totalité qu'ils retrouvent.

Si la forme vient à être détachée de son contenu de mouvement concret, si elle devient simple règle du jeu désincarnée, coupée des êtres en chair et en os qui vont concrètement voter pour élire leurs représentants, qui participent à la vie politique, alors elle se vide de sa substance. Elle n'est plus qu'une forme vide, et tout le monde se met à désirer une démocratie concrète, à désirer la participation.

Même s'il n'existe aucune règle écrite qui l'exige, la démocratie formelle doit sans relâche *faire la preuve de sa capacité à réaliser la participation, c'est-à-dire le mouvement*. C'est à cela que servent les meetings et les campagnes électorales où se réactivent les composantes symboliques du mouvement, avec des phénomènes d'"état naissant" circonscrits dans le temps et dans l'espace, où chaque groupe agit comme si "tout était possible". L'acte final des élections n'est plus alors le temps fort de la compétition, mais le moment de la célébration de la *volonté générale*, qui institue la valeur du moyen-élections comme le meilleur moyen possible et se reconnaît en lui. Au moment du vote, la campagne électorale est close, interdite: les élections sont le moment du consensus sur la forme, de la participation, de l'unanimité.

La démocratie ne saurait être réduite à l'exercice du seul droit de vote. Paradoxalement, elle présuppose le mouvement, exige inlassablement d'être défiée par les mouvements, et se réaffirme seulement lorsque ceux-ci redécouvrent la méthode démocratique formelle comme institution. Si la "forme" tire sa légitimité de la promesse du déploiement de la solidarité du mouvement, il faut que naissent continuellement des mouvements qui renouvellent la participation. La forme est impuissante à créer la participation; celle-ci ne peut émaner que des mouvements.

La démocratie qui, en tant qu'institution, est définie par la forme, a donc besoin des mouvements, ces mouvements qui, à leur origine, à l'état naissant, l'ont pourtant *défiée*. L'état naissant ne reconnaît de légitimité ni aux représentants, ni aux élections. Il accuse les institutions démocratiques de ne pas réussir à exprimer la volonté populaire authentique, voire de l'occulter. Les mouvements, dans leur émergence, sont toujours "extraparlimentaires". Et il est logique qu'il en soit ainsi, vu qu'ils représentent une alternative aux voies institutionnelles de participation politique.

La démocratie a besoin des mouvements, et les mouvements sont un défi fatal à la démocratie. Tel est le paradoxe que les théoriciens rationalistes de la

démocratie, de Schumpeter à Sartori ¹⁸, n'ont pas compris. Seuls les mouvements nous permettent de redécouvrir le sens profond de la participation démocratique, sans lequel toute règle démocratique dégénère en rituel dénué de vie et de signification.

Les mouvements vivifient et revitalisent l'institution en la défiant, en l'accusant d'avoir renoncé à sa mission, en lui imposant de se découvrir et de repartir sur de nouvelles bases, en lui faisant miroiter l'idéal irrésistible de l'unanimité.

Il ne s'agit pas d'un défi simulé mais d'un défi bien réel. On a vu plus d'une démocratie fragile détruite par des mouvements qui n'ont pas su, par la suite, retrouver les règles fondamentales de la vie démocratique en commun et qui ont pris le chemin de la dictature.

La démocratie a besoin du mouvement pour se revitaliser, mais le mouvement doit lui aussi *redécouvrir les règles* de la méthode démocratique, car l'institution démocratique apparaît comme un ensemble de règles susceptibles d'empêcher la domination de l'unanimité, un pacte entre des associés, la demande de vérification des désaccords.

Ce double mouvement signifie donc que la démocratie a besoin du mouvement sous peine de dégénérer en simple rituel et de s'éteindre dans l'indifférence, l'abstention et l'apathie. *Par ailleurs, la démocratie ne peut exister que comme pure forme*, capable de mater les mouvements et ne peut survivre qu'à la condition expresse de leur donner cette solution institutionnelle et non pas une autre. *La démocratie existe en tant qu'elle renait et se refonde chaque fois comme mouvement qui se transforme en institution démocratique*. En conclusion, la démocratie a une double nature et une double légitimité. *La légitimité de la forme est confiée à l'existence des mouvements, tandis que la légitimité de la participation est confiée à la forme*.

L'insistance de tous les tenants de l'école libérale et démocratique sur la forme et les règles du jeu émane de leur rôle historique de gardiens et de dépositaires

de la tradition culturelle spécifique des pays à démocratie représentative *contre* les mouvements qui doivent en permanence être *éduqués*.

Le résultat est cet important corollaire selon lequel *la démocratie s'apprend*. Elle ne vient pas en effet d'un prolongement intuitif et émotionnel de l'état naissant, mais d'une réflexion et d'un choix qui permettent d'en utiliser l'extraordinaire énergie créatrice, en l'amenant à produire une institution communautaire capable de décisions politiques.

Une démocratie ne se constitue donc pas une fois pour toutes, mais doit être inlassablement redécouverte et retrouvée. Et ceci est possible grâce à l'élaboration d'une *tradition démocratique*, à savoir d'un apprentissage collectif. En ce sens, la démocratie est une part considérable de ce que nous appellerons la tradition de la modernité.

Notes

1.

¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, op. cit., vol. II. Il faut remarquer que le problème de la relation entre charisme et institution a été également posé par S.N. Eisenstadt au point qu'il a intitulé une anthologie *Max Weber, On Charisma and Institution Building*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968. Mais il échoue dans son introduction à situer le problème et à lui apporter une solution.

² M. Illiade, *la Nostalgie des origines*, op. cit.

³ J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, 1967, Gallimard, tome I, p. 682 et 685.

⁴ op. cit., p. 577.

⁵ Idem, p. 580.

⁶ Ibidem; p. 583.

⁷ J'ai décrit ce processus en détail dans mon livre, *le Choc amoureux*, Ramsay, Paris, 1980.

⁸ J. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil: constitutions fondamentales de la Caroline*, éd. Bernard Gilson, Paris, Urin, 1967, et *Traité du gouvernement civil*, Paris Flammarion, 1984.

⁹ T. Hobbes, *Léviathan: traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, Sirey, 1983 p. 123-124.

¹⁰ op. cit., pp. 122-123.

¹¹ Idem, p. 124

¹² “Un certain degré de désillusion peut rendre les hommes plus sages”, écrit George Macaulay Trevelyan dans *The English Revolution*, Oxford-Londres, Oxford University Press, 1938, et, “vers 1688, les hommes avaient été deux fois déçus, d'abord par le gouvernement de Cromwell, puis par le gouvernement de l'Oint du Seigneur sous Jacques II.”

¹³ H. Arendt, *Essai sur la révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 254-255.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Garnier, 1960, p. 247.

¹⁵ E. Canetti, *Masses et Puissance*, Paris, Gallimard, 1986, p. 200.

¹⁶ J. A. Schumpeter, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, Paris, Payot 1984, p. 366 et 367.

¹⁷ Sur le problème historique de l'affirmation du principe majoritaire, cf. l'essai, bref mais capital, de E. Ruffini, *Il Principio maggioritario*, de 1925, réédité chez Adelphi, Milan, 1976.

¹⁸ Giovanni Sartori, *Democrazia e Definizioni*, Bologne, Il Mulino, 1958.

VIII

Les institutions de domination

1. L'asservissement moral

Nous. avons examiné les processus d'institutionnalisation qui conduisent à la vie en société et à la réciprocité. Comme nous l'avons vu, ce sont des processus rationnels par lesquels les individus renoncent à la tentative de perpétuer l'expérience de l'état naissant et tiennent compte des dilemmes, des problèmes et des points de vue de l'autre; des processus dans lesquels, en s'associant, les individus tiennent compte des exigences quotidiennes, prennent acte des divergences d'intérêts ou d'opinions; des processus où on ne se figure pas que la nature humaine a changé et que, d'un jour à l'autre, pourront s'instaurer le royaume de Dieu ou le paradis sur la terre, même si l'on est en train de vivre une expérience extraordinaire.

Ces processus d'institutionnalisation sont rationnels car ils tiennent compte des deux plans qui voient se déployer l'état naissant. Sur le terrain politique, ces deux plans s'articulent suivant un mécanisme de décision sociale, la démocratie, qui rend toutes les décisions réversibles et permet à tout moment de confronter les résultats aux promesses énoncées. Les institutions qui régissent la vie en commun et préservent la réciprocité ne sont pas un prolongement de l'état naissant mais en réalisent certaines instances essentielles, telles que la liberté individuelle, l'altruisme et la recherche du bonheur.

Il existe en revanche un type d'institutionnalisation qui conduit à un résultat diamétralement opposé, où l'individu est écrasé par la collectivité, à la merci d'un chef toutpuissant et infallible. Le dernier produit de ce second type d'institutionnalisation conduit à la forme la plus sombre du totalitarisme.

Les sociologues, les philosophes et les politologues qui étudient les mouvements ont tour à tour mis en évidence le premier et le second processus. Certains ont soutenu que la démocratie moderne est fille de la Réforme protestante, des sectes et des révolutions anglaise et française. D'autres, au contraire, ont avancé que la démocratie émanait d'une réflexion rationnelle, neutre, froide, tandis que les enthousiasmes collectifs n'ont conduit qu'à la terreur ou à la dictature.

En réalité, les mouvements sont susceptibles d'entraîner les deux solutions. La démocratie anglaise a fait ses premiers pas pendant la révolution. Face à la guerre civile, Hobbes (qui l'appelait *état de nature* dans lequel les êtres humains étaient des *homo homini lupus*) propose un despote pour rétablir la loi et l'ordre. En substance, il croit l'effervescence incapable d'engendrer un ordre, et pense que celui-ci doit émaner de l'extérieur, provenir d'un souverain qui exige une reddition sans condition. Locke, au contraire, à partir de la même expérience, parvient à la conclusion que la reddition doit avoir lieu sous certaines conditions, et que les conquêtes de la révolution, les droits fondamentaux et inaliénables doivent être sauvegardés contre le pouvoir révolutionnaire même. Et c'est avec Locke que naît la théorie de la démocratie moderne.

Les institutions que nous allons examiner sont toutes caractérisées par *l'irrationalité*, car elles ne tiennent pas la promesse de l'état naissant, allant même jusqu'à la trahir de manière infame. Il n'est que de penser à la fraternité-terreur de la Révolution française, aux procès staliniens et aux camps d'extermination.

Leurs origines sont les mêmes que celles des institutions fondatrices de réciprocité et de vie en commun: *dilemme éthique* et *points de non-retour*. Dans le premier type d'institutionnalisation, le processus se développe en incorporant les doutes moraux et les nécessités d'autrui. Chacun doit traverser son épreuve de vérité, et la preuve de réciprocité ne doit pas dépasser brutalement les points de non-retour. C'est ainsi que se forment les valeurs et les droits qui fonderont

l'essentiel du pacte.

Le second type d'institutions, que nous allons étudier ici, force au contraire les épreuves, impose un choix définitif entre les deux branches de l'alternative. Pour reprendre l'image du sacrifice d'Isaac, c'est comme si Dieu exigeait d'Abraham qu'il tue réellement son fils.

A ce point, l'individu subit une transformation intérieure que nous désignerons sous le terme *d'asservissement moral*.

L'état naissant laisse entrevoir une modalité de vie authentique, sincère, fondée sur l'amour et la fraternité, une existence faite de compréhension réciproque et de tolérance, où chacun est enfin libre et peut enfin satisfaire ses désirs profonds, se séparer de ceux qu'il n'aime pas pour rejoindre ceux qu'il aime et constituer ainsi une nouvelle communauté. Celle-ci peut être vaste ou réduite, et selon nous, la plus réduite est le couple amoureux. Nous partirons donc d'un exemple tiré d'une situation d'amour naissant où quelqu'un veut vivre avec celui ou celle dont il vient de tomber amoureux et tire de ce projet sa plus grande joie; il est tout à la fois optimiste et intolérant. En général, les amoureux sont convaincus que tout le monde est prêt à reconnaître leur amour et il arrive même que des épouses ou des maris réclament l'aide et la compréhension du conjoint qu'ils sont sur le point d'abandonner. En même temps, ils sont intolérants, et leur intolérance vient de ce qu'ils ne peuvent supporter d'être séparés de celui ou celle qu'ils commencent à aimer. Ils sont prêts à se battre, prêts à faire du mal. L'amour naissant n'efface pas complètement les anciennes relations amoureuses. Par exemple, une femme amoureuse continue d'aimer ses parents, et surtout ses enfants; la séparation d'avec eux constituerait pour elle un point de non-retour; elle veut rejoindre son nouvel amour tout en conservant l'amour de ses enfants, qu'elle entend garder auprès d'elle. Elle veut les deux choses à la fois et le dilemme éthique prend toute son acuité lorsqu'elle se trouve devant la nécessité de choisir entre l'homme qu'elle aime et ses enfants.

Nous avons vu que les institutions de réciprocité se fondent sur l'acceptation

du point de non-retour de l'autre. Dans notre exemple, ce sera à l'homme qu'elle aime de prendre en charge ses problèmes, de faire en sorte qu'elle puisse vivre avec ses enfants, de l'aider à réaliser cette exigence profonde. Supposons au contraire qu'il lui demande de les abandonner, de faire un choix entre eux et lui, sans moyen terme possible.

Si elle décide de renoncer à l'homme qu'elle aime pour rester avec ses enfants, elle opte pour ce que nous avons appelé *l'extinction*, la pétrification. Mais que se passe-t-il si elle accepte de renoncer à ses enfants? Il n'y a pas extinction de son désir car elle reste avec celui qu'elle aime, mais elle sacrifie ce qui, à ses yeux, est devenu essentiel par la magie même de l'état de grâce amoureuse dans lequel elle se trouve. Auparavant, elle ne supportait plus son mari et se disputait continuellement avec lui; il lui arrivait même de maltraiter ses enfants. Amoureuse, elle s'est rapprochée d'eux et veut que tout le monde soit heureux. Son nouvel amour a enrichi sa vie et lui a fait redécouvrir ce qui menagait de lui devenir totalement étranger. Si elle est mise en demeure de quitter ses enfants, elle perd quelque chose qui a acquis de la valeur précisément grâce à l'état naissant.

Pour accepter ce choix, elle doit s'en remettre totalement aux décisions et aux jugements de celui qui le lui a imposé, renoncer à sa propre capacité de jugement moral, abdiquer sa liberté et retenir comme critère du bien et du mal le seul jugement de celui qu'elle aime. Dès lors, elle ne sera plus jamais capable de se révolter et de dire non; elle sera à sa merci, asservie moralement. Dans *l'asservissement moral*, la capacité de jugement moral est transférée sur la personne qui a imposé un choix arbitraire d'un seul des termes du dilemme éthique. Lorsque nous avons évoqué les origines du bien et du mal, nous avons vu qu'une fois tranché, le dilemme produit d'un côté le bien et de l'autre le mal, et une fois cette opération réalisée, toute marche arrière est impossible.

Laissons l'exemple de l'amour naissant et prenons le cas du chef charismatique dans la situation d'état naissant. Il constitue le centre éthique du groupe. Plus que

tout autre, il parvient à saisir le seuil à partir duquel le dilemme éthique menacerait l'existence de l'état naissant. Si le conservatisme droitier domine, c'est l'extinction. Si c'est l'élan de gauche, le groupe fait scission ou se dissout. Le centre éthique du groupe se constitue par le maintien de l'équilibre du dilemme pour la majorité de ses membres, qui doivent pouvoir gérer rationnellement leurs rapports avec leurs objets d'amour concrets et satisfaire aux besoins essentiels de leur vie quotidienne.

Certes, le chef entraine le groupe dans une certaine direction, il le guide, il désigne ce qui est bien et ce qui est mal, mais il ne l'accule pas à des situations insupportables. Comme le dieu d'Abraham, il exige l'obéissance mais n'oblige pas au sacrifice du fils aîné.

Mais il peut avoir aussi un comportement opposé. Après avoir durablement occupé la place centrale dans le groupe, une fois qu'il est devenu celui qui absout toutes les fautes, il peut décider de trancher entre le bien et le mal, et imposer une unique directive. Il peut exiger de tous les membres de son groupe le sacrifice de ce qui est essentiel pour les membres de son groupe et le dépassement de ce qui, pour eux, constitue un point de non-retour. C'est ainsi que le chef produit l'asservissement moral de tous. Naturellement, quelques-uns se révolteront, et il les exclura ou les fera tuer, comme pendant les révolutions. D'autres élèveront des protestations et il leur ordonnera de commettre quelque acte monstrueux pour saper leur résistance morale; dénoncer leurs amis ou leurs camarades par exemple, et parfois devenir des assassins, des hommes de main.

C'est ce mécanisme qui amène à la formation des groupes fanatiques. Le *fanatique* n'est pas seulement un croyant mais il a été asservi moralement, il a accepté d'accomplir des actes en désaccord total avec ses convictions, il a agi contre sa foi, contre ses amis, contre ses amours et contre la vérité. Le fanatique a accepté de fermer les yeux, de ne pas penser, de se trahir lui-même, et avec lui ceux qu'il estimait et aimait. Le fanatique est celui qui a trahi, dans son essence, l'expérience de libération, de fraternité et de vérité de l'état naissant. Il en a

perdu son âme, et avec elle la capacité de penser, de voir et de juger; il a perdu jusqu'à son intelligence et sa liberté.

En poussant les individus au-delà des points de non-retour, le groupe et le chef en font des êtres moralement asservis, et donc fanatiques.

En violant non seulement ce qui est essentiel pour l'individu, mais aussi ce qui est tel précisément du fait de l'expérience de l'état naissant, la reddition sans condition altère irréparablement la dynamique éthique de l'état naissant. Tandis qu'auparavant chacun trouvait en soi les critères du juste et de l'injuste, dans une perspective où le devoir tendait à coïncider avec le plaisir, il fait désormais l'expérience de la fracture radicale et irréparable entre les deux moments, et il s'ensuit qu'une part de soi-même se mue en un *criminel absolu* aux yeux de l'autre part. Retirée du système externe, l'ambivalence divise le moi en deux surmois réciproquement criminels, et toute décision éthique autonome lui devient impossible.

Celui qui est devenu un criminel absolu à ses propres yeux ne peut être absout que par le chef qui, au nom de tout le groupe, lui a fait accomplir ce choix irréparable. Le chef dont les exigences ont toujours été acceptées comme les plus hautes devient à son tour plus important que tout; lui qui a tari la source de l'authenticité devient l'unique arbitre du jugement éthique. Dans l'impossibilité de fonder des valeurs dans la réciprocité, le vaincu prend comme valeurs les - désirs du vainqueur.

L'élaboration de l'asservissement moral altère non seulement la dynamique éthique de l'asservi, mais aussi celle du chef, qui ne peut plus être soumis à l'épreuve de réciprocité de la part de l'asservi. Dans sa relation avec lui, il n'a plus la possibilité de distinguer l'essentiel de l'inessentiel. Son moindre désir est automatiquement partagé et passe pour essentiel, élevé au rang de valeur. Dans cette situation, le leader charismatique "devient fou" moralement, car ses moindres désirs lui sont renvoyés réifiés, sous forme de valeurs. Le slogan "Mussolini a toujours raison", qui a couvert les murs en Italie, n'a pas été

seulement le tribut payé à leur chef par ceux qu'il avait asservis; il a été l'instrument qui l'a poussé à la folie. Le chef charismatique qui renonce à sa position de médiateur et d'analyste, qui perd subjectivement le sens de la limite morale, bascule dans l'abîme qui en fait une divinité et un démon, la proie d'un délire de toute-puissance.

Il est frappant de voir que ce processus s'est inlassablement répété au fil de l'histoire. Dans son étude sur le millénarisme médiéval, Norman Cohn¹ évoque des mouvements populaires où les chefs finissent toujours par s'autoproclamer roi, empereur ou Christ réincarné; entourés d'un groupe de fanatiques asservis, ils exercent ensuite un pouvoir absolu et impitoyable. Ce fut le cas de Tanchen à Anvers, d'Eudes de l'Étoile en Bretagne, de BShm à Niklashausen, et surtout de Jan Matthys et de Jean de Leyde à Miinster. Et comme ce qui vaut pour le chef unique vaut également pour le leadership collectif, ce fut la fraternité-terreur décrite par Sartre. L'individu se rend sans condition au groupe et s'asservit moralement à la collectivité amorphe des "pairs", qui ne ressemble pourtant à aucune autre. "Et c'était un nouveau groupe qui apparaissait alors - un groupe d'un dynamisme inlassable et d'une extrême brutalité qui, obsédé par son fantasme apocalyptique et convaincu de sa propre infaillibilité, se plagait infiniment au-dessus du reste de l'humanité et ne reconnaissait aucune prétention autre que celle de sa propre mission supposée²."

Dans une situation d'état naissant, ce passage est très facile à accomplir, car individu et groupe expérimentent le contact avec l'absolu et la proximité de la vérité. L'un et l'autre sont convaincus que la voie qu'ils ont empruntée est la seule qui conduise à une solution juste. Jusque-là, il n'y a aucune violation du principe de réalité; en effet, pour un individu dans cette situation historique, les événements ont des causes profondes, des motifs fondés, et la pratique n'offre pas d'alternative.

Mais le fait de penser que l'on est sur la bonne voie et que l'on mène la recherche la plus juste se transforme sans peine en la conviction que l'on possède

durablement la solution juste et que l'on est infaillible. Un tel passage n'est pas de l'ordre de la connaissance et ne survient pas parce que l'individu ou le groupe ont trouvé la confirmation ou la vérification de leur hypothèse; au contraire, il se produit au moment où groupe et individus décident qu'ils peuvent désormais se passer de vérifications et de contrôles, qu'ils savent tout et qu'ils connaissent par avance le résultat de leur recherche.

L'état naissant est un contact fugitif avec l'absolu qui nous ouvre la voie mais dans le passage que nous décrivons ici, l'absolu est assuré et durablement possédé.

C'est toute la différence entre le mystique qui, dans la crainte et l'émoi, interroge le dieu mystérieux qui illumine son à me, et le théologien qui énonce avec une certitude dogmatique les propriétés de cette même divinité. C'est toute la différence entre le savant qui, stupéfait, découvre que le monde n'est pas comme on le croyait, et l'inquisiteur qui condamne au bûcher celui qui se rend coupable d'une affirmation hérétique.

Si le passage est aisé dans l'état naissant, il n'est pourtant pas anodin; c'est un abîme, en effet, qui est franchi d'un bond pour supprimer tous les doutes et en finir avec les dilemmes, les discussions et les divisions. Ce passage n'est pas d'ordre cognitif mais pratique; le chef profite de ce que tous le considèrent comme le guide pour affirmer que lui seul connaît la vérité; il l'impose par un acte autoritaire et, puisque tout le monde l'accepte, il y croit à son tour.

Ce n'est pas un moment de la recherche mais une décision qui met fin à la recherche. Nous avons vu plus haut que bien et mal apparaissent lorsqu'on choisit arbitrairement un des termes du dilemme, qui s'impose ensuite comme le bien, soutenu et réaffirmé par toute la puissance et la capacité d'intimidation du groupe.

Tous les points de non-retour sont effacés du même coup, et ce qui était considéré jusque-là comme des doutes légitimes est désormais perçu comme autant de preuves de trahison. Ce qui était jusque-là expression de la liberté

créatrice est à présent saisi comme la manifestation de quelque intention diabolique. Le slogan “la vérité rend libre” signifie, dans l'état naissant, que seule la recherche, la découverte, le chemin vers l'absolu peuvent libérer les individus, mais une fois accompli le saut, ce même slogan se retourne en son contraire: pour être libre, il faut courber l'échine et accepter une vérité imposée d'en haut; pour être libre, il faut obéir. C'est ainsi que naissent le *credo qui a absurdum*, et l'*ubbidienza perinde ac cadaver*.

Dans les mouvements historiques concrets, le despote utilise consciemment ces mécanismes. L'asservissement moral n'est pas seulement un phénomène qui survient dans le groupe face à la nécessité de sortir du dilemme ou d'établir une ligne de conduite; il est accompli délibérément par le despote pour briser la volonté de ceux qui sont encore libres. Il exige d'eux ce qu'il les sait incapables de faire; il leur demande de trahir leurs amis et de dénoncer ceux qu'ils aiment, leurs parents, leurs enfants; il va jusqu'à leur demander de se dénoncer eux-mêmes; et il énonce ces exigences au nom de l'état naissant.

Dans les procès staliniens, les communistes n'hésitaient pas à s'accuser eux-mêmes pour favoriser le développement de la révolution.

Tous les leaders charismatiques ne se croient pas infailibles; il n'est que de penser à la démission de Nasser après la guerre de 1967, au référendum de de Gaulle ou au testament politique de Lénine. Dans le monde chrétien, tous les grands saints ont manifesté un sens profond de l'erreur et du péché. Grâce à l'asservissement moral en revanche, *le chef devient sans péché*, il ne peut pas se tromper, il n'éprouve plus aucun sentiment de culpabilité. De même, ceux qui lui sont asservis ne peuvent plus trahir puisqu'ils lui obéissent en tout. L'asservi est automatiquement absous de toute culpabilité dès l'instant où *il obéit à son patron*, mais il doit en revanche subir ses reproches à cause des erreurs qu'il commet car, si le chef ne peut se tromper, il faut bien que la faute revienne à quelqu'un. Mais pas la trahison.

La trahison est l'accusation réservée à ceux qui n'obéissent pas aveuglément, à

ceux qui ne sont pas asservis. Ou traîtres, ou asservis, telle est l'ultime issue du procès.

L'histoire récente regorge d'exemples d'asservissement moral de masses; si le nazisme a été le plus sinistre, le plus significatif aura historiquement été le stalinisme, car il a réussi à tromper des millions de personnes dans le monde entier. Par ce biais, Staline a réussi à prendre le pouvoir sur l'État soviétique et sur tous les partis communistes de la IIIe Internationale, qui devaient lui être moralement asservis. Ceux qui ne l'étaient pas étaient accusés de trahison. Staline a torturé, tué, emprisonné, contraint à la dénonciation et déporté dans des camps de concentration en Sibérie ses propres camarades, des conjoints, des amants; et il a réussi en même temps à se faire adorer comme un génie universel et à passer pour un juste généreux; il a assassiné tous les chefs historiques de la révolution, et presque tous ont dû se soumettre et avouer leurs fautes.

Il est important de noter que tous ont accepté ces procès comme des sacrifices volontaires. Comment? Pourquoi? Repartons de la situation de confession publique dans laquelle, en substance, chacun révèle son ambivalence et prend la faute sur lui pour conserver le bon objet collectif intact. L'autoaccusation est un sacrifice de soi pour le bien commun; tel est le mécanisme de base qu'il s'agit d'utiliser à des fins de pouvoir. Le chef exprime par sa voix les vœux de tous et se proclame infallible, puis il se tourne vers le vaincu, lui rappelle les idéaux pour lesquels il s'est sacrifié, et lui demande des aveux en guise d'ultime sacrifice.

Le vieux révolutionnaire s'accuse de fautes qu'il n'a jamais commises, mais il sait (comme tout le monde) qu'il n'est pas sans tache; il sait que le nouveau chef est cruel et toutpuissant, mais il continue à croire au mouvement, il est convaincu que le mouvement ne peut pas se tromper; par conséquent, si le chef est ce tyran, il reste, à son corps défendant, l'instrument du mouvement et de l'histoire. Quant à lui, vieux révolutionnaire en prison, avili, brisé, torturé, réduit à l'impuissance, il ne saurait prendre la place du chef; il ne peut servir le

mouvement qu'en se sacrifiant pour accroître encore la confiance du mouvement en soi-même jusqu'à ce que le peuple ait mûri et puisse se passer des tyrans. Le tyran, croit-il, est lui aussi un produit de l'histoire, utile dans cette phase de la révolution, plus utile que lui, désormais détruit. C'est ainsi qu'il s'accuse d'une faute imaginaire pour sauver ce qui, à ses yeux, est plus important que lui-même.

Le nouveau chef connaît le raisonnement de son ennemi et pèse sur ce levier. Chaque fois qu'il fait arrêter un adversaire, il obtient des aveux qui viennent confirmer que l'autre n'a pas toujours été en accord avec le chef. Il ne reste plus qu'à le remettre entre les mains des bourreaux qui le priveront de toute capacité à envisager la moindre alternative. La suite est à l'avenant. Tous ceux qu'il dénoncera s'accuseront à leur tour. Le chef est devenu le dépositaire du bien et du mal, et la preuve est fournie par le fait que tous, jusqu'aux traîtres, le reconnaissent et l'acceptent.

2. La personnalisation

Nous examinerons à présent un deuxième mécanisme d'institutionnalisation irrationnel de l'état naissant, dans lequel les participants gardent l'impression que l'état naissant et son expérience extraordinaire se prolongent, tandis qu'en réalité, tout est déjà terminé. Là, les sujets renoncent à exercer n'importe quel contrôle rationnel sur le processus en cours et s'y abandonnent sans la moindre critique.

Ce mécanisme est fondé sur l'identification au chef charismatique, qui devient l'unique référence pour tous ses partisans; il a été décrit par Freud dans son analyse de la foule. Le groupe existe parce que tous ses membres s'identifient verticalement avec une seule personne, et, de fait même, horizontalement entre eux. C'est le chef qui cimente le groupe; sans lui, celui-ci se dissoudrait car les individus se différencieraient et s'éloigneraient les uns des autres.

Nous avons vu que ce mécanisme ne pouvait être considéré comme la base de la formation d'un groupe qui, à l'état naissant, se constitue au contraire à partir de la reconnaissance mutuelle de ses membres partageant la même expérience fondamentale. Par conséquent, la solidarité peut exister même en l'absence de tout chef, et la situation décrite par Freud peut se réaliser par la suite, et devenir le débouché d'un processus d'institutionnalisation.

Le mouvement se développe et, peu à peu, tous les chefs charismatiques des différents groupes qui ont conflué dans le mouvement sont vaincus. Le leader du groupe victorieux devient le chef suprême. Disposant d'un pouvoir considérable, il peut commencer l'unification du mouvement en faisant converger sur lui l'admiration générale et en laissant apprécier sa loyauté. Mais, pour ce faire, il doit d'abord éliminer les leaders rivaux, soit en les faisant emprisonner, soit en ordonnant leur élimination physique. En URSS, Staline a exterminé tous les leaders qui étaient des rivaux potentiels susceptibles de limiter son pouvoir par leur présence. Avec les "procès", il les a contraints en être à s'accuser de fautes qu'ils n'avaient pas commises et a pu ainsi forger son image de chef unique, bon, juste et infaillible. Mussolini s'est montré moins cruel en se bornant à écarter les leaders les plus encombrants comme D'Annunzio ou Farinacci, à qui il a assigné un rôle purement célébratif ou rituel. Hitler, pour sa part, a fait exterminer les SA de Röhm, et supprimer des livres d'histoire tout ce qui concernait leur rôle dans la conquête du pouvoir.

Une fois les leaders rivaux anéantis, les chefs victorieux ont pu utiliser leurs partisans désormais asservis et amorcer l'édification de leur propre mythe.

Tels sont les chefs charismatiques qui constituent la référence unique du mouvement: unique car ils ont détruit tout rival, unique car ils s'appuient sur des partisans irrémédiablement asservis, unique car, disposant du monopole de l'appareil de propagande, ils produisent de volonté délibérée l'identification de tous leurs partisans à eux-mêmes et à leur image idéalisée.

Ce processus est en général occulté, car même lorsqu'il est devenu unique et

tout-puissant, le chef ne se présente jamais comme autorité ou divinité, mais seulement et toujours comme l'expression d'autre chose. Et cela émane directement de l'état naissant, qui peut avoir la vision de l'absolu mais non pas la possession de l'absolu.

Mahomet ne parie pas en son nom mais au nom de Dieu, comme tous les prophètes; Jésus se présente au nom du Père et lui adresse sa prière; le chef charismatique ne se présente jamais comme le tyran mais comme le serviteur. Le culte de la personnalité était condamné sous Staline, qui prenait soin de ne se présenter que comme le numéro un, le camarade Staline, celui qui faisait passer l'édification du socialisme avant toute autre chose. Le despote le plus sanguinaire, le tyran le plus absolu se présente toujours comme l'interprète au service de la cause. C'est par ce biais qu'il demande et obtient l'identification de ses partisans, des pauvres gens, des militants de base, des plus humbles serviteurs de la cause. Le pape se définit *servus servorum tuorum*, esclave de tes esclaves, et donc au service du plus humble sur cette terre, qui pourra ainsi s'identifier à lui. Et c'est ainsi que se répète l'expérience dans laquelle nous nous sentons à la fois agis et appelés à remplir une mission, et qu'elle se renouvelle au niveau collectif et à travers l'identification au chef.

L'identification au chef charismatique, à sa personne concrète, permet de prolonger l'expérience de l'état naissant même lorsque celui-ci s'est éteint depuis longtemps. Les attributs du chef idéalisé sont tous tirés de l'expérience fondamentale de l'état naissant. Le chef est bon, se dédie tout entier aux autres et à la cause commune, ne pense jamais à lui, n'a aucun besoin personnel, vit frugalement, se prodigue et se sacrifie, ne se ménage pas; il est sage, profond, illuminé par Dieu; il comprend la signification et la direction de l'histoire, déborde d'une énergie surhumaine incroyable; sa capacité d'amour est immense, de même que sa capacité à souffrir; il est l'équilibre, la patience et la justice; beaucoup de ses attributs sont ceux de Dieu; il est clément, miséricordieux, infaillible. C'est ainsi que le chef devient un objet d'amour collectif non

ambivalent. Son image est gardée intacte et pleine d'éclat par les mécanismes dépressifs et persécuteurs. On ne saurait lui attribuer une seule erreur, une seule faute, un seul défaut. Si quelque chose va mal, il faut que ce soit de la faute des autres (dépression), ou de celle d'un odieux ennemi (persécution).

On est loin de l'état naissant dont la structure est radicalement différente. Celle que nous venons de décrire est fixe, définie: c'est une institution, bien que les individus, les membres du parti, de la nation, de l'Église ou de la secte aient l'impression de vivre une époque extraordinaire sous la direction d'un homme extraordinaire.

L'idéalisation est le prolongement irrationnel de l'expérience extraordinaire de l'état naissant. Tant que Staline a vécu, les communistes ont cru vivre une époque authentique et décisive de l'histoire du monde; ils ont cru aveuglément en sa parole et en sa direction. La même chose s'est produite avec Hitler, Mussolini et Mao Tsé-Toung. Le peuple projetait sur le chef tout ce qu'il sentait de noble, de grand et de sublime en lui-même.

Dans un article envoyé de Chine, Giuliano Zincone écrivait "Après nous avoir raconté les souffrances qu'il avait subies pendant sa jeunesse (avant la révolution), un ouvrier de Shangai ajouta: "Certes, ce n'est rien en comparaison de ce qu'a enduré le président Mao pendant la Longue Marche³!" "La réaction et l'expérience du chrétien qui imagine les souffrances du Christ sur la croix ne sont-elles pas identiques? "A Shaoshan, poursuit Zincone, l'interprète fond en larmes tandis qu'il décrit les persécutions subies par les parents de Mao et la cruauté des argousins du Kuomintang⁴." Ne reconnaît-on pas, là encore, l'émotion du chrétien qui évoque la flagellation et la couronne d'épines? Celle du musulman chiite le jour de l'Ashura - la passion -, commémoration de l'assassinat d'Husayn.

Ces témoins éprouvent pour les souffrances, relatives, du chef et de son entourage charismatique, une douleur plus vive que celle que leur font endurer les leurs, qui ont pourtant été plus grandes. Ils attribuent au chef une souffrance

indescriptible, au moins égale à celle qu'a subie le Christ qui, en tant que fils de Dieu, se devait d'éprouver une douleur infiniment supérieure à celle du commun des mortels. Tout dans le chef est plus grand, plus noble; tout en lui touche à la perfection, l'intelligence comme la bonté, le courage comme la souffrance. Il est l'homme-dieu; s'identifier à lui produit une expérience exaltante, analogue à celle du mystique.

3. De l'amour au despotisme

“Demandez et vous obtiendrez, cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira.” C'est ainsi que le Christ promettait la réciprocité totale de Dieu, qui est tout à la fois pouvoir et amour. Mais, dans la vie quotidienne, dans les rapports sociaux concrets, l'amour est unilatéral et la demande n'est pas toujours suivie d'une réponse. Celui qui aime appelle souvent l'aimé en vain, et plus il l'appelle, moins il obtient de réponse; ou, s'il l'obtient, celle-ci ne se situe pas forcément sur le même plan que la demande; elle émane de celui qui se sait adoré et en retire de la jouissance, mais n'est pas prêt à adorer en retour. Elle est faite de compassion. Qu'est-ce que la compassion, demandait Nietzsche, sinon cette complaisance pour les états de la vie proche de zéro? La compassion est bien amour de la vie, mais d'une vie faible, malade, de la survie.

Le pouvoir est fondé sur l'absence de réciprocité. Tout ce qui n'est pas réciproque constitue le pouvoir. Dans le processus de consolidation du charisme, le chef ne se sent pas lié par des liens de réciprocité vis-à-vis de ceux qui l'aiment; il peut se passer de chacun d'eux pris individuellement. Il est le pôle d'une structure déséquilibrée dans laquelle les autres ont besoin de lui et de son amour, tandis que lui n'a besoin d'eux qu'en tant que collectivité. La vie et l'amour d'un individu pris en tant que tel ne lui sont pas nécessaires. La différence fondamentale entre l'amour individuel et l'amour du chef réside dans

cette dissymétrie. La mort du fils torture le père, mais la mort d'un partisan n'est rien pour le chef.

Pourtant, le chef n'est pas inaccessible à la jalousie lorsqu'un de ses partisans lui préfère quelqu'un d'autre. Il veut être aimé d'un amour exclusif. En réalité, tout homme désire l'exclusivité de l'amour, mais le chef l'obtient tandis que celui qui lui est soumis ne peut en aucun cas y avoir accès. Le chef peut montrer des préférences et se laisser momentanément capter par un de ses partisans, mais le partisan n'a pas le droit de se laisser capter par un autre chef. Freud l'avait bien compris quand il déclarait que l'amour du partisan est *inhibé quant au but*.

Le pouvoir est asymétrie. Il permet d'entretenir plusieurs relations privilégiées tandis que les partisans n'ont droit qu'à une seule et unique relation privilégiée: avec le chef.

Dans le couple, dans l'amour naissant, le rapport entre les deux amoureux, est celui de deux leaders potentiels qui renoncent chacun à leur domination absolue sur l'autre. Mais il existe aussi des situations où l'amour est unilatéral, où l'un aime et l'autre est aimé. Dans ce cas, l'amoureux devient l'esclave de l'aimé, et celui-ci se complaît à être aimé sans lui répondre pareillement. C'est ce type de relation amoureuse qui se constitue dans le processus de consolidation du leadership charismatique. Ce qui, dans le couple, est un échec, un tourment et une source de malheur pour l'amoureux sert de fondement à la stabilité du pouvoir du chef.

Le chef est celui qui est aimé de tous et qui exige de tous un amour sans réserve en forme de dédition totale. Il prétend aimer tout le monde mais c'est faux, il aime la collectivité, l'ensemble de ses partisans, d'un amour indéfinissable, mais il ne les aime pas pris individuellement. Il n'a que des préférences, et encore ne suivent-elles aucune règle; elles ne se situent pas sur une échelle de mérites, et dépendent exclusivement de son bon vouloir et de son arbitraire. Le chef est maître de ces préférences, qui doivent être considérées comme une grâce de sa part.

Le rapport entre le chef charismatique et les partisans n'est pas fondé sur la justice. Le chef n'est pas tenu de traiter également tous ses partisans. Il s'y efforce pour éviter les haines et les jalousies internes, mais ce qui caractérise le développement irrationnel du charisme réside précisément dans son arbitraire. Ceux qui entrent dans le cercle restreint des compagnons du prophète ou du chef de guerre victorieux participent de son pouvoir. En général, ils se partagent les bénéfices, les richesses et les terres acquises grâce aux conquêtes. Dans les États totalitaires modernes, ils deviennent les dignitaires du régime, quoique leur pouvoir continue à dépendre des préférences du chef, et plus le pouvoir de ce dernier grandit, plus cette dépendance est lourde.

Tous les proches de Staline, sans exception, savaient qu'ils risquaient à tout moment de tomber en disgrâce et de subir un procès. Mais tous ont néanmoins accepté cet arbitraire, tant que Staline a été vivant, comme le signe de son caractère extraordinaire, de sa grandeur et de son génie. Le chef échappe à tout jugement, il en sait plus que les autres, ses décisions sont impénétrables et dans sa profonde et mystérieuse sagesse, le chef a choisi...

Ceux qui sont éloignés du chef ne désirent qu'une seule chose: se rapprocher de celui qu'ils adorent, pouvoir le toucher, se tenir à ses côtés, comme l'amoureux qui désire rester tout près de l'aimée. Ah! Qu'il baisse son regard sur eux, qu'il les reconnaisse, qu'il les appelle par leur prénom! La plupart se contenteraient d'un simple et bref regard de sa part. Comme les hussards de Napoléon qui se sont jetés avec leur monture dans le fleuve et qui ont presque tous péri noyés pour témoigner de leur bravoure, de leur amour, et pour accrocher ne fit-ce qu'une fois son regard, de façon qu'il se souvienne d'eux.

La dissymétrie est totale entre l'expérience du chef charismatique et celle de ses partisans, qui veulent être vus, remarqués, reconnus individuellement par lui, et rester gravés dans sa mémoire. En se jetant dans le fleuve, les soldats de Napoléon espèrent produire sur lui une émotion indélébile. Connaissant eux-mêmes une émotion extraordinaire, ils la lui attribuent, tandis que le chef ne

jette sur eux qu'un regard distrait. Il ne les admire pas, tout au plus éprouve-t-il de la compassion pour eux. Peut-être se bornera-t-il à leur donner l'impression, l'illusion qu'ils ont suscité en lui une émotion puissante, mais il sait au fond de lui qu'il ment.

L'amour permet à l'individu de projeter sur le chef tout ce qu'il éprouve de bon, de noble et d'élevé. Il ne vit pas le positif en lui-même mais dans l'autre. Et l'image du chef se nourrit de ce don collectif et continu, qui l'enrichit et ne cesse de le magnifier, qui le rapproche du divin. Le chef charismatique est donc celui qui s'aliène toute expérience individuelle extraordinaire. Et c'est par le biais de l'identification au chef que cette expérience extraordinaire revient à l'individu, qui se sent à son tour grandi, transporté, transfiguré. Les poèmes, les chants, les hymnes et les invocations des partisans au chef ne sont pas très éloignés de ceux que l'on adresse à Dieu. La profondeur des sentiments, l'intensité de l'émotion et le bouleversement qu'éprouvent les humbles en pensant à lui sont animés de la même tension, spasmodique de la même ardeur que l'amour et le mysticisme. Le fascisme avait institué en Italie un enseignement de *mystique fasciste*, dont une grande partie était consacrée à la figure du *Duce*.

C'est par ce mécanisme que le chef se dote de droits supérieurs à ceux de ses partisans. Il peut faire ce qui est interdit aux autres; il obéit à une autre morale, et c'est ce qui explique pourquoi les chefs charismatiques sont si facilement portés aux excès. On les voit, tout au long de l'histoire, entourés d'une cour somptueuse et qui ont ostensiblement monopolisé les femmes de tous leurs "partisans". Et même s'ils ont mené une vie austère, ils se sont toujours réservé le droit à l'excès - par exemple sur le plan doctrinal ou disciplinaire -, le droit à transgresser avec une souveraine indifférence les lois qui sont imposées aux autres. La dissymétrie entre le chef et ses partisans ne rend pas le chef exemplaire, n'en fait pas un modèle à suivre, mais le garde hors d'atteinte. Le chef fournit des *exemples mais n'en est pas un lui-même*.

Nous sommes partis du chef charismatique comme médiateur, stratège moral

au sein du groupe à l'état naissant, et nous avons fini par découvrir qu'en l'absence d'autres mécanismes, la fonction sacerdotale-salvatrice du chef conduisait à sa divinisation. Le déséquilibre de l'amour, du pouvoir et de la morale, ajouté au fait que le chef s'approprie l'expérience extraordinaire, est le fondement de l'adoration et de l'arbitraire. Pour conclure, nous dirons que le processus de divinisation de la personne - ou culte de la personnalité - découle de l'absence de réciprocité, voire même de l'interdiction à vérifier la réciprocité, et est à l'opposé des processus étudiés au chapitre précédent concernant les institutions de réciprocité.

4. Créateurs et suiveurs

Dans les groupes décrits précédemment, tous les participants connaissent l'expérience de l'état naissant, mais dans les mouvements historiques, et en particulier dans les grands mouvements, la majorité des participants rejoignent le mouvement sans partager cette expérience. Ils y apportent leurs intérêts personnels bruts, et agissent au nom de ces intérêts. Les paysans russes, auxquels on doit la défaite du tsarisme, n'ont pas abandonné le front parce qu'ils s'étaient convertis à la révolution, mais parce qu'ils ne craignaient plus leurs officiers, car l'armée était désorganisée. Lorsqu'ils sont retournés chez eux avec leur fusil, c'était pour s'emparer de la terre, chose qu'ils désiraient depuis longtemps. Leur mentalité et leurs perspectives n'avaient pas changé. Ils participaient au mouvement révolutionnaire sans même le savoir, et en demeurant ce qu'ils étaient auparavant.

L'expérience de l'état naissant comporte une profonde mutation catégorielle. C'est en elle que se constitue un nouvel objet d'amour et d'identification, qui renvoie à la contingence les anciens objets et le moi antérieur, de même que les objets et le moi tels qu'ils sont à présent. Dans la vie quotidienne le passé et la

mémoire du passé sont des données que ni l'intelligence ni la volonté ne peuvent altérer ou transformer. Ce que l'on a désiré ou craint, voulu mais non obtenu, subi mais pas voulu, oppresse notre conscience comme autant de désirs inassouvis et obsédants. Dans l'état naissant, ce passé resurgit, on le revisite, on en juge toutes les étapes, on en fait le bilan et, soudain désinvesti de sa valeur, il se plie docilement à notre volonté, se met au service de nos désirs actuels. Par conséquent, l'état naissant ne connaît ni nostalgie ni ressentiment. En lui, le passé nous apparaît tout entier imparfait, sans valeur au regard du présent et de l'avenir. Et donc il ne saurait être encore source de rancœur, de souffrance, de ressentiment ou de vengeance. Ce qui a perdu sa valeur à nos yeux ne saurait nous pousser à l'action. Mais seuls ceux qui connaissent l'état naissant font cette expérience. Pour ceux qui rejoignent le mouvement après coup, le passé reste intact, de même que leurs intérêts qui ne subissent aucune altération au regard de ce qui est essentiel. Ceux-là continuent à désirer les mêmes objets qu'ils désiraient auparavant et non pas ce qui se révèle comme "désirable par essence". Robespierre était indifférent à la fortune des riches, qu'il jugeait sans valeur; mais pour de nombreux révolutionnaires désireux de s'enrichir, l'argent et les biens avaient une valeur, comme pour les sans-culottes, bien loin de faire fortune. Par conséquent, quantité d'individus se joignent peu à peu aux mouvements qui ne veulent que réaliser leurs vieux intérêts, soulager leurs vieilles rancœurs et leurs vieilles haines.

En progressant, les mouvements transforment les conditions sociales et économiques, créent de nouveaux intérêts, de nouvelles possibilités, mais aussi de nouvelles frustrations, de nouvelles peurs et de nouveaux ressentiments; ils grossissent d'un flot d'individus animés d'intérêts personnels et qui voient là le moyen et l'occasion de les réaliser; ils engendrent également une vague de déceptions et de désirs de vengeance.

L'entrée, ou l'engagement des "masses" dans les mouvements s'accompagne donc d'un *retour du passé* dans le présent, puisqu'elles continuent à désirer ce

qu'elles ont toujours désiré et, ne pouvant refaire le passé, elles ne peuvent désirer aujourd'hui que ce qu'elles ont désiré naguère et qu'elles n'ont pu obtenir. Si elles n'y réussissent pas, elles ne peuvent que désirer le négatif. Dans l'impossibilité de satisfaire leurs désirs, elles privent les autres de leurs objets de désir et de leurs richesses passées: tu as eu ce que je n'ai pas eu? Alors, paye! Renonce aux plaisirs, aux biens, à la vie même...

L'état naissant est élan vital, plaisir et désir d'avoir et de donner; l'égalité est la conséquence naturelle du désinvestissement des objets devenus inutiles, de la profusion nouvelle; mais pour le suiveur, l'égalité signifie ceci: "Puisque je n'ai rien eu dans le passé, je veux que personne n'ait rien aujourd'hui; puisque j'ai été pauvre, je veux que tous connaissent désormais la pauvreté." Ceux qui sont en état naissant veulent au contraire un monde de joie de vivre, de collaboration sincère, de renoncement positif et d'élan créateur. Les suiveurs, mus par le *ressentiment*⁵, veulent au contraire un monde de punition et de lois, d'austérité et de pauvreté, un monde nivelé par le bas, aligné sur le manque dont ils ont souffert dans le passé.

La différence entre ceux qui ont connu l'état naissant et ceux qui ne l'ont pas expérimenté s'apparente pour une large part à celle entre *élites créatrices* et masses. En se développant, les mouvements créent de nouveaux épisodes d'état naissant et de nouvelles *élites créatrices*, mais ils créent aussi de nouvelles masses. Ils produisent en outre des chefs et des asservis. Ces derniers sont ceux qui ont dû renoncer à leur passé, sans possibilité de le reconstruire, ceux qui ont dû choisir un des termes du dilemme et se rendre au despote. *Il existe donc trois types de protagonistes des grands mouvements: les élites créatrices, la asservis et les masses.*

Ce sont les élites créatrices qui engendrent le mouvement, mais la force de transformation est donnée par les masses. Ce sont elles qui, en se révoltant, en détruisant la réalité existante, réalisent, même négativement, ce que connaissent et proclament les élites, à savoir l'existant, qui est contingent et peut être détruit.

Mais la mobilisation des masses ne peut advenir qu'au nom de leurs intérêts, de leur ressentiment, de leurs désirs de vengeance. Si elles veulent guider le mouvement, les *élites créatrices* doivent prendre en charge ces besoins, promettre de répondre à cette voix qui crie du fond du passé, s'identifier au ressentiment des masses pour le maîtriser. Il se produit ainsi un *double échange*: les élites proposent aux masses qui les suivent le langage de l'état naissant, et reçoivent en échange la définition de leurs intérêts et leur charge de négativité.

Les suiveurs sont prêts à apprendre le langage de l'état naissant, et à faire leurs tout nouvel objet d'identification, à condition toutefois que les *élites créatrices* prennent en charge leurs intérêts et leur ressentiment.

Pour être suivies par les masses, les *élites créatrices* doivent en justifier l'avidité et le désir de vengeance, activer leur haine, constituer l'ennemi de toutes pièces, sans perdre de vue qu'il s'agit d'un pur stratagème, d'une concession faite aux exigences de mobilisation. Elles se plient à ce jeu car c'est le seul moyen d'amener les masses à dépasser leurs intérêts et leur ressentiment. Les *élites créatrices* prennent en charge les désirs des masses *dans le but de les éduquer*, et l'instrument de cette éducation est *l'idéologie*: une traduction dans deux directions qui incorpore les intérêts et le négatif dans le système des catégories de l'état naissant, et les restitue sous forme d'un langage destiné à les transcender et à apprendre à les transcender.

Le chef - médiateur entre des forces équilibrées dans le groupe à l'état naissant - est ici face à une puissance collective dont il doit apprendre quelque chose, dont il est le disciple, quoiqu'il s'efforce aussi d'en être le maître. En tant que disciple, il apprend à prendre en charge des intérêts et des créances qui ne sont pas les siens, en tant que maître, il doit infatigablement enseigner aux masses à transcender ces intérêts et ces créances au nom de valeurs universelles. Dans cette perspective, les mouvements sont des lieux où s'exercent à la fois *démagogie et pédagogie*.

Le moment démagogique prévaut lorsque le chef se trahit lui-même pour

appeler à la mobilisation, et pour obtenir le consensus. Le moment pédagogique apparaît comme une nouvelle lecture du monde qui donne un sens universel à l'action de chacun. En réalité, démagogie et pédagogie vont de pair; la démagogie se justifie par son intention pédagogique et la pédagogie est invariablement une concession démagogique. Mais dans les grands mouvements collectifs, le devoir pédagogique est presque toujours emporté par le devoir démagogique. Or il n'y a rien de plus dangereux que de devoir prêcher le faux pour faire triompher le vrai. Le faux corrompt et modifie la vérité; l'idéologie devient dogme; on recouvre d'une patine d'idéologie les véritables motifs des actions; l'idéologie devient ainsi la justification, la rationalisation de toutes les actions, même des plus abjectes. Là où n'existe plus la possibilité de vérification rationnelle, la preuve, on débouche inmanquablement sur le dogmatisme, le mensonge et l'hypocrisie.

5. Les fondateurs

Cette dernière remarque nous amène à redéfinir le rôle réel du chef quand un grand mouvement révolutionnaire se propose simplement de fonder une civilisation culturelle ou qu'il arrive à la fonder. Dans ce cas, les intérêts, le ressentiment et le désir de vengeance mis en œuvre par le mouvement sont considérables, le pouvoir qu'il en tire colossal, et les devoirs pédagogique et démagogique à l'avenant.

C'est dans une telle situation que le chef sait que la force de l'idéal est voisine de la toute-puissance, et que la réalisation de l'idéal est impossible. Mais s'il avoue cette impossibilité, il perd du même coup aussi ce qui est réalisable, or c'est précisément ce qu'il doit gérer, et pour ce faire il est contraint d'énoncer de fausses promesses.

Dans le Programme d'Erfurt (1891) qui remplaga celui de Gotha (1875), Marx

soutient que le socialisme libérera les marchandises de leur valeur d'échange. Avec la fin de la propriété privée des moyens de production, les producteurs n'échangeront plus leur force de travail contre un salaire, mais recevront des "bons de travail". L'économie sera fondée sur la confrontation entre l'utilité sociale des différentes solutions et le gaspillage du travail. Qui en décidera? Marx ne donne pas la réponse car il ne l'a pas. Aucun marxiste ne l'a. Un observateur extérieur comme Pareto ⁶ pouvait s'apercevoir qu'un tel programme était une absurdité et qu'un tel régime socialiste ne pouvait qu'engendrer une bureaucratie aussi stupide que féroce. Marx au contraire ne l'a pas deviné, à moins qu'il ne s'en soit aperçu et n'ait pas voulu développer son système jusqu'à ses extrêmes conséquences. Il semble impossible qu'aucun marxiste ne l'ait davantage compris par la suite.

Il est vrai qu'une civilisation culturelle commence lorsqu'elle renonce à voir ce qui était visible, et qu'elle le dissimule, ce qui requiert un grand usage de la démagogie. Dans le marxisme, c'est Marx en personne qui accomplit cette tâche. Il pouvait pressentir ce qu'a décrit Pareto par la suite, mais n'a pas voulu s'y attarder, et *il est le père d'une civilisation culturelle précisément du fait de cette fausse conscience*. Ne pas voir et, par ce moyen, conserver intacte la "valeur" libératrice d'un projet entre dans le rôle de son fondateur. S'il avait vu les impasses et s'il les avait exposées, il n'aurait pas mérité le titre de révolutionnaire; il aurait été un simple scientifique. L'analyse de Marx sur la Commune de Paris suit la même logique: la Commune aurait détruit la vieille machine de l'État et l'aurait remplacée par une structure vouée au dépérissement. même Lénine, dans *État et Révolution*, parie de la disparition imminente de l'État, à la veille de la conquête du pouvoir, alors qu'il savait qu'il serait impossible d'éliminer l'organisation de l'État. Lui aussi s'abandonnait au charme de l'état naissant et inhibait ses capacités critiques. S'il avait entendu ses propres mots dits par d'autres, il les aurait accusés d'infantilisme et de romantisme petit-bourgeois.

“Que Lénine ait pensé dès le début, observe Gilles Martinet, que le parti devait guider, conduire, impulser l'action des soviets ne fait aucun doute. (...) Mais il n'imaginait certainement pas que ces rapports prendraient la forme d'une complète subordination de la masse à l'avant-garde. Lénine était un jacobin qui, à l'inverse de Robespierre mais à l'exemple de Marat, haïssait la démocratie parlementaire et croyait en la démocratie directe⁷.” Y croyait-il vraiment? Y croyait-il encore, en octobre 1917? Non. Il s'était déjà avisé que la démocratie directe était *impossible*, et il a dissous les soviets. En quelques années, son parti a produit un appareil d'État, une police secrète et une armée, et a gouverné en despote. Lénine n'ignorait rien de ce qui se passait, mais il était obligé de mentir s'il voulait sauver l'idéal de la révolution. Sa haine de la démocratie parlementaire vient de ce qu'il savait que les démocraties directes, avec leurs assemblées et leurs votes à main levée, étaient plus favorables aux révolutionnaires. En octobre 1917, les élections de l'assemblée constituante avaient eu lieu au scrutin secret, et les bolcheviks avaient perdu, aussi fit-il en sorte qu'au deuxième congrès des soviets, elles aient lieu au scrutin public, et les bolcheviks l'emportèrent. Lénine savait déjà qu'il faut forcer la main aux hésitants, et que l'assemblée sert à intimider les opposants. La démocratie directe est un instrument pour dominer les masses, pour les remettre entre les mains d'une minorité organisée. Lénine n'a jamais cru que la démocratie directe était une forme supérieure de la démocratie; il ne l'a affirmé que parce qu'il en avait besoin pour prendre le pouvoir.

C'est chez les grands fondateurs, au stade le plus manifeste et le plus exaspéré - précisément du fait de leur force, de leur conviction et de leur capacité majeure à la dissimulation - que se retrouve la mentalité qui transforme l'état naissant en une institution despotique.

Par leur mode de penser, *la promesse est donnée pour réalisée en même temps que tout entière à réaliser: c'est le déjà mais pas encore*. Le mystère a peut-être été révélé au fondateur, seul à connaître ce qui échappe à la compréhension

vulgaire (parce qu'en réalité, il n'y a rien à comprendre, parce que le mystère est contradictoire sauf pour le fondateur) et ne peut qu'être obscur. Et il l'est délibérément, parce que son pouvoir réside dans le "non-dire". Et c'est ce qui fait tout l'attrait, le ciment et la fascination de la révélation. Car une civilisation culturelle est une puissance qui capte la solidarité et vise à l'accroître.

Les fondateurs d'une civilisation culturelle pressentent que le sens profond de leur mission, le sens ultime, va bien au-delà de leur idéologie et de leur discours. Leurs paroles ne sont qu'un instrument qui permettra de constituer une entité de personnes vivantes, susceptible de durer des siècles, voire des millénaires, après avoir détruit tout ce qui existait avant elle et tout ce qui s'opposait à elle; une entité qui s'opposera à tout et qui parviendra à des compromis avec tout, pourvu qu'elle continue de s'affirmer.

Qu'il s'agisse de révélation divine, comme pour Mahomet, de méditation, comme pour Luther, ou d'analyse scientifique, comme pour Marx, il s'agit toujours d'un moyen et d'une ruse. Le leadership réclame l'évacuation des dilemmes, la division tranchée du monde, la nécessité d'obliger les individus les plus hétérogènes à trouver une certitude et un refuge dans cette division et dans un camp donné; par conséquent, tous les moyens sont bons. Pour les fondateurs, tout est politique, jusqu'à la religion et à la philosophie, jusqu'à la mystique. Chaque fois que survenait un problème, un conflit, Mahomet ne recevait-il pas une réponse *ad hoc* sous forme de révélation? Le fondateur ne doute pas, et s'il doute, il se débarrasse de ses doutes par une ferme décision. La foi du fondateur repose sur la conscience du doute et sur l'occultation de cette conscience. Pour l'annuler à ses propres yeux, il doit *produire en lui-même le processus qu'il veut produire chez ses partisans, percevoir la contradiction et la dissimuler, produire le mystère dont il connaît la nature et en garder le secret.*

Il doit se rendre lui-même aphasique en éludant les conclusions pour rendre aphasiques tous ceux qu'il somme de garder le silence. Tous sont dans l'erreur, sauf lui, et s'il leur arrive de prononcer des vérités, c'est qu'ils répètent ce que

lui-même a déjà dit. Il faut donc se taire pour permettre au fondateur de continuer à garder le silence. Et celui-ci se tait pour rendre les autres muets, pour empêcher la question de se poser, cette question qu'il s'est posée et à laquelle il a décidé qu'il ne fallait pas répondre, sous peine de voir détruire ce qui est né par les forces mêmes qui l'ont fait naître. Mais il sait que Dieu est ambivalent, qu'il a deux visages, que l'état naissant ne se perpétue pas car il n'est pas la naissance d'un être mais l'être de la naissance, et que seul existe par la suite ce qui a pris naissance: le passé. Les fondateurs savent que le bonheur éternel est le sens ultime de l'acte d'amour passionné, mais que cet acte ne pourra être institutionnalisé qu'en tant que conception d'une autre entité au regard de laquelle le bonheur n'est qu'un moyen. Ils savent que le mouvement engendrera un Etat, une Église, une puissance, et que pour vivre et s'affirmer, cet État, cette Église, cette puissance réclameront des martyrs et du sang. Ils savent que cette entité dont ils sont les fondateurs et les pères vivra pour elle-même, d'une vie dont le sens n'est pas le bonheur de ceux qui aujourd'hui lui donnent toute leur vie, mais qui dévore néanmoins leur existence physique, leur plaisir et leurs sentiments.

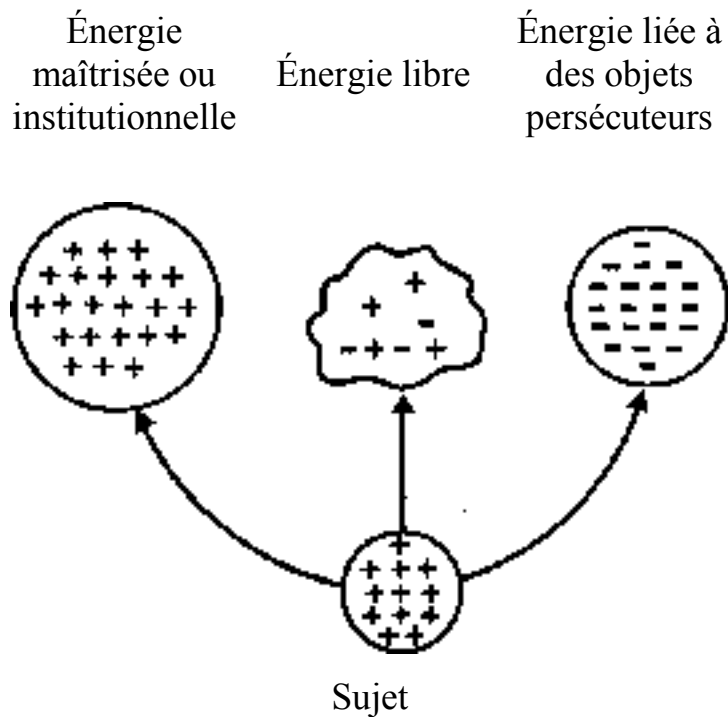
Tout grand fondateur a conscience de la suprême indifférence morale du dieu qu'il dévoile et adore. Le dieu de Mahomet fait ce qu'il veut, honore les uns de sa bienveillance et condamne les autres sans raison; et on doit l'adorer pour cette *suprême immoralité*. Il en va de même pour le dieu de Luther et Calvin, et l'éthique du stalinisme n'est guère différente: l'histoire dira un jour qui avait tort et qui avait raison, mais elle n'a de comptes à rendre qu'à elle-même. On ne peut lui poser aucune question, sauf pour connaître le vainqueur. Toute invocation morale sert à cela, et uniquement à cela. Mais quelle garantie existe-t-il qu'à la fin des temps cette divinité rende justice, réhabilite ceux qui se sont autoaccusés? Ceux-là croient-ils au jugement dernier de la justice, ou sacrifient-ils tout simplement leur vie au profit de ce qui doit vivre, au profit du camp de la force, comme les martyrs la sacrifient au camp de Dieu? La supplique "Que ta

volonté soit faite” recèlerait-elle une double signification: espoir d'un garant métahistorique de la justice ou adoration de la puissance pure?

Le fondateur, si sûr de lui pour condamner, reste muet devant l'être. Marx est incapable de parler du communisme; Calvin - comme Luther - est incapable de parler de son dieu. Le Coran parie “au nom d'Allah, le clément, le miséricordieux” mais Mahomet ignore si Allah est clément et miséricordieux, tout ce qu'il sait, c'est que lui, Mahomet, il aime son dieu, et qu'Allah punit ses ennemis et extermine ceux qui refusent de l'adorer. Allah exige le consensus et le sacrifice, il demande et ne promet pas. C'est son exigence et son avidité qui donnent au croyant sa certitude. Et le chef qui condamne et réclame des vies connaît la nature d'un tel dieu. Il est indifférent aux sentiments et aux pauvres passions privées; il n'est ni clément ni miséricordieux; il n'est pas tenu à la solidarité morale de la compassion; il n'est pas tenu d'écouter les appels à faide, le cri de celui qui aime vers l'aimé qui est loin, de l'enfant vers sa mère, du nécessiteux vers le nanti. Le fondateur se situe sur un autre plan: il exige l'obéissance et cela seul compte, tout ce qu'on lui donne en plus est superflu.

6. Les institutions persécutrices

Un nouveau pas théorique est maintenant possible. Dans notre chapitre sur la dynamique, nous avons représenté un champ social équilibré par la figure ci-dessous



Il comporte un objet d'amour dénué d'ambivalence, un ensemble d'objets sur lesquels s'exerce l'activité de transformation et, enfin, un noyau investi de façon permanente de signes négatifs; c'est l'ennemi idéologique ou politique, l'adversaire, ou encore des individus qui font obstacle au sujet. Les signes négatifs sont moins nombreux que les signes positifs, ce qui signifie que l'agressivité est limitée et gardée sous contrôle.

Un tel équilibre est possible parce que nous choisissons nos objets d'amour et d'identification en fonction du fait qu'ils satisfont nos besoins et de la réciprocité de leur amour et de leur intérêt pour nous. Parallèlement, ceux qui font obstacle à nos actions et les ennemis de notre communauté sont investis négativement. Pour conserver cet équilibre, il n'est pas nécessaire de recourir aux mécanismes persécuteurs et dépressifs. L'ambivalence est plus aisément contrôlée lorsque le sujet affronte les problèmes pour les résoudre par des choix rationnels. Si quelqu'un que nous aimons nous maltraite, nous trompe ou nous provoque constamment, notre comportement normal est de nous éloigner de lui, de réduire

notre investissement libidinal sur lui, jusqu'à la rupture. L'ambivalence est ainsi continuellement maintenue au niveau le plus bas.

Dans les processus d'institutionnalisation décrits au chapitre précédent, ce sont ces mécanismes, fondés sur le *principe de réalité*, qui sont à l'œuvre. Des solutions rationnelles sont recherchées, à savoir des solutions qui conservent le maximum de la solidarité et de l'enthousiasme de l'état naissant, sans pour autant contrevenir au principe de réalité. Les institutions rationnelles se fondent sur le respect des différences, la reconnaissance des limites, et le bon fonctionnement des mécanismes de vérification. Nous avons vu que l'unanimité n'est jamais un présumé mais qu'elle doit faire l'objet de vérifications concrètes. Le communisme spontané ne saurait être institutionnalisé sous la forme d'un égalitarisme militaire imposé. L'institutionnalisation, dans ce cas est un processus lent, jalonné de tentatives et d'erreurs, et soumis à des rajustements continuels.

Mais il existe une autre voie de l'institutionnalisation, une voie dans laquelle, paradoxalement, il est plus facile de s'engager. Cette voie consiste dans *l'ignorance du principe de réalité*. A peine l'état naissant a-t-il produit un nouvel objet d'amour non ambivalent que des mécanismes dépressifs et persécuteurs se mettent en place pour le maintenir. Telles sont les institutions irrationnelles que nous avons décrites à propos du chef charismatique. Nous projetons sur lui nos qualités authentiques, originales et extraordinaires, ce qu'il y a de meilleur en nous. Ce faisant, nous idéalisons le chef charismatique pour lui garder l'éclat de l'absolu, pour qu'il incarne *l'unum, verum et bonum* dans toute sa pureté, sans ambivalence. Et s'il se trompe, s'il est cruel, s'il sème le malheur et la souffrance autour de lui, personne ne peut le lui reprocher comme une faute, car le chef ne peut ni se tromper ni pécher. Tout ce qui survient de mauvais émane d'ailleurs: c'est notre faute, c'est la faute de notre incompetence, de notre inadéquation, de notre incroyance. Et les mécanismes dépressifs se mettent en branle, ces mécanismes qui nous permettent de ne voir dans le chef

que le bien, car nous prenons tout le mal sur nous.

Les mécanismes de persécution viennent parfois prendre le relais; tout ce qui survient de mauvais ne dépend ni du chef ni de nous, mais des obstacles mis en place par l'ennemi, de ses complots sournois. C'est ce dernier mécanisme qui a été le plus utilisé au cours de l'histoire. A peine l'état naissant at-il créé un nouvel objet d'amour qu'un ennemi est forgé de toutes pièces et devient le siège de tout mal. Le mécanisme de persécution est alors actionné avec plus de morgue, d'arrogance et d'irresponsabilité qu'auparavant, et le champ se restructure rapidement comme suit:

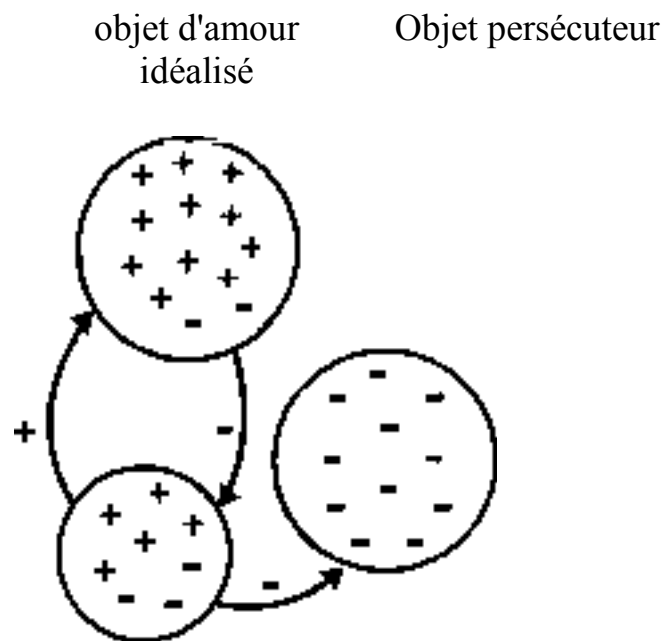


Figure 17

Il n'y a qu'un seul grand objet collectif, bon, parfait, fruit de la projection de toutes nos qualités les plus hautes et de toutes nos vertus, projection acritique sans fondement réel, jamais soumis à la moindre vérification; et de l'autre côté, un ennemi qui sert de pendant monstrueux à la non moins monstrueuse bonne divinité; un ennemi persécuteur, démoniaque, chargé sans discernement et sans aucune vérification de toutes les ignominies, responsable de tous les dommages

et de tous les torts qui nous sont causés, un ennemi à détruire à tout prix, désigné comme la parfaite incarnation du mal. Et si on arrive à éliminer cet ennemi qu'on a édifié, tout le monde est convaincu qu'il ne restera que le bien et que la bonté.

La divinisation du chef charismatique ne va jamais seule; son pendant est immanquablement l'élaboration paranoïaque d'un ennemi, d'un adversaire à combattre. L'idéalisation institutionnelle est impossible sans une "diabolisation" institutionnelle. Le chef divinisé est toujours opposé à un démon. Staline pouvait cacher ses plus horribles méfaits, les bains de sang dont son peuple et ses camarades étaient les victimes désignées, parce qu'il conduisait la grande lutte de l'internationale prolétarienne contre le diable capitaliste. Hitler justifiait ses crimes en faisant des juifs les boucs émissaires de tous les maux. Il y a peu, Khomeiny, le dernier chef charismatique divinisé, guidait le Jihad islamique contre le Grand Satan occidental.

C'est ainsi que l'état naissant guérit la maladie de l'ambivalence par la création d'un *univers manichéen*, un univers *illusoire où toute vérification est impossible* et où toutes les cruautés sont justifiées, un univers où se produisent inévitablement les mêmes processus qui ont conduit aux surcharges persécutrice et dépressive, sans que l'on parvienne jamais à briser le cercle ensorcelé de l'illusion.

Dans la longue histoire de l'humanité, c'est cette dernière voie, et non pas la première, qui a été suivie le plus souvent, et le cycle est encore appelé à se répéter. Le despote, d'abord idolâtré, est peu à peu hai, jusqu'à ce qu'il soit abattu au cours d'un acte de rébellion. Puis un nouveau despote vient aussitôt le remplacer, idolâtré à son tour, et qui sera détruit de même. Le processus est analogue pour l'ennemi; celui qu'on avait hai reprend visage humain, jusqu'à ce qu'on reconnaisse un frère en lui. C'est l'état naissant, mais il faut qu'aussitôt soit identifié et désigné un nouvel ennemi. Une nouvelle guerre est déclarée, censée mettre fin à toutes les guerres, et le cycle est infini.

7. La guerre

La plus ancienne, la plus connue, la plus enracinée de toutes les institutions de persécution est la guerre. Dans la guerre, l'agressivité prend pour objet un ennemi désigné et se déploie dans un cadre de règles très précises qui définit également ce que l'on entend par victoires et défaites. “La guerre est un acte de violence propre à contraindre l'adversaire à obéir à notre volonté”, écrit von Clausewitz⁸, et pour obtenir l'obéissance de l'ennemi, il faut le désarmer, briser sa puissance armée.

Rien, dans cette définition, ne présuppose un but autonome de destruction. La violence est tout entière dirigée contre un adversaire armé et doit tendre à ruiner sa force armée, dans le dessein d'obtenir qu'il fasse ce que nous désirons lui voir faire, qu'il obéisse à nos ordres. D'où l'importance de l'objectif politique, à savoir de l'objectif pour lequel la guerre a été déclarée, de l'ordre auquel on veut contraindre l'autre à obéir. Le passage d'une disposition persécutrice à la guerre n'est donc pas le passage de l'émotion à l'action, mais une redéfinition du champ de l'action, et l'identification non seulement d'un ennemi mais aussi d'un objectif donné à atteindre. Ce n'est que lorsque l'obstacle essentiel à l'accès à cet objectif est représenté par la force armée de l'adversaire que *peut* être élaborée une stratégie de guerre. Dans la très grande majorité des cas, les mouvements collectifs ne débouchent pas sur une action armée, et encore moins sur un acte de guerre. Les guerres sont au contraire très souvent le résultat de décisions d'organisations politiques stables, en l'absence de tout mouvement et de tout état naissant. Dans ce cas, la *mobilisation de guerre* correspond à l'activation institutionnelle de composantes de l'état naissant. C'est-à-dire que la guerre, comme la fête, est une *institution de substitution*⁹. Par ailleurs, si un mouvement vient à déboucher sur une guerre, une élaboration institutionnelle spécifique est

requis.

On sait combien le passage de la rébellion diffuse à la constitution d'une armée révolutionnaire est difficile. La rébellion diffuse découvre son adversaire au-dehors d'elle-même et le combat. Sa tactique consiste à infliger le plus de dommages possibles à l'ennemi, voire même à le détruire physiquement et totalement. Le passage à l'institution de guerre, à l'armée, requiert au contraire la finalisation et la subordination de toutes ces motivations, de tous ces efforts, de toutes ces actions à un seul objectif précis: la destruction de la puissance armée de l'ennemi, et donc sa reddition. Des milliers de batailles et des milliers de victoires ne sont rien au regard de cet objectif essentiel qui peut être atteint ou manqué en un seul combat, à condition qu'il soit décisif. même si, du point de vue du sujet, elle est vécue comme une offensive constante, la guérilla spontanée n'est en réalité bien souvent qu'une action de défense des territoires libérés.

Pour passer de la guérilla diffuse, spontanée, de type terroriste, à la guerre de libération proprement dite, il faut constituer une organisation politique, administrative et militaire centralisée, un *État*. Seuls les États font la guerre. L'État qui se constitue à partir d'une situation de révolte ou de guérilla diffuse, précisément parce que l'action militaire est déterminante, est un État militaire dont la structure essentielle se fonde sur l'armée et où sont confondus gouvernements politique et militaire.

Pour que le processus se déclenche, il faut souvent un changement d'état, c'est-à-dire une nouvelle phase *d'état naissant*, ce qui peut paraître paradoxal à première vue, car il existe déjà un mouvement, qui devrait faire émerger une institution. Mais notre théorie permet de comprendre ce paradoxe: la rébellion diffuse est entretenue par de nombreux épisodes d'état naissant qui se sont institutionnalisés sous forme de noyaux de luttes armées; le passage au niveau d'une unification supérieure exige la destruction de ces groupes, la substitution ou la mise au pas des leaders locaux. Les structures préexistantes constituent par conséquent, à cette phase, un obstacle susceptible d'être éliminé,

soit par la violence d'un groupe qui s'impose aux autres, soit par un processus d'état naissant amorcé à un niveau plus élevé, qui provoque la fusion des composantes jusque-là séparées, et leur soumission à un projet politique unitaire.

En réalité, ce sont souvent les deux processus qui se produisent, et le groupe unificateur utilise ensuite la coercition pour plier les dissidents à son dessein. Un phénomène d'état naissant de ce type s'est produit de façon frappante sous les murs d'Antioche, au cours de la première croisade. Le leadership charismatique qui s'en est dégagé et l'armée qui s'est formée ont été assez efficaces pour prendre Jérusalem. Dans la même optique, l'histoire de la résistance yougoslave et le passage rapide de la guérilla à l'armée de libération nationale conduite par Tito sont très intéressants. Au contraire, la guérilla afghane contre l'URSS n'est pas parvenue durablement à constituer une armée unifiée.

8. La destruction totale

Dans son autobiographie, *Terre sans justice*, Milovan Djilas¹⁰ décrit la débâcle, après la Première Guerre mondiale, du système de valeurs qui régissait le comportement des habitants du Monténégro. L'auteur raconte un épisode pour le moins étrange: les Monténégrins avaient l'habitude de faire des incursions sur le territoire de leurs voisins, les Albanais catholiques et les Bosniens musulmans. Au début des années 20, une bande armée partit pour une de ces fameuses incursions, qui donna aux hommes l'occasion de découvrir avec horreur qu'ils commettaient dès lors des exactions inconnues dans le passé, telles que la torture, le viol et les meurtres d'enfants. *Or ils ne pouvaient s'empêcher de les commettre*. Que s'était-il passé? Djilas fournit l'explication suivante: les Monténégrins avaient jalousement défendu leur indépendance contre les Habsbourg mais, avec la Première Guerre mondiale et la mobilisation qui s'était ensuivie, ils avaient fini par se conduire comme de loyaux sujets de l'empire, et

avaient combattu non pas contre leur ennemi, mais *pour* lui, ce qui avait altéré leur orientation dans le monde. Désormais, lorsque les hommes partaient pour une incursion, ils ne pouvaient plus se comporter en “héros”. Ce n'est que lorsque le système des valeurs héroïques serait rétabli sur de nouvelles bases - c'est-à-dire, paradoxalement, avec l'adhésion massive des Monténégrins au parti communiste - que la société retrouverait son “équilibre mental” dans lequel la guerre est une institution fondamentale.

Dans les sociétés fondées sur la guerre, la désagrégation de cette institution provoque l'explosion d'une violence non maîtrisée, incontrôlable. La guerre donnait une finalité à la violence, la canalisait vers un ennemi désigné selon des règles du jeu définies; mais que celles-ci soient bousculées, et c'était le règne du désordre et de l'ambivalence.

Un processus analogue se vérifie dans le processus d'institutionnalisation des mouvements. L'agressivité est tournée contre l'extérieur mais ne parvient pas, dans certains cas, à se constituer un ennemi approprié; on voit donc réapparaître, au sein du mouvement, un fort taux d'ambivalence qu'il cherche à évacuer en dirigeant son agressivité dans toutes les directions. Le résultat ne se fait pas attendre: les mécanismes de persécution sont très rapidement en surcharge, ce qui rend l'identification de l'ennemi encore plus difficile. La violence pousse à la recherche continue de nouveaux ennemis, de nouvelles victimes, et provoque de graves angoisses de destruction. Seulement, la mort est désormais la protagoniste essentielle du processus; elle envahit l'intérieur et se voit repoussée à l'extérieur dans un processus psychotique collectif. La description que monseigneur German Guzmán nous donne de la violence en Colombie nous en offre un bon exemple ¹¹, mais ce mélange d'autodestruction et de destruction des autres se retrouve également dans le siège de Münster, dans l'enclave blanche de Wrangel en Crimée, dans la révolution mexicaine après la mort de Zapata qui marqua la fin de tout projet cohérent. Cette violence se retrouve de même dans la terreur jacobine de 1794 et dans les purges staliniennes, elle accompagne le

nazisme tout au long de son histoire et débouche sur le rêve d'une destruction cosmique finale, tout à la fois mort de l'ennemi et mort de soi-même, crépuscule des dieux hitlériens.

Ce sont là des exemples de projets de régénération qui ont échoué. La destruction totale correspond au retour à la situation de surcharge dépressive d'où l'état naissant était né, au resurgissement de la maladie mortelle au regard de laquelle il avait représenté une tentative de guérison désespérée. Habituellement, la destruction totale de soi et des autres n'est qu'un fantasme. De nombreux mouvements millénaristes annonciateurs de cataclysmes appartiennent à cette catégorie il faut que tous les hommes meurent dans de terribles catastrophes pour qu'apparaissent un nouveau ciel et une nouvelle terre. Mais ce fantasme est également présent hors de la sphère religieuse, comme le prouve ce chant anarchiste

Nous sommes prêts et sur le pavé de la vie
Spectres macabres de la dernière heure
Avec aux lèvres le saint nom d'anarchie
Nous nous insurgerons (...)
Et sur les barricades nous vengerons
Les victimes qui crient vengeance
Dans le fracas de l'explosion finale
Balle après balle
Puis nous tomberons dans un éclair de gloire
Ouvrant à l'avenir une nouvelle voie
Et du sang versé mitra l'histoire à venir de l'anarchie.

Là s'exprime toute la difficulté à élaborer un projet de transformation de la société. C'est le chant d'un pessimisme qui a perdu confiance en son action, qui hait son adversaire et veut le voir anéanti, qui veut venger ses camarades et

exterminer ses ennemis de classe, tout en sachant que c'est impossible. Toute réverie d'un combat final exprime la perception profonde de son incapacité totale, et son impuissance à gérer un processus de renouvellement et de renaissance. Même au titre de fantasme, la destruction totale est l'expression de l'échec de l'institutionnalisation.

Dans la réalité historique, le comportement destructeur équivaut à une perte de contrôle sur la réalité. Dans l'exemple de Djilas, les Monténégrins ne savent plus qui est leur ennemi et déchargent leur agressivité dans toutes les directions. La frénésie destructrice est d'autant plus probable que le front du conflit est moins clair et moins défini. C'est pourquoi les guerres civiles sont, en général, si cruelles; il s'y surajoute inunquablement d'anciennes divisions régionales, politiques, religieuses et ethniques.

Dans le projet destructeur, la frontière entre autodestruction et destruction des autres est bien mine et toutes les solutions finissent par se valoir. Dans le cas du nazisme, il paraît évident que, face à la perspective de la défaite, et dans l'impossibilité de détruire le monde, Hitler souhaitait le suicide collectif de tout le peuple allemand. De même, Jean de Leyde préférait laisser les habitants de Múnster mourir de faim plutôt que de se rendre. Dans le suicide collectif qui a eu lieu en 1978 au Guyana, à l'instigation du prophète Jim Jones, le projet destructeur a réussi. Jones avait été saisi par le doute de son échec après que la communauté eut été chassée de Californie et transférée sur un autre territoire. Le déracinement avait transformé de nombreux adeptes en autant d'asservis, et les autres, devenus vieux et éloignés des leurs, n'avaient plus la force de retourner en Californie. C'est ainsi que le chef de la secte américaine put leur donner l'ordre du suicide; et la plupart d'entre eux s'exécutèrent; ceux qui se révoltèrent furent tués. Cet événement nous permet de mieux comprendre les conditions structurelles de la destruction totale: le projet échoue après que le dilemme éthique a été totalement évacué. C'est l'échec, ni plus ni moins, de l'institutionnalisation conflictuelle.

Notes

¹ N. Cohn, *les Fanatiques de l'Apocalypse: millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, Paris, Payot, 1983.

² *Op. cit.*, p. 312.

³ G. Zincone, *Perché non capiamo le lacrime per Mao*, "Corriere della Sera", 8. 10. 1976.

⁴ *Idem*.

⁵ Sur la théorie du ressentiment, rappelons F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1987 et M. Scheler, *l'Homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1971.

⁶ V. Pareto, *les Systèmes socialistes*, Paris, Giard et Brières, 1902.

⁷ G. Martinet, *les Cinq Communismes: russe, yougoslave, chinois, tchèque, cubain*, Paris, Seuil, 1971.

⁸ C. von Clausewitz, *De la Guerre*, Paris, Minuit, 1955, p. 51.

⁹ Cf. sur ce sujet, G. Bouthoul, *la Guerre*, PUF, Paris, 1983.

¹⁰ Cité dans E.J. Hobsbawm, *Bandits*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1969.

¹¹ G. Guzman, *La Violencia en Columbia*, Cali, Progreso, 1968.

IX

L'élaboration religieuse

1. Les formes de l'élaboration

Dans *Phèdre*, Stésichore soutient qu'il vaut mieux préférer celui qui n'aime pas à celui qui aime, car le premier, à l'inverse du second, n'a pas l'esprit frappé de folie. C'est alors que Socrate affirme que les dieux dispensent leurs biens les plus grands aux hommes précisément à travers la *folie divine*. Il existe différentes formes de folie divine: la première est la mantique, ou don de prophétie; la deuxième, l'inspiration artistique, donnée par les muses; et la troisième, la folie amoureuse. La folie divine dont parle Socrate est, dans notre langage, l'état naissant, un état extraordinaire qui nous permet de voir plus loin que l'existant et de produire valeurs et idéaux. Mais si l'état naissant est unique dans sa structure originelle, il subit ensuite différentes élaborations, s'incarne dans différentes expériences concrètes, différents langages. S'il prend place dans une tradition religieuse ou engendre une expérience religieuse, on peut parler d'état naissant *religieux*; s'il se raccroche à une tradition culturelle différente et subit une élaboration intellectuelle différente dont le but est la transformation de l'individu, il engendre un mouvement *éthique*. Dans d'autres cas encore, il peut donner naissance à un groupe *politique* qui vise à la transformation impérative de la société; et il y a enfin l'état naissant de l'amour naissant, ou la folie amoureuse de Platon. On pourrait encore décrire des états naissants artistique, scientifique, etc. Nous ne nous occuperons ici que des trois premiers types d'élaboration: religieuse, éthique et politique, non sans ajouter toutefois un paragraphe sur l'amour naissant; nous traiterons de la science et des mouvements culturels ultérieurement, dans les chapitres XIV et XV consacrés au capitalisme

et à la modernité.

2. L'état naissant religieux

La comparaison entre la description de l'expérience religieuse par Rudolf Otto¹ et notre définition de l'état naissant nous permet de constater des ressemblances et des discordances. Pour Otto, au centre de toute expérience religieuse et avant toute chose, il y a le sentiment, de la part de la créature, de n'être rien face au *numen*, et, simultanément, le frémissement, le tremblement, la terreur sacrée, la peur indicible, l'horreur, la terreur originelle, primordiale du surnaturel, des démons, des fantômes, de ce qui est radicalement autre. C'est le *mysterium tremendum* face auquel l'individu se sent annihilé. Mais le *numen* a un autre visage, le *fascinans*. "Aussi horrible et terrifiant que puisse paraître à l'esprit le démoniaque divin, il peut devenir aussi fascinant et envoûtant. Et la créature, qui tremble à sa merci, dans un effroi désespéré, expérimente en même temps le besoin de se soumettre à lui, voire de l'incorporer... C'est l'élément dionysiaque dans l'efficacité du *numen* ²." Par conséquent, poursuit Otto, l'homme religieux cherche à maîtriser cette réalité mystérieuse par des formules magico-rituelles, ou par la possession, la surexcitation et jusqu'aux formes les plus hautes et les plus pures de la mystique.

Quel est le rapport entre cette expérience et celle que nous avons décrite comme état naissant? Dans celui-ci, on trouve invariablement la trace d'un rapport avec une puissance extraordinaire qui bouleverse la vie quotidienne et force à la transformation. Mais il manque la dimension de la terreur folle, de la terreur pure et de l'horreur qui fait se dresser les cheveux sur la tête.

Que devons-nous en conclure? Que l'état naissant n'est pas autre chose, en réalité, que l'une des formes de l'expérience religieuse, mais amputée de son contenu le plus archaïque, le *tremendum* et l'horreur? Ou qu'au contraire, nous

sommes en présence de deux expériences hétérogènes en dépit de leurs points communs?

Il existe une troisième solution, à savoir que l'expérience religieuse (comme les expériences artistique, scientifique ou amoureuse) survient comme état naissant, mais affectée d'une marque spécifique. Nous avons déjà vu, à propos de l'expérience fondamentale, que les mêmes catégories trouvent leurs expressions à travers des langages différents. Pour exprimer la mort-renaissance, une culture paysanne utilise l'image de la semence, une culture pastorale celle, plus "horrible" que la première, du squelette. C'est dire que l'état naissant peut prendre différentes formes, subir différentes élaborations, dont l'élaboration religieuse.

Dans l'état naissant, l'individu est saisi, contraint au changement; il fait l'expérience d'une puissance inconnue, irrésistible, qui l'interpelle et l'épouvante à la fois; mais nous avons vu que le doute est toujours présent et le dilemme, et le passage tumultueux de l'enthousiasme au désespoir, de l'extase au tourment. L'état naissant est en outre apparition, disparition, réapparition; il s'impose peu à peu. Le sujet cherche à se soustraire à sa pression, il la fuit, puis il est repris sous son charme, happé. Ce sont là les éléments essentiels de l'expérience religieuse, tels que nous les transmettent les grands mystiques.

L'expérience religieuse émane d'une élaboration spécifique de l'état naissant, où sont accentués certains éléments qui le constituent. L'étrangeté et l'extériorité de la puissance qui anime le sujet y sont perçues de façon très particulière. La divinité est séparée de soi, transcendante, elle domine le sujet, prend possession de lui. Dans l'expérience non religieuse, au contraire, la puissance est vécue comme intérieure, à la fois participation et illumination. Dans l'amour naissant, par exemple, quoique le sujet se sente immergé dans le flux cosmique de cette puissance, il désire néanmoins un objet concret et singulier, qui apparaît comme le point de passage, l'instrument de contact avec l'absolu.

Il reste encore un point à éclaircir et à réaffirmer avec force: *toute expérience*

religieuse, toute expérience du sacré ne ressortit pas de l'état naissant. Celui-ci est un état de transition, il marque un tournant de l'existence, un changement radical. Il faut répéter ici ce que nous avons déjà dit à propos de la *peck experience* de Maslow: l'état naissant ne peut advenir tous les jours, tous les mois ou tous les ans. La conversion n'a lieu qu'une seule fois; même la révélation ne se produit que dans un moment particulier. L'état naissant qu'a connu Mahomet est celui d'une conversion doublée d'une révélation, même s'il a vécu d'autres phénomènes d'état naissant dans des tournants décisifs de son existence et de son enseignement. Reste que toute révélation divine ne doit pas être comprise comme un état naissant. Il n'est que de penser à saint Paul et à Luther. Pas plus que le mystique le plus ardent, le prophète ne vit dans un état naissant continu. L'expérience du contact avec l'absolu, l'expérience religieuse, participe donc de l'état naissant mais ne l'épuise pas. L'émotion religieuse la plus profonde, le ravissement de l'âme face au *misterium tremendum* ne sont pas nécessairement suivis d'une modification radicale de l'existence. Après l'expérience extraordinaire, l'âme retourne à son état habituel. L'état naissant entraine en revanche une mutation définitive et irréversible, et donne accès à une autre vision du monde.

Le religieux expérimente donc un état naissant auquel font suite un mouvement, une institution et une quotidienneté. Examinons à présent *l'état naissant religieux*. Quels éléments le différencient des autres formes d'état naissant? Nous venons de voir que le trait spécifique du religieux est le sentiment qu'éprouvent les créatures devant l'absolu, vécu comme ce qui se situe au-delà et au-dessus de soi. Dans l'état naissant religieux, l'expérience métaphysique est tout entière élaborée en ce sens corame fracture, opposition entre le réel, la totalité, Dieu, d'une part, le contingent, la créature, d'autre part. Les forces extraordinaires qui traversent et transcendent le sujet sont pegues comme des forces séparées de lui et menaQantes. Elles sont donc *isolées* et situées dans une dimension spatio-temporelle à la fois différente et étrangère. Pensons aux Idées

platoniciennes, aux dieux grecs sur l'Olympe, à “Notre père qui otes aux cieux”. C'est à partir de cette dimension *séparée* que cette force même, comprise comme totalité, agit sur le contingent en des points précis de l'espace et du temps, qui acquièrent de ce fait la propriété du sacré. *Le sacré est ainsi le point d'irruption de la toute-puissance dans l'univers spatio-temporel profane.*

En conclusion, la puissance, le destin, la force transcendante que le sujet singulier expérimente dans l'état naissant est séparée, hypostasiée et resituée dans une dimension au-delà de l'espace et du temps concret, pour être ensuite sollicitée dans cet espace et dans ce temps, *par l'intermédiaire du sacré.*

Lorsque la toute-puissance fait irruption dans le quotidien, elle a besoin d'être freinée et contrôlée par le biais d'opérations *rituelles* servant à délimiter l'espace et le temps.

“Le temps sacré - hiérophanique -, remarque Eliade, peut désigner le temps dans lequel se place la célébration d'un rituel et qui est, de ce fait, un temps sacré, c'est-à-dire un temps essentiellement différent de la durée profane à laquelle il fait suite. Il peut aussi désigner le temps mythique, tantôt recouvert par le biais d'un rituel, tantôt réalisé par la répétition pure et simple d'une action pourvue d'un archétype mythique. Enfin, il peut encore désigner les rythmes cosmiques (par exemple les hiérophanies lunaires) en tant que ces rythmes sont considérés comme des révélations - nous voulons dire des manifestations, des actions - d'une sacralité fondamentale sous facente au cosmos. Ainsi, un moment ou une portion de temps peut devenir à tout moment hiérophanique³.”

En deçà de la fracture, dans le profane, le temps a les propriétés de la vie quotidienne; au-delà, dans le sacré, c'est le règne de la périodicité.

“Dans la religion comme dans la magie, remarque encore Mircea Éliade, la périodicité signifie avant tout l'utilisation indéfinie d'un temps mythique rendu présent. Tous les rituels ont la propriété de se passer maintenant, dans cet instant-là. Le temps qui a vu l'événement commémoré ou répété par le rituel en question est rendu présent, “re-présenté” si l'on peut dire, si reculé qu'on

l'imagine dans le temps. La passion du Christ, sa mort et sa résurrection ne sont pas simplement commémorées au cours des offices de la semaine sainte; elles se passent vraiment alors sous les yeux des fidèles. Et un vrai chrétien doit se sentir contemporain de ces événements transhistoriques puisque, en se répétant, le temps théophanique lui devient présent ⁴.”

L'espace sacré fait lui aussi l'objet d'une séparation, visible ou invisible, et fait irruption.

“La clôture, le mur ou le cercle de pierres qui enserrent l'espace sacré, poursuit E. Éliade comptent parmi les plus anciennes structures architectoniques connues des sanctuaires. Ils apparaissent déjà dans les civilisations proto-indiennes (p. ex. à Mohendjo Daro) et égéennes. La clôture n'implique et ne signifie pas seulement la présence continue d'une kratophanie ou d'une hiérophanie à l'intérieur de l'enclos; elle a, en outre, pour objet de préserver le profane du danger auquel il s'exposerait en y pénétrant sans y prendre garde.

“Le sacré est toujours dangereux pour qui entre en contact avec lui sans s'être préparé, sans être passé par les "mouvements d'approche" que requiert n'importe quelle religion. "N'approche pas d'ici, dit le Seigneur à Moïse, ôte tes chaussures de tes pieds; car le lieu où tu te tiens est une terre sainte" (Exode, III, 5). De là les innombrables rites et prescriptions (pieds nus, etc.) relatifs à l'entrée dans le temple, fréquemment attestés aussi bien chez les Sémites que parmi les autres peuples méditerranéens. L'importance rituelle du seuil du temple ou de la maison, quelques valorisations et interprétations diverses qu'elle ait eues au cours des âges, s'explique également par la fonction séparatrice des limites telle que nous l'avons définie.

“Il en va de même des murailles de la cité: avant d'être des ouvrages militaires, elles sont une défense magique, puisqu'elles réservent, au milieu d'un espace “chaotique” peuplé de démons et de larves, une enclave, un espace organisé, “cosmisé”, c'est-à-dire pourvu d'un “centre”. Ainsi s'explique qu'en période critique (siège, épidémie) toute la population se rassemble pour entourer

d'une procession les murs de la cité et renforcer de cette manière leur qualité de limite et de rempart magico-religieux. Cet encerclement processionnel de la cité, avec tout son appareil de reliques, de cierges, etc., revêt parfois simplement une forme magico-symbolique: on offre au saint patron de la ville un cierge dont la longueur est égale au périmètre de l'enceinte. Toutes ces pratiques de défense étaient fort répandues au Moyen Age, mais on les retrouve à d'autres époques et dans d'autres milieux. Dans le nord de l'Irlande, par exemple, en temps d'épidémie, on décrit autour du village un cercle destiné à interdire aux démons de la maladie de pénétrer dans l'enclos. Le "cercle magique", en faveur dans de nombreux rituels magico-religieux, a pour objet premier d'établir un cloisonnement entre deux espaces hétérogènes ⁵."

Disons qu'il y a, entre l'expérience religieuse, c'est-à-dire l'élaboration religieuse, et les autres modalités d'élaboration de l'état naissant, une expérience commune où s'opposent réalité et contingence, en même temps que l'expérience d'une puissance qui transcende l'individu, d'une force infiniment plus importante et plus puissante que lui qui n'en est que l'instrument rebelle. La spécificité religieuse réside donc *dans l'élaboration de cette expérience et de cette force séparée et située dans un ailleurs, dont elle jaillit pour faire irruption dans l'espace-temps profane.*

Dans l'esprit des lumières, qui n'appartient pas à la sphère religieuse, ce phénomène n'a pas lieu; l'expérience fondamentale est même au contraire le fait de forces humaines, de la raison qui se voit conférer des propriétés absolues. La même analyse peut être faite pour un mouvement qui débouche sur un projet éminemment politique, comme le marxisme. Là encore, l'expérience du destin et de la réalisation de potentialités extraordinaires est présente, mais les forces ne sont pas, comme dans l'élaboration religieuse, transférées dans un *ailleurs*, elles sont impliquées dans le processus historique même, vu comme le développement des forces productives. Ce n'est plus l'homme en général qui est en cause, comme dans la philosophie des lumières, mais un sujet historique

collectif: la classe ou le prolétariat. Et puisque l'expérience fondamentale qui l'engendre est la même, ce processus présente aussi la marque de l'absolu, les propriétés extraordinaires et toutes-puissantes du *numen*. Mais, dans ce cas, aucune entité transcendante ne vient se relier au profane *par le biais du sacré*. L'action de l'homme s'inscrit dans l'histoire. Dans l'élaboration religieuse, la force extraordinaire peut être *adorée* parce que coupée du monde des hommes; dans le deuxième cas, elle ne peut être adorée mais doit être *agie*.

3. Le désenchantement du monde

Le processus de désacralisation survenu dans notre monde moderne s'est produit avec *l'homogénéisation du temps et la manipulation de l'espace*. Une fois le temps homogénéisé, il devient impossible de séparer le passé pour le reléguer dans un temps différent, divin, dans le temps divin des origines. D'hétérogène qu'il était, il s'est unifié, il a été rendu continu, homogène, sans fracture, *irréversible*. Le temps des historiens est un temps *lalc* car il ne permet pas de retour en arrière, car il n'est pas radicalement non homogène ⁶. Un processus analogue a lieu pour l'espace. L'ailleurs n'a plus sa place dans l'espace scientifique et physique, lui aussi devenu homogène.

Ce nouveau temps et ce nouvel espace naissent de l'activité économique-pratique qui abat toutes les barrières. N'était-ce pas ce que craignaient les religieux du xvie siècle lorsqu'apparut la théorie copernicienne qui détrônait "le ciel" du lieu bien défini où il était assigné jusque-là? C'était le lieu où se tenait Dieu, et il constituait un ailleurs radicalement différent de ce qu'on appelait le "monde". Naturellement, Dieu était aussi partout, en tant que totalité, mais il se manifestait (hiérophanie) en des lieux particuliers (sacrés). La théorie copernicienne désacralisait. irréparablement le ciel, et la science qui se développerait ensuite ne cesserait de désacraliser les lieux et les objets du monde

en les soumettant à des transformations concrètes.

La ligne de démarcation entre le sacré et le profane a toujours été malmenée, déplacée par les activités économicopratiques, et Dieu a été forcé de se réfugier dans un ailleurs indéfini, à partir duquel il peut certes être partout, mais non pas en un lieu particulier. Et cette nouvelle donne est à l'opposé du sacré en tant que séparation de deux dimensions différentes en contact en un point unique et défini de l'espace et du temps.

Les formes traditionnelles du sacré tendent alors à s'effacer, et le sacré lui-même, comme circonscription de l'espace et délimitation du temps, devient de plus en plus hasardeux: le sacré s'éclipse.

Comment expliquer, dans ce cas, l'expérience de la sacralité que l'on observe dans les rituels et les cérémonies collectives des mouvements? Et, par exemple, dans le nationalisme et le marxisme? Dans ces mouvements, il n'est pas impossible d'imaginer des expériences de véritables sacrilèges. Imaginons, par exemple, qu'au cours d'une grande célébration, à l'époque de Staline, quelqu'un, en passant devant le mausolée de Lénine, déchire *le Capital* de Marx, et crache dessus. Un tel acte aurait inmanquablement provoqué une réaction d'horreur très proche de celle que l'on éprouve devant un "sacrilège".

La différence entre ce type de sacré et le sacré traditionnel réside dans le fait que ce qui provoque l'expérience ne tient pas au livre en soi, car *le livre n'incorpore rien*; mais au geste commis par un certain individu, en ce lieu précis et à ce moment précis, sur ce livre-là et avec une intention clairement définie. Dans ce contexte, le livre revêt une autre signification il est le signifiant d'un signifié précis, il est *pur symbole*. Le référent est, en revanche, l'oeuvre révolutionnaire de l'homme qui a aboli les classes sociales, et avec elles la domination de l'homme sur l'homme; le référent est toute la souffrance historique de l'homme, sa volonté de libération et son destin ultime; la *communitas* des hommes égaux et parfaitement bons, le prolétariat qui s'est approprié une qualité autrefois divine; le prolétariat, unique substance d'hommes

innombrables, dieu pour soi-même et dieu de la nature.

Dans le monde moderne, ce que nous continuons à appeler le sacré n'est souvent autre, en réalité, qu'une *région symbolique*. La matrice originelle et les mécanismes sont souvent les mêmes, à ceci près que la ligne de démarcation n'a aucune incidence sur l'espace-temps, mais s'affirme au contraire dans le monde des structures symboliques. L'univers symbolique n'a plus aujourd'hui les propriétés de la continuité-divisibilité de l'espace-temps; il est constitué d'oppositions et de structures d'oppositions.

Dans l'univers symbolique, certaines de ces configurations sont privilégiées, coupées des autres et opposées à elles; c'était autrefois le cas, par exemple, d'une montagne ou d'un lac sacrés. La "patrie", le "parti", la "classe", la "démocratie", etc. sont des noms qui ont désigné, et qui désignent encore de telles configurations, mais le rapport reste celui du signifiant au signifié. Le même mot peut recouvrir des significations différentes et ce n'est qu'en reconstituant la trame des oppositions que le référent peut être déterminé. Chaque mot, chaque signification peuvent, en outre, être utilisés par d'autres avec d'autres signifiés (c'est-à-dire manipulés); par conséquent, est important non seulement ce qui est dit mais aussi qui le dit, et comment il le dit, à qui et dans quel but. Le sacré se révèle donc dans des structures symboliques complexes qui ne sont souvent accessibles qu'à l'intérieur de la formation sociale qui les produit. Plus généralement, étant donné que la coupure se produit entre des structures symboliques, l'expérience du sacré tend à se manifester en privé ou sur un monde ésotérique.

4. Le nunc aeternum

En dépit de l'historicisation du temps et de la manipulation de l'espace, l'esprit religieux continue d'exister. "Le problème de l'espace projectif de la religion en

soi et pour soi, écrit Bloch, n'est pas un faux problème. Et bien qu'il ne s'agisse pas d'une réalité au sens de disponibilité factuelle, il n'est pas pour autant une chimère⁷." Mais la solution de Bloch, pour qui cet espace est le *topos* ouvert devant nous, le *novum*, ne nous fait pas progresser d'un pas. Le *novum* de Bloch est, dans notre terminologie, l'état naissant. Ce n'est qu'à l'état naissant que l'on peut adjoindre le prédicat *incipit vita nova*.

Il faut une expérience si, comme c'est le cas, nous restons fidèles à la formule de Locke: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, dans laquelle *sensus* signifie expérience. Comment définir l'expérience de cette permanence religieuse au-delà de toute sécularisation de l'espace-temps? Il faut que ce soit une expérience d'état naissant, une qualité qui se manifeste en lui et que nous avons sous-estimée dans notre description de l'expérience fondamentale. Nous avons évoqué la dissociation du temps et le moment de l'avènement d'un avènement, mais nous avons constaté aussi que le temps de l'état naissant est le présent, un présent où se manifeste l'absolu, où il fait irruption, où il apparaît, où il se laisse entrevoir, un présent dans lequel se déploient ensuite toutes les catégories de *l'unum, verum et bonum*, etc., dans lequel se produit une tension, un désir, mais il peut aussi se produire un arrêt, en même temps que le désir de goûter au degré d'existence le plus parfait. "Que le temps s'arrete!" C'est l'injonction de Goethe, comprise non pas comme satisfaction d'un désir mais dépassement de cette satisfaction et volonté de ne pas demander en plus de cela car il n'y a plus rien à désirer, plus rien à demander.

Et cet objet qui comble le désir et l'intelligence devient "cela", qui n'est pas la contingence mais qui la transcende. C'est le *nunc aeternum* de la mystique, le contact avec l'essence, la fin de la multiplicité. Et cet ailleurs ne saurait être désacralisé car, en réalité, il n'est pas coupé du monde; il est, dans le langage néoplatonicien, *sunthesis e aplosis*, simplicité.

L'expérience religieuse nous apparaît donc comme le résultat de la convergence et de la combinatoire d'au moins trois thèmes distincts plus ou

moins présents: le sentiment d'être une créature de Dieu, l'horreur et la crainte du *tremendum*; la coupure entre puissance du réel et contingence, qui caractérise l'état naissant et *sunesis*; le dépassement de soi et du temps qui donne accès au lieu où resplendit la lumière de l'autre pour soi, non pas hypostase intellectuelle mais là encore expérience.

5. Le millénarisme

Suivant l'élaboration religieuse, les forces qui envahissent le sujet dans l'expérience de l'état naissant sont vécues comme les émanations d'une puissance transcendante. Mais l'état naissant religieux peut être élaboré différemment. En général, il s'enracine dans le passé. Pour utiliser l'expression de Mircea Eliade, le rite exprime en effet "la nostalgie des origines"⁸ et consiste en l'activation, ou mise en oeuvre symbolique, du moment divin des origines, qu'il s'agisse de l'âge- d'or, de l'avènement du Christ ou de la création du monde. Tout mythe, pour M. Eliade, est mythe de la création, et tout rite, activation de ce moment créateur. Et *d'après notre théorie, le moment divin des origines est l'état naissant même.*

Dans les religions historiques, ce moment est historiquement daté, avec des références aux épisodes cruciaux de la vie du fondateur, du prophète ou de l'homme-dieu, moments qui sont toujours à la fois mort et renaissance. Pour le christianisme, Noël, la résurrection de Pâques et l'état naissant collectif de la Pentecôte sont de cet ordre. Dans l'islam, c'est la foye de l'Hégire et de la fin du ramadan. Dans l'hindouisme, les cycles mystiques de l'éternel retour et les incarnations de Krishna. Chaque fois se retrouve le moment dramatique de l'état naissant, le dilemme mortel qui prend une dimension tragique dans le Gethzémani chrétien; présent aussi dans les péripéties que traverse tout héros et dans sa fin tragique, du Sumérien Gilgamesh au Romain Hercule.

Étant donné la masse de documents historiques sur ce sujet, il est inutile d'insister avec d'autres exemples. Ce qui mérite d'être souligné, en revanche, c'est qu'il existe aussi, dans la sphère religieuse, outre le phénomène récurrent de ce retour en arrière, de nombreux cas où le projet est tourné vers l'avenir. L'état naissant débouche alors sur une attente de *transformation cosmique radicale*, sur *l'anéantissement définitif de la contingence*, par le biais d'événements dramatiques (qui ne sont autres que la projection théologique du dilemme éthique).

En réalité, toute nouvelle religion, tout *revival* religieux, en tant qu'état naissant, comporte un élan vers l'avenir, pour marquer l'aube des temps nouveaux et la fin de la préhistoire sacrée. Le poids de l'attente pèse plus ou moins lourd selon les religions: le christianisme est depuis les origines une eschatologie, l'attente inquiète du retour du Christ. Si l'islam parie aussi du «dernier jour», celui-ci est toutefois moins investi, et ne revêt cette importance que dans les nombreux mouvements islamiques ⁹ n'appartenant pas à l'orthodoxie sunnite. Il existe également de notables différences au sein du christianisme, par exemple entre la doctrine de Joachim de Flore et celle de Luther, la première étant eschatologique, la seconde non.

Avant d'aller plus loin, il faut garder à l'esprit que l'eschatologie est une vision de destruction, l'expression d'un besoin de destruction totale, l'appel à l'anéantissement de toute chose comme unique moyen d'un renouveau radical. Nous avons dit, au chapitre précédent, que l'élaboration destructrice survenait après qu'un projet de régénération avait échoué, la surcharge dépressive faisant retour comme une maladie mortelle. La différence entre l'élaboration destructrice et l'eschatologie tient au fait que la première est une tentative de destruction réelle, une orgie de mort et d'anéantissement effectivement pratiquée, tandis que l'eschatologie reste imaginaire. Pour développer notre théorie, exposée au chapitre précédent, nous avancerons l'hypothèse que l'imagination eschatologique, l'attente de la destruction et de la palingénésie

s'observent quand l'élaboration religieuse survient sur fond de déception et d'échec, à savoir quand l'état naissant religieux apparaît après d'inutiles tentatives de régénération, conduites sur d'autres plans et avec d'autres moyens. L'eschatologie chrétienne se forme à partir des déceptions et des révoltes des hébreux, et l'eschatologie de Joachim de Flore après la défaite des hérésies du xme siècle. Les frères du Libre Esprit sont des radicaux persécutés et vaincus qui allument la flamme millénariste là où ils trouvent des situations de frustration analogues, comme à Tabor et à Miinster. De même, l'eschatologie de la danse des esprits est le produit d'innombrables révoltes et de la conscience d'un devoir historiquement impossible: vaincre la civilisation et la domination des Blancs. Plus l'impuissance est grande, plus le sentiment de la mort est profond, et plus le moment négatif de l'eschatologie s'enfle, au point de n'être plus qu'attente de la mort, corame dans les cultes australiens mawi. Au contraire, lorsque le mouvement parvient à échapper au piège de l'impossibilité, comme dans l'élaboration pauliniste du christianisme qui l'arrache à la clôture du monde judaïque, le moment de la destruction, la nécessité de la mort perdent de leur importance pour devenir attente d'un renouveau positif dans le futur. De même, l'attente du *Tikkun*, la réunion cosmique avec Dieu dans le mouvement hassidique, prend un caractère différent du millénarisme¹⁰. On voit donc que le problème du millénarisme, correctement posé, est celui du contrôle d'une quantité insupportable de frustration et de violence. Nous sommes résolument opposés au courant théorique qui tend à assimiler sous le terme de millénarisme toute conception qui nie un passé de souffrance et vit dans l'attente d'un monde nouveau. Pour parler de millénarisme, il faut qu'il y ait attente d'une destruction cosmique. Si le mouvement de Sabbatai Tsevi est encore teinté de millénarisme, le mouvement hassidique, même s'il attendait le *Tikkun*, ne l'était plus du tout. Les auteurs qui rangent dans la même catégorie des phénomènes totalement hétérogènes comme le mouvement de Joachim de Flore (où la composante destructrice est puissante et l'attente fervente), le mouvement Taiping (dans

lequel la violence existe, mais sans l'eschatologie) ou la pensée marxiste (qui ne prévoit pas de destruction cosmique) sont dans l'erreur et ne peuvent que nous fourvoyer ¹¹. Comme d'autres mouvements, ceux-ci ont en commun l'état naissant, c'est-à-dire la discontinuité qualitative du temps et de l'histoire, rien d'autre.

6. Le mysticisme

“Un mystique est quelqu'un à qui il a été donné une expérience immédiate, et sentie comme réelle, de la divinité - réalité dernière -; ou bien quelqu'un qui, du moins cherche consciemment à la saisir. Une telle expérience peut lui être venue par un éclairage soudain, une illumination, ou comme l'aboutissement de longues préparations, peut-être très compliquées, par lesquelles il a cherché à saisir ou à obtenir un tel contact avec la divinité ¹².” Cette définition nous introduit au coeur du problème du rapport entre état naissant et mystique. En fait, on entend par «mystique» tant l'expérience directe de la révélation que le résultat d'un lent processus de discipline et d'apprentissage. La première peut être une expérience d'état naissant, mais non pas la seconde.

Poursuivons la lecture de Scholem. L'expérience du mystique, dit-il, est d'une plasticité illimitée, elle est ineffable et incommunicable. Le mystique la décrit et l'interprète néanmoins en utilisant le langage et les symboles de la tradition religieuse dans laquelle il se situe. C'est ainsi que l'expérience du mystique finit presque toujours par confirmer l'autorité religieuse qui le tient sous sa coupe.

Comme nous l'avons vu, un processus analogue se développe dans l'état naissant. L'expérience fondamentale est interprétée sur la base du langage de la culture dans laquelle vit le sujet, quoique avec une différence notable. L'expérience mystique est plus amorphe que l'état naissant; elle est infiniment souple, dit Scholem. En revanche, l'expérience fondamentale de l'état naissant

est structurée et constitue toujours, de ce fait, une rupture avec la tradition. Grâce à la fluidité de son vécu, le mystique peut rester dans la tradition, tandis que celui qui vit l'état naissant doit nécessairement s'y opposer. Mais il existe aussi des mystiques, observe Scholem, qui confrontent leur expérience personnelle avec l'autorité. Il prend le cas de saint Paul, l'exemple le plus parlant du mysticisme révolutionnaire juif ¹³ L'interprétation que donne saint Paul de son expérience mystique fait éclater le cadre de l'autorité traditionnelle. De notre point de vue, l'expérience de saint Paul est au contraire typique de l'état naissant. Le terme *metanoia* nous vient de lui. Il ne s'agit pas seulement d'un vécu inconsistant, il réinterprète toute la tradition juive. Mahomet connaît une expérience analogue. Rodinson ¹⁴ observe que dans l'Arabie préislamique de Mahomet, il existait de nombreux poètes extatiques, les *kàhin*, que l'on croyait inspirés par un esprit. Ils retrouvaient les chameaux égarés et interprétaient les rêves, comme les chamans dans d'autres sociétés. Mais Rodinson ajoute: "Mohammad n'était pas un *kàhin*. (...) Il n'aurait été encore s'intégrer, avec ses particularités psychiques, dans le cadre social et mental de la société arabe. Sans s'en rendre compte, il cherchait à le dépasser. Il restait un commerçant moyen, bon mari et bon père de famille, raisonnable et de bon conseil. (...) Petit à petit, son esprit s'avantait sur une voie qui devait le mener à dépasser l'horizon de son pays et de son temps ¹⁵." C'est là l'élaboration produite par l'état naissant, le *falaq ap-pobh*, la fracture soudaine, la Vraie Vision.

Certes, cette brusque fracture est de façon frappante semblable à celle que l'on trouve dans les descriptions des grands mystiques, tant il est vrai que Rodinson utilise les expressions de sainte Thérèse. A la différence que Mahomet ne devient pas un mystique mais le *prophète* fondateur d'une civilisation culturelle. Rodinson propose l'explication suivante: "Les grands mystiques, chrétiens ou musulmans, n'en sont pas restés à ce stade. Ils sont passés, ensuite, en général, par une longue période d'aridité, de sécheresse... Leur à me, effrayée par cet abandon, se met à douter de ce qu'elle a éprouvé... Cette épreuve très pénible

peut même durer plusieurs années. Le mystique chrétien ou musulman se sent dans un état d'union permanente, paisible et douce, calme et joyeuse, avec l'Être dont il s'est tant fatigué à chercher le contact¹⁶.”

Le premier pas de l'expérience mystique, selon Rodinson, est, en effet, le contact avec le divin. Mahomet n'aurait connu que ce premier niveau de la mystique, tandis que les grands mystiques auraient accompli un trajet beaucoup plus long, jusqu'à monter dans les chambres supérieures du “château intérieur”, pour utiliser le mot de sainte Thérèse d'Avila. La position de Scholem est encore différente. Lui aussi croit que l'expérience initiale est identique, mais il précise qu'elle fait l'objet, dans le cas du mystique conservateur, d'une relecture au sein de la tradition, tandis que dans le cas du mystique révolutionnaire, la relecture s'effectue contre la tradition. Il s'agit non pas d'un problème de degré mais d'interprétation.

Scholem nous parait, quant à nous, plus proche de la vérité. Les prophètes comme les mystiques, les conservateurs comme les révolutionnaires entament leur itinéraire religieux de la même façon, par l'état naissant. La différence s'établit ensuite. Selon nous, le mystique au sens strict ne cherche pas la rupture avec la tradition; il s'efforce d'interpréter son expérience non pas comme une nouvelle vision du monde, mais comme *un pur contact avec l'Absolu*. Il ne cherche en aucun cas à déterminer cet Absolu, aidé dans cette voie par tous les traités de mystique qui lui enseignent à ne pas transformer le monde qui l'entoure mais à se transformer lui-même. Et c'est là que l'expérience mystique devient amorphe. C'est le point où notre théorie s'écarte de celle de G. Scholem. Pour lui, tout a commencé par une expérience amorphe que le mystique a ensuite interprétée. Pour nous au contraire, l'expérience initiale a déjà une structure catégorielle propre. C'est dans l'élaboration ultérieure que se développe soit l'un, soit l'autre élément du système. Le mystique développe l'expérience du contact personnel avec l'Absolu et déstructure son expérience, le révolutionnaire développe l'élan transformateur, le nouveau religieux et articule son

expérience en y intégrant le social.

En outre, le mystique pur et simple développe une *technique* qui lui permet de reproduire son expérience et d'annuler la séparation entre réalité - comprise corame totalité divine absolue - et contingence. A ce point, il ne s'agit plus d'Expérience Fondamentale destinée à subvertir le monde, mais d'un pur contact extatique. Relisons ce passage de Piero Citati sur Abù Al illah al-Husayn Ibn Mansur al Hallaj "Dans ses années itinérantes, il avait compris que Dieu ne saurait se mêler aux hommes, pas plus que les hommes ne sauraient se mêler à Dieu. Dieu est isolé dans son essence et dans ses attributs, étranger à l'essence et aux attributs des hommes. 1 ne leur ressemble en rien et ils ne lui ressemblent en rien. Entre le créateur et la création, entre le nécessaire et le non-nécessaire, entre l'éternel et l'événement, entre le permanent et le fugace, il n'y a aucune commune mesure qui nous permette, médiatrice secourable, de tendre vers lui. Le seul rapport qui nous lie à Dieu est l'absence de tout rapport. Lorsque tous les ponts entre lui et nous ont été coupés, notre cceur est envahi par un irrémédiable désespoir: et nous pleurons des larmes de sang, mais elles sont notre salut, car seules elles peuvent faire éclore la fleur de l'espérance infinie. Lorsque nous sommes murés dans notre misère, Dieu nous laisse entrevoir une lueur et nous devons attendre sa grace. Dieu ne demande qu'une seule chose à Husayn: pour rencontrer la grâce, il doit se dépouiller complètement de son moi, de même que le serpent se défait de sa peau. C'est ainsi qu'Husayn boit à la coupe de l'anéantissement, endosse le manteau du néant, se couvre la poitrine du manteau du rapetissement, se coiffe du turban de la non-existence, pose le pied sur l'étrier du renoncement, et pique vers les paturages où ne prospère que le rien. Lorsque Husayn est devenu le néant, Dieu est descendu dans son miroir vide et infiniment limpide. Il a parlé à son cceur même si les mots n'avaient ni voyelles ni consonnes, ni mélodie. Husayn a été l'interlocuteur muet d'un soi silencieux. Les mots qu'il entendait n'étaient comparables à aucun mot humain, et lorsqu'il les traduisait dans l'une ou l'autre de nos langues, il n'en restait qu'un bégaiement

incohérent et informe. Mais Dieu préférait s'exprimer sans parole. Il faisait irruption en lui par des coups inattendus et fulgurants, par des douleurs très intenses et insupportables qui poussaient Husayn à aller encore plus loin, à se dépouiller encore plus profondément, pour atteindre le lieu où Dieu l'attendait. Ces coups ne duraient qu'un instant, pour s'évanouir aussitôt, et reprendre, jusqu'à le laisser pantelant. Pouvait-on même parler d'instant? Dans ces éclairs de lumière et de ténèbres, il lui semblait être immergé dans l'océan de la grâce de Dieu. Chaque instant était une goutte d'éternité, distillée pour lui seul ¹⁷.”

Telle est l'expérience recherchée par le mystique, et il apprend à la retrouver par la prière, la concentration et autres méthodes appropriées. Chose d'autant plus facile qu'il accepte certaines règles cénobites et autres procédures éprouvées. Entre ce type de vie religieuse tout intérieure et la violence novatrice de saint Paul, entre Mahomet et Luther, il y a tout l'écart entre l'institution et le mouvement.

Dans notre théorie, la mystique n'est autre *qu'une forme particulière d'institutionnalisation de l'état naissant. Elle est une institution.* Le mystique se forge une structure comportementale, élabore un ensemble de pratiques qui le mettent en contact avec l'absolu. Ce ne sont ni des rites extérieurs, ni des pratiques sacerdotales, mais des *rites intérieurs*. Ce n'est pas un appareil ecclésiastique, il n'y a ni communauté ni liturgie manifeste, mais des règles dont le but ultime n'est pas différent de celui que poursuit la religion institutionnelle: réactiver une part de l'expérience originelle.

Dans le cas du mystique, la part de l'expérience originelle réactivée est le *nunc aeternum*, le contact avec l'Absolu. Le mystique dresse intentionnellement des barrières contre toute déviation de l'intellect et de la volonté. Si Paul de Tarse avait recherché dans la solitude absolue l'expérience extraordinaire du *numen*, en oubliant les problèmes auxquels il était confronté, s'il avait voulu penser à autre chose, il se serait engagé sur la voie de la mystique au sens strict.

Le développement de la mystique est favorisé par une structure institutionnelle

préexistante dans laquelle ceuvre le mystique. Cette structure a été efficacement fournie au cours des siècles par l'Église catholique avec ses institutions cénobitiques, mais des formules équivalentes se retrouvent aussi dans l'islam et le bouddhisme. En l'absence de telles institutions, il est plus difficile de distinguer la composante mystique de la composante de possession et d'état naissant.

Les difficultés d'institutionnalisation de la mystique du monde protestant en sont un bon exemple. Mais le plus significatif reste peut-être celui des mouvements féminins du Moyen Âge ¹⁸ dans lesquels l'enthousiasme passionnel et mystique atteint des sommets inégalés. L'Église ne savait comment les traiter car il n'y avait aucun exemple de mouvements féminins dans le passé, aucun exemple de mystique féminine. Mathilde de Magdebourg et d'autres furent persécutées, d'autres encore furent tuées. Ce n'est qu'après une longue quoté et bien des tragédies que l'enthousiasme des mouvements féminins trouva un cadre philosophicothéologique orthodoxe et devint officiellement une “mystique”.

La mystique allemande n'a pas fleuri comme une expérience sereine, pure et coupée de la vie. Elle a été la conséquence ultime de l'état naissant de mouvements féminins violents, ardents, indomptables. Dans un premier temps, l'Église a chargé les ordres mendiants de les guider, quoique sans grand succès. Il faut dire qu'ils ne possédaient ni les appareils conceptuels, ni les règles adéquates. Ce n'est qu'après de multiples tentatives, assorties d'échecs, d'accusations d'hérésie et de bûchers qu'apparurent enfin des penseurs et des théologiens qui parvinrent à organiser ces expériences sur le plan théologique et concret, et à créer des institutions capables de canaliser la lave ardente du mouvement. C'est ainsi, selon Grundmann, qu'est née la mystique allemande: “Le système théologique et les doctrines spéculatives des mystiques allemands ne constituent ni une origine, ni une source, mais une explication rationnelle, une tentative de réorganisation théorétique et un dépassement théologique de ces expériences religieuses initialement engendrées par la mystique du mouvement

féminin ¹⁹.”

Comme la mystique, la *possession* est une des formes d'institutionnalisation de l'état naissant. Dans des religions comme les cultes spiritistes brésiliens ²⁰, l'expérience religieuse est confiée essentiellement à la possession par les esprits. Le rite sert à mettre en œuvre la possession. Nous avons vu que dans l'état naissant, l'individu éprouve une impression très prégnante d'une puissance qui l'anime de l'intérieur, infiniment plus grande que lui et qui se présente néanmoins comme son essence même. Les religions spiritistes institutionnalisent cette composante de l'état naissant sur laquelle elles élaborent des théologies adéquates.

D'autres religions donnent au contraire davantage d'importance aux expériences orgiaques. Les frankistes - secte née de la dissolution du prophétisme de Sabbatai Tsevi ²¹ - appartiennent à cette catégorie. L'état naissant est caractérisé par un processus de fusion; les membres du groupe se sentent frères et se perçoivent comme une seule et même entité. Les frankistes avaient élaboré un rituel dans lequel la fusion était réalisée à travers la promiscuité érotique. Les raisons d'un tel choix institutionnel sont à chercher dans l'histoire du mouvement de Sabbatai Tsevi. Ce dernier souffrait de graves crises de dépression et finit par se convertir à l'islam. Son théologien, Nathan de Gaza, expliqua ces crises comme des symptômes de la lutte du prophète contre les forces du mal. Plus profonde serait l'abomination, plus rapide surviendrait la rédemption, le *Tikkun*. En répétant le péché de Sabbatal, les frankistes cherchaient la “rédemption par le péché”, comme l'écrit Scholem ²². Dans la secte juive *Dunhmeh*, la pratique de la dissimulation était de même considérée rituellement comme un moyen pour approcher la rédemption ²³.

En conclusion, on ne saurait affirmer que *tour* les mystiques ont commencé leur existence de mystiques par une phase d'état naissant. Peut-être le prélude est-il autre, mais il nous a paru intéressant, dans ce chapitre, d'exposer les raisons pour lesquelles il ne faut pas considérer à tout prix l'expérience mystique

comme une révélation de valeur supérieure à celle de l'état naissant, comme une sorte de "super état naissant". Rodinson est dans l'erreur: Mahomet n'est pas un mystique raté, et saint Paul pas davantage. La hiérarchie mystique constitue un ordre en soi. Saint Jean de la Croix était certainement un grand mystique, mais il n'a jamais eu, dans sa vie, ni capacités créatrices, ni génie théologique, ni charisme, ni talent d'organisateur.

7. Une critique

Nous sommes à présent en mesure de critiquer la théorie qu'Henri Bergson a exposée dans *les Deux Sources de la morale et de la religion*²⁴ et de voir où il s'est trompé.

Selon lui, il existerait deux types de morale et de religion; la fonction du premier type de morale consisterait à maintenir le groupe social et la solidarité qui le lie. Il se présente sous forme de normes impératives, du décalogue, des lois, et impose l'obéissance par la terreur; la religion correspondant à cette morale naîtrait de l'activité imaginaire de l'homme, et aurait pour but de le rassurer et de lui éviter la peur de la mort. Le second type de morale et de religion a été celui donné au monde par les prophètes, les saints et les mystiques; il n'a plus pour référence le groupe ou la société, mais l'humanité tout entière, et transcende tout groupe et toute détermination concrète. Tandis que le premier type de morale est fondé sur le devoir, le second l'est sur l'amour, l'enthousiasme, l'héroïsme exemplaire.

Pour la métaphysique bergsonienne, la force créatrice, l'élan vital a créé les hommes au cours du processus d'évolution en les dotant d'un patrimoine intellectuel et instinctif qui conduit au premier type de morale et de religion. Mais à partir de là, l'élan vital n'a cessé d'agir et est apparu chez certains individus, poursuivant son œuvre à travers eux sous forme de création

culturelle. Son mode d'expression est l'émotion créatrice, et c'est à travers elle que s'élabore une conception plus avancée et plus universelle de l'homme et du monde.

Le modèle bergsonien peut être utilisé pour expliquer les phénomènes observés tout au long de notre analyse. L'état naissant est une émotion créatrice; les individus qui en font l'expérience sont traversés, animés par une force extraordinaire, une véritable puissance créatrice. Et chaque fois, cette force rompt l'équilibre institutionnel et provoque un pas en avant, mais elle finit bientôt par s'épuiser. Peu à peu, le monde nouveau qui a été créé se fige et se durcit comme la vie, devient à son tour institution, et s'impose comme devoir, norme, habitude. Tout redevient immobile jusqu'à l'apparition d'une nouvelle poussée créatrice, d'un nouveau bouleversement, d'un nouveau bond en avant.

Cette manifestation de la poussée créatrice qui produit dans la nature de nouvelles espèces vivantes et en l'homme une nouvelle culture est l'état naissant. Sa puissance créatrice se fait surtout sentir chez certains êtres d'exception, artistes de génie, prophètes, chefs charismatiques et scientifiques. Car la «folie divine» assume de multiples formes: politique, religieuse, scientifique, amoureuse ou artistique.

Mais il y a un point sur lequel on ne saurait suivre Bergson. A la question: «Chez quels individus explose l'élan vital? » Bergson répond: «Les mystiques». Les mystiques au sens strict, et plus précisément les mystiques chrétiens, comme sainte Thérèse, sainte Catherine de Sienne, saint François, et même Jeanne d'Arc. Bergson fait exactement la même erreur que Rodinson car il considère l'expérience de communion permanente avec Dieu, l'état théopathique, comme l'union la plus haute avec l'élan vital, et donc comme la plus haute activité créatrice de cet élan.

Ce qui, après ce que nous avons dit, est absurde. Si l'on admet qu'il existe un élan créateur originel et divin de la nature, dont dépendent l'évolution et le progrès humain, il faut bien considérer l'état naissant chez des individus

véritablement créateurs comme sa manifestation. Nous l'avons déjà dit et nous le répétons ici: l'état naissant n'est autre que l'invention, la restructuration d'un champ, la solution d'un problème, le frayage d'une nouvelle voie. S'il survient chez un individu limité, celui-ci résoudra un petit problème et n'ira guère plus loin. L'état naissant représente néanmoins le maximum que puisse donner l'individu, le meffleur de sa force créatrice. Si tel individu n'a que de maigres dons, il donnera peu. Mais si de grands esprits créateurs sont en cause, le moment magique de la découverte révolutionnera non seulement leur propre vie mais encore le monde entier. Et ceci vaut pour tous les champs sur lesquels souffle la «folie divine», pour toutes les grandes créations artistiques de Dante, Shakespeare, Michel-Ange, Léonard de Vinci, Galilée, Einstein ou Freud.

C'est donc une grave erreur que d'accorder une importance particulière aux esprits religieux qui ont élaboré cette expérience extraordinaire sous forme de contemplation et de méditation, aux mystiques au sens strict.

Si nous acceptons cette conception, l'élan vital s'est manifesté dans la vie de saint François en lui permettant de redécouvrir l'expérience originelle de l'Évangile, en le poussant à recréer le christianisme des origines au xme siècle. C'est cette activité créatrice pratique, cette subversion réelle du monde, cette édification d'un nouveau type d'ordre religieux et d'une nouvelle sensibilité religieuse et morale qui comptent, et non pas l'expérience solitaire et mystique du saint. Des milliers de mystiques obscurs ont vécu dans la solitude des couvents, coupés de ce monde, et sans rien faire pour lui; ils n'ont pas fait progresser l'histoire humaine d'un iota. Pourquoi devrions-nous les considérer comme le lieu où l'élan vital exprime sa puissance créatrice? Il n'y a aucune raison à cela. Ce sont de simples religieux, des hommes qui se sont bornés à choisir un certain type d'expérience religieuse. Nous le répétons encore une fois, la mystique est une institution. Seul l'état naissant est créateur.

Notes

¹ R. Otto, *le Sacré*, *op. cit.*

² *Idem.*

³ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 326.

⁴ *Idem*, p. 329-330.

⁵ *Ibidem*, p. 313.

⁶ Coll. *les Cultures et les Temps*, Paris, Payot-Unesco, 1975.

⁷ Ernst Bloch, *Progressivo inserzione dell'uomo nel mistero religioso*, "Religione in Eredità", Brescia, Queriniana, 1979, p. 319.

⁸ Mircea Eliade, *la Nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1978.

⁹ Par exemple pour les Ismaéliens nizàris et les Quarmates, cf. *l'Encyclopédie de l'islam*, Leiden, E. J. Brill, deuxième édition, 1965.

¹⁰ G. Scholem, "La neutralisation du messianisme dans le hassidisme primitif" in *le Messianisme juif*, *op. cit.*

¹¹ Cf., par exemple, l'analyse comparée de S. Thrupp, *Millenial Dream in Action*, *op. cit.* Mannheim également a accordé une trop grande importance au moment chiliastique de la conscience utopique: cf. *Ideologie und Utopie*, *op. cit.* G. Statera a commis la même erreur en utilisant ces mêmes catégories pour interpréter les mouvements contemporains de jeunes. Son livre *Death of an Utopia*, New York, Oxford University Press, 1975, est un exemple typique de cette erreur méthodologique. Mais au fondement de cette définition, on retrouve et l'œuvre de Mannheim et celle de Mithmann évoquée au premier chapitre. Le livre de N. Cohn, *les Fanatiques de l'apocalypse: millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Age*, Paris, Payot, 1983, est de la même veine, ainsi que celui de S. Foglia, *Mille e ancora mille*, Milan, Rizzoli, 1988.

¹² G. Scholem, *la Kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot, 1966, p. 12.

¹³ *Op. cit.*

¹⁴ M. Rodinson, *Mahomet*, Paris, Seuil, 1979, p. 83.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 83.

¹⁶ *Idem*, p. 106.

¹⁷ P. Citati, "I Miti dell'islam" in *Corriere della Sera*, 18 juillet 1976.

¹⁸ Herbert Grundman, *Religiose Bewegungen im Mittelalter, Untersuchungen über die geschichtlichen (...)*, Hildesheim, Georg Olms, 1961.

¹⁹ *Op. cit.*

²⁰ L. de Carrara, *Dicionario do folclore brasileiro*, Brasilia, Instituto Nacional do Livro, Ministerio do l'Educagao e Cultura, 1972, et Pietro Canova, *I Culti afrobrasiliiani*, Quaderni ASAL, Nuova Serie, Anno VIII, Bologna, 1985.

²¹ G. Scholem, *Sabbataf Tsevi, le messie mystique*, *op. cit. L'élaboration religieuse.*

²² G. Scholem, "La rédemption par le péché" in *le Messianisme juif*, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 139-218.

²³ G. Scholem, "La secte crypto-juive des Dunmeh de Turquie", *le Messianisme juif*, *op. cit.*, p. 219-250.

²⁴ H. Bergson, *les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1984.

X

L'élaboration intramondaine

1. Préface

Nous avons vu que l'élément religieux surgit de l'état naissant lorsque la séparation entre réalité et contingence conduit à une séparation des lieux: *l'ici* de la contingence, du profane, de l'intramondain, et *l'ailleurs* du transcendant, du divin.

Il est des cas où l'expérience métaphysique ne conduit pas à une séparation aussi tranchée. La force de transformation et de libération n'est pas étroitement identifiée à une entité transcendante et toute-puissante, et le contact avec l'absolu s'élabore moyennant d'autres catégories. Toute l'importance est alors accordée au groupe qui vit l'expérience et apparaît comme une entité libératrice et libérée, capable de pousser non seulement les membres qui le constituent mais la société tout entière à la transformation. Le groupe n'est pas pour autant identifié à l'absolu et reste le lieu où se manifeste et se réalise un phénomène qui le transcende. Mais l'attention est ici tournée davantage vers la cause que vers l'effet.

Prenons l'exemple de la Pentecôte chrétienne. Les apôtres étaient réunis autour de la vierge Marie quand l'Esprit-Saint descendit sur eux. Ils pleuraient, ils étaient épouvantés, en proie au doute, et l'esprit de Dieu vint leur redonner confiance, force et foi: c'est l'état naissant. Dans l'élaboration religieuse, le fait que la hiérophanie a lieu dans ce groupe particulier ne revêt pas une importance remarquable.

Prenons en revanche l'exemple d'un groupe de zélotes fomentant une insurrection contre l'occupant romain. Un beau jour, secoués par l'arrivée de

certaines nouvelles ou galvanisés par l'éloquence d'un chef charismatique, ils font l'expérience extraordinaire de la certitude et comprennent que l'heure de la libération est venue. Le jour choisi par le Seigneur pour libérer son peuple est proche. Quoique inspirée par la religion, l'action qui en résulte est d'un type tout différent. C'est le projet des zélotes dans sa totalité qui est autre. L'horizon de leur action s'inscrit dans une aire géographique et sociale clairement définie, leur libération sera militaire et politique.

Dans toutes les formes d'élaboration intramondaine, l'expérience du groupe à l'état naissant est axée sur la libération, sur la transformation d'un aspect du monde. Telle est sa signification fondamentale.

Nous examinerons ici trois types d'élaboration intramondaine: l'élaboration éthique, le projet politique et l'amour naissant. Dans le premier cas, l'individu est au cœur de la transformation, dans le deuxième, c'est une société déterminée, et dans le troisième, c'est le groupe lui-même qui est doté de propriétés particulières, car il s'agit d'un couple et que l'expérience est canalisée par l'érotisme.

Il est nécessaire, avant d'aller plus loin, d'apporter une précision importante: ces trois types d'élaboration ne sont pas exclusifs les uns des autres, pas plus que ne s'excluent les expériences intramondaines et religieuses. Nous ne saurions nous limiter à la description de types idéaux; la réalité concrète est en effet tissée de formes politico-religieuses, politicoéthiques, éthico-politico-religieuses et même érotiques.

2. L'élaboration éthique

1) Groupe et individu

Dans l'élaboration éthique, comme nous l'avons vu, l'expérience collective du groupe à l'état naissant trouve sa destination dans la libération, la transformation,

la renaissance de l'individu. Dans le projet éthique, il est impossible de modifier le système externe par un simple acte politico-social; toute modification est une conséquence indirecte de la transformation des individus. C'est la mutation de l'individu (et puisque tous sont potentiellement concernés, la mutation de l'homme même) qui amène peu à peu à une transformation du système externe. La libération de ce système, sa renaissance, est le résultat ultime d'un processus dans lequel les individus, grâce à une expérience inédite, se transforment, renaissent à une vie différente, acquièrent de nouvelles capacités, apprennent à établir de nouvelles relations et à restructurer les anciennes.

Le "secret" de la transformation est une mutation anthropologique qui s'accomplit moyennant l'appartenance du groupe à l'état naissant, et dans le cadre de ses institutions. En fait, le groupe à l'état naissant (et son institution) ne s'oppose pas à la société structurée en puissance contre une autre puissance, il ne la défie pas sur ce terrain spécifique du pouvoir, il suit plutôt la voie opposée qui consiste à se séparer d'elle, à se mettre à l'écart, à éviter les influences dévastatrices que l'irruption de la contingence aurait inmanquablement sur lui. C'est parce qu'il renonce à l'affrontement direct que le projet éthique pur requiert la mise en œuvre de mécanismes de protection à l'égard du système externe, et tous ceux qui sont impliqués dans le processus doivent s'engager à réaliser cette protection. Le groupe se ferme, décrète des règles d'admission, des procédures initiatiques, et va parfois jusqu'à exiger le secret.

Car il doit conserver ses propriétés régénératrices contre un monde régi par des forces qu'il éprouve comme aveugles et destructrices. Le groupe constitue le territoire social préservé sur lequel perdurent les propriétés originelles, et où, comme dans l'utérus maternel, se produit la lente maturation de l'homme nouveau, régénéré.

Par conséquent, c'est l'individu qui est au cœur du mouvement éthique; la constitution d'une *appartenance protégée* destinée à empêcher l'irruption du pouvoir extérieur est vitale, de même que la procédure d'introduction, la

modalité initiatique constituée par un certain nombre d'actions correspondant à autant d'“épreuves” à subir. En fait, tous les membres du groupe doivent être à la fois “hors du monde” et “dans le monde”. Le secret protège l'agent collectif de la transformation et permet à chacun d'être “dans le monde”, sans en devenir l'esclave ou être absorbé et entraîné de nouveau par la contingence, mais en apprenant au contraire à s'en libérer, à devenir autonome pour résister à l'adversité et à toutes les formes de pouvoirs, à ignorer les tentations et les illusions du monde, à rester libre.

Nous avons vu que c'est la double appartenance au monde, à l'espace de la contingence et au lieu d'origine de ce qui échappe à la contingence qui engendre le dilemme éthique. L'élaboration éthique le résout par cette appartenance protégée, en aguerrissant le caractère de l'individu, en lui conférant une autonomie. Mais ce processus se déroule au sein du groupe; c'est dans le groupe que l'individu apprend cette modalité de vie et de rapports avec les autres; il devra ensuite la répandre à l'extérieur par sa parole, mais surtout par son exemple. Et c'est un long et délicat apprentissage. L'individu doit renaître, devenir un homme nouveau. Le processus est progressif et s'accomplit sous le regard vigilant du groupe et des maîtres, au fil des épreuves qu'il ne cesse de surmonter. Le processus initiatique n'est pas un acte unique d'admission et de sélection, mais une longue série d'épreuves, car on n'atteint jamais la perfection. Il y a toujours un degré supplémentaire à franchir.

Le terme même d'initiation nous renvoie au concept d'état naissant, de naissance ou de renaissance possible pour l'individu, à condition qu'il se tienne à l'écart du monde tout en continuant à y vivre, et en formalisant patiemment, l'un après l'autre, les graves problèmes qui se posent à lui précisément du fait de ce choix. Dans cette perspective, de nombreux phénomènes considérés comme spécifiquement religieux ou politiques révèlent leur nature éthique plus profonde; et le fait qu'ils s'appuient sur une structure religieuse ou politique devient alors secondaire.

C'est seulement si l'on admet cette spécificité de l'élaboration éthique que l'intervention du secret et de l'initiation cesse d'apparaître comme une pure exigence tactique, une bizarrerie ou un archaïsme. même le féminisme, au début de son développement, dans les années 70, a dû recourir à ces modalités. Les féministes ont instauré une séparation ésotérique et un secret rigoureux. Dans leurs réunions - en particulier dans les groupes de prise de conscience et les rencontres -; les hommes n'étaient pas admis, mais la simple qualité de femme n'autorisait pas pour autant la libre participation. Certes, à l'origine, pendant l'état naissant, toute femme pouvait s'intégrer au groupe si elle le désirait, mais avec l'élaboration du projet féministe, il n'en a plus été de même. La nouvelle candidate était accueillie avec réserve et précaution, et pas dans toutes les réunions, ensuite elle était admise dans la dynamique d'un groupe de prise de conscience; là, elle devait poser ses problèmes honnêtement et c'était au groupe de les analyser, de les interpréter, et ce faisant, de guider la candidate vers des actions constituant autant d'"épreuves" à franchir: épreuve de vérité et épreuve de réciprocité qu'elle devait surmonter si elle voulait rester dans le groupe et accéder à des "degrés de libération plus élevés".

On retrouve des caractéristiques analogues dans d'autres mouvements éthiques du passé et par exemple dans le vaste mouvement qui a constitué la structure communautaire de la philosophie des lumières: la *franc-maçonnerie*. Philosophes, hommes et femmes émancipés qui s'efforçaient de transformer le monde sur la base de principes rationnels puisaient leurs forces dans l'appartenance à une association soumise à des rituels, des règles d'admission, des épreuves et un secret.

La franc-maçonnerie constitue la dimension sociale et de groupe du mouvement culturel de la philosophie des lumières. Le philosophe isolé ne peut appliquer au monde son intelligence critique et sa réflexion morale que parce qu'il appartient en même temps à une société régénérée et régénérante, qui l'aide à être lui-même et à se perfectionner, qui le soutient dans ses épreuves, à une

communauté qui ne vise pas à se substituer à la société mondaine, ni à prendre la place de l'Église ou de l'État, mais qui sert d'incubateur à l'homme nouveau, à une communauté qui préfigure en son sein les modalités intellectuelles, émotionnelles et morales de l'action. La maçonnerie n'est pas un parti révolutionnaire mais un vivier, une école, un refuge, un lieu d'étude et d'aide réciproque, de formation mutuelle. Elle est le cénacle où se retrouvent les meilleurs et ceux qui veulent s'améliorer, s'émanciper, se libérer, pour ensuite transmettre leur expérience aux autres, aux autres en tant qu'individus.

“Dès le début, écrit Koselleck¹, et en toute conscience, les maçons ont entouré de secret l'espace spirituel situé hors de l'État qu'ils partageaient avec d'autres associations bourgeoises, et l'ont élevé au rang de mystère. Cette attitude et le poids qu'ils ont toujours donné à ce lieu les différencient - quoiqu'ils baignent eux aussi dans une atmosphère presque religieuse et que leur rigorisme les apparente à une forme de culte - des nombreuses communautés religieuses de formation récente telles que les piétistes et les méthodistes, ou les jansénistes qui, mi-persécutés, mi-tolérés, obéissaient à de strictes règles de vie. La définition du mystère maçon et les thèmes de travail secrets différaient grandement suivant les doctrines. D'un système à l'autre, le secret prit un caractère bien différent pour les frères mêmes et revêtit, au gré des circonstances temporelles et sociales, et des caractères nationaux, des aspects totalement différents. L'objectif commun de l'art royal de "raffiner l'homme grossier", ce "roc brut", et d'élever les frères jusqu'à la lumière fut poursuivi de plus d'une manière. Purification morale de la sensualité la plus triviale et plaisirs bien goûtés dans les fêtes célébrées par les frères pouvaient à loisir coexister et se compléter (...). Le mystère des loges, avant toute problématique de contenus, consista en l'aura qui en émanait. Le secret promettait la participation à une vie nouvelle, meilleure et encore inconnue. L'initiation signifiait "la découverte d'un monde nouveau dissimulé au sein de l'ancien". Le citoyen eudémoniste, déjà éloigné de la révélation chrétienne, découvrait dans les sociétés secrètes une

institution “où il pourrait trouver tout ce qu'il pouvait désirer. Il y régnait par conséquent une ardeur incroyablement diffuse.”¹“

La voie de la perfection intellectuelle et morale était illimitée aussi parmi les francs-maçons. L'initiation n'était pas un arte unique mais une série d'épreuves, une échelle vertigineuse sur la voie de la perfection. “Pour pouvoir gravir l'échelon *d'Illuminatus major*, il fallait répondre à un très long questionnaire, corame pour l'admission, qui, en trente-deux pages, ne comptait pas moins de plusieurs centaines de questions destinées à mettre à nu impitoyablement le candidat².”

Les historiens de la pensée accordent en général peu d'importance à cette dimension des mouvements; ils en décrivent les idées et les conceptions en négligeant le mode de réunion de leurs membres; les mouvements culturels semblent par conséquent n'avoir aucune correspondance sociale ou associative, et passent pour de purs ensembles d'idées engendrant d'autres idées. Mais c'est là un point de vue gravement erroné. Les mouvements culturels ont toujours un ancrage social; ils peuvent se constituer dans les universités, émaner de groupes d'intérêts, de groupes politiques, voire de groupes ethniques. Leurs membres développent par cooptations des intérêts communs, renforcent certaines tendances au détriment d'autres. La théorie des *epistémé* de Foucault³ masque cette réalité organisationnelle, académique, éditoriale, politique. Une *epistémé* ne s'impose pas d'elle-même, mais parce qu'elle se fonde sur des intérêts collectifs, une organisation.

Toutes les *epistémé*, les tendances culturelles et les modes ne trouvent pas leur origine dans une phase d'état naissant. Leur diffusion dans un cadre plus large revêt en général le caractère d'un processus collectif d'agrégation. Les individus qui partagent les mêmes idées et les mêmes points de vue ne se perçoivent pas comme faisant partie d'un “nous” collectif, et ne constituent pas nécessairement une communauté, mais dans certains cas, de véritables mouvements se forment. Nous avons déjà évoqué à ce propos un grand nombre d'écoles philosophiques

grecques. Le stoïcisme et l'épicurisme étaient également des mouvements au sens strict, des mouvements éthiques, mais l'historien de la philosophie ne les a pas considérés comme tels.

Parlant du stoïcisme, Bertrand Russell écrit: “Dans la vie d'un homme, la vertu est le seul bien; toutes les choses telles que la santé, la joie, les possessions n'ont aucune valeur. Puisque la vertu réside dans la volonté, tout ce qu'il y a de bon et de mauvais dans la vie d'un homme dépend uniquement de lui-même. Il peut devenir pauvre mais qu'est-ce que cela peut faire? Il peut toujours être vertueux. Un tyran peut le mettre en prison et il peut encore persévérer et vivre en harmonie avec la Nature. Il peut être condamné à mort mais il peut mourir noblement comme Socrate. D'autres hommes ont un pouvoir sur les choses extérieures à l'esprit; la vertu, qui seule est vraiment bonne, reste entièrement dans l'otre. Par conséquent, chaque homme possède la liberté complète à la condition qu'il s'émancipe des désirs du monde ⁴.” Tout est vrai dans cette définition mais le stoïcisme y est dénaturé car elle laisse penser que ce serait là la conception d'individus isolés. En réalité, l'autonomie individuelle, l'individuation, l'élaboration du sujet se produit par le biais de rencontres, de cénacles, et à travers la vie du groupe.

Le phénomène est encore plus frappant dans l'épicurisme, défini lui aussi, dans l'histoire de la pensée, comme une philosophie ⁵. En réalité, l'idéal d'Épicure et de ses disciples était de fonder des *communautés* d'amis où atteindre la sagesse et la perfection. Le “Jardin”, comme il appelait son école, à cause de la maison entourée d'un jardin où avaient lieu ses réunions, constituait une sorte de monastère où vivaient le maître et ses disciples.

Dans la communauté des amis, dans le “Jardin” d'Épicure, l'individu acquiert son autonomie, sa liberté et sa capacité de choisir. L'épicurien est lui aussi un homme régénéré qui puise périodiquement sa force d'individuation dans le groupe, où il trouve sa matrice individuelle.

D'une façon générale, nous pouvons affirmer que l'individualisme grec,

corame l'individualisme protestant, comme l'individualisme de la philosophie des lumières, présuppose une *communitas* libératrice, et resterait incompréhensible sans cet élément. L'individu isolé, immergé dans la quotidienneté, est en revanche dans une dépendance totale aux autres; il est à leur merci, il n'est que l'homme extro-déterminé de David Riesman ⁶. Le marchand, comme l'aventurier, l'inventeur schumpeterien ou le scientifique sont des individus seulement en ce que, de fait, historiquement, ils appartiennent à une communauté, à la fois régénérée et régénérante, une communauté qui est *polis* ou guilde avec son culte, jurande ou école. Et, à la limite, amour.

L'Ulysse décrit par Horkheimer et Adorno est sans scrupules et peut, grâce à cela, démystifier et exploiter les valeurs d'autrui, mais il ne peut se le permettre (et c'est ce que ne comprennent pas les deux auteurs) que parce qu'il dispose de sa propre source de valeurs ailleurs. Le système dans lequel il agit en tant qu'individu sans scrupules n'est pas sa patrie, sa communauté, et c'est pourquoi il est privé de liens de solidarité; il doit même s'en défendre pour ne pas se laisser coopter; et il en est capable non pas parce qu'il ne croit en rien mais précisément parce qu'il croit. La croyance se constitue dans une communauté différente, qui produit des valeurs, et avant tout la valeur même de l'individu et de son autonomie face au chaos du système externe. Dans la société grecque, cette communauté régénératrice était la *polis* et, au-delà, la communauté du *culte des mystères*. En décrivant Ulysse comme un homme sans racines ni morale, Horkheimer et Adorno ont fait œuvre de mystificateurs⁷.

La communauté régénératrice et libératrice ne saurait être le clan ou la famille, et encore moins la caste, *mais seulement une entité qui se constitue en opposition à ces entités, et qui rassemble des individus fraternisant librement*. L'individualisme bourgeois et, plus généralement, occidental trouve ses racines dans ces formations qui s'opposent aux liens de sang ou aux liens magico-religieux. C'est pourquoi le développement de l'individu et de l'individualisme a été possible en Occident et non en Orient. En Orient, remarque Max Weber, les

regroupements fondés sur les liens de sang ont toujours étouffé ceux émanant d'associations spontanées. En Chine, c'est le groupe parental exogame et la fratrie qui ont prévalu, et en Inde, après la victoire des souverains-patriarches et des brahmanes sur le bouddhisme, c'est la caste. Ces formations traditionnelles et figées ont empêché l'essor des associations «fondées sur une équiparité générale des droits sacrés et civils, sur les liens conjugaux, sur la communion et la solidarité avec l'extérieur⁸».

Dans les anciennes formations fondées sur la parenté et les liens de sang, le renouveau personnel et collectif était impossible. Il était impensable de reconstruire, de restructurer l'ensemble de son propre monde sur la base de l'inclination, de la sympathie et de l'affinité idéale. Par conséquent, le développement de l'individualité et le choix de soi était exclu. Individu et communauté libératrice naissent de conserve.

2) *L'anarchisme*

L'idée que le mal puisse être éliminé du monde si l'on élimine l'État est présente dans de nombreux courants de la philosophie des lumières et de la franc-maçonnerie. L'objectif des francs-maçons est de rendre autant que possible les États superflus⁹. Même si elle a accepté d'être réformatrice et s'est aventurée sur le terrain de la critique radicale, comme dans le cas de J.-J. Rousseau, la philosophie des lumières n'a jamais élaboré une véritable théorie de l'État. Nous avons vu, à propos de l'institutionnalisation, que le contrat social de Rousseau n'est autre que la projection mythique de l'unanimité de l'état naissant. Sa *volonté générale* est la laicisation d'une expérience collective de possession divine, de contact et de fusion avec l'absolu. Cette incapacité à penser rigoureusement la politique et l'État a eu les conséquences catastrophiques que l'on sait, avec l'explosion de la Révolution sans freins ni projet, et impuissante à canaliser les énergies considérables qui se déployaient dans l'élaboration d'une Constitution. Les révolutionnaires adoptèrent quelques idées de Montesquieu

tirée de l'étude de la démocratie anglaise et d'autres de la démocratie américaine, mais ils ne purent éviter ni la terreur ni la dictature napoléonienne ¹⁰. Après la Révolution, l'idée d'une société sans Etat continuera à fleurir dans la pensée politique, tout au long du XIX^e siècle.

Le mythe d'une société sans État n'est pas seulement le produit de l'expérience d'un état naissant qui puisse se passer d'organisations coercitives. Chez Marx, par exemple, il émane d'expériences historiques concrètes. Quant à la communauté juive, elle a vécu pendant deux mille ans sans organisation d'État. Le mouvement qui a repris le grand rêve de l'esprit des lumières censé régénérer la société sans avoir recours à la violence d'État et sans utiliser les catégories du politique est l'anarchisme. L'anarchisme est donc un projet éthique dans le sens que nous avons défini plus haut, mais il ne se reconnaît pas Gomme tel et se définit comme révolutionnaire. Il veut abattre les institutions du pouvoir existant, et si nécessaire par la violence; il se figure qu'une fois celles-ci détruites, les hommes connaîtront la liberté, l'autonomie et la maturité. C'est pour atteindre cet objectif que l'anarchisme préconise la suppression de l'État avant toute chose, seule solution pour empêcher une période de terreur révolutionnaire ou un nouveau césarisme.

L'anarchisme est conscient de ce que tout projet politique révolutionnaire porte en lui les germes de la violence et de l'oppression, mais il cherche à les exorciser en s'interdisant la gestion du pouvoir, et en limitant son activité à la seule tâche négative de destruction. même lorsqu'il prend les armes concrètement, l'anarchisme ne vise pas la prise de pouvoir sur la société; ce qu'il veut, c'est renverser le pouvoir institutionnel.

“Le mouvement refusait toute forme d'organisation, écrit Hobsbawn à propos des anarchistes andalous, en tout cas toute forme d'organisation rigide et disciplinée, et refusait de prendre part à la vie politique; par conséquent, ils avaient peu de chefs d'envergure nationale. Il circulait, en guise de presse, un grand nombre de simples tracts, rédigés pour la plupart par des *obreros*

coscientés habitants dans d'autres villages ou d'autres villes, dont les intentions n'étaient pas tant de définir une ligne d'action politique - étant donné que le mouvement, comme nous l'avons vu, conservait une attitude sceptique vis-à-vis de la politique - que de diffuser et de défendre la vérité, de combattre l'injustice et de créer ce sentiment de solidarité qui faisait que le cordonnier d'un petit village andalou était conscient d'avoir des frères de lutte à Madrid, New York, Barcelone, Livourne et Buenos Aires. Les forces les plus actives consistaient en prédicateurs et propagandistes ambulants qui, dédaignant tous biens matériels hormis l'hospitalité, faisaient le tour du pays en prêchant la bonne nouvelle ou en fondant des écoles désignées par les grands noms nébuleux des grands auteurs de textes fondamentaux tels que Kropotkine ou Malatesta. (...) Selon eux, ce n'était pas les hommes qui influençaient d'autres hommes mais la vérité, et le mouvement tout entier se consacrait à la propagation de la vérité, dès lors qu'on était arrivé à la posséder¹¹“

Le caractère éthique de l'anarchisme apparaît clairement dans l'affrontement entre anarchistes et marxistes, dont l'épilogue eut lieu en 1872. Deux des quatre résolutions fondamentales approuvées par le congrès de Saint-Imier sont particulièrement significatives. La première affirme que “le pouvoir législatif et la direction accordés aux congrès sont la négation flagrante de l'autonomie et de la liberté des sections”. “En aucun cas la majorité d'un congrès quelconque ne pourra imposer ses résolutions à la minorité”, les congrès n'ayant pour but que de confronter les différentes positions, pour que, dans la pratique, “s'opèrent ensuite leur harmonie et leur union ¹².” En éliminant le principe de majorité, cette résolution exclut par conséquent toute décision prise par une partie au nom de tous. Seule demeure la possibilité du consensus.

Le congrès de Saint-Imier affirme également que “le premier devoir du prolétariat est la destruction de tout pouvoir politique” et qu'il faut par conséquent refuser et la conquête du pouvoir, puisque “le prolétariat, en s'emparant du pouvoir politique, deviendrait lui-même une classe dominante et

exploiteuse”, et l’“organisation d'un pouvoir politique prétendument provisoire et révolutionnaire ¹³.” Cette dernière affirmation, qui dénonce tout pouvoir politique, même révolutionnaire, constitue l'antithèse de ce que sera le projet politique par excellence de notre époque, le marxisme-léninisme, qui propose au contraire comme but unique de son projet ce que les anarchistes avaient condamné: conquérir le pouvoir et tout ramener au politique.

Comme les autres mouvements éthiques, l'anarchisme crée des appartenances protégées, des zones libérées et libératrices dans lesquelles l'individu vient se réfugier et se régénérer. L'unité sociale de base de l'anarchisme espagnol est le *village* ou le *quartier*. C'est une *communauté naturelle de voisinage régénéré*. “Les villages avaient leur gouvernement économique et politique primitif, remarque Hobsbawn, et étaient dotés d'une organisation administrative, gouvernementale et disciplinaire minimale; il semblait donc raisonnable de considérer que l'autorité et l'État étaient superflus. Mais on peut se demander pourquoi la suppression d'un détachement de la *guardia civil*, d'un syndicat nommé par le gouvernement et d'une série de formalités officielles aurait dû engendrer le chaos parmi le peuple, et non pas la justice. Il reste qu'une description des aspirations anarchistes comme ensemble d'exigences politiques et économiques précises risquerait de nous induire en erreur. Ce qu'ils voulaient, c'était un nouveau monde moral ¹⁴.” Et c'est dans le village qu'ils cherchaient à le réaliser, en exterminant les prêtres, les militaires et toute forme de pouvoir étranger.

Le groupe de régénération sociale de l'anarchisme andalou est donc le village, mais lorsque l'anarchisme sera confronté aux organisations du prolétariat urbain dans les grandes villes, il n'aura qu'une alternative: ou se borner à transmettre son message éthique anti-autoritaire, ou, *optant pour la folie, devenir terrorisme et prêcher l'exemple par l'assassinat*.

En conclusion, *l'anarchisme est un projet éthique qui ne se reconnaît pas comme tel*, qui se donne une tâche révolutionnaire sans fonder une théorie de la

révolution et de l'État, qui n'accepte ni le projet révolutionnaire marxiste de la dictature du prolétariat, ni le modèle démocratique libéral, qui hésite entre ces deux pôles et est condamné à marcher de défaite en défaite. Lorsque l'anarchisme remporte une victoire, elle est immanquablement revendiquée par les autres; c'est ainsi que Garibaldi a contribué à la formation de l'État monarchique en Italie, et que les nihilistes russes ont favorisé le succès des bolcheviks en Russie. Protagonistes actifs des premières heures de la révolution, les anarchistes sont bientôt balayés par les révolutionnaires politiques, jetés en prison ou carrément exterminés.

3) *La psychanalyse*

Nous avons déjà eu l'occasion de dire que, dans le cadre de la théorie exposée ici, *la névrose est un état naissant avorté*. On peut envisager deux façons de liquider la névrose: la première consiste à accroître la répression de façon à rendre impossible toute émergence de l'état naissant, avorté ou non; la confession, la pénitence, l'ostracisme social, les prisons, le bûcher, la torture, et jusqu'à l'hôpital psychiatrique traditionnel empruntent cette voie. La seconde empêche l'état naissant d'avorter, le fait aboutir au contraire, tout en lui assurant une forme adéquate d'institutionnalisation. Entendons-nous, une forme d'institutionnalisation qui ne requiert pas de changement de la société préexistante, car la névrose est individuelle, et qu'il est impossible de guérir l'individu en changeant le monde autour de lui. Avec la découverte et l'analyse du transfert, Freud est parvenu à apporter une réponse à ce problème difficile. La relation analytique engendre l'état naissant, l'amour naissant, et c'est dans cette expérience que la psychanalyse comme "traitement" du *transfert* trouve son origine.

Dans le traitement psychanalytique, l'énorme quantité d'énergie d'état naissant n'est pas libre de s'organiser spontanément. L'amour naissant, ici transformé en *transfert*, et n'a pas pour but la formation d'un nouveau couple. Un des deux

partenaires (l'analyste) se soustrait à la réciprocité, sans toutefois abandonner l'autre ni le repousser. Il canalise au contraire l'historicisation, le désir de retourner dans le passé avec un regard critique, pour l'analyser et l'interpréter. Les émotions et les fantasmes qui émergent dans la relation psychanalytique sont renvoyés au passé du patient et détournés chaque fois qu'ils tendraient vers la réalisation érotique avec l'analyste. C'est ainsi que se constitue un groupe libéré et libérateur, du type de celui que nous avons décrit dans le projet éthique; et c'est à partir de cet espace protégé et ésotérique que le «patient» retourne affronter la vie quotidienne pour la modifier ou se modifier. Le sujet doit traverser des épreuves en analyse comme ailleurs; il doit grandir, devenir autonome et accéder à la pleine maturité et à l'indépendance.

Les règles de réciprocité dans la dynamique psychanalytique sont rigoureusement contractuelles, et le point de non-retour fondamental de l'analyste est son absence d'implication dans le processus analytique. La régularité des séances, leur durée fixée à l'avance, le divan, l'association libre sont les composantes de ce cadre institutionnel contractuel. De ce fait, la force révolutionnaire de l'état naissant est obligée d'accomplir en quelques mois ou en quelques années d'innombrables explorations du possible, sans jamais menacer ni le groupe libérateur, ni le système externe. Il faut ajouter que le couple analyste-patient est lui-même inséré dans une communauté plus vaste. L'analyste est lui aussi analysé, et doit faire une analyse dialectique, à savoir qu'il doit périodiquement se retirer dans une zone libérée et libératrice dont il reviendra à son tour renforcé. La psychanalyse est inconcevable sans l'Association de psychanalyse, avec ses règles sévères, ésotériques, exclusives.

On comprend que la psychanalyse freudienne ait été considérée tout à la fois corame instrument de subversion et de conservation. En tant qu'elle crée une zone protégée et permet à l'individu ce que le système externe lui aurait sûrement interdit, la psychanalyse a été une institution libératrice pour l'individu; en tant qu'elle empêche les tentatives d'exploration du possible de

s'accomplir à l'extérieur et de façon ouvertement subversive par rapport aux institutions, elle a été réformatrice et non pas révolutionnaire.

L'importance de la psychanalyse freudienne, comprise non seulement comme théorie mais comme pratique, consiste en ce qu'elle est la première tentative explicitement scientificationnelle à utiliser l'énergie explosive de l'état naissant à des fins de libération individuelle. En psychanalyse, le "groupe libérateur" est une dyade asymétrique dans laquelle l'énergie est fournie par l'état naissant du patient périodiquement réactivé. Dans les "analyses interminables" cet état naissant s'éteint et devient quotidienneté.

A partir de cette description, on est en droit de se demander dans quels cas la psychanalyse échoue. Trois cas sont aisément identifiables: le premier est celui dans lequel l'analyste entre lui-même en état naissant. Dans le cas le plus simple, il tombe amoureux d'un patient, ce qui signe la fin de l'analyse et la formation d'un nouveau couple. Le phénomène est autrement important dans le processus collectif, où analyste et patient sont entraînés ensemble dans un état naissant collectif qui devient projet politique; dans ce cas, les «règles» de la psychanalyse individuelle volent en éclats car l'analyste se situe du côté du patient, contre la société.

Le deuxième cas est celui dans lequel l'analyste est engagé, même s'il n'y participe pas personnellement, dans un processus collectif externe et qu'il lui est demandé de résoudre un dilemme éthique. Le cas le plus simple est celui dans lequel il prend en analyse un amoureux indécis. Mais c'est surtout au début des grands mouvements historiques que les psychanalystes se trouvent engagés dans ce type de problèmes, insolubles par leur méthode; quand par exemple des parents leur amènent des enfants qui ont rejoint une secte et se rebellent contre leur autorité. La cure est impossible car il existe déjà un objet d'amour collectif extérieur à la relation psychanalytique, et que le transfert ne peut s'instaurer.

Le troisième cas est celui de certaines psychoses, en particulier de schizophrénie hébéphrénique; l'impossibilité thérapeutique dérive du fait que les

schizophrènes sont inaccessibles à l'état naissant car ils ont déjà élaboré - individuellement - une modalité alternative et incomparable à l'état naissant, à savoir le morcellement de l'objet et du sujet, que nous avons évoqué avec le bouddhisme. Il faut se souvenir qu'il y a non pas un mais deux exutoires à la surcharge dépressive. Ce type de psychose correspond à une sorte de *nirvana avorté*.

Sur cette base, il est également possible de comprendre la signification de la «gauche psychanalytique» des années 1960-70. Elle s'inscrit dans le premier cas évoqué ici et renvoie à H. Marcuse¹⁵, R. Laing et D. Cooper. Là, la névrose est prise pour ce qu'elle est, une révolte avortée, mais le médecin se range «du côté de la maladie», contre la société. De sa lecture de la *Critique de la raison dialectique* de Sartre, Ronald Laing a conclu qu'il n'existe que deux types de familles, également oppressifs. Le premier est fondé sur l'indifférence, le second sur la terreur¹⁶. Dans cette situation, la révolte schizophrénique lui paraît justifiée. Dans *The Politics of Experience*, le schizophrène est celui qui ne réprime pas ses instincts normaux dans une société anormale; il constitue même un modèle de libération. On ne peut plus parler de thérapie ou d'aide, mais d'initiation par des sujets qui ont déjà accompli leur révolte, qu'ils soient médecins, prêtres ou, surtout, ex-malades. D'où l'idée de faire de l'hôpital psychiatrique de Kingsley Hall une communauté libératrice à partir de laquelle déclencher la renaissance universelle¹⁷. C'est là que le chemin s'arrête. En l'absence de catégories philosophiques adéquates et d'une compréhension des processus d'institutionnalisation, le résultat de la gauche psychanalytique et de l'antipsychiatrie révolutionnaire n'a été qu'un fatras de tentatives plus ou moins bizarres. En voulant passer sans médiation de la révolte, de la névrose et de la psychose à la régénération sociale, la gauche psychanalytique a engendré maints projets éthico-gnostiques inaboutis (extatiques, érotiques, ascétiques ou apathiques) de courte durée.

Après Laing et Cooper, l'antipsychiatrie a subi une évolution dans un sens

religieux, puis l'influence érotico-hindouiste a prévalu, comme dans le groupe religieux syncrétiste de Bhagwan Rajneesh de Poona. D'autres groupes ont sombré dans l'alcoolisme et la drogue.

4) Remarques sur le bouddhisme

Dans l'exposé de notre théorie, nous avons vu que l'expérience de l'illumination et la gnose bouddhistes constituent une alternative radicale à l'état naissant. Il faut ajouter que le bouddhisme primitif, avec la création d'une communauté de moines itinérants qui cherchaient le salut dans l'expérience personnelle, quoiqu'on y accédât par l'initiation, présente tous les caractères de l'élaboration éthique. Ce type de mouvement se constitue sans l'intervention de l'état naissant, mais comme un effort individuel de déstructuration de l'expérience. Le moment communautaire initiatique sert non pas à transformer le monde, mais à le nier. Et si l'on songe que de telles composantes étaient présentes dans le brahmanisme (ou mieux, dans la gnose brahmanique et dans le jainisme), on peut avancer l'hypothèse de deux types d'élaboration éthique, l'un occidental, émanant de l'état naissant, l'autre oriental, émanant de l'illumination.

L'illumination bouddhiste produit elle aussi la reconnaissance, car la *structure de l'expérience* est identique. Dans le bouddhisme, le système externe est également le lieu de l'illusion qui provoque la souffrance et fait naître et renaître sans fin la vie et son drame. Il faut donc que ce soit l'existence d'un système externe producteur d'erreurs et de souffrances qui constitue le fondement de la quête d'un refuge, d'une zone libérée où se retirer, quête caractéristique, comme nous l'avons vu, du projet éthique.

Déjà, dans l'ascèse apathique brahmanique, la retraite individuelle loin du monde était largement répandue, surtout à un âge avancé. Dans le jainisme et le bouddhisme, elle a lieu dans une communauté de moines plus ou moins permanents.

Dans le bouddhisme, la libération survient par le biais d'une technique

individuelle qui, pour être l'objet d'un enseignement et d'une pratique personnelle requiert néanmoins une forme de solidarité et de protection à l'égard du système externe et de l'attrait qu'il exerce.

Il faut également tenir compte du rapport que les brahmanes entretenaient avec les manifestations religieuses populaires, considérées corame des manifestations du karma, modalités inférieures tant sur le plan de la connaissance que dans le cadre de la hiérarchie sociale. Le bouddhisme a remplacé le brahmanisme comme sotériologie élitiste opposée à une foi vulgaire et illusoire, donc comme privilège gnostique d'un *petit nombre* opposé au *grand nombre*. C'est en ce sens qu'on peut interpréter le bouddhisme comme une révolte du sommet de la pyramide sociale indienne. Les bouddhistes se sont opposés aux brahmanes en dévaluant leur fonction de gardiens monopolistes des rites et d'arbitres de l'attribution des castes. Mais ce faisant, ils ont privé les masses de toute espérance de rédemption.

C'est cette faiblesse qui a permis aux brahmanes de revenir sur le devant de la scène entre le Ive et le xc siècle après J.-C. Ils y sont parvenus en gérant, en tant que prêtres, la croyance populaire - de type orgiaque collectif, avec des traits d'état naissant - fondée sur l'attente des sauveurs (Krishna, Shiva et Rama). Mais au lieu d'organiser ces mouvements dans un sens universaliste, les brahmanes les ont fait imploser, et les ont transformés en autant de *castes*. Pour prendre la mesure de la tâche démesurée accomplie par cette élite sacerdotale, il faut imaginer un processus dans lequel franciscains, dominicains, luthériens, quakers et méthodistes auraient été transformés en autant de castes dont les membres auraient été contraints de se marier entre eux et d'entretenir des rapports minutieusement réglés avec les autres groupes, sous peine de se voir contaminés et condamnés à devenir des "parias"!

Au début, la réalité n'était pas aussi tranchée. Pendant des siècles, le bouddhisme a cherché à devenir une religion de masse. Aux III, et n° siècles avant J.-C., il a attisé une véritable révolte contre le système des castes.

L'expérience concrète du moine bouddhiste n'a pas dû être radicalement différente de celle de l'état naissant: à l'extérieur, un monde de souffrance intolérable contre lequel la communauté bouddhique se proposait comme lieu libérateur et refuge propice à une libération personnelle et définitive. Comme le Christ ou Mahomet, Bouddha représentait la vérité et le salut. C'est ainsi que peuvent s'expliquer les conversions massives et le développement du bouddhisme sous l'empereur Asoka.

Ce processus fut possible grâce à l'élaboration de la doctrine *Mahayana*. «Les laïcs, remarque Max Weber, ne désiraient pas atteindre le nirvana et n'avaient que faire d'un prophète de la libération personnelle comme Bouddha, mais ils avaient besoin d'auxiliaires pour la vie ici-bas et le paradis dans l'au-delà. C'est donc dans le *Mahayana* que s'amorça ce processus généralement décrit comme le remplacement de l'idéal du *Pratykabuddha* et de l'arhat (libération individuelle) par celui du *bodhisattva* rédempteur. (...) C'est dans cette optique qu'on accomplissait sur Bouddha le processus de divinisation typique des Hindous et qu'on lui attribua l'apothéose de l'incarnation. La magie et l'obéissance aux *Bodhisattvas* définis par leurs actions miraculeuses et surhumaines prirent le pas sur tout le reste. Thérapeutique magique, extatique, apotropaique et magico-homéopathique, idolâtrie et hagiolatrie, tout l'appareil des dieux, des anges et des démons faisait son entrée dans le bouddhisme *mahayana*. Et surtout le ciel, l'enfer et le messie. Là-haut, au septième ciel, au-delà de la "soif" (de vivre) et du "nom et de la forme" (individualité), trône le *Bodhisattva Maitreya*, le futur rédempteur, le dépositaire de la foi messianique spécifiquement bouddhiste¹⁸».

Mais même pour les élites du Mahayana, l'armée des dieux et des intermédiaires n'a jamais obscurci le noyau essentiel du bouddhisme, lequel *ne déclenche pas* l'état naissant mais vise à la libération comme quête du *nirvana*, sans passer par une étape de restructuration alternative du champ social. Les élites intellectuelles bouddhistes, quoique gérant une foi populaire enthousiaste,

n'ont jamais élaboré de modèle idéal de la société ou de l'Etat. Elles n'ont été ni révolutionnaires ni réformatrices; elles sont parvenues à se constituer comme classe intellectuelle capable de s'opposer efficacement à une autre classe intellectuelle comme celle des brahmanes, mais n'ont jamais défié le pouvoir des rois pour le refondre sur des bases nouvelles, et cela ni en Inde, ni en Chine, ni au Japon. L'Occident au contraire a suivi la voie opposée.

3. L'élaboration politique

1) *Définition*

Pour expliquer quelques différences importantes entre les trois moments religieux, éthique et politique que nous sommes en train d'étudier, il ne faudrait pas oublier qu'ils peuvent se présenter ensemble et qu'il est difficile de Gerner un type pur. Pour montrer, par un exemple, comment reconnaître ces trois moments, même dans le cadre d'une structure culturelle unitaire (religieuse dans ce cas précis), il m'a paru utile d'étudier les trois moments fondamentaux de l'évolution de la pensée de saint Augustin: d'abord manichéen et favorable à la philosophie néoplatonicienne, saint Augustin se révolta ensuite contre cette conception du salut. Dans sa critique du manichéisme, il affirme le caractère illusoire de la recherche de perfection manichéenne, l'impossibilité d'atteindre seul la perfection, et la nécessité de la "crainte" et du "tremblement", c'est-à-dire l'irruption violente de Dieu et de sa grâce. Il est donc permis d'affirmer que l'expérience manichéenne et néoplatonicienne de saint Augustin a été, Gomme celle de nombreux intellectuels de la fin de l'Empire romain une expérience fondamentalement *éthique*, tandis qu'après sa conversion, il a débouché sur une expérience surtout religieuse par laquelle il a fait allégeance à Dieu.

Ensuite, une seconde "conversion" a lieu qui l'incite à lutter contre un groupe religieux: les partisans de l'évêque Donat. "Pour les donatistes, écrit Peter

Brown, la pureté du groupe dans ses rapports avec Dieu comptait avant tout. Ce groupe, comme l'ancien Israël, jouissait de rapports privilégiés avec Dieu qui écoutait ses prières à l'exclusion de celles de tout autre. Les évêques donatistes étaient sincèrement obsédés par l'idée que s'ils toléraient la moindre infraction à un rituel strict et clairement défini, leur secte risquait de perdre la faveur de Dieu. Ils citaient continuellement les prophètes d'Israël racontant comment Dieu avait fermé ses oreilles au peuple élu à cause de ses péchés. Il suffit de lire un libelle donatiste ou un texte de saint Cyprien pour se convaincre de la puissance de leur conception de la pureté rituelle, émanant en droite ligne de l'Ancien Testament¹⁹.

Comme on le voit, il s'agit bien ici d'un *projet religieux*, car c'est la présence divine et le respect rigoureux du rituel qui assurent la défense, la protection et le salut des fidèles. Mais les attaques de saint Augustin contre les donatistes, quoique menées en termes religieux, sont en réalité des attaques émanant d'une vision et d'un projet tout différents. "Augustin ne jugeait pas que l'Église chrétienne accomplissait sa mission en maintenant une *loi sainte*, poursuit Peter Brown. Un tel comportement aurait signifié la condamnation du christianisme, de même qu'à ses yeux, l'Église donatiste s'était condamnée à l'isolement - et avant elle l'ancien Israël - car elle s'était contentée d'une alliance statique avec Dieu fondée sur une obéissance passive. Au contraire, saint Augustin comparait l'Église catholique à un héritier s'appropriant à entrer en possession d'une grande propriété. (...) C'était une Église affamée d'âmes et qu'il fallait satisfaire, sans distinction, si nécessaire; un groupe qui n'avait plus à se défendre contre la société, mais qui avait atteint son équilibre interne et qui était prêt à accomplir ce qu'il considérait comme sa mission historique: dominer, absorber, guider tout un empire. *Tu n'as qu'à l'exiger et je te soumettrai toute la terre*²⁰."

Il s'agit donc bel et bien d'un projet *politique* consistant à libérer et à transformer un territoire social dont les limites coïncident avec celles du monde même, à construire un empire religieux et moral, une Église universelle. Une

telle tâche implique automatiquement que la société à transformer n'est pas constituée seulement de croyants et d'hommes vertueux, mais au contraire d'incroyants et d'hommes vicieux. Il faut donc que se forment d'un côté une *élite*, une *avant-garde* et de l'autre une masse. Et c'est un autre emploi du pouvoir qui entre en jeu.

Lorsqu'en 405, un édit fut promulgué contre les donatistes, saint Augustin y vit un signe de la providence. Ce fut toute sa conception théologique qui subit un remaniement pour justifier la conversion forcée des donatistes et, plus généralement, de tous les hérétiques. Le projet politique est impossible sans l'établissement d'une distinction entre élites et masses, entre libérateurs et libérés, et il entraîne aussi le recours à la coercition. Sinon il s'agit d'un simple projet religieux ou moral. En tant que groupe strictement religieux, les donatistes ignoraient l'État.

“Fidèles à leur attitude défensive, remarque Brown, les donatistes n'étaient pas hostiles à l'État; ils croyaient tout simplement pouvoir l'ignorer en continuant à garder la loi divine hors d'atteinte, ce à quoi ils tenaient par-dessus tout ²¹.”

Saint Augustin en revanche n'a pas l'intention *d'ignorer* l'État, mais de *l'utiliser* et, à la fin, *de fabriquer un appareil de lutte et de répression*.

C'est ainsi qu'il devient l'un des premiers théoriciens de l'Inquisition, comme le montre l'épisode qui suit: “En 420, Gaudenzio, le successeur du grand Ottato, évoque donatiste de Timgad, s'était retiré dans sa magnifique basilique tandis que le cernaient les fonctionnaires de l'Empire, et avait menacé de se jeter dans le feu avec toute sa communauté. Dulcicius, l'agent de l'Empire, homme dévot qui avait un frère prêtre à Rome, fut, comme on pouvait s'y attendre, quelque peu déconcerté par la barbarie de la politique ecclésiastique en Afrique. Après tout, ne se trouvait-il pas confronté à une communauté chrétienne participant d'un culte identique au sien, barricadée pour se défendre de lui, dans un bâtiment sacré et grandiose? Mais Augustin savait comment répondre à cet homme tourmenté; la terrible doctrine de la prédestination l'avait armé contre les

sentiments: "Vu que Dieu, selon des dispositions impénétrables mais justes, a prédestiné des hommes au châtement final (des flammes de l'enfer), il est de beaucoup préférable qu'une énorme majorité de donatistes se soit ralliée et réabsorbée (...) tandis qu'une minorité périra sur le bûcher qu'elle a elle-même allumé. Cela vaut mieux, en effet, que si tous les donatistes devaient brûler éternellement dans les flammes de l'enfer, à cause de leur dissentiment sacrilège" ²²»

En résumé, le projet religieux s'articule à partir d'une fracture entre réalité et contingence, fracture qui se situe au niveau d'un espace-temps cosmique. Le projet moral s'instaure au contraire quand la séparation constitue le groupe lui-même comme un territoire "libéré et libérateur" vis-à-vis du système externe, au profit de l'individu qui peut ainsi rester dans l'espace de la contingence sans être détruit par elle. Quant au projet politique, il délimite dans le système externe une zone de socialité contingente à libérer, et considère le groupe comme l'instrument de la libération; et le groupe devient, de ce fait, une avant-garde, une élite, une armée de libération, dont la mission émane non pas de la volonté ou de la décision unitaire de la société contingente à libérer, car celle-ci est incapable d'exprimer un projet authentique, mais de la reconnaissance interne au groupe, seul capable de projet.

Revenons à présent à la définition du pouvoir donnée précédemment: lorsque les désirs et les buts d'un individu dépendent, pour leur réalisation, de l'action ou de la décision d'un autre individu, le second a un pouvoir sur le premier. Dans la sphère éthique, le problème du pouvoir se pose donc fondamentalement comme indépendance de l'individu vis-à-vis des autres et vis-à-vis du système externe en général. Il faut que l'individu transforme, limite, voire même annule ses besoins pour les soustraire à la contingence, car le système externe en tant que tel est inaltérable; on ne peut que s'efforcer d'échapper à son pouvoir.

Dans le projet politique au contraire, l'objectif du groupe est la transformation du système externe. La liberté n'est plus définie comme liberté personnelle,

liberté des besoins individuels, fin de l'attrait du contingent, mais comme destruction du pouvoir de cette contingence, affrontement, lutte. *Le projet politique se constitue par conséquent moyennant la transformation du groupe en une avant-garde, une minorité active qui va libérer la société. Pour ce faire, cette minorité devient elle-même l'instrument susceptible d'abattre le pouvoir qui s'oppose à sa mission.* Dans le projet politique pur, tout est subordonné à cet objectif.

C'est la conception de Hobbes et de Machiavel. Mais la même doctrine se retrouve dans le *légisme* chinois et dans les *artha'sàstra* indiens, comme dans tous les projets de reconstruction strictement politique d'une société. La théorie de l'absolutisme monarchique, corame le légisme ou *l'artha's* définissent le politique comme une action qui ne tient pas compte de ce qui est juste ou injuste, et utilise les vices et les vertus comme de simples instruments destinés à servir ses buts. Si le mouvement éthique utilise le groupe à des fins de libération individuelle, le mouvement politique au contraire estime que la libération individuelle fera suite à la libération collective.

Cela dit, il faut se souvenir que dans l'expérience du passage de l'état naissant au politique, le groupe, en tant que territoire libéré et libérateur de la collectivité, garde encore le plus possible l'expérience fondamentale dans toute sa richesse. Les descriptions des théoriciens de la politique sont abstraites, mais dans les mouvements politiques concrets au contraire, le groupe affronte inévitablement ses points de non-retour. Le mouvement politique sert lui aussi de médiation entre réalité et contingence, et, comme les mouvements religieux et éthiques, il peut échouer dans sa mission concrète de médiateur. Le mouvement religieux peut déboucher sur une obsession du sacrifice ou forcer à l'attente passive de la fin du millénaire; le mouvement éthique peut engendrer un ascétisme passif ou son contraire, l'orgie; le projet politique peut se retourner en asservissement moral ou prôner l'extermination. Mais de même qu'il ne s'agit pas là du destin obligatoire des projets, le projet politique aussi trouve sa limite dans le dilemme

éthique interne. Ce qui implique inmanquablement une *médiation*, sans éléments stables certes, car les aléas de la lutte de libération obligent à modifier sans cesse la stratégie.

Seul, abandonné à *lui-même*, le politique a tendance à se déchaîner et s'orienter vers la *folle morale*.

Outre l'exemple de saint Augustin, il ne serait pas inintéressant d'observer le destin des principes moraux défendus par les philosophes des Lumières impliqués dans la révolution française; ceux de Robespierre, par exemple, pacifiste opposé à la peine de mort... jusqu'à la terreur.

2) *Le projet révolutionnaire*

a) Le mythe de la révolution

Faut-il en conclure que le développement le plus courant, le plus typique et le plus "naturel" de l'état naissant, après qu'il a subi une élaboration politique, conduit au projet révolutionnaire, à l'état de révolutionnaire professionnel? Non. L'exemple de saint Augustin vient précisément illustrer une position politique qui n'a rien de révolutionnaire au sens moderne du terme.

L'élaboration politico-révolutionnaire remonte à la Révolution française. Celle-ci n'a été ni projetée ni réalisée par des hommes politiques révolutionnaires. Nul, parmi les francsmaçons partisans de l'esprit des lumières, les aristocrates et les bourgeois ne nourrissait d'ambitions révolutionnaires en mai 1789, et encore moins le peuple. Nul n'était capable de projeter ou d'imaginer les événements qui suivraient, du serment du Jeu de Paume à la proclamation des Droits de l'homme et du citoyen, jusqu'au meurtre du roi et à la terreur. Comme l'a montré Cochin, les philosophes voulaient détruire l'ordre ancien mais n'avaient aucun projet de gouvernement à proposer. Corame J.-J. Rousseau, ils avaient confiance en la bonté naturelle de l'homme, et c'est leur incapacité et leur présomption qui ont fait leur perte. Le révolutionnaire moderne a au contraire dans l'esprit un schéma révolutionnaire défini:

mobilisation populaire, séparation des élites politique et militaire, prise de pouvoir révolutionnaire, élimination de l'ancien groupe dirigeant, guerre civile contre ceux qui n'acceptent pas le nouveau pouvoir, dictature révolutionnaire et, enfin, instauration de la liberté. Tel est plus ou moins le schéma qu'ont imaginé, en Europe et bientôt dans le monde entier, tous les révolutionnaires professionnels après la Révolution française. La Révolution française a fourni l'exemple concret d'une ligne de conduite et des résultats de sa mise en oeuvre.

C'est avec un tel modèle en tête que les anarchistes, soucieux d'éviter l'abolition de la liberté et la terreur révolutionnaire, ont décidé de s'abstenir de prendre le pouvoir et d'instaurer la dictature révolutionnaire. Les marxistes en revanche ont accepté ces deux composantes comme incontournables. C'est ainsi qu'est née l'idée marxiste selon laquelle la révolution amène, dans un premier temps, à la dictature du prolétariat. Il n'y a rien à faire, se dit le marxiste, la révolution suit un ordre préétabli et impossible à modifier. Il est impossible de renverser le pouvoir sans mettre en place un nouveau pouvoir qui défie le premier. Par conséquent, la guerre civile et la dictature sont inévitables, mais elles ne constituent qu'une étape transitoire qui sera bientôt suivie de la réalisation du véritable communisme.

Tel qu'il a été élaboré par les révolutionnaires, le projet révolutionnaire est la traduction, en termes laïcs et politiques, du millénarisme médiéval. Dans le millénarisme, les hommes attendaient la régénération après une série de catastrophes et de souffrances terribles. Le mal et la souffrance précèdent le triomphe du bien, la destruction de tous les ennemis et de tous les méchants, la libération de tous ceux qui souffrent et de tous les gentils; c'est la disparition définitive de l'homme ancien, corrompu, et l'apparition de la nouvelle Jérusalem céleste.

A l'époque moderne, l'idée d'un redressement du monde grâce à l'intervention divine s'est peu à peu affaiblie, et à sa place s'est répandue celle d'un redressement laïc, politique la révolution. Le modèle s'en est élaboré à chaud,

avec la Révolution française même car c'est elle qui a renversé l'ordre religieux et sa hiérarchie. C'est ainsi qu'elle a affaibli le millénarisme religieux en lui ôtant de sa crédibilité et, surtout, en gommant la terreur qui l'accompagnait. En même temps, elle a donné un avant-goût de la nouvelle apocalypse, de la destruction du vieux monde et de l'apparition du nouveau.

C'est Rousseau qui a fourni le mythe de substitution au mythe chrétien. L'homme, dit Rousseau, est bon par nature, mais la société le rend méchant. Si la société change, si l'on accepte le contrat social, si l'on se soumet à une autre éducation, la bonté naturelle de l'homme pourra alors affleurer. Dans l'état naissant révolutionnaire ces idées abstraites sont devenues des forces trainantes. Les révolutionnaires ont eu l'impression que tout était possible très vite, et qu'il suffisait d'éliminer l'obstacle que constituait l'ordre ancien pour que l'on assiste facilement à l'éclosion de l'homme nouveau. Telle est l'expérience fondamentale qui s'est renouvelée sans cesse au cours des deux siècles suivants, parmi les révolutionnaires. Mais la terreur, la guillotine, la dictature napoléonienne? Il faudrait y voir les conséquences malheureuses d'erreurs, de trahisons et d'excès. A moins que la Révolution n'en soit restée à sa première phase, sans réussir à intervenir plus profondément, plus radicalement sur les inégalités matérielles et la pauvreté. Telle est la conception de Babeuf, puis des révolutionnaires du XIX^e siècle jusqu'à Marx et Lénine. La Révolution française a mal tourné parce qu'elle n'était pas assez radicale, parce qu'elle n'a été qu'une révolution bourgeoise, et qu'elle n'a pas su éradiquer le mal. Mais si on entreprend cette tâche, si on a le courage de la mener jusqu'au bout, en expropriant les expropriateurs, alors - même après l'inévitable période de dictature du prolétariat - l'homme nouveau, l'homme de Rousseau naîtra au monde et le communisme connaîtra son avènement.

“Comme dans la tradition chrétienne qui annonçait la plénitude invale du royaume de Dieu seulement après l'apocalypse, écrit Sergio Quinzio, après les catastrophes purificatrices de la révolution, l'espérance et la certitude

constituaient le véritable commencement. Le noyau du léninisme, selon Laura Satta Boschian, tient précisément à cette nécessité de subversion du passé et de cataclysme. Ce n'est qu'en foulant aux pieds toutes les valeurs, toutes les grandes lois morales, et en ruinant toute foi, toutes les habitudes et les superstitions que le nouveau monde pourra s'instaurer. (...) L'attente existait bel et bien, mais elle était attente de la destruction, de la fin l'attente apocalyptique qui avait torturé pendant tant d'années tant de consciences, et fait presque délirer tant de penseurs, ne pouvait certes pas, à la veille de la Révolution, se résoudre à prendre la forme d'un gouvernement démocratique qui prépare la Constituante. (...) A la différence de Staline, Lénine, en sa très lucide folie, croyait dur comete fer que naîtrait un monde de justice et de liberté, un monde affranchi de tout pouvoir, un monde de spontanéité créatrice; il croyait même qu'il était proche. En dépit de son esprit froid et calculateur, la foi de Lénine en la révolution était inébranlable et ne se démentit jamais, contre toute évidence; pour elle, il était prêt à tous les risques, il était prêt même à payer de sa personne ²³.” Tel est le grand mythe de la révolution: l'idée que tous les maux, toutes les injustices, mais aussi la violence, l'envie, la cruauté et la stupidité peuvent être éliminés par un acte de violence unique, par une apocalypse politique. Telle est l'idée qui a guidé les nationalistes européens, les partisans de Masini, les anarchistes, les communards et les révolutionnaires russes. Telle est l'idée qui a poussé les léninistes à construire un parti destiné à jouer ce rôle historique précis. Et la même idée se retrouve dans les nationalismes de droite et dans le fascisme. Le serment fasciste est fait au nom de la “révolution fasciste”. Le mythe de la révolution, à travers la Ille Internationale, a conquis le monde et a contaminé jusqu'à l'intégrisme islamique de Khomeiny.

C'est ainsi que le mythe de l'apocalypse a été remplacé par le mythe de la révolution: un cataclysme affreux, fait d'épouvantables souffrances, de guerres et de violence, mais d'où émerge un monde renouvelé, parfait, juste. Cette idée était encore vivace dans tout l'Occident entre 1964 et 1978. Les mouvements

hippies, étudiants, syndicaux, féministes n'ont cessé d'utiliser le mot "révolutionnaire" pour désigner le changement qu'ils souhaitaient voir se réaliser. N'a-t-on pas parlé de révolution sexuelle et de révolution féministe?

L'intériorisation du mythe de la révolution était très forte, surtout chez les marxistes, et ce sont eux qui l'ont transmise aux autres mouvements. Il est vrai que le germe en avait été semé dans leur esprit. Les jeunes du mouvement de mai en France et du Sozialistischer Deutscher Studentenbund le tenaient de leurs pères, mais aussi des symboles et des chants entendus depuis l'enfance. L'année 1968 (et une période plus longue en Italie) a été par conséquent le dernier grand *revival* de la Révolution française, la véritable célébration du bicentenaire.

Puis la longue tradition révolutionnaire a commencé à se fissurer. Tous les régimes révolutionnaires marxistes ont été secoués de crises. D'abord la Chine, à la mort de Mao, puis le Cambodge avec les massacres de Polpot, et jusqu'à l'URSS. Mais c'est la révolution islamique de Khomeiny qui a donné le coup de grâce en Occident à l'idéal révolutionnaire. Dès qu'ils ont été au pouvoir, les révolutionnaires islamistes se sont comportés exactement comme leurs prédécesseurs français, russes ou mexicains. Ils ont massacré des populations, instauré une police secrète et se sont lancés dans une guerre folle contre leurs coreligionnaires.

Ainsi, deux siècles après, la révolution a fini par montrer son vrai visage: celui d'un mouvement politique violent, sanguinaire, animé de grandes espérances d'un fort élan collectif et d'un grand enthousiasme, mais qui a fini par engendrer un pouvoir despotique et totalitaire.

Les illusions produites par la révolution sont semblables à celles produites par la guerre. La guerre aussi promet des lendemains qui chantent; pendant la guerre aussi, les gens se sentent fraternels et marchent à la mort en chantant, sûrs que leurs sacrifices enfanteront un monde meilleur, mais il n'en est rien, les sacrifices sont inutiles, le monde reste tel qu'il est, à moins qu'il n'empire. L'apocalypse a bien lieu, avec sa cohorte de souffrances, mais la nouvelle

Jérusalem n'apparaît pas. Décidément non, l'apocalypse laïque n'a pas plus de fondement que l'apocalypse religieuse. Elle n'est qu'une variante du même mythe.

b) Le Léninisme

Trois nouvelles composantes sont apparues à la moitié du ^{xl}xe siècle: une nouvelle classe subalterne - le prolétariat -, une nouvelle classe d'intellectuels armée du concept de révolution, et une nouvelle force de transformation - le capitalisme - qui, dans un processus de destruction créatrice, crée de la richesse en remettant en cause sans répit toute forme de solidarité établie. Les caractéristiques du phénomène sont explosives quand il se développe dans un pays périphérique par rapport au centre économique moteur du capitalisme, car il en ressent tous les élans déstabilisants, sans pouvoir les contrôler sur les plans économique et politique.

La situation en Allemagne à l'époque du jeune Marx est comparable à celle de la Russie à l'époque du *Que faire?* de Lénine, de la Chine après la Seconde Guerre mondiale, ou des pays africains aujourd'hui. La classe bourgeoise nationale n'existe pas, ou bien elle est faible, la masse paysanne est considérable, le prolétariat embryonnaire; le capitalisme fait pourtant irruption violemment et bouleverse la vie traditionnelle sans en renouveler les règles, les croyances et les normes. Tels sont les fondements économiques et sociaux des mouvements révolutionnaires des ^{xl}xe et ^{xx}e siècles, et, dans le cadre du projet révolutionnaire, du marxisme et de la conception qui sera consacrée par la victoire de la révolution - le léninisme -, dont nous allons retracer les grandes lignes.

Le projet politique révolutionnaire apparaît chez Marx même sous forme de “découverte” de son état naissant personnel comme l'union de l'avant-garde et des masses, des intellectuels et des prolétaires, d'où le prolétariat émerge comme classe pour soi et devient l'héritier historique de la philosophie allemande ²⁴. Il

fallait par conséquent que l'élite intellectuelle se maintienne solidement à la tête du mouvement, étant seule capable d'interpréter l'histoire, et donc l'avenir de l'humanité. Marx devait rester fidèle à cette conception élitiste de la révolution sa vie durant. "Dans une interview au *Chicago Tribune* récemment retrouvée, écrit Pellicani, Marx résume ainsi sa pensée: "La classe ouvrière s'est mise en mouvement spontanément, sans savoir où la conduirait le mouvement. Ce ne sont pas les socialistes qui ont créé le mouvement, mais ils ont expliqué aux ouvriers son caractère et son objectif." Ce qui revient à dire que les théoriciens socialistes - et en particulier Marx et Engels - ont le devoir d'éclairer le prolétariat, de lui désigner l'objectif final garanti par le développement dialectiquement nécessaire de l'histoire. Ils sont la tête pensante du mouvement ouvrier, le "cerveau" de la révolution en marche. Leur supériorité sur la classe ouvrière est de nature cognitive. Grâce à la philosophie dialectique dont ils sont les dépositaires, "ils connaissent les conditions, le développement et les résultats généraux du mouvement prolétarien"²⁵."

C'est de la rencontre entre mouvement et philosophie que naît la *classe pour soi*, l'instrument de la révolution, et c'est là qu'on peut affirmer que les propositions théorétiques "ne reposent pas en réalité sur des idées et des principes" qu'ils auraient inventés, mais sont plutôt "l'expression générale d'un mouvement historique objectif" que les théoriciens se bornent à comprendre dans sa nécessité logique.

Le développement suivant effectué par Lénine donne une importance de plus en plus grande à l'avant-garde intellectuelle. Le léninisme nous apparaît ainsi comme le développement du projet politique de Marx. Le point de départ de Lénine est la découverte que le prolétariat, livré à lui-même, n'a aucune caractéristique révolutionnaire. Dans un texte de la fin du XIXe siècle, Lénine remarque que les travailleurs se bornent spontanément à améliorer leurs conditions de vie et pas davantage, ce qui fait obstacle au socialisme révolutionnaire en incitant à une vision réformiste; d'où la nécessité de confier

l'élan révolutionnaire à la composante intellectuelle, à l'élite marxiste "consciente". "Le leitmotiv de *Que faire?* et de *Un pas en avant, deux pas en arrière*, écrit encore Pellicani, est l'infériorité ontologique de la vision prolétarienne, sa "spontanéité" comme il l'appelait, non sans mépris, par rapport à celle des intellectuels marxistes ²⁶." Le parti léniniste est donc une organisation de révolutionnaires qui mobilisent les masses avec l'objectif avoué de faire la révolution. *Le parti devient la classe pour soi de Marx*. C'est lui qui est *le groupe libérateur*, et la société à libérer n'est autre que le monde.

Dans le léninisme, le primat de la politique est absolu. Religion, sciences, arts, sentiments individuels, tout est subordonné à *l'utilepolitique* de l'avant-garde organisée. Autrement dit du parti. Le léninisme est donc un projet politique pur et total. La morale en particulier est réduite à celle du Parti, unique intermédiaire entre l'homme et l'histoire. A ce titre, l'anecdote rapportée par Gorki dans un de ses textes sur la personnalité de Lénine est très éclairante. Celui-ci, écoutant un ami qui jouait une pièce de Beethoven, s'exclama qu'il ne pouvait écouter de musique trop souvent car cela lui portait sur les nerfs et lui donnait envie de dire des bêtises, et de flatter ceux qui, vivant dans le trouble enfer d'ici-bas parvenaient à créer tant de beauté. "Mais aujourd'hui, ajoutait-il, on ne saurait flatter et caresser quiconque, sous peine de se faire mordre la main. Aujourd'hui il faut taper sur les têtes, taper sans pitié, même si, dans l'idéal, nous sommes contre la violence ²⁷."

Dans le cas du léninisme, puisque la conquête du pouvoir coïncide avec l'élimination de toutes les contradictions, la configuration du parti est de type militaro-persécuteur. Le parti est une organisation militaire qui lutte contre toute autre forme de pouvoir jusqu'à la défaite totale de l'adversaire et à sa reddition sans condition, et, en l'occurrence, l'adversaire est le monde entier.

Le projet marxiste-léniniste nous offre probablement la plus frappante des élaborations politico-révolutionnaires modernes des potentialités de l'état naissant. Il a eu, en tant qu'institution, la possibilité de canaliser les énergies

collectives spontanées de classes et de peuples différents dans un projet unique. L'existence d'un groupe révolutionnaire, même non communiste, qui n'en aurait pas subi l'influence profonde est impensable au ^{xxe} siècle. Sa dernière manifestation en Europe a été son hégémonie sur le mouvement étudiant de 1968. Son déclin ne s'est amorcé qu'à la fin des années 70, au moment de la revivification de l'islam, avec la révolution iranienne, le khoméinisme et la guerre de libération en Afghanistan.

4. L'amour naissant

L'amour naissant peut être défini comme *l'état naissant d'un mouvement collectif à deux*²⁸, à savoir d'un mouvement collectif qui trouve son accomplissement dans la dyade, et c'est là que se pose la première question. L'état naissant tend à transformer le système externe par le prosélytisme, et dans tous les mouvements que nous avons observés jusqu'ici, nous n'avons rencontré aucune limite à l'appartenance potentielle à tel ou tel groupe. Dans l'amour naissant, au contraire, le groupe est fermé, il ne désire pas que les autres y accèdent et interdit même son accès. Telle est la spécificité de son projet, ce qui ne veut pas dire que le groupe est étranger à toute pulsion prosélyte en direction du système externe. Elle se définit en ce qu'elle voudrait voir tous les autres bénéficier de l'expérience de bonheur parfait que vivent les amoureux, de ce qu'elle se donne comme le modèle d'une communauté idéale que chacun est invité à réaliser dans sa vie.

Dans cette perspective, le barrage dressé par la petite communauté des amoureux n'est pas radicalement différent de celui que mettent en place d'autres formations collectives émanant de l'état naissant. Les jurandes des communes médiévales n'étaient pas ouvertes à tous, mais seulement à ceux qui pratiquaient un art ou un métier particuliers; leur universalité ne leur était pas conférée par

leur perméabilité mais au contraire par le fait qu'elles se donnaient comme modalité exemplaire d'association, que tout autre groupe professionnel aurait dû suivre.

Comme tout autre état naissant, l'amour naissant sépare ce qui était uni et unit ce qui était séparé; il fait éclater les familles étendues, les familles nucléaires, les groupes adverses, les clans, les partis, les Églises; il rompt donc les liens institutionnels et traditionnels. L'amour naissant propre à l'adolescence coupe les deux amoureux de leurs familles respectives, de leur mode de vie personnel, de leurs sentiments et de leur façon de penser le passé. La plus grande probabilité d'apparition de l'amour naissant a lieu de préférence dans les périodes de transformation existentielle, à l'adolescence, à l'occasion d'un changement professionnel ou d'un déménagement, au milieu de la vie ou à l'orée de la vieillesse. Il devient plus fréquent dans les périodes qui précèdent les grands mouvements collectifs, car les conditions structurelles préalables au changement accroissent l'ambivalence des individus à l'égard des formations institutionnelles où ils vivent. La restructuration du champ survient d'abord au niveau du couple; ensuite, avec l'apparition des phénomènes d'état naissant de groupe, elle se produit de façon différente et l'éros investit des objets collectifs plus étendus.

La constitution de l'amour naissant comme une *figure reconnue de mouvement*, surtout à partir du Moyen Âge chrétien, est en Occident le résultat de l'influence d'une série d'éléments structurels et culturels: sur le plan économique et social, la généralisation de la bourgeoisie dans laquelle la famille nucléaire se libère des liens de la *gens*, et sur le plan culturel, l'incidence du mariage chrétien monogamique, indissoluble et sacré, et la longue tradition individualiste hellénistico-chrétienne. Tous les caractères de l'état naissant sont présents dans l'amour naissant, mais comme sa réalisation dépend d'un autre et que cet autre est unique, la question de la réciprocité revêt une importance particulière.

L'état naissant est la révélation de l'autre qui dit "oui". "Oui" sans raison, et rien

ne nous garantit à l'avance qu'il le dira. même lorsqu'il obtient une réponse positive, l'amoureux ne peut jamais savoir s'il s'agit d'une réponse authentique et totale. Il ne peut l'affirmer ni pour lui ni pour l'autre. L'amour naissant est ouverture à une autre existence, sans que rien puisse garantir qu'elle soit réalisable. Et lorsque vient la réponse de l'autre, de l'aimé (e), elle apparaît corame un don immérité, merveilleux, que l'on n'aurait jamais pu rover, un don tout entier offert par l'autre, en toute liberté. Les théologiens ont un mot pour le désigner: la *grâce*.

L'état naissant, nous l'avons déjà dit, est apparition, ravissement. L'amoureux commence par le refuser car il comprend d'emblée le risque existentiel qu'il y a à dire oui, et il n'a aucune garantie que cette porte ouverte sur l'otre ne soit pas celle du désespoir. Il se détourne, croit avoir affaire à une pure illusion, puis l'objet lui apparaît encore, dans toute sa splendeur. Et il découvre qu'il ne peut vouloir que le bien, que la vie empirique est sans valeur au regard de ce qui se présente comete le souverain bien, comete la valeur en soi. Le désir de ce bien absolu fait s'évanouir en lui toute crainte pour l'avenir. Chaque rencontre avec l'otre aimé pourrait être la dernière.

L'amoureux n'a plus qu'un seul désir: rester auprès de l'aimé, encore une fois, la dernière peut-otre. L'amour qui a trouvé son objet est tout entier dans le *présent*, cet instant qui pèse aussi lourd que tout notre passé et tous les biens du monde. C'est pourquoi résonne toujours dans le concert de l'amour une note de tristesse à côté du bonheur, car lorsque nous suspendons le vol du temps nous sommes conscients que nous allons ainsi sacrifier toute certitude et tout autre bien. "Suspendre le temps", c'est cela le bonheur, mais c'est aussi renoncer à maîtriser les choses, à être forts. C'est abdiquer tout pouvoir et tout orgueil.

L'être aimé nous captive parce qu'il est différent, porteur d'une spécificité unique à nos yeux. C'est cette spécificité, cette *unicité* qui s'exaspère dans l'amour naissant. Nous voulons être aimés en tant *qu'êtres uniques, extraordinaires, irremplapables*; nous voulons être aimés pour nous-mêmes. Et c'est ce qui est

impossible dans les organisations dont tous les membres sont interchangeables, fongibles; et dans la quotidienneté de la famille où, si nous sommes bien uniques et irremplaçables, nous sommes loin d'être extraordinaires. En fait, chacun exige d'être soi-même le but ultime de l'autre, mais il ne nous suffit pas d'être adoré par quelqu'un qui est sans valeur à nos yeux, fongible. Nous voulons être vécus comme uniques, extraordinaires et indispensables par un autre être lui aussi unique, extraordinaire et indispensable. Voilà pourquoi l'amour naissant est et ne peut être que monogame l'amoureux prétend à la jouissance exclusive d'un être extraordinaire, unique au monde, pour lequel il est aussi extraordinaire et unique au monde; il s'abandonne et se livre au seul être capable de lui donner plaisir et joie de vivre. L'un est unique et irremplaçable pour l'autre, et réciproquement. La moindre inflexion de sa voix, toutes les nuances de son corps, de ses gestes deviennent les signifiants de cette unicité. Tel détail, tous ces traits n'appartiennent qu'à lui et à personne d'autre au monde. Il est à mes yeux l'extraordinairement unique et l'extraordinairement différent; et le miracle de l'amour naissant fait qu'entre tous, c'est cet être unique et totalement lui-même qui répond à notre demande d'amour. Chacun de nous est différent de tous les autres et le sait mais ce n'est que dans l'amour naissant que cette irréductible individualité qui est la nôtre, cette *ipséité* est saisie et appréciée d'une façon totale ²⁹.

C'est cette appréciation de la spécificité et de l'unicité de l'autre qui est le meilleur gage de l'amour. Nous sentir appréciés par l'aimé nous permet de nous apprécier nous-mêmes, nous valorise à nos propres yeux. C'est le mouvement de *l'individuation*; mais l'amour naissant déclenche simultanément un autre mouvement, dans un certain sens opposé au premier: la *fusion*, destinée à produire une convergence des deux volontés. La réciprocité de l'amour signifie que les deux amoureux veulent ensemble ce qui est important pour chacun. L'individuation différencie et donne de la valeur aux différences, transforme en modèles idéaux et en lois les préférences de l'aimé, tout en légitimant les

préférences et les choix de l'amoureux. La fusion veut au contraire que ces goûts personnels différents convergent en un seul et même vouloir.

Dans tous les cas, l'amour naissant est la rencontre de deux individus isolés apportant chacun avec lui un réseau de relations dont une part est à conserver, l'autre à restructurer. L'amour naissant comme rencontre entre deux individualités isolées, libres de tout engagement et de tout lien, en quote d'une solitude totale est une idée fausse. En réalité, les amoureux désirent cette rencontre absolue de leurs deux individualités, mais veulent également intégrer leur monde à leur nouvelle existence. Ils ne veulent pas avoir à choisir entre les deux: ils veulent les deux. Le désir de s'isoler complètement, continuellement et à jamais n'est que la manifestation d'un problème, une tentative pour se soustraire à la menace que l'existant fait peser sur l'amour naissant. Lorsque le poids de la réalité qui l'entoure devient trop lourd, lorsqu'il est trop difficile d'intégrer cette part de soi-même constituée par les affects existants, l'amour naissant tend à se détacher du monde pour devenir un territoire libéré et libérateur, où trouver refuge et sérénité, et d'où repartir pour affronter le monde. Si les deux amoureux se trouvent dans la même situation, le désir de fuir et de se soustraire complètement aux pressions l'emporte, avec la nécessité de fonder durablement leur vie en commun, pour venir ensuite reconquérir ce qu'ils auront perdu. Si, au contraire, la question ne se pose que pour un des deux membres du couple, c'est lui qui concevra l'amour naissant comme un îlot protégé, territoire libéré et libérateur permettant d'échapper à la pression des contingences.

Mais ce projet entre en conflit avec le désir de l'autre de réaliser son amour dans le monde, concrètement, en y intégrant ce qu'il peut y intégrer, et en écartant le reste. Pour le premier, l'amour devient un moment d'évasion pure et simple, de vacances hors du monde, un havre, une île paradisiaque où accoster et s'abriter, une oasis, un jardin de roses dans le désert de l'existence; pour le second, ce rêve est un renoncement; c'est du monde qu'il veut faire un jardin de roses. Voilà illustrée la manière dont l'amour naissant peut produire chez deux

individus deux *projets* de vie extraordinaire radicalement différents, incompatibles en l'occurrence. Et il faudra renoncer à l'un des deux ou, peut-être, à tous les deux. Et ce sera la fin de l'amour, déchiré par la contradiction.

Le projet que chacun forme pour soi-même implique également l'autre: c'est un projet de vie commune dans lequel se définit ce que les deux membres du couple doivent vouloir ensemble, mais il est des choses que l'on ne peut désirer ensemble, des désirs incompatibles, certains auxquels on renonce d'un cœur léger car ils sont anodins, d'autres que l'on peut renvoyer, d'autres, enfin, qui sont essentiels, vitaux. La recherche commune de ce que tous les deux doivent désirer ne se mène pas sans former maints projets, ni parcourir maintes routes; mais elle permet aussi de découvrir des *points de non-retour* auxquels on ne saurait renoncer pour rien au monde: si de tels obstacles n'apparaissaient pas, l'amour lui-même perdrait son sens. Ce sont des points essentiels, incontournables, qui ne cessent d'apparaître dans les projets que l'on fait et que l'on refait, des nœuds impossibles à dénouer et que chacun doit accepter comme les siens.

L'amour comme *institution* se constituera donc au terme d'un pacte qui enregistre une limite à ne pas franchir, reconnaît que tout n'est pas possible, que l'impossible existe. L'amour comme institution garde la trace de ce qui nous a attirés par son caractère différent, lointain, voire même étranger.

Ce processus se reproduit maintes fois, et chaque fois il arrive au bord du désespoir et se termine par un pacte, et l'existence quotidienne se réorganise à partir des nouvelles certitudes. Nulle règle ne saurait garantir que tel amour naissant se transformera en amour. Nulle règle ne saurait nous garantir que tel dilemme est soluble ou insoluble. Les projets de vie sont parfois si différents qu'aucun compromis ne peut être admis. Chacun exige de l'autre qu'il devienne "inhumain": s'il y parvient, il le perd, s'il n'y parvient pas, il le perd de même. Et plus l'écart est grand, plus le danger est grand, et plus l'amour naissant est ravageur. C'est bien le mot si l'on pèse à tout ce qui doit être remis en question,

bouleversé, réorganisé et refait. L'amour naissant le plus ardent est celui qui met en jeu le maximum d'existence, le maximum de richesse, le maximum de responsabilité et le maximum de vie. L'amour naissant est une révolution: plus l'équilibre du couple est complexe, articulé et ficé, plus terrible en sera le bouleversement, et plus difficile, dangereux et risqué en sera le processus.

Il faut à présent se demander pourquoi le statut de mouvement collectif a presque toujours été dénié à l'amour naissant et pourquoi continue-t-on à le dénier. La réponse à cette question tient au fait que notre société ne reconnaît que trois forces culturelles: l'utilitarisme, la psychanalyse et le marxisme, qui constituent les systèmes conceptuels d'interprétation du monde. Chacune d'elles, pour employer un mot de Foucault ³⁰, constitue une *epistémé*, soit un ensemble de règles nées dans une période historique donnée et les seules qui permettent de penser et surtout de parler d'une réalité donnée. Ce n'est qu'en ajustant sa parole aux structures de la pratique discursive, remarque Foucault, que le sujet peut accéder au discours. Le seul discours "sérieux", quelle que soit l'époque, est toujours celui de *l'epistémé* dominante. Par conséquent, à notre époque, tout savoir sur l'amour naissant ne peut se produire que dans un système utilitariste, en termes d'avantages, de handicaps, de pertes et profits; dans le système psychanalytique, où il apparaît comme une régression; dans le système marxiste, qui l'ignore purement et simplement. C'est pourquoi le seul discours qui lui soit permis est le langage poétique relevé ou celui de la littérature mineure, du courrier du cœur, de la biographie et de la bande dessinée. Muet sur les terrains scientifique, religieux et idéologique, l'état naissant de l'amour naissant n'a que deux lieux linguistiques à sa disposition: l'un sublime et ineffable ³¹, le second de l'autre côté de l'abîme, vulgaire, populaire, celui du ridicule et du mépris.

Ce défaut d'accès à une parole adéquate ne concerne pas seulement les couches cultivées de la société, mais traverse l'existence de tous les hommes. Si "les mots pour le dire" viennent à manquer, nul ne saurait penser ce qu'il éprouve, réfléchir à ses sentiments, les exprimer et les communiquer à autrui.

Confiné dans l'ineffable ou le méprisable, l'amoureux - ou l'amoureuse - reste étranger à la culture dans laquelle il vit; il croit vivre une expérience strictement personnelle et non pas collective. L'utilisation de définitions, de formules et d'explications toujours déformantes et impropres, toujours destinées à de tout autres fins (économiques, politiques ou religieuses), ne fait que semer la confusion au lieu d'éclairer les sentiments; les problèmes se compliquent au lieu de se résoudre, et plus les conseils des spécialistes sont requis plus on s'embrouille. Pour reprendre une expression usée, on pourrait dire que la culture officielle, qu'elle soit politique, scientifique ou religieuse, "réprime" l'état naissant de deux individus en le rendant un phénomène dont on ne peut parler en termes appropriés.

En accordant toute l'importance à la sexualité et en réduisant toutes les expériences amoureuses à une série de métamorphoses de la sexualité, la psychanalyse refoule elle aussi la question. Le processus de refoulement s'est inversé par rapport au siècle dernier où le langage de l'amour romantique servait d'instrument au refoulement de la sexualité; aujourd'hui c'est le contraire: la sexualité, le discours sur la sexualité et les pratiques sexuelles servent à réprimer et à refouler dans l'inconscient d'autres désirs et d'autres formes par lesquelles l'éros se manifeste. Le conformisme et le refoulement n'ont pas désarmé, ils ont changé de signe, tout simplement.

Notes

-
- ¹ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Fribourg, K. Alber, 1969.
- ² *Op. cit.*
- ³ M. Foucault, *les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- ⁴ Bertrand Russell, *Histoire de la philosophie occidentale en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours*, Paris, Gallimard, 1953, p. 273.
- ⁵ Épicure, *Opere*, *op. cit.*
- ⁶ D. Riesman, *la Foulesolitaire*, Paris, Arthaud, 1964.
- ⁷ M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *la Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1983.
- ⁸ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Cologne, Berlin, Kiepenheuer u.w., 1964.
- ⁹ R. Koselleck, *op. cit.*
- ¹⁰ Dans son ouvrage célèbre, *l'Esprit du jacobinisme*, A. Cochin montre que ce sont les groupes massifs, devenus ensuite des associations populaires, qui ont manipulé de l'extérieur le processus révolutionnaire, empêchant la formation d'un appareil d'État responsable devant la Constitution.
- ¹¹ E. Hobsbawm, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement*, Manchester, Manchester University Press, 1959.
- ¹² P. C. Masini, *Storia degli anarchici italiani*, Rizzoli, 1969, p. 69-70.
- ¹³ *Idem*, p. 70.
- ¹⁴ E. Hobsbawm, *Primitive Rebels*, *op. cit.*
- ¹⁵ Cf. H. Marcuse, *Eros et Civilisation*, Paris, Minuit, 1963.
- ¹⁶ R. Laing, "Series and Nexus in the Family", in *New Left Review*, n° 15, mai-juin 1962; *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Londres, Penguin Books, 1967. D. Cooper, *Une grammaire à l'usage des vivants*, Paris, Le Seuil, 1976.
- ¹⁷ La position contractualiste de Thomas S. Szasz est radicalement différente. Cf. T. Szasz, *The Ethics of Psychoanalysis*, New York, Basic Books Inc. Publishers, 1965.
- ¹⁸ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religion-soziologie*, Tübingen, Mohr, 1963.
- ¹⁹ P. Brown, *Augustine of Hippo*, Londres, Faber and Faber, 1967.
- ²⁰ *Idem*.
- ²¹ *Ibidem*.
- ²² *Ibidem*.
- ²³ S. Quinzio, "I Santi terroristi", *La Stampa*, 8 février 1989.
- ²⁴ A propos de la notion de dictature révolutionnaire en rapport avec les idées exposées ici, cf. N. Bobbio, *Quale Socialismo?* Turin, Einaudi, 1976, p. 55-56.
- ²⁵ L. Pellicani, *I Rivoluzionari di professione*, Florence, Vallecchi, 1975, p. 56.
- ²⁶ *Idem*, p. 59.
- ²⁷ *Ibidem*, p. 83.
- ²⁸ Cf. F. Alberoni, *le Choc amoureux*, *op. cit.*
- ²⁹ L'expression est de V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris-Montréal, Bordas, 1972.
- ³⁰ M. Foucault, *les Mots et les Choses*, *op. cit.*
- ³¹ même les trois essais principaux de R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, D. de Rougemont, *l'Amour et l'Occident*, et Stendhal, *De l'amour*, appartiennent au registre littéraire.

XI

Le mouvement

1. Définition

La préoccupation fondamentale de tous ceux qui ont étudié les mouvements collectifs a toujours été d'établir des classements par ordre d'importance, de définir ceux qui font ou ont fait l'histoire, et de les distinguer des autres. Alain Touraine, pour sa part, juge que les mouvements sociaux constituent "l'action conflictuelle d'agents des classes sociales qui luttent pour le contrôle du système d'action historique¹." Le mouvement social n'existe que lorsque le conflit se situe au niveau "du *modèle culturel* qui est *central* dans la société considérée²."

Il s'agit là de structures "importantes", centrales, essentielles, et c'est à cause de cette définition que Touraine ne peut et ne doit pas considérer comme des mouvements sociaux d'autres phénomènes collectifs qu'il faut bien classer à un niveau "inférieur"; par exemple les crises organisationnelles, les tensions institutionnelles et autres revendications modernistes. Il y a entre ces processus collectifs et les mouvements une différence essentielle, une différence de nature qui entraîne d'autres conséquences. Pour Touraine, le Système d'Action Historique, l'historicité, est absent des sociétés préhistoriques, il se constitue au fur et à mesure que l'on s'achemine vers les sociétés industrialisées, et atteint son plus haut niveau dans les sociétés postindustrielles. Les premières sont incapables d'avoir une action sur leur activité. Les anciennes sociétés suivent une voie moyenne car la créativité n'est pas perçue comme une production sociale, mais, abstraitement, comme «logos», comme un ordre métasocial. Ce n'est qu'aujourd'hui, avec la disparition des garants métasociaux, que les mouvements peuvent devenir "le fait central" des sciences sociales. En

négligeant les sociétés à faible historicisation, et en assignant la valeur maximale aux sociétés contemporaines occidentales, Touraine néglige les mouvements du passé, y compris les grandes civilisations telles que le bouddhisme, le judaïsme, le christianisme, l'islam, etc. Il concentre son attention sur le présent car c'est au présent que souffle le vent de l'historicité, de la prise de conscience, de l'autodétermination. Mais les lumières du présent sont aveuglantes à côté de l'opacité du passé.

Cette problématique a empêché plus d'un sociologue de saisir les éléments communs aux mouvements du passé et du présent. En outre, du fait qu'ils limitent leur définition aux mouvements dominants, aux grands mouvements, ces spécialistes n'ont aucune idée de la ressemblance intrinsèque de tous les mouvements, grands et petits, voire même très petits parfois, rationnels ou irrationnels, producteurs d'institutions ou simplement destructeurs.

L'approche moderne de la recherche scientifique a toujours refusé ces séparations; et s'il est vrai que la biologie sous sa forme originelle établissait une rupture tranchée entre l'homme et l'animal, la biologie moderne a fini par admettre que, même s'il existe de notables différences entre l'humain et l'animal, leur physiologie est réglée par des processus identiques, et que leurs cellules sont bel et bien des cellules animales, tout comme leurs enzymes ou leurs molécules d'ADN.

Dans cette perspective nouvelle, la question de la différence s'inverse et il faut repartir de ce qu'ils ont en commun et non plus de ce qui les distingue. On constate alors que les différences se situent au niveau des structures complexes et non pas des éléments simples. Si les systèmes nerveux de l'homme et des céphalopodes sont bien constitués de neurones, celui de l'homme est néanmoins infiniment plus complexe.

Une frontière analogue séparait la santé de la maladie, en particulier en psychiatrie, mais la révolution freudienne a imposé l'idée que ce sont des mécanismes présents chez l'homme sain qui produisent la maladie. Le névrosé et

le fou ne sont donc pas radicalement différents; leurs troubles ne sont que le résultat d'une distribution de combinaisons psychopathologiques au cœœur de laquelle demeure, bien sûr, la psychopathologie de la vie quotidienne, c'est-à-dire de la normalité.

Nous avons emprunté la même route dans notre étude des mouvements. L'état naissant nous est apparu au fondement des formations collectives les plus spectaculaires et les plus modestes, des grandes révolutions aux cultes mineurs des sectes les plus marginales, des grands tournants de la civilisation aux élans d'espoir et au drame de l'homme commun oublié.

Nous sommes partis du constat qu'il y a quelque chose de commun entre le grandiose et l'humble, entre la gloire et le désespoir, entre l'histoire et ce que les vainqueurs appellent "les oubliés de l'histoire". Tel est le sens profond des premiers chapitres de ce livre, et c'est ce qui scandalise ceux qui éprouvent le besoin de distinguer les événements chargés d'une importance historique des autres, et de creuser entre les deux un infranchissable abîme ontologique.

A ce point, la tâche qui nous attend est complémentaire de celle que nous avons accomplie jusqu'ici. Nous sommes partis des éléments communs, nous nous sommes penchés sur l'atome et la molécule des mouvements collectifs, et nous avons découvert que, pendant des milliers d'années, dans le temps et dans l'espace, cet atome et cette molécule n'ont pratiquement pas varié. Mais cela ne signifie pas que les mouvements sont identiques par leurs dimensions et leur impact historique. Les différences sont parfois même considérables, aussi marquées que celles qui existent entre un protozoaire et un homme, même si la cellule de base est sensiblement identique.

Après ce bref prologue, il ne faut pas craindre de définir le mouvement comme *le processus historique qui commence par l'état naissant et se conclut par une reconstitution du moment quotidien institutionnel.*

Sous cette définition, nous chercherons à identifier les traits communs à tous les mouvements, un caractère qui n'apparait jamais à l'état pur dans les grands

mouvements historiques en cours, une sorte de molécule isolée que nous ne pourrions saisir que dans des mouvements de dimension réduite - au niveau du couple ou de petits groupes coupés du contexte social -, dans les *mouvements simples*. Ils sont innombrables mais n'intéressent ni l'historien ni le sociologue, à moins qu'ils ne permettent de voir à l'œuvre d'une façon simplifiée certains mécanismes essentiels. Les grands mouvements historiques sont, eux, produits par la confluence et l'interaction d'éléments simples. Ils constituent des processus complexes où se combinent champs de solidarité, fronts, conflits, restructurations, catastrophes et revitalisations.

2. L'analyse des mouvements historiques

1) *L'unité de mouvement*

Un mouvement historique concret peut être simple ou complexe: lieu de confluence de plusieurs mouvements simples qui déclenchent à leur tour des réactions, des paniques, des coalitions d'intérêts, d'où naissent des fronts de conflit, des champs de solidarité antagonistes. Mais notre définition nous permet d'identifier, dans cet ensemble hétérogène de phénomènes, l'élément principal, le mouvement simple ou les noyaux de mouvements simples qui ont débuté par une phase d'état naissant et se sont développés sous forme d'institution. C'est cet élément de base, ce noyau, cette molécule au fondement de tous les mouvements complexes que nous désignons sous le terme *d'unité de mouvement*.

L'unité de mouvement est un processus collectif dans lequel il est possible d'identifier une phase d'état naissant, ou la confluence rapide de plusieurs processus d'état naissant. Il n'y a pas de mouvement sans état naissant, et l'identification catégorique de cet état naissant (qu'il soit unique ou que différents épisodes aient lieu) doit être la première préoccupation du chercheur.

Il est facile, par exemple, d'identifier l'état naissant qui a présidé à l'apparition

du *Free Speech Movement* de Berkeley, en Californie, en 1964, parmi tous les mouvements de jeunes Américains³. De même, on peut cerner celui du mois de mai à la Sorbonne, dans le mouvement étudiant français. Dans le mouvement étudiant italien, par contre, différents épisodes d'état naissant se sont produits à l'automne 1967, à l'université catholique de Milan, et pendant l'hiver 1967-68 à Trente. On peut encore déceler les signes avant-coureurs de l'état naissant dans le mouvement Solidarnosc à Dantzig, durant l'été 1979, ainsi que ceux de la révolution iranienne en 1978.

L'apparition de l'état naissant ne doit en aucun cas être confondue avec l'apparition des agitations, des manifestations et des mouvements de rues. Les manifestations les plus violentes peuvent avoir lieu sans qu'il soit question d'état naissant, et l'état naissant le plus authentique peut se développer sans le moindre signe extérieur. La Pentecôte - processus d'état naissant essentiel d'où est né le christianisme - n'a réuni qu'un petit nombre de personnes. La plupart des mouvements syndicaux, avec leur cortège de grèves, de manifestations de rues et de slogans, sont à mille lieues d'une expérience d'état naissant.

Après ce que nous avons dit sur ce phénomène, nous ne repréciserons pas ici quels sont les aspects de l'expérience subjective qu'il faut examiner. Nous nous bornerons à faire une suggestion empirique, à donner un conseil pratique: ce qui signale l'état naissant n'est pas la quantité de colère, d'invectives, de violence ou d'agitation; ce n'est pas non plus le nombre de personnes impliquées, leur rage ou la force de leurs cris; c'est au contraire, presque sûrement, *une explosion de joie, d'enthousiasme, d'allégresse, de jeu teinté d'émotion et d'espoir. L'état naissant n'est presque jamais considéré comme dangereux par les institutions et les autorités en place, précisément parce qu'il ne revêt aucun caractère violent ou menaçant, mais qu'il présente en revanche tous les signes de la fête improvisée et d'une joyeuse fraternité.*

2) Le sujet

Le deuxième élément d'identification de l'unité de mouvement est le *sujet historique*. Nous en avons eu un exemple lorsque nous avons évoqué l'automne chaud de 1969 en Italie, dans lequel les jeunes ouvriers étaient les protagonistes d'une phase d'état naissant. Plus généralement, on pouvait constater la présence de quatre éléments dans l'élaboration du mouvement: les jeunes ouvriers, les vieux cadres syndicaux qui avaient entamé la lutte, les groupes d'intellectuels ouvriers et, enfin, une fraction considérable d'ouvriers non syndiqués jusque-là, et un nombre non négligeable d'employés. Les sujets du mouvement féministe ont été majoritairement des femmes appartenant à la moyenne et petite bourgeoisie intellectuelle; la participation paysanne a été pratiquement nulle et la participation ouvrière faible, se limitant à des femmes jeunes et ayant achevé le premier cycle de l'enseignement secondaire. Ce ne fut pas le cas pour le mouvement hippie dans lequel la séparation entre les sexes était inexistante et qui concernait indistinctement tous les jeunes, - même si, à l'origine, il s'agissait surtout d'étudiants - libérés pour la première fois de la charge du travail comme condition de survie.

La définition du *sujet historique d'un mouvement* comporte tour à tour des composantes de classes, ethniques et culturelles. Le luthérianisme a ainsi été caractérisé par une forte composante ethnico-nationale dans laquelle ont conflué différentes classes sociales, de la bourgeoisie urbaine aux princes. Presque tous les mouvements marxistes ont résulté de la rencontre entre le prolétariat industriel, les paysans, et une classe d'intellectuels d'origine bourgeoise ou noble. La révolte de Spartacus a connu en revanche une très nette définition de classe: ce sont les esclaves qui se sont rebellés pour devenir les membres d'un mouvement. On ne retrouve pas cette limitation dans une autre révolte d'esclaves, la révolte Zeng, apparue parmi les esclaves noirs des grandes propriétés terriennes d'Irak, qui a connu un succès éphémère entre 869 et 883 après J.-C. et qui a été, en revanche, rejointe par les paysans⁴. La liste est encore longue mais ces exemples suffisent pour prouver que l'identification formelle

d'un mouvement doit comporter les descriptions:

a) des sujets historiques du noyau (ou des noyaux) d'état naissant;

b) du milieu potentiel d'appartenance (de classe, de sexe, d'ethnie, d'âge, etc.), à savoir, qui peut faire partie du mouvement? Et qui, pour des raisons structurelles, en est potentiellement exclu?

3) *La ligne de fracture*

Dans le mouvement, la fracture constitue le lieu de l'opposition antagoniste au système externe. Dans l'état naissant, la fracture est au centre du dilemme éthique, mais dans les mouvements, le dilemme est toujours pour une grande part résolu par les premiers processus d'institutionnalisation (de réciprocité, de domination et, surtout, de persécution).

Cette fois encore, procédons grâce à des exemples concrets. Dans le cas du féminisme, la fracture de l'état naissant passe entre les sexes: elle délimite un champ de solidarité féminine, inexistant auparavant, et une fusion entre des groupes, des âges et des classes jusque-là séparés. Le dilemme se pose dans les rapports avec les hommes qui sont toujours l'objet d'une relation et d'un investissement érotique: amant, amis, père, enfants. Le mouvement historique définit un front de conflits qui récupère partiellement ces investissements libidinaux dans le cadre d'un affrontement avec les institutions et avec les groupes politiques précis. En Italie, par exemple, le front a été particulièrement net contre l'Église catholique et la démocratie chrétienne, ces deux forces ayant opposé leur refus à des demandes de principes (points de non-retour) tels que le divorce, le contrôle des naissances et l'avortement. Cela ne s'est pas passé de la même façon dans des pays où l'influence de l'Église catholique était plus faible, voire absente. Tandis qu'aux États-Unis les mouvements de jeunes des années 60 ont été anti-institutionnels et antimilitaristes, leurs homologues en France et en Italie ont été surtout anticapitalistes et, conformément à la tradition marxiste, le capitalisme représentait essentiellement la propriété privée.

La désignation d'un adversaire commun amène différentes unités de mouvement à confluer pour constituer un *front*. Dans les mouvements complexes, la ligne de *front* du conflit s'articule et se modifie au fil du temps, avec l'adhésion de nouveaux membres, suivant les réactions des institutions et les positions de la coalition adverse, dans un jeu sophistiqué d'éléments structurels et culturels.

4) *L'élaboration idéologique*

L'élaboration idéologique représente un troisième élément spécifique du mouvement. Elle ne doit pas être confondue avec les catégories structurelles de l'état naissant. Presque toutes les études des mouvements décrivent comme leurs caractéristiques idéologiques les traits communs émanant des propriétés de l'état naissant. Par élaboration idéologique il faut entendre au contraire la *déclinaison* historique spécifique de l'état naissant, qui dépend des conditions structurelles, de la tradition culturelle et des nouvelles interprétations qui en sont données.

L'objet de la sociologie de la connaissance étant précisément l'élaboration idéologique et ses mécanismes, nous ne la traiterons pas ici, bus nous bornerons à observer que, dans l'analyse de cette élaboration, on ne saurait limiter son étude aux formulations verbales. Il faut aussi se pencher sur les comportements, les modalités organisationnelles et symboliques collectives, véhicule d'"explorations du possible" presque inconscientes ou, du moins, accomplies sans élaboration idéologique définie. Si le mouvement réussit à s'institutionnaliser, ces composantes vont en général en se précisant. Prenons l'exemple des moines de Cluny. Leur règle se présente comme une simple réforme bénédictine, mais elle possède en réalité une caractéristique structurelle tout à fait inédite. Sur les deux mille monastères fondés en Europe, presque tous dépendent directement de l'abbaye de Cluny. Le mouvement est donc très étendu géographiquement mais converge vers un centre unique qui est aussi sa

direction. Dans une période de faiblesse de la papauté et de morcellement des grandes propriétés féodales, le mouvement de Cluny est une véritable innovation sur le plan de l'organisation, et il fournira à la papauté le modèle de structure fortement centralisée dont il avait besoin. Avec la Réforme, le pape s'arrogera en effet le pouvoir de nommer tous les évêques.

Prenons à présent l'exemple du mouvement ismaélienfatimide, qui comporte deux composantes: l'une légitimiste et chiite, l'autre eschatologique; mais l'élément qui le caractérise véritablement est organisationnel et porte sur son caractère rigoureusement ésotérico-initiatique. même après s'être proclamés califes, les fatimides ne révélèrent pas leur foi ismaélienne à leurs sujets: seuls les intimes du souverain en eurent connaissance; et c'est à partir de ce centre que s'étendit le réseau secret de missionnaires qui servit d'ossature à l'impérialisme fatimide, lequel se répandit hors des frontières d'Arabie, dans tout le territoire iranien, et même jusqu'en Inde ⁵.

5) La tâche collective et l'épreuve

Tout affrontement, tout jeu a ses règles. Les mouvements eux aussi définissent des tâches collectives et des programmes, et affrontent leurs adversaires suivant des règles précises. C'est sur la base de ces échéances et de ces règles que la victoire et la défaite sont définies, que la capacité de résistance et de renouvellement des uns et des autres est appréciée. Il arrive que certains mouvements, après un échec en apparence anodin, se dissolvent, comme ce fut le cas du boulangisme ou du mouvement de Lumumba. La défaite de Boulanger, comme celle de Lumumba, entraîna la disparition de leur mouvement. Il arrive aussi que loin d'affaiblir le mouvement, la défaite ou l'assassinat du chef le renforce, au contraire. Certains mouvements ne baissent jamais les armes. Gershom Scholem a décrit la sette secrète de Dónhmeh qui a survécu pendant deux siècles aux misères qui ont ravagé le mouvement de Sabbatai Tsevi. Ce mouvement, qui voyait en Sabbatal Tsevi un messie, se désintégra après

l'apostasie de celui-ci, mais les Dónhmeh firent mine de se convertir à l'islam, continuèrent à croire en Tsevi et restèrent juifs pratiquants.

6) *Le projet de gestion*

Il n'y a aucun rapport entre la dimension, les bouleversements sociaux et le degré de transformation qui en résulte. Ce qui compte, c'est l'existence d'un projet de gestion et sa réalisation concrète. Fidel Castro a opéré, avec son groupe, une transformation radicale de la société cubaine, sans que celle-ci ait à subir une longue guerre civile, car il a appliqué à Cuba un projet de gestion qui avait déjà été expérimentée en Union soviétique, en Chine et au Vietnam du Nord.

La mise en place d'un *projet de gestion* demande du temps, maints essais et maintes erreurs. Mahomet mit dix ans pour construire son projet de gestion à Médine. C'est une expérience de gouvernement et de politique intérieure et extérieure qui, après la prise de la Mecque, servira de point de départ aux conquêtes ultérieures et à l'organisation des territoires conquis⁶. De même, Mao Tsé-Toung élaborait son projet de gestion pendant une longue période, de 1927 à 1949, au cours d'une authentique expérience de gouvernement.

En général, lorsqu'un mouvement prend le pouvoir sans avoir élaboré et éprouvé un projet de gestion défini, il s'ensuit des troubles sérieux et des luttes sanglantes. C'est ce qui s'est passé en Union soviétique où les bolcheviks (cf. Lénine écrivant *L'État et la Révolution*) n'avaient pas encore d'idées précises sur la façon d'organiser la société. Ils n'avaient, par exemple, aucune idée du type de répression qu'ils auraient à appliquer. La réforme hussite et la réforme luthérienne nous offrent d'autres exemples. Comme Luther, Jan Hus se proposait une réforme religieuse, qui était pourtant en opposition radicale avec l'organisation économique-politique de l'époque. Mais ni Hus ni Luther, ni personne n'avaient une claire conscience de ces problèmes; tous pensaient à une réforme venant d'en haut, accomplie avec le soutien du pouvoir politique en

place.

Le processus qui s'amorça en Bohême fut au contraire une véritable révolution, avec la formation d'une communauté politico-religieuse (Tabor) dont nul n'avait jusque-là tenté l'expérience. Le noyau politico-religieux se révélant rapidement incapable de conduire le processus révolutionnaire, une nouvelle phase s'engagea dans laquelle le leadership passa à Prague, puis à Kutná Hora. Malgré un indubitable effort d'organisation et le génie militaire de Zizka, le parti ultraquiste ou calixtin ne parvint pas à établir un nouvel équilibre social. Avec l'écrasement des taborites à Lipany, il fallut bien se résigner: la tentative de constituer un modèle politico-religieux alternatif avait échoué.

Luther eut probablement l'occasion de méditer sur les échecs de Bohême et chercha beaucoup plus rapidement un appui auprès des princes. L'adage "*Cuius regio eius religio*", grâce auquel fut évitée une guerre de Religion, est un non-sens du point de vue du premier Luther, mais il a évité à l'Allemagne le sort de la Bohême. Le projet d'une communauté politique et religieuse eut un destin plus favorable dans des groupes plus restreints, ou dans des Etats-cités comme il en existait en Suisse ou aux Pays-Bas. Les petites dimensions du territoire, l'expérience de l'autogestion, la faiblesse de l'Etat central autorisèrent Calvin à développer un modèle susceptible de fonctionner. Il fut adopté en Hollande et, plus tard, dans le Massachusetts.

Mais l'expérience calviniste est limitée par la dimension de sa communauté. Le xv^e siècle montrera, à travers des guerres sanglantes, d'odieuses persécutions et jusqu'à la révolution anglaise, qu'une formule politico-théocratique de gouvernement était impensable au niveau des États.

En fin de compte, seules les monarchies pratiquèrent l'intégration à l'Etat. La monarchie absolue s'imposa sur le continent par le seul fait de se placer au-dessus des partis religieux en conflit, et la monarchie parlementaire, qui s'affirma en Hollande et en Angleterre, admit le pluralisme des sectes. Tous les partisans du modèle théocratique, les *enthousiastes*, furent défaits, et leur

répression s'intégra bientôt au projet de gestion tant protestant que catholique, épousant l'action de la monarchie⁷.

Ce n'est qu'avec la Révolution française que l'on vit le retour de l'enthousiasme, mais il n'était plus religieux. Le système politique avait prévu des *mécanismes de défense* efficaces contre les formes religieuses de l'enthousiasme. Mais personne, au siècle des lumières, ne pouvait imaginer que ces valeurs antireligieuses et fondées sur le scepticisme pourraient animer une idéologie d'enthousiastes. Ce fut pourtant reconnu par la suite, et le terme de "jacobinisme" remplaça celui d'enthousiasme.

7) *L'aboutissement*

Dans l'identification d'un mouvement, il faut enfin tenir compte de son *aboutissement*. Le résultat historique d'un mouvement et ses conséquences dépendent de maints facteurs et peuvent n'avoir aucun rapport ni avec les idéaux entrevus dans l'expérience fondamentale de l'état naissant, ni avec les déclarations grandiloquentes de ses chefs, ni avec le projet de gestion proposé. Ils ne coïncident même pas nécessairement avec le résultat concret du conflit, que ce soit un succès ou un échec. Il serait absurde de partir de son aboutissement pour reconstituer les intentions qui ont animé le mouvement. En effet, tout mouvement explore les possibles et *se met en quête de ses propres buts*. Il est comparable à un fleuve qui creuse son propre lit en contournant les obstacles qu'il rencontre et en absorbant les affluents que lui procurent les pluies. Son cours peut changer soudainement; il progresse par crises, révélations inattendues, déceptions brusques, enthousiasmes soudains.

L'analyse historique prend souvent le résultat final comme point de départ pour interpréter les mouvements et leurs projets. *La puissance institutionnelle victorieuse* tend toujours à se présenter comme celle qui a déclenché et guidé le processus dès l'origine; elle anticipe son projet de gestion et attribue aux forces collectives une démarche consensuelle et un projet inexistant. C'est ainsi que

les bolcheviks se sont attribués le mérite de la révolution russe, en gommant de l'histoire officielle soviétique tous les autres apports. En général la vérité historique n'émerge que lentement, et souvent très longtemps après que les vainqueurs ont perdu à leur tour le pouvoir.

3. Un exemple historique: les mouvements italiens entre 1967 et 1978

Les mouvements italiens entre 1967 et 1978 nous serviront d'exemple concret pour notre analyse des mouvements en général. L'Italie a connu, au cours de cette période, des mouvements, de l'agitation sociale, des affrontements et le terrorisme. Doit-on parler d'un seul mouvement ou de plusieurs? Et s'il y en a eu plusieurs, quel rapport ont-ils eu entre eux et avec les institutions?

Commençons par identifier les sujets des mouvements et, pour ce faire, partons des conditions structurelles préalables. Dans les années 50 et 60 en Italie, d'importantes transformations économiques ont eu lieu et on a pu parler d'un "miracle" économique qui a provoqué:

- a) L'accroissement, sinon la constitution, d'une nouvelle bourgeoisie composée de chefs d'entreprises, de patrons et de professionnels;
- b) L'exode rural au bénéfice des villes, du Sud agricole au Nord industriel, et l'accroissement considérable de la classe ouvrière, surtout dans le Nord;
- c) Une scolarisation massive;
- d) La libération des femmes de leur condition de dépendance domestique séculaire, grâce à la régulation de la fécondité, à la réduction de la mortalité infantile, à l'automatisation des travaux ménagers, etc.

La culture politique, au contraire - comme une bonne part de la culture privée -, était répartie en deux grands sous-systèmes: le système catholique dominant et le système maoïste-léniniste subalterne. L'expression politique de ce rapport consistait en un bipartisme imparfait⁸ grâce auquel la démocratie chrétienne

était toujours au pouvoir, et le parti communiste italien toujours dans l'opposition. C'est sur ce déséquilibre que se fondent les mouvements italiens des années 60.

1) Le premier, que nous appellerons par convention le mouvement hippie, se constitue au niveau privé-familial. Il prend son origine dans la croissance d'une nouvelle bourgeoisie qui commence à se sentir à l'étroit dans les schémas éthiques rigides - voire insupportables - du catholicisme du concile de Trente. Tout se passe comme si les parents avaient chargé leurs enfants d'innover, de rompre avec la tradition pour créer un espace de permissivité. Le langage de ce mouvement est d'origine anglo-saxonne et concerne la vie privée, personnelle.

2) Presque en même temps, dissensions et ruptures bouleversent le monde catholique. C'est la *dissension catholique*. C'est là un événement moins connu, mais capital sur le plan politique. Le mouvement s'aligne sur le schéma habituel du catholicisme, et de petits groupes de croyants, désireux de réaliser une authentique existence de chrétiens, se forment. Ils veulent aller plus loin que le concile de Vatican II et affrontent la hiérarchie traditionnelle. Entre 1966 et 1968, "la soif de justice" s'élabore dans ces groupes en termes marxistes selon l'équation suivante: pauvres de l'Ilvangile = ouvriers, riches de l'Ilvangile = capitalistes. On peut dire que cette période voit se produire une conversion massive du catholicisme au marxisme.

L'effet de ce processus sur les organisations catholiques est dévastateur. Le nombre de prêtres et de séminaristes chute, l'Association chrétienne des travailleurs italiens - les Acli - et l'Action catholique s'effondrent.

3) Entre-temps, en 1967-68, viennent à maturation les conséquences de la scolarisation de masse, et on assiste à la naissance du *mouvement étudiant* proprement dit, le plus connu de cette période.

4) En 1969, le mouvement syndical prend corps sur une base sociale constituée par les ouvriers à la chaîne et, surtout, par de jeunes ouvriers immigrés. Ce mouvement trouve un débouché institutionnel dans un syndicat qui acquiert, entre 1970 et 1974, une importance politique déterminante sous la direction de ses chefs charismatiques. C'est la période "travailliste" de la politique italienne. Mais ce modèle ne prévaudra pas et les partis, en particulier le PCI, reprendront en main le syndicat.

Arratons-nous un instant sur le mouvement étudiant, très rapidement dominé par le leadership marxiste-révolutionnaire, et qui affronte l'institution du parti communiste italien, lequel se propose comme l'unique institution susceptible d'interpréter "authentiquement" les mouvements "de classe". Chacun des "groupuscules" marxistes qui émane du mouvement se considère comme le seul véritable parti communiste révolutionnaire et croit pouvoir supplanter le PCI à la tête du "mouvement ouvrier".

Le projet des groupes ne se limite pas à se modeler sur celui de l'institution dominante de gauche (le PCI), il l'affronte aussi dans des termes identiques, par exemple sur la capacité à mobiliser les "masses". Il s'ensuit une période d'agitation grave qui est la démonstration de la force de mobilisation respective des trois composantes de la gauche: PCI, syndicats, groupes. C'est le PCI qui finit par s'imposer de loin comme force de mobilisation la plus conséquente, avec la fate de *l'Unità*, puis lors des élections. Vers 1975, la nouvelle gauche "se rend" au PCI et les militants de gauche prennent en masse leur carte du Parti. Ceux qui ne "se rendent" pas choisissent la voie de l'extinction ou de la clandestinité révolutionnaire, les Brigades rouges par exemple.

C'est en 1973 que le parti communiste propose son *compromis historique*. Pour sortir de l'opposition chronique, encore renforcée par les mouvements de la gauche, il propose un modèle de *démocratie associative*⁹. Mais celle-ci (cf. la Hollande) présuppose la stabilité des forces en présence. Dans le cas de l'Italie,

au contraire, cette proposition est faite à un moment où tous les mouvements lui sont favorables, contre la démocratie chrétienne. Le compromis historique a encore une autre motivation: éviter une solution à la chilienne, c'est-à-dire la radicalisation armée et le coup d'État. Par cette proposition, le PCI se présente face à la démocratie chrétienne, et pour le pays tout entier, corame le garant contre l'élaboration révolutionnaire des mouvements.

5) Entre-temps se développe en Italie un autre mouvement (le cinquième répertorié), le mouvement *féministe*, lui aussi contre l'Eglise et la démocratie chrétienne, mais qui échappe au schéma marxiste-léniniste en situant la rupture entre les sexes et non pas entre les classes. C'est ainsi que prend naissance, dans les groupes de gauche, un conflit idéologique confus qui les affaiblit et va même jusqu'à les faire éclater. C'est ce qui se passera pour *Lotta Continua* au congrès de Rimini, en 1975. L'heure est à des slogans comme “le privé est politique”, et c'est le premier signe d'affaiblissement du léninisme. Le champ de solidarité de la gauche se maintient sous la forme d'un front des conflits non homogène idéologiquement. Les élections s'infléchissent dans le même sens. Le PCI passe de 27 % à près de 35 o aux élections de 1976.

Mais la DC obtient près de 39 % grâce à l'appui d'un mouvement qui, cette fois, joue en sa faveur et en celle de l'Église.

C'est dans l'effervescence collective de 1968-69 qu'une nouvelle composante se fait jour, *Comunione e Liberazione* qui, bien que participant du système de valeurs populistes et anticapitalistes, demeure fidèle à l'Église. En d'autres termes, *Comunione e Liberazione* est un “ordre” comparable aux franciscains et aux dominicains. L'Église parvient encore une fois à mettre en branle le mécanisme qu'elle a utilisé pendant mille ans: détourner une partie du mouvement en lui laissant une autonomie d'action et d'organisation, à condition qu'elle se soumette au pape. Par conséquent, en 1976, la DC dispose d'un contingent d'activistes tout frais et d'une relève jeune. Elle ne perd aucune voix

aux élections, et l'événement est enregistré comme un succès.

C'est l'heure de la victoire pour les deux partis, et c'est ainsi que se créent les conditions de la *démocratie associative le compromis historique*. Entre l'été 1976 et l'hiver 1977, les gouvernements Andreotti s'en tirent grâce à l'abstention des communistes.

Si l'on représente graphiquement par un point un épisode d'état naissant, et par un cercle les périodes de reconnaissance, la période 1967-77 se définit comme suit:

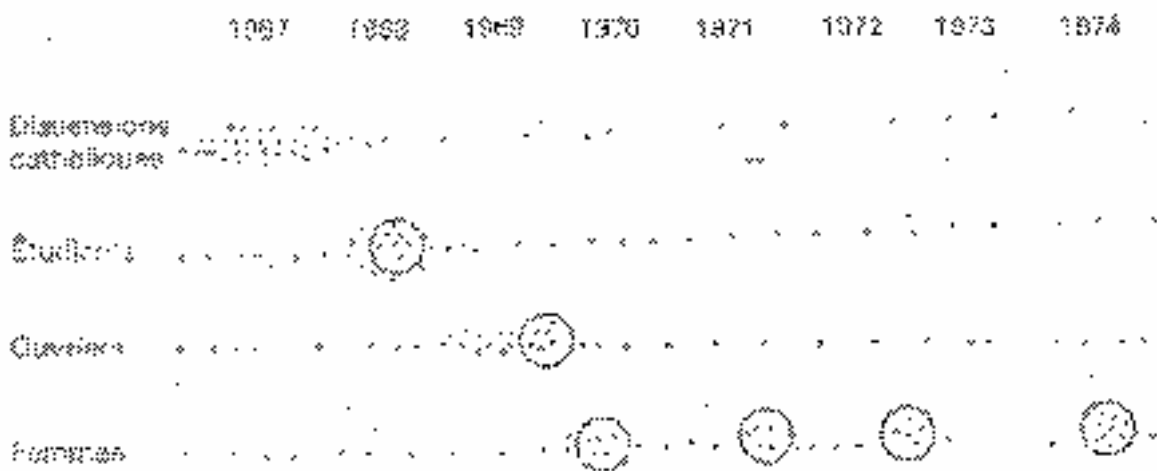


Figure 18

6) Pour comprendre le mouvement des *autonomes* (1977), il faut reprendre l'examen des transformations structurelles de la société. Avec le “statut des travailleurs” arraché par le puissant mouvement syndical et l'élimination des “grilles salariales”, le coût du travail augmente également au sud du pays et décourage les investissements du capital, tant italien qu'international. En 1973, le choc pétrolier provoque un déficit dans la balance des paiements. En 1975, on assiste à une récession économique avec un taux élevé d'inflation. Le nombre des chômeurs augmente, surtout parmi les diplômés. “L'armée industrielle de réserve” qui, jusqu'en 1950-60, était constituée de paysans et de manœuvres du Sud, comprend à présent des diplômés. La nouvelle classe petite-bourgeoise des employés s'accroît mais voit baisser son pouvoir d'achat. Par conséquent, c'est là

que se manifestent les nouvelles tensions.

S'étant rapproché du pouvoir, le PCI est tenu de se prononcer sur les mesures d'austérité à prendre et de s'attaquer au problème de l'école. En silence de nouveaux groupes se forment qui, pour bien marquer leur indépendance à l'égard de la gauche historique (PCI + groupes formés en 68 + syndicats), se définissent comme *autonomes*. Ils sont constitués d'ouvriers, d'étudiants, de sous-prolétaires des grandes villes. Les déçus du rapprochement entre le PCI et le gouvernement s'y retrouvent, ainsi que des jeunes, nombreux, qui n'avaient pas l'âge, en 1968, de participer au mouvement.

En février 1977, dans une réunion avec Luciano Lama, secrétaire général du syndicat communiste à l'université de Rome, la rupture avec le PCI est consommée au cours d'une véritable phase d'état naissant. Lama est contesté. L'épisode se renouvelle à Bologne, le berceau du communisme italien.

Quoique révolutionnaire et communiste, le mouvement des autonomes n'est pas léniniste. Il a subi l'influence de la culture émanant de l'antipsychiatrie anglaise, mais surtout française. *L'Anti-(Edipe)* de Deleuze et Guattari a pris la place du *Capital* de Marx, de *Que faire?* de Lénine, et de *l'Homme unidimensionnel* de Marcuse. Le résultat est une idéologie de type anarchiste et qui revendique la justice. Le mouvement ne tarde pas à choisir la voie de l'affrontement de rue, avec le recours aux armes.

Nous pourrions compléter le tableau avec la description des mouvements réactionnaires, mais cela n'est pas essentiel à notre propos, aussi nous contenterons-nous de résumer ce qui précède, en rapport avec notre cadre théorique. Différents mouvements sont donc apparus au cours de cette période, tous marqués par un épisode d'état naissant. Les occupations et les conflits étudiants de l'automne et de l'hiver 1967-68 marquent l'apparition du mouvement étudiant; le début du mouvement syndical peut être situé avec précision à l'automne 1969; le mouvement des autonomes, avec la formation d'un front armé, a débuté avec la contestation de Lama à Rome, en février 1977.

Tout nouveau mouvement s'oppose aux formations nées du précédent. C'est là un point de la plus grande importance théorique: tout mouvement s'oppose au précédent en termes de conflit entre mouvement et institution. C'est ainsi que s'est formé le mouvement étudiant par rapport au mouvement de la dissension catholique apparu précédemment, le mouvement syndical par rapport au mouvement étudiant, et le mouvement des autonomes par rapport au mouvement syndical.

Nous pouvons à présent nous poser la question suivante: vu que tous les mouvements (hippie, de la dissension catholique, étudiant, syndical, féministe, des autonomes) ont tous été des mouvements de gauche, tous anticapitalistes, peut-on parler d'un unique mouvement recouvrant toute la période 1967-77? En aucun cas. Il n'y a pas eu un unique mouvement mais plusieurs, qui ont conflué en un seul *front*.

7) Nous voici donc à la crise de 1978. Nous avons vu que les *autonomes* se désignent ainsi pour se distinguer du PCI, des syndicats et de la nouvelle gauche. Ils veulent explicitement se soustraire à leur modèle et à la tradition. La différenciation s'opère à plusieurs niveaux:

- a) par le refus de la tradition marxiste; les autonomes ne lisent plus les classiques du marxisme;
- b) par le refus de l'organisation hiérarchisée; l'initiative est laissée aux petits groupes;
- c) par l'utilisation des armes, des cocktails Molotov aux revolvers.

Tandis que les groupes précédents cherchaient une preuve de leur force en termes de *mobilisation de masse*, les autonomes n'accordent plus aucune importance au nombre de manifestants qu'ils sont capables de faire descendre dans la rue, *mais à la quantité de personnes qu'ils peuvent impliquer dans des affrontements armés*. Plus la gauche historique parviendra à mobiliser de masses

considérables, plus les petits groupes autonomes, très mobiles, parviendront à en impliquer dans un affrontement. Les autonomes parasitent les manifestations organisées par les autres, mais n'appellent pas à des manifestations propres. Pour s'en défendre, le PCI et les autres forces de gauche sont contraints de réduire le nombre de leurs manifestations et d'organiser des services d'ordre importants. Dans les années 1977-78, exclus des manifestations, pourchassés par la police, les autonomes se dispersent ou rejoignent les Brigades rouges.

8) Les *Brigades rouges* sont un petit groupe marxisteléniniste passé à la clandestinité pour se livrer au terrorisme. Ses membres font fi des preuves canoniques de la tradition marxiste italienne. Les critères de leur succès ne dépendent en rien d'une manifestation, mais seulement *du degré de terreur* qu'ils réussissent à produire dans les élites politiques et sociales, et de l'écho de leurs actions. Leur force s'accroît considérablement avec l'afflux des rescapés du mouvement des autonomes (1977). C'est ainsi que se constitue le "mouvement armé".

La gauche est très nettement divisée en 1978. D'un côté le parti communiste et toutes les autres formations, anciennes et nouvelles, de l'autre les Brigades rouges et leurs alliés, à savoir le parti armé. Avec l'enlèvement et l'assassinat d'Aldo Moro, le parti armé se présente comme l'alternative du PCI. On ne peut plus parler de dissension au sein du parti communiste, mais d'un véritable *schisme*.

Un schisme qui entraîne un rapprochement entre le parti communiste et les autres partis, en particulier la démocratie chrétienne, avec la formation d'un *champ de solidarité nationale*. Après le meurtre d'Aldo Moro en 1978, les Brigades rouges demeurent isolées, condamnées par tous les groupes politiques italiens sans exception. Vaincues politiquement, les Brigades rouges sont ensuite démantelées par l'appareil judiciaire. Puisqu'elles s'étaient présentées comme une alternative léniniste révolutionnaire, leur échec détermine celui des

espérances marxistes révolutionnaires dans tout le pays.

On le voit, ce tournant est marqué par l'apparition du mouvement des *autonomes* qui, bien que non marxistes, apportent leur appui et leurs militants aux Brigades rouges.

Après un éphémère succès marxiste-révolutionnaire armé en 1978, les Brigades rouges sont défaites et *l'aboutissement* de tout le processus 1967-78 peut être décrit comme suit:

- a) sécularisation religieuse;
- b) orientation sociale-démocrate du PCI;
- c) renforcement des syndicats;
- d) affaiblissement du léninisme;
- e) et donc, globalement, renforcement de la démocratie représentative.

4. Continuité et discontinuité

1) La reconnaissance historique

Dans l'usage courant, on désigne par mouvement un certain type de processus collectifs complexes et qui se poursuivent dans le temps. Il n'est que de penser à la Réforme protestante ou au mouvement italien décrit plus haut et qui couvre toute la période 1967-77, dans laquelle nous avons distingué plusieurs unités de mouvement. Comment expliquer cette expérience de continuité?

Une première explication peut être la suivante: dans l'accomplissement de son processus d'historicisation, tout état naissant explore le passé à la recherche d'expériences analogues, et s'identifie avec les sujets historiques qui présentent des analogies avec lui. Tout nouveau mouvement trouve toujours un héritage historique dans lequel se reconnaître. Dans la plupart des cas, cet héritage historique *existe déjà, préconstitué, dans la tradition dominante, sous forme de modèles de mouvements et de modèles de transgression reconnus*. L'institution

dominante propose comme modèle les mouvements qui ont abouti à leur intégration dans l'institution. C'est ainsi que l'Église catholique a toujours proposé les ordres religieux comme *modèles de mouvements*, à savoir des mouvements qui ont su faire cadrer leurs projets avec l'obéissance au pape.

Nous avons vu que toute institution tend à étouffer l'état naissant ou à le confiner dans la marginalité. Il faut ajouter qu'elle tend aussi à l'intégrer comme force, modalité héroïque, exemple à suivre.

Le modèle de mouvement propose à l'individu une solution institutionnelle à son expérience personnelle de l'état naissant. C'est ainsi qu'on offre au mystique rebelle d'entrer dans un ordre existant ou, dans le marxisme, de s'inscrire régulièrement à un parti communiste, etc.

Les *modèles de transgression* sont opérants de leur côté lorsque la rupture est plus profonde et plus dangereuse. L'Église a élaboré au cours des siècles une longue liste d'hérésies, et tout nouveau mouvement a pu aussitôt être rangé dans une catégorie d'hérésie qu'on connaissait déjà. Par exemple, les pauvres catholiques de Durand de Huesca furent longtemps considérés corame des "vaudois", et ce n'est que grâce à la clairvoyance d'Innocent III qu'ils furent acceptés comme orthodoxes. De même, la communauté de Bernardo Prim ne fut reconnue que très tard, et l'ordre franciscain connut lui-même de graves difficultés. L'apparition de mouvements religieux féminins au XIII^e siècle occasionna des problèmes du fait de leur nouveauté. Si Jacques de Vitry, Robert Grosseteste et Robert de Sorbon avaient su déceler chez les béguines un degré de perfection très élevé et une inclination pour la pauvreté chrétienne, Guillaume de Saint-Amour les combattit sous prétexte qu'il voyait en elles des partisans de l'hérésie d'Amaury de Bène (et de ses Amauriciens). L'islam témoigne de la même préoccupation consistant à classer les mouvements hérétiques. L'oeuvre de Shahrastani est typique à cet égard.

C'est donc dans le cadre de son type de culture, où coexistent et des modèles exemplaires et des modèles de transgression, que le mouvement cherche sa

filiation à la tradition historique, d'abord dans les premiers, puis, s'il y échoue (parce que ses demandes sont incompatibles avec l'institution, ou parce que cette dernière a décidé de casser le mouvement), dans les seconds. C'est ainsi que Jean Hus se fit l'héritier, jusqu'à un certain point, des positions de Wyclif, et Luther de celles de Jean Hus. Et c'est ainsi que le mouvement féministe a remis les sorcières à l'honneur dans les années 70. Dans la tradition chrétienne, tant catholique que protestante, la sorcière était un modèle de transgression reconnu: dans la tradition laïque de l'esprit des Lumières, elle devint une figure pathétique, digne de pitié et de compréhension; le féminisme en fait un personnage positif: la sorcière est celle qui refuse de se soumettre à la culture dominante et à un mode de socialisation fondé sur la bonté, l'obéissance et, en cas de vocation religieuse, la claustration; elle opte pour la transgression, la rébellion et la mort. Demeurée comme modèle de transgression reconnu et objet de crainte et de mépris, la sorcière est devenue le précurseur de la révolution féministe, obscure porteuse d'une étincelle de révolte qui, des siècles plus tard, embrasera la civilisation patriarcale ¹⁰.

Le choix de la religion islamique de la part du mouvement noir des Black Muslims vise à le différencier sans ambiguïté des mouvements chrétiens noirs antérieurs qui ont dominé jusque-là. Et vise aussi à s'opposer à eux et à reprendre à son compte le défi que l'islam a lancé au cours des siècles à l'Occident chrétien.

Comme l'institution, le mouvement réexamine le passé pour y découvrir des éléments qui lui permettront de définir son identité propre et celle de ses adversaires. Le passé devient le théâtre de conflits dont celui qui se déroule au présent n'est que la poursuite et la réplique. C'est l'occasion de faire l'expérience subjective d'une continuité incroyable. Les protestants de la Réforme se sentaient réellement comme les juifs de l'Ancien Testament. Les révolutionnaires français se sentaient réellement comme les anciens Romains. Et les anarchistes se sentaient réellement proches de Spartacus et de ses gladiateurs

morts au cours de leur grande révolte d'esclaves.

2) *Affrontements et interférences entre les mouvements*

On a jugé jusqu'ici que le problème de la continuité et de la discontinuité d'un mouvement dépendait de la tendance "naturelle" de l'état naissant à l'historicisation et de l'élaboration idéologico-institutionnelle (modèles reconnus). Telle est l'approche traditionnelle lorsque l'on étudie la continuité culturelle. Il nous faut à présent reprendre le problème à partir de certains corollaires de la théorie de l'état naissant.

Prenons le cas de deux mouvements indépendants, avec une configuration, des sujets et des projets différents. Le mode de pensée courant, qui ignore l'existence d'une structure de l'expérience commune aux deux mouvements, prévoit soit qu'ils entreront en conflit, soit qu'ils trouveront un terrain d'entente, à partir de l'étude des différences et des ressemblances entre les deux types d'élaboration idéologique. En général, on prévoit que les deux mouvements entreront en conflit à moins que ne se présentent des facteurs de convergences. Dans notre modèle théorique, au contraire, la conclusion est exactement opposée. Etant donné deux mouvements distincts - et précisément du fait qu'ils ont en commun les propriétés de l'état naissant -, ils *tendront nécessairement à la reconnaissance réciproque et à la fusion*, à moins que les modes d'expression de l'état naissant, le type de modèles reconnus adopté et les intérêts mobilisés ne soient tels qu'ils empêchent la reconnaissance. Mais même si elle n'a pas lieu, ils n'entreront pas en conflit: ils s'ignoreront. Par conséquent deux cas se présentent:

a) la fusion;

b) l'absence d'interférence.

Et dans les deux cas, les deux mouvements évitent l'affrontement.

Le lecteur observera qu'il existe une étroite analogie entre cette affirmation et celle de Freud concernant les pulsions. La première théorie des pulsions

affirmait que les conflits psychiques étaient dus à une contradiction entre les pulsions. Puis Freud revient sur cette affirmation pour conclure que le conflit ne peut survenir qu'entre le moi et le Qa, ou entre le Qa et le surmoi, mais non pas entre les pulsions ¹¹.

Dans notre exemple, les mouvements étant le résultat de la structure de l'état naissant, ils ne peuvent entrer en conflit, mais tendent au contraire à se fondre; le conflit intervient alors:

- a) vis-à-vis de l'institution;
- b) comme scission interne.

Dans le premier cas, on a affaire à un conflit entre *mouvement et réaction*, où la réaction forme elle aussi un mouvement, mais hétérocéphale, car visant à l'élimination du mouvement originaire. Dans le second, il y a *scission au sein du mouvement*. Puisque les mouvements tendent à se reconnaître et à se fondre en créant un champ de solidarité unique, le conflit se manifeste comme rupture interne de cette solidarité, trahison du lien de solidarité immédiat, spontané et naturel, qui parait solidement fondé et ne devrait donc pas être rompu.

Le premier type est un conflit avec l'institution, médiatisé par le mouvement qui en émane car une partie de l'institution entre elle aussi en état naissant, mais elle y entre dans le but d'annuler le mouvement. Le second est vécu comme trahison du mouvement et éclate lorsque le champ de solidarité se déchire pour laisser apparaître les divergences occultées par l'expérience de l'état naissant. Ces divergences peuvent être elles-mêmes de différents types, se produire, par exemple, entre droite et gauche, la première étant plus proche de l'institution, la seconde réclamant une rupture radicale, ou dépendre de l'appartenance de classe, ethnique, religieuse, etc.

Selon notre théorie, il n'y a pas de conflits entre les mouvements à cause des différences structurelles ou idéologiques, mais seulement des conflits avec l'institution ou des déchirures du champ de solidarité (scissions internes); et tous les conflits historiques, des polémiques incendiaires aux affrontements les plus

fanatiques et les plus sangnians, s'inscrivent dans ces deux catégories.

A partir de là se développe un second corollaire qui veut que, dans le cas des grands mouvements impliquant tout le champ social, la résultante des deux lignes de front *tende nécessairement à la formation de deux champs de solidarité opposés, celui du mouvement et celui de la réaction*, à l'intérieur desquels se produisent des scissions. Elles sont en général réabsorbées par le champ de solidarité mais, au-delà d'un certain seuil, elles poussent au franchissement du front.

Une étude - malheureusement impossible - de tous les mouvements sociaux serait nécessaire pour le démontrer. Nous laisserons donc à ce que nous venons de dire son caractère de formulation déductive en nous bornant à donner un exemple qui montre comment on peut appliquer ce schéma à un processus historique réel. Celui des mouvements italiens de la période 1967-78.

Au cours de cette période, des conflits de type *mouvement/réaction* ont éclaté entre les mouvements de la nouvelle gauche et un mouvement de réaction catholique apparu presque en même temps, *Comunione e Liberazione*.

Les conflits entre les différents groupes apparus dès 1968 - *Manifesto, Potere Operaio, Lotta Continua, Avanguardia Operaia*, etc. - relèvent, eux, de la scission. Après une phase de fusion imparfaite en 1968-69, ces groupes se sont différenciés, sans cesser d'appartenir au même front. *Des scissions ont eu lieu, et il est vrai que l'accusation de "scissionisme" a été fréquente dans ces années-là.*

Poursuivons avec l'apparition du mouvement féministe. Suivant la théorie la plus courante, le mouvement féministe aurait dû affronter les groupes qui l'ont précédé et que nous appelons de la "nouvelle gauche". Il n'a ni les mêmes sujets ni la même idéologie. Il ne délègue pas au prolétariat la mission salvatrice, mais la confie aux femmes et à la révolution féministe. Du point de vue idéologique, la reconnaissance est impossible, les hommes de la nouvelle gauche ne pouvant adhérer au mouvement puisque c'est le sexe qui définit l'appartenance. Or il y a pourtant eu reconnaissance. Les femmes du mouvement féministe se sont

efforcées de décrire leurs relations avec les hommes en termes marxistes de classes et d'exploitation; les hommes, de leur côté, ont essayé d'adhérer au féminisme; mais le processus de *fusion* n'a pu se poursuivre au-delà d'un certain point, et la *scission* a éclaté. Après une crise très grave même sur le plan humain (dilemme éthique), les femmes ont quitté les groupes de la nouvelle gauche. C'est ainsi qu'à la rencontre de Rimini, *Lotta Continua* s'est littéralement autodétruit.

Il n'y a donc pas eu d'affrontement, mais l'amorce d'un processus de reconnaissance, suivi d'une scission du champ de solidarité.

Le troisième cas est illustré par l'apparition, en 1977, du mouvement des *autonomes* qui a provoqué une réactivation du terrorisme (Brigades rouges). Pendant longtemps, la nouvelle gauche s'est évertuée à sauver le front uni en désignant les terroristes comète “des camarades dans l'erreur”. Mais avec le meurtre d'Aldo Moro, les BR ont franchi un point de non retour et ont été lâchées (scission) par toute la gauche et, à la fin, par les autonomes eux-mêmes.

Si, dans leurs rapports avec la nouvelle gauche, les autonomes s'inscrivent dans le cadre de la reconnaissance/scission, c'est en revanche le schéma mouvement/réaction qui prévaut dans leurs rapports avec le mouvement féministe; les autonomes ont en effet attaqué le féminisme séparatiste, et l'ont accusé de conservatisme et de réaction.

3) *L'entraînement*

Les exemples évoqués ci-dessus montrent que tout nouveau mouvement a la propriété de provoquer la reconnaissance de la part d'autres unités de mouvement, ou des résidus institutionnels des mouvements antérieurs. Cette propriété est capitale pour expliquer l'expérience de continuité entre des mouvements qui se succèdent.

En termes généraux, on peut affirmer que lorsque différents mouvements se succèdent dans un processus historique, *le dernier tend à l'hégémonie sur les*

précédents et se donne comme la réalisation authentique de quelque chose qui était incomplet, partiel, unilatéral dans les mouvements antérieurs. Cela se produit lorsque sujets historiques et contenus idéologiques diffèrent, comme dans le cas du féminisme italien, qui est apparu aux groupes marxistes comme un approfondissement et une poursuite de leur propre œuvre. C'est l'expérience d'une continuité, d'un progrès.

Expérience subjective et observation objective peuvent n'avoir aucun lien entre elles. Vu de l'extérieur, on constate l'existence d'un nouveau mouvement, avec son sujet historique et son projet propre. Pour ceux qui se reconnaissent dans ce nouveau mouvement, celui-ci apparaît, au contraire, comme la réalisation parfaite de ce qu'ils avaient entrevu dans leur mouvement précédent sans parvenir pourtant à l'accomplir.

Nous avons vu que tous les mouvements se découvrent des précurseurs, que tel nouveau sujet historique se reconnaît dans des expériences exemplaires du passé. Le processus que nous avons évoqué précédemment est l'inverse de celui que nous développons ici: les sujets des mouvements antérieurs et en voie d'institutionnalisation se reconnaissent, à travers une nouvelle expérience d'état naissant, dans un nouveau mouvement. Du point de vue de la continuité culturelle, l'importance du phénomène tient à ce que *le nouveau mouvement tend à détruire l'élaboration idéologique antérieure pour la remplacer par une nouvelle, à l'insu des participants*. C'est ce processus que nous désignons sous le terme *d'entraînement*.

Et c'est grâce à ce processus d'entraînement que les grands mouvements changent imperceptiblement d'orientation idéologique, en donnant même l'impression de progresser. C'est grâce à ce processus que l'apparition de nouvelles classes sociales sur la scène politico-sociale, avec des intérêts radicalement différents, peut n'être pas perçue comme un changement.

Ce phénomène est surtout important dans les processus révolutionnaires où le succès des premiers mouvements provoque une transformation structurelle et

culturelle qui suscite l'entrée en scène progressive d'autres sujets historiques. De nouveaux projets voient le jour, parfois totalement opposés aux premiers, mais ils sont assemblés par le processus d'entraînement et tout le monde a l'impression qu'il s'agit d'un processus qui “avance”, approfondit les choses et ne cesse de découvrir de nouvelles “vérités”.

Dans la révolution de Bohême, le mouvement taborite, essentiellement paysan, ne fut pas vécu à Prague comme différent du mouvement hussite. A Wittenberg, en l'absence de Luther, le mouvement populaire enthousiaste fut considéré comme un approfondissement et un développement du mouvement luthérien. Dans la révolte des *Ciompi* à Florence, en 1378, les ouvriers de la laine s'insurgèrent et furent soutenus par toutes les autres corporations.

Leur succès ne saurait se justifier seulement par la peur et un calcul opportuniste de la part des “arts mineurs”; il y eut là aussi un phénomène d'entraînement. Le mouvement des *Ciompi* activa de nouveaux épisodes d'état naissant et fit miroiter l'espoir d'une reconstruction de la solidarité de la ville médiévale, fracturée par l'apparition d'un véritable prolétariat. Mais la tentative échoua car les arts de la laine commencèrent le lock-out. Les arts mineurs et les deux arts nouveaux (des *Farsettai* et des *Tintori*) nés de la révolte se séparèrent du prolétariat de la laine (les *Ciompi*) et les isolèrent.

Le processus d'entraînement retomba très rapidement, et avec lui la tentative d'intégrer le prolétariat au cadre bourgeois artisanal des *arts* ¹².

L'entraînement ne doit pas être interprété comme un simple effet de l'imitation ou du conformisme. Il est sûr que dans les grands mouvements, et dans les mouvements révolutionnaires en particulier, l'imitation joue à plein. Mais l'effet du leadership que les nouveaux mouvements et leurs chefs exercent sur les masses désorientées joue encore davantage. Et il ne faut pas négliger non plus l'influence de la peur. En général, un nouveau mouvement est plus déterminé et plus agressif; il ne rencontre pas les résistances qu'ont dû abattre ceux qui l'ont amorcé.

En situation révolutionnaire, l'appareil du pouvoir est faible et divisé; un nouveau mouvement et un nouveau leadership sans scrupules peuvent en venir à bout sans mal. Tout cela est vrai mais ne suffit pas à expliquer le phénomène *d'entrainement*, dont le mécanisme fondamenta) est différent. Un nouveau mouvement allume de nouveaux épisodes d'état naissant dans ceux qui sont en voie d'institutionnalisation; il attise la flamme qui les a engendrés, et ces noyaux d'état naissant se *reconnaissent* dans le nouveau mouvement. Celui-ci est reconnu et vécu comme leur renaissance et leur réalisation. La reconnaissance masque la différence des objectifs et des projets, et fait croire à la continuité.

La capacité du mouvement à transformer son idéologie à l'insu de ses membres nous permet d'expliquer un phénomène qui doit être présent dans tout mouvement complexe, et que nous désignons comme *le paradoxe de Thermidor*. Le peuple de Paris n'eut pas de part et ne s'insurgea pas dans la journée du 9 Thermidor. Seules les compagnies de cavaliers se déplacèrent, avant-gardes des sans-culottes, tandis que les chefs de la mairie de Paris restaient en retrait. Certains, au contraire, virent dans cette journée un progrès de la révolution. Les néo-hébertistes comme Legray et Varlet se rangèrent du côté des thermidoriens, de même que le *Journal de la liberté de la presse* de Babeuf qui écrivait, le 5 septembre 1794 "Le 10 thermidor marque un nouveau départ pour *renaître* à la liberté ¹³." Je souligne le mot «renaître» pour montrer que l'expérience d'entrainement avait impliqué Babeuf qui voyait dans le mouvement des thermidoriens la poursuite et l'approfondissement de la Révolution et des "droits éternels de l'homme".

Le paradoxe de Thermidor consiste en ceci qu'une réaction, se présentant avec tous les caractères du mouvement, n'est pas saisie comme telle.

Dans notre exemple des *Ciampi*, après la victoire de juillet, les arts de la laine proclament la grève patronale. Les *Ciampi* s'insurgent. Les arts qui viennent d'être reconnus y voient une menace contre l'ordre égalitaire qu'ils ont à peine conquis. Dans le complot du 30 août 1376, les *Ciampi* sont dispersés dans

l'allégresse générale, y compris chez ceux qui seront bientôt décimés par la réaction.

Ce que l'on désigne comme l'"instabilité de la foule" n'est en aucun cas un processus d'entraînement paradoxal, un cas de *paradoxe de Thermidor*. On ne saurait l'analyser sans tenir compte de ce mécanisme, ainsi que de la situation de classes des protagonistes du mouvement et des intérêts en jeu.

4) *La discontinuité*

Dans les paragraphes précédents, nous avons vu le cas où un mouvement reconnaît les mouvements antérieurs et détruit les élaborations idéologiques du passé pour les remplacer par la sienne propre, au cours d'une *expérience de continuité* entre l'ancien et le nouveau.

Examinons à présent le cas inverse. Après avoir entraîné ceux qui l'ont précédé, le mouvement ne se laisse pas nécessairement entraîner à son tour par ceux qui le suivent. Il résiste à l'entraînement, il le bloque par le truchement d'une élaboration institutionnelle qui fait fonctionner la reconnaissance dans une seule direction. C'est ainsi que, tandis que tout le monde peut se reconnaître dans le mouvement, ses membres ne peuvent se reconnaître dans aucune autre formation, ancienne ou nouvelle. Le christianisme, l'islam, et plus récemment le communisme ont réussi ce tour de force, la faute la plus grave, dans les trois cas, n'étant pas d'avoir une foi différente, mais d'être *apostat*. Un mouvement qui obtient un tel résultat crée une *discontinuité culturelle*. Il y parvient grâce à une stratégie complémentaire d'ouverture et de fermeture qui, d'un côté donne l'impression que la reconnaissance peut fonctionner de part et d'autre, et de l'autre côté *se ferme* et exclut toute reconnaissance envers l'extérieur. L'expression *extra ecclesiam nulla salus* n'est autre que l'affirmation codifiée de ce principe.

On peut en suivre le développement progressif dans le christianisme des origines. Si Paul de Tarse "ouvre" aux gentils, il "ferme" en revanche à ceux qui

veulent conserver la loi juive, à savoir les “judaisants”, d'abord à Antioche, ensuite à Jérusalem, où il se trouve en conflit avec Pierre¹⁴. La mise en place, par saint Paul, d'églises locales qui accueillent tous les chrétiens renforce les principes d'unité et d'exclusion. En fait, il est impossible d'être chrétien sans appartenir à l'Église locale et à son organisation. Le christianisme s'est affirmé en assimilant systématiquement les mythes, les cultes et les idées païennes, mais sans jamais vouloir l'admettre, sans jamais reconnaître sa dette culturelle envers le paganisme¹⁵. Si les Grecs, comme Clément d'Alexandrie, attribuaient à la culture païenne une certaine valeur, la plupart des chrétiens y voyaient, eux, l'œuvre du démon. Minucius Felix, écrivain latin chrétien, refusait radicalement la poésie païenne, et Tertullien affirmait que la philosophie n'était bonne que si elle s'accordait avec les vérités chrétiennes, d'où l'interdiction faite aux chrétiens d'enseigner dans les écoles païennes. Les rapports avec l'État ne furent pas plus positifs; Hippolyte voyait dans l'Empire romain le monstre de l'apocalypse. Néanmoins, parallèlement à ces “fermetures”, des ouvertures se faisaient continuellement, grâce auxquelles l'Église assimilait non seulement les symboles et les idées païennes, mais aussi les mouvements syncrétistes de cette période. L'absorption progressive et systématique d'éléments symboliques émanant d'autres religions, le remplacement progressif des fêtes païennes par des fêtes chrétiennes ne sauraient s'expliquer simplement comme des manœuvres habiles et sans scrupules, ou des opérations accomplies à froid; il faut y voir de véritables synthèses émanant d'autant de mouvements religieux, dont les leaders (saints et pères de l'Église) étaient les chefs charismatiques.

Prenons l'exemple de la naissance du monachisme chrétien en Orient et du monachisme de saint Pacôme. L'ascétisme et l'anachorétisme étaient alors très largement répandus dans les mondes chrétien et non chrétien. Ils avaient fleuri sur un terreau social d'incertitudes et de crises, étaient d'inspiration gnostico-manichéenne comportant la dépréciation du monde, et étaient soumis aux influences orientales. Tous ces facteurs poussaient de nombreux croyants à

rechercher le salut dans un jeûne sévère, la négligence de l'apparence, le mépris du corps, le détachement à l'égard des liens familiaux, le refus des biens terrestres et du travail, et la mendicité. Le christianisme des origines avait, au contraire, mis l'accent sur les communautés familiales sous la direction d'une élite sacerdotale de célibataires. Avec saint Pacôme et son mouvement s'effectue une synthèse dans laquelle la famille disparaît au profit de la réalisation d'une vie d'ascèse dans un monastère, et selon une règle devant laquelle tous les moines sont égaux.

Le couvent devient une communauté territoriale séparée du reste du monde. Son centre est constitué par une salle de réunion et la communauté vit, du moins en partie, de l'activité des moines qui s'adonnent à un travail manuel dont les produits sont vendus. Enfin, tout moine est tenu à l'obéissance sans condition à ses supérieurs. Les différents monastères de saint Pacôme constituent une vaste communauté qui obéit à la même règle et se pile à des rapports hiérarchiques précis. Le dernier élément capital est la soumission de l'ordre à un pouvoir sacerdotal extérieur, en l'occurrence l'évêque d'Alexandrie. La synthèse opérée par saint Pacôme voit confluer diverses composantes présentes dans la culture de l'époque, y compris des éléments bouddhistes filtrés par l'hellénisme; mais elle a néanmoins son originalité et se révélera bien adaptée au christianisme en général, y compris au christianisme occidental lorsqu'elle se répandra en Italie grâce à Basile, et en France, grâce à Jean Cassien.

Le mouvement ascético-anachorétique qui se répandirent aux III- et IVe siècles a donc trouvé avec le cénobitisme son aboutissement institutionnel orthodoxe, et lorsque apparaîtront l'insécurité et la pauvreté en Occident, c'est cette même formule qui aura du succès, mais tous les éléments hellénistiques et gnostiques, toutes les influences culturelles qui étaient au fondement du mouvement ascético-anachorétique seront gommées. L'historiographie catholique met encore aujourd'hui tous ses efforts à exclure toute influence extrachrétienne sur la naissance du mouvement monastique "orthodoxe", et continue ainsi son action

de “fermeture”.

5. Le contrôle des mouvements

Les sociétés ne montrent pas toutes le même degré de tolérance à l'égard des mouvements, et n'opèrent pas toutes le même contrôle social pour empêcher leur apparition ou les canaliser. La première référence historique qui nous vient à l'esprit est la différence entre Athènes et Sparte. La riche vie culturelle et politique d'Athènes est étroitement liée à la richesse des mouvements collectifs qui caractérisent son histoire, et à sa capacité à s'en nourrir. Au contraire, la rigidité du système de domination spartiate se fonde sur la prévention systématique de tout mouvement, qu'il soit éthique, religieux ou politique.

Le xxe siècle a été caractérisé par la différence entre un système politico-social marxiste de type soviétique, qui regarde avec suspicion toute forme de mouvement, et un système capitaliste occidental dans lequel, au contraire, les mouvements constituent un facteur continu de conflit, d'innovation et de restructuration des solidarités. Dans notre perspective, le totalitarisme est le résultat de l'utilisation, par les élites au pouvoir, de tous les moyens de contrôle des mouvements susceptibles d'empêcher leur surgissement ou, s'il a lieu, toute rupture avec l'institution. L'objectif du système totalitaire consiste à maintenir les tensions dans le cadre institutionnel. Pour ce faire, il dispose d'un ensemble de moyens qui vont de la répression violente à l'utilisation d'institutions de substitution (guerres, fêtes, manifestations organisées, etc.). L'importance accordée par Sparte à l'éducation physique et militaire, l'importance de l'activité sportive pour canaliser la compétitivité dans le fascisme ou le nazisme et, plus récemment, en URSS ou en République populaire de Chine, en sont des exemples flagrants.

Il existe également des sous-systèmes sociaux (partis, sectes, etc.), au sein des

systemes politiques non totalitaires, qui cherchent à réaliser un contrôle totalitaire sur leurs membres. Le pluralisme n'est jamais autre chose que la coexistence entre des formations ayant chacune des aspirations et des méthodes totalitaires.

Examinons en détail quelques-uns des mécanismes de contrôle social existants, sans prétendre, dans le cadre de cette recherche, en fournir la liste exhaustive. Nous n'en sommes qu'au début.

1) La socialisation précoce

Le premier mécanisme - qui empêche le surgissement de l'état naissant - se présente historiquement sous des formes variées. Un bon exemple nous en est offert par la complexe opération de socialisation mise en œuvre dans les pays catholiques et protestants pour empêcher l'apparition des mouvements "enthousiastes". Le catholicisme obtenait ce résultat en enseignant aux enfants, dès leur plus jeune âge, que la vocation religieuse ne se réalise qu'au couvent ou au séminaire. Lorsque, à l'adolescence, apparaissaient les premiers symptômes d'état naissant, le jeune homme était aussitôt pris en main par des religieux. Il y a quelques décennies, dans les pays catholiques, le jeune homme ou la jeune fille qui présentaient des troubles, des tensions, et qui, par conséquent, risquaient de se révolter, étaient invités à suivre la voie "extraordinaire" du monastère, de la mission ou du sacerdoce. Et même lorsque l'état naissant s'était déclaré, comme dans le cas des mystiques ou des voyants. L'Église parvenait en général, par son intervention, à convaincre les éléments dotés de pouvoir charismatique d'entrer au couvent ¹⁶. Il n'est que de penser aux apparitions de Lourdes et de Fatima, ou à Padre Pio de Pietralcina. Une fois reclus, le mystique doté de pouvoir charismatique était rendu inoffensif car incapable de déclencher une réaction collective.

2) Alternatives à l'état naissant

Un autre mécanisme de contrôle des mouvements consiste en toutes les conceptions et les pratiques qui visent à dévaluer l'expérience de l'état naissant. Il est courant en Orient, surtout dans le bouddhisme, mais peu répandu en Occident, où on a recours en revanche à d'autres méthodes pour empêcher l'apparition des phénomènes "d'exploration des possibles", typiques de l'état naissant. Ce mécanisme s'appuie sur la sectorialisation de la société, son découpage par groupes professionnels, sportifs, d'assistance etc, chacun doté de compétences précises et limitées, l'accent étant mis sur la rationalité des moyens permettant d'atteindre tel but précis. Le *pragmatisme*, qui définit comme buts les seuls qui sont susceptibles d'être atteints, peut être assimilé à un moyen de contrôle social des mouvements.

La contribution la plus intéressante, quoique involontaire, à l'étude des mécanismes de contrôle de l'état naissant dans les sociétés occidentales nous est fournie par Herbert Marcuse, avec *L'Homme unidimensionnel*¹⁷, dans lequel l'auteur se propose de mettre au jour les processus de pensée qui empêchent de libérer l'esprit révolutionnaire, au sens marxiste du terme. Il y décrit les modes de pensée et les mécanismes par lesquels la société empêche la tension, le malaise, la révolte de se généraliser et de s'universaliser, c'est-à-dire de se transformer en état naissant, et désigne ce processus comme un mode de pensée "thérapeutique", grâce auquel les frustrations sont soigneusement isolées les unes des autres. Le sujet apprend ainsi à ne jamais tout refuser globalement, mais à rechercher continuellement des compromis, des ajustements et des réparations. Aussi n'arrive-t-il jamais au "Grand Refus" qui provoquerait sa libération.

3) *Assimilation à un modèle reconnu*

Un autre des mécanismes importants pour contrôler les mouvements déjà formés consiste à les faire cadrer avec un schéma préconstitué, à amener leurs membres à se définir dans des termes utiles à l'institution. Nous l'avons vu, le

christianisme et l'islam disposent d'un vaste répertoire de *modèles reconnus de transgression et de modèles reconnus de mouvement*, les premiers étant hétérodoxes, les seconds orthodoxes. S'agissant d'un mécanisme capital, nous prendrons un exemple moderne qui inclut le marxisme, celui du péronisme en Argentine.

Le péronisme argentin est né assurément comme mouvement de la classe ouvrière mais, dès son explosion, le 17 octobre 1945, il a été identifié par la culture bourgeoise et libérale, comme par la culture marxiste, avec le “fascisme”, et cette définition a été accréditée et en Europe, par les partis marxistes, et aux États-Unis, à cause de la crainte de la constitution d'un mouvement nationaliste anti-américain.

Dans son livre bien connu ¹⁸, G. Germani montre que *le sujet historique* du mouvement d'octobre 1945 était composé d'une fraction de la classe ouvrière d'origine argentino-créole (*cabazitas negras*) qui avait quitté la campagne pour aller à Buenos Aires, entre 1930 et 1945, remplaçant peu à peu les émigrés européens (l'émigration européenne ayant pris fin en 1930). Il s'agissait donc de “citoyens” de plein droit, et qui, à la différence de nombreux émigrés, disposaient du droit de vote. Mais ils n'étaient intégrés ni aux syndicats (dans lesquels au contraire s'étaient intégrés les émigrés européens), ni au système politique, qui restait fondamentalement l'expression et l'émanation de la bourgeoisie. Les *cabazitas negras* constituaient presque toute la classe ouvrière, mais ne disposaient d'aucun canal d'expression politique ou syndical institutionnel.

Les conditions étaient donc réunies pour l'apparition d'un mouvement collectif *de classe*. Il éclata le 17 octobre et coopta le syndicat. La grève générale ne fut pas déclenchée par le syndicat, mais lorsqu'elle fut déclarée, celui-ci accepta le fait accompli et guida la foule vers la *Plaza de Mayo*. Ce faisant, les leaders syndicaux espéraient constituer un puissant parti laboriste, mais ils n'allèrent pas tarder à déchanter. Les *cabazitas negras* portèrent leur choix sur Perón et bien

que les laboristes aient obtenu 85 % des voix et la majorité au Congrès, ils ne représentèrent qu'un *leadership intermédiaire ou suppléant*, qui devait bientôt céder la place au pouvoir authentique.

Ce phénomène n'est pas sans analogie avec l'épisode italien de 1969. On constate, dans les deux cas, la présence d'une nouvelle classe ouvrière composée d'"émigrés de l'intérieur", et d'une phase "laboriste" mais, en Italie, il fallut compter avec un syndicat et un parti communiste puissants qui réussirent à prendre le contrôle du mouvement et lui donnèrent leur imprimatur. En Argentine, au contraire, le mouvement leur glissa entre les mains et ils l'identifièrent avec le fascisme. Mouvement de la classe ouvrière, mais non marxiste, le péronisme ne fut donc pas reconnu comme partie intégrante du «mouvement ouvrier». Il ne fut même pas considéré comme une hérésie ou un mouvement schismatique du marxisme, car pour qu'il y ait hérésie ou schisme, il faut qu'il y ait *d'abord* reconnaissance d'appartenance, *puis* séparation. Le péronisme, n'ayant jamais été dans l'orthodoxie, n'a pu devenir ni hérétique ni schismatique; ce que sera au contraire la politique de Tito en Yougoslavie, car, apparue comme communisme marxiste, elle se détacha de l'orthodoxie marxiste du Comintern. Les marxistes, en revanche, récupérèrent dans le «mouvement ouvrier» les révolutions cubaine, chinoise, vietnamienne et éthiopienne, dans lesquelles le rôle de la classe ouvrière a pourtant été presque nul.

4) Obstacles à la diffusion

On fait obstacle à la circulation en empêchant ou en contrôlant les contacts entre les personnes et la diffusion d'informations. Le couvre-feu, l'interdiction de réunions et de rassemblements, la censure des informations sont des lois édictées dans ce but. Les sociétés totalitaires contrôlent minutieusement les déplacements des individus.

Le fascisme et le nazisme ont largement pratiqué ce type de contrôle, mais ce sont les régimes communistes soviétique, chinois et vietnamien qui l'ont porté à

son paroxysme. Nul n'était autorisé à se déplacer pour son agrément d'une région à l'autre dans ces pays, et il n'était permis de se réunir qu'au siège institutionnel prévu par le parti. Le pouvoir politique gardait la haute main sur les moyens d'information. Mais il existe également des formes traditionnelles de contrôle social qui obtiennent les mêmes résultats par la création de barrières entre les classes et les groupes ethniques. Le cas extrême est celui des castes en Inde. En Europe, certains systèmes politiques se sont assurés une grande stabilité en créant une barrière entre l'élite au pouvoir, la classe dirigeante, et les masses populaires. Le cas typique, souvent évoqué par Pareto et Mosca¹⁹, est celui de la République de Venise. Après la suppression du "consiglio maggiore", l'oligarchie autorisa une grande liberté de mouvement et d'information à tous les niveaux, y compris dans les couches populaires, mais elle empêcha, par un contrôle social et policier drastique, toute scission en son sein, et éradiqua irrémédiablement tout noyau de dissidence émanant de la classe dominée. C'est ainsi qu'elle empêcha la fusion de l'élite et des masses populaires et l'apparition d'un leadership capable de la défier.

5) Obstacles à la mobilisation

C'est le domaine d'investigation le plus fructueux pour les chercheurs²⁰. Il s'agit d'empêcher l'action des prédicateurs, des propagandistes et autres activistes. Tous les systèmes politiques ou politico-religieux ont incorporé à leur système juridique des règles minimales contre cette forme de propagande, jugée parmi les plus pernicieuses. Ces règles veillent à ne pas laisser percer à l'extérieur les dissensions ou les symptômes d'affaiblissement, lesquels ne manquent jamais de provoquer de violentes réactions; pensons par exemple à la "grande peur" de 1789, dont parle Lefebvre²¹, et à notre propre évocation des révoltes populaires qui suivent en général un affaiblissement du contrôle social.

6) Instances de négociation

Toutes les élites au pouvoir disposent de lieux institutionnels où elles expriment leurs divergences. Ces lieux continuent à fonctionner en cas de mouvements, même de caractère violent, et les demandes qui au niveau du mouvement n'étaient pas négociables, le sont en revanche au niveau de ces lieux représentatifs. Le parlement représentatif est un parfait exemple d'institution de ce type. Les partis représentés au parlement développent la plupart du temps une action de mobilisation des masses et participent activement aux mouvements; mais, en même temps, ils en assument la "représentation" au niveau institutionnel et ont donc trois niveaux de discours

- a) celui de l'agitation propagandiste publique, de type maximaliste;
- b) celui, à usage interne, destiné aux cadres, où l'agitation est destinée à servir les buts du parti;
- c) et celui qui a cours parmi les membres de l'élite au pouvoir, de type diplomatique et servant aux négociations. Même si elle alimente le mouvement de ses propres slogans, il est évident que l'élite le garde en réalité sous son contrôle, et l'utilise comme arme dans ses négociations.

7) Les règles du jeu

Elles sont destinées à contraindre le mouvement à lutter en acceptant les règles du jeu et les critères employés pour vérifier les succès les plus avantageux pour l'institution. Nous en avons eu une bonne illustration avec les mouvements italiens entre 1967 et 1978, où les règles du jeu concernaient d'une part la capacité de mobilisation dans la rue, d'autre part les élections. Les groupes extraparlimentaires ont été amenés à affronter le PCI sur ce terrain et en sont sortis vaincus.

8) L'infiltration

Un autre des mécanismes de contrôle des mouvements consiste à y introduire des militants et des activistes qui sont chargés d'influencer le cours de tel

mouvement et de le guider dans la direction voulue. Cette technique a été utilisée systématiquement par les communistes de la IIIe Internationale, qui ont participé à tous les épisodes d'agitation et à toutes les luttes; ils ont d'abord suivi les tendances spontanées du mouvement, jusqu'à ce qu'ils arrivent, peu à peu, à le diriger. Les hommes qui parviennent à imposer leurs propres règles du jeu, leur propre modèle d'action et leurs propres critères selon lesquels on vérifie le succès, non seulement acquièrent l'avantage sur le moment, mais agissent sur le processus même d'institutionnalisation, et y amènent le mouvement dans la direction qu'ils désirent.

Il arrive aussi que les actes de révolte soient déclenchés directement par les agitateurs, les provocateurs et les organisateurs politiques. Mais il est souvent difficile, dans la réalité historique concrète, de distinguer l'infiltration, à savoir la présence active d'agents infiltrés, de l'agitation ou de la provocation. Bien souvent, l'action de ces trois niveaux se superpose et se combine; le révolutionnaire professionnel déploie un prosélytisme incessant, il cherche à convaincre, à démontrer, mais il rend son rôle plus actif lorsque les conditions à l'apparition d'un mouvement sont réunies. Son activité antérieure l'autorise alors à en assumer le leadership ou à conditionner idéologiquement les leaders spontanés. La grande souplesse de l'état naissant facilite grandement la manipulation idéologique d'un mouvement; il suffit parfois de répéter à satiété une certaine définition et de désigner un ennemi précis contre lequel diriger l'agressivité.

9) Cooptation et substitution des leaders

La cooptation et la substitution des leaders sont habituellement utilisées par toutes les grandes institutions pour absorber l'énergie des mouvements et les incorporer à leurs structures. La tactique de l'Église à l'égard des hérésies potentielles a été exemplaire à ce titre. Les partis communistes en ont usé de même à notre époque.

Leur technique consiste à soutenir toutes les luttes et les revendications paraissant jouir d'une bonne assise populaire. Ils soutiennent et reconnaissent les leaders spontanés, les impliquent dans leurs initiatives, apportent leur aide à ceux qui sont prêts au dialogue, mettent à leur disposition leurs ressources et leurs moyens de communication, leur donne la parole dans leurs rassemblements, leurs fêtes et leurs journaux. Il n'est pas rare qu'ils les instituent même présidents de quelque association de soutien, ou qu'ils leur accordent de prestigieuses distinctions. Puis ils s'arrangent pour que ces leaders utilisent des services et des personnes mises à leur disposition, se consultent dans les décisions importantes; ils parviennent même à infiltrer leurs fonctionnaires dans l'entourage de ces leaders et, grâce à eux, ils épurent le groupe de ses membres hostiles, au point que ces fonctionnaires du parti prennent bientôt la place des "cadres" apparus spontanément.

Le processus de substitution des leaders touche parfois même les leaders historiques. C'est ainsi que le parti communiste italien réussit à contrôler le mouvement féministe. Plusieurs leaders historiques du féminisme se sont inscrits au PCI, sans toutefois parvenir à la moindre position de pouvoir. Une organisation de soutien du PCI, *l'Unione Donne Italiane* (UDI), a repris les thèmes du féminisme, organisé des débats, présenté des lois, etc., jusqu'à ce que l'ancienne équipe dirigeante de l'UDI se substitue au leadership féministe spontané. Ce processus de substitution des leaders spontanés est largement développé dans les pays où le parti communiste a accédé au pouvoir. Là où, au contraire, il s'agit d'un autre mouvement, on assiste plutôt à des tentatives de cooptation. C'est le cas de Fidel Castro, porté au pouvoir alors qu'il n'était pas marxiste, et qui est aujourd'hui un des chefs historiques du communisme international.

10) La répression

L'institution, fût-elle la plus tolérante et la plus pluraliste, exerce toujours un

certain degré de répression sur les mouvements qui viennent la défier. Mais, en général, la répression exercée dans les démocraties est légère et se déclare presque toujours trop tard. Les mouvements ont donc la possibilité de construire un noyau organisationnel solide qui en appellera ensuite à la liberté d'association, de parole ou de culte. C'est ainsi que peuvent s'implanter même les mouvements les plus irrationnels et les plus dangereux. La société se défend après coup, quand les mouvements se sont engagés dans des actions illégales, en violation des droits des citoyens.

La répression est au contraire plénière dans les régimes despotiques, et surtout dans les régimes totalitaires. Là, elle intervient en moyen terroriste pour empêcher l'apparition de l'état naissant ou provoquer son extinction rapide.

Notes

-
- ¹ A. Touraine, *la Production de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 347.
- ² *Idem*, p. 363.
- ³ Cf. A. Cavalli et A. Martinelli, *11 Campus diviso*, Padoue, Marsilio, 1970.
- ⁴ C. Cohen, *Der Islam, I. Vom Ursprung bis zu den Anfängen des Osmanenreiches*, Francfort, Eischer, 1968, et H. Laoust, *les Schismes dans l'islam*, Paris, Payot, 1977, p. 140-141.
- ⁵ *Encyclopédie de l'islam*, Leyde, E. J. Brill, 1975, vol. II, p. 870-884.
- ⁶ M. Rodinson, *Mahomet*, *op. cit.*
- ⁷ Sur l'orientation anti-enthousiaste, cf. la recherche sur l'évolution des camisards in D. Vidal, *l'Ablatif absolu*, Paris, Anthropos, 1977.
- ⁸ G. Galli, *Il Bipartismo imperfetto*, Bologne, Il Mulino, 1964.
- ⁹ Sur la démocratie associative, cf. A. Lijphart, *The Politics of Accomodation: Pluralism and Democracy in the Neatherlands*, University of California Press, 1968.
- ¹⁰ G. Galli, *Occidente misterioso*, Milan, Rizzoli, 1987.
- ¹¹ S. Freud, *Introduction à l'apsychanalyse*, Paris, Payot, 1988.
- ¹² Cf. N. Rodolico, *I Ciompi*, Florence, Sansoni, 1971.
- ¹³ Cf. A. Soboul, *la Révolution franpaise*, Paris, Gallimard, 1964.
- ¹⁴ Hubert Jedin, *Handbuch der Kirchen geschichte*, Fribourg, Herder, 1972.
- ¹⁵ *Idem*.
- ¹⁶ L'Inquisition espagnole s'occupe particulièrement des *alumbrados*, c'est-à-dire des "enthousiastes". Mais saint Ignace de Loyola, sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix subirent eux aussi l'Inquisition. Sur la question du contrôle social dans le processus de sanctification dans l'Église catholique, cf. L. Bonin, *la Gabbia divina*, éd. G.O., Rome, 1979.
- ¹⁷ H. Marcuse, *l'Homme unidimensionnel: étude sur l'idéologie de la société industrielle*, Paris, Minuit, 1968.
- ¹⁸ G. Germani, *Autoritarismo, fascismo e classi sociali*, Bologne, 11 Mulino, 1975.
- ¹⁹ G. Mosca, *Elementi di scienza politica*, Vol. II, Bari, Laterza, 1953. V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, (*Euvres complètes*, n° 12, Paris, Droz, 1968.
- ²⁰ Cf. A. Melucci, *Movimenti di rivolta*, Milan, Etas Libri, 1976.
- ²¹ G. Lefebvre, *la Grande Peur de 1789: les foules révolutionnaires*, Paris, A. Colin, 1988.

XII

La tradition occidentale

1. L'élément commun

Peut-on parler d'une tradition culturelle de l'Occident qui englobe les cultures juive, grecque et chrétienne et débouche sur le monde moderne? Qu'y a-t-il de commun entre Pythagore, Socrate, Platon, les pères de l'Église, et Copernic, Galilée, Kant, Nietzsche et Marx? Qu'y a-t-il de commun entre la science grecque et l'Inquisition du Moyen Age, entre la philosophie d'Epicure et le léninisme?

Posé dans ces termes, le problème nous semble absurde. Il est certes plus facile de dire ce qui les distingue et de discerner leurs incompatibilités. Il existe pourtant un point commun, pour peu qu'on compare l'histoire de l'Occident et celle de l'Inde ou de la Chine. Au-delà des différences considérables que nous avons évoquées, il est possible de saisir entre tous ces termes un air de famille, un lien de parenté, même lointain.

Partons d'un exemple politique. L'Occident, comme l'Orient, connaît les États-cités. Ils pullulaient dans tout le bassin méditerranéen. Les civilisations grecque, phénicienne et étrusque étaient fondées sur l'État-cité, Rome était un État-cité. Il y en eut même en Inde, mais ils n'atteignirent jamais l'importance de ceux d'Occident et furent rapidement absorbés par les grands royaumes fonciers et ne revinrent jamais sur le devant de la scène. Ce ne fut pas le cas en Occident où, même lorsque l'Empire romain occupait tout le bassin méditerranéen, les villes gardèrent une activité florissante.

La ville connut une éclipse au cours du Moyen Age et sous les régimes féodaux, mais bien vite, vers l'an mille déjà, elle reprit le dessus avec ses

guildes, ses jurandes et ses communes. L'éveil de la civilisation médiévale et la Renaissance advinrent dans les villes italiennes. Jusqu'à la Réforme protestante qui fleurit et prospéra dans les États-cités de Suisse et de Hollande. Et l'on retrouvera des États-cités dans les colonies américaines d'où naîtront les États-Unis, parmi lesquelles Boston, Hartford et Philadelphie.

L'État-cité est une unité politique à laquelle on appartient non seulement par naissance mais par choix délibéré. Ses institutions ne sont pas héréditaires, naturelles et découlant du résultat de mouvements. L'État-cité prospère parce qu'il est animé par des formations politiques et religieuses différentes des communautés fondées sur les liens de sang, telles que la famille, la tribu ou le clan. Les communautés des villes s'opposent aux communautés de sang, au point qu'on devrait les désigner sous le terme de "communautés artificielles" si l'on ignorait qu'elles sont nées de mouvements.

La sociologie contemporaine¹ s'est gravement fourvoyée en opposant la communauté naturelle et biologique à la société artificielle et volontaire. En fait, les mouvements créent des communautés qui sont à la fois naturelles et volontaires. Et c'est ce type de communautés qui caractérise l'histoire de l'Occident, à la différence de celle de l'Orient.

En Orient, et notamment en Inde, comme l'a montré Dumézil², les envahisseurs indo-européens avaient déjà introduit la séparation par castes entre les princes et les guerriers (Kshatriya), les prêtres mages (Brāhmana) et les bergers paysans (Vai~ya). Au-dessous venaient les populations soumises, les Cúdra. La période védique ne laissa aucune place à un véritable commerce, et le marchand (pani) n'y était qu'un vendeur ambulancier, en général étranger à la tribu, méprisé et haï de tous.

La haine pour le commerce disparaît avec la formation des villes où le commerçant trouve sa place dans une caste, quoique inférieure. C'est à cette époque que se forment les guildes. "Dans différentes villes, remarque Weber, un noble charismatique prenait la tête d'une guilde, avec l'aide des plus anciens de

ses membres dotés d'un pouvoir consultatif (les maîtres du marché). Les trois distinctions étaient la noblesse séculière, la noblesse spirituelle et les commerçants: ceux-ci étaient souvent considérés comme égaux mais on contractait souvent des accords avec ceux de leur caste (...) et leur pouvoir, comme la commune ou la jurande des États des seigneurs occidentaux, s'étendait jusqu'aux villages. (...) Mais leur puissance restait strictement financière, privée de l'appui d'une organisation militaire, et s'effondrait dès que les princes se tournaient vers les prêtres ou les fonctionnaires ³.”

Par ailleurs, la spécialisation professionnelle restait pour une large part fondée sur des groupes ethniques qui s'établissaient, temporairement ou durablement, dans les communautés étrangères comme Gastarbeiter. Le monde indien est soumis à ces formations naturelles, biologiques, endogames, qu'aucun mouvement, aucun état naissant ne parvient ni à briser, ni à instituer.

Tous les mouvements qui ont réussi à éclore sur l'immense territoire agricole ont été réabsorbés eux aussi par le modèle préexistant fondé sur les liens de sang et la différence biologique et sacrée: *le système de castes*.

Un phénomène encore plus profond devait se produire. Le mouvement boudhiste qui secoue ce système de castes et fait voler en éclats les liens de sang n'émane pas de l'état naissant, mais d'une expérience jumelle et opposée: celle du nirvana. Nous avons vu, au chapitre IV, que la surcharge persécutrice et dépressive n'a pas une solution (non névrotique, non psychotique) mais deux: *l'état naissant* et le *nirvana*. Dans le premier cas, le champ est restructuré et un nouvel objet d'amour non ambivalent est défini. Cet objet d'amour et d'identification se détache sur le fond de la réalité existante et la réduit à la contingence. C'est ainsi que le sujet a la vision du nouveau monde réalisable grâce à la transformation du monde empirique, c'est ainsi qu'il se forge un idéal vers lequel tendre par la transformation de la vie quotidienne. L'état unissant met en œuvre l'intelligence, le cœur et l'action; il produit l'élan vital et, pour utiliser le mot de Bloch, *l'espoir*.

Avec le bouddhisme, en revanche, c'est le *nirvana* qui prévaut. Le *nirvana* n'entraîne pas la formation d'un nouvel objet non ambivalent d'amour et d'identification; aucun idéal lumineux ne vient guider l'action. Objet et Sujet volent en éclats, et l'âme fait l'expérience authentique d'une paix sans passion ni tumulte, sans dilemme. La tension dramatique entre réalité et contingence n'existe plus, car le monde ne peut être ni transformé ni racheté. Il est livré à lui-même, dénué de sens, illusoire, *maya*.

Comment et pourquoi ce phénomène s'est-il développé? Pourquoi a-t-on pris ce chemin? On peut en chercher l'explication dans la dynamique économique-politique particulière des cités en Inde. Comme l'a montré Max Weber, les cités ont prévalu en Occident et les groupes constitués à partir des mouvements ont réussi à s'affirmer au titre d'organisations politiques. Tandis qu'en Inde, dans la seule région où les cités s'affirmaient, elles ont été battues. Les nouvelles organisations politiques sont tombées sous les coups de la coalition des prêtres et des princes.

Le jainisme et le bouddhisme sont apparus au moment de la plus grande expansion des cités et se sont affirmés comme une révolte contre le sang et la race. Ils ont créé de nouvelles communautés en conflit avec les précédentes, mais dont les objectifs n'étaient pas de transformer le monde.

Peut-être les choses se sont-elles passées ainsi parce que les classes de marchands, parrai lesquelles ces deux mouvements sont apparus, se sont senties incapables de reconstruire la société dans son ensemble et de lui donner de nouvelles bases, car elles n'étaient pas sûres de remporter la victoire.

Jainisme et bouddhisme laissent transparaltre leur méfiance des classes sociales dans lesquelles ils sont pourtant apparus. Ni Mahavira (ou Jina), ni Bouddha n'appartiennent à l'aristocratie commer~ante indépendante qui devait tomber sous les coups des monarchies absolues du Magadha et du Kosala. Bouddha appartient à la tribu des Sakya de Kapilavastu, capitale de la confédération en guerre contre Prasenajit de Kosala. Mais Bouddha n'est pas un

réformateur comme Solon, ni le chef d'un état comme Pythagore. Son mouvement ne soulève pas la cité en donnant à ses habitants la force de défaire leurs ennemis, comme l'ont fait les Grecs menacés par les Perses.

Son enseignement ne s'occupe pas du monde mais aide au contraire à le fuir. C'est ainsi qu'il amène les croyants à accepter le monde tel qu'il est, sans prétendre le modifier ou l'ajuster à un idéal. Plutôt que de renforcer les républiques du Nord, le mouvement de Bouddha leur a donné le coup de grâce en les rendant impuissantes face à l'offensive des prêtres et des monarques. Il a aidé les individus à se sauver, mais a ruiné leur société politique.

Est-ce le sentiment de sa propre impuissance politique et de sa faiblesse qui a seul guidé la pensée indienne dans cette direction? Ou y a-t-il un élément plus archaïque qui imprégnait de scepticisme ces *Kshatriya* cultivés, et les faisait douter d'eux-mêmes, de leurs espérances et de la vie?

L'univers culturel indien avait cessé depuis longtemps déjà de juger positivement *l'état naissant*. Dans l'Inde védique, le terme "renaitre" appliqué aux deux castes dominantes était positif mais, pour se défendre contre les révoltes serviles, ces mêmes classes élaborèrent peu à peu une conception qui décrétait que le cycle de naissances et de renaissances (*samsara*) était négatif, et fondèrent une éthique (*karma*) qui donnait à la renaissance une place strictement définie dans le système de castes. Les aristocrates déçus par les États-cités du Nord ne purent par conséquent s'identifier avec ce qui, à leurs yeux, n'était que de naïves espérances paysannes, un refuge dans la renaissance collective ou individuelle. La seule voie praticable pour ces *Kshatriya* désireux de se soustraire à la domination brahmane était de les battre sur leur propre terrain, grâce à une méthode qui anéantissait le *karma* même. Le bouddhisme atteignit son but en choisissant l'alternative à *l'état naissant* la dissolution du sujet et de l'objet, le *nirvana*.

Dès lors, les intellectuels indiens, qu'ils soient brahmanes, jainistes ou bouddhistes, se trouvèrent sans le vouloir dans un seul et même camp, car toutes

les révoltes populaires ne retrouvaient plus, dans le moindre élément culturel différent susceptible de servir n'importe quelle culture, de fondement à une quelconque institution collective rationnelle et libératrice. Quand, porté par la vague des mouvements populaires, le bouddhisme élaborera le *Mahayana* (grande voie de Progression) et le *Maitreya* (Bouddha du futur), la classe cultivée continuera à rechercher une voie située au-delà de la "soif de vivre". En Inde, où le *Hinayana* (Petit Véhicule) est plus répandu, apparaîtront alors les figures des "sauveurs" hindous, Rama, Krishna et Shiva, dans des élans d'espoir continus - de l'orthodoxie brahmanique. Mais c'est précisément dans le feu et l'explosion de ces tentatives et dans leur superposition, pendant la période tantrique, que se produira la dernière rescousse de l'élite brahmanique, qui parviendra en effet sans difficulté à renvoyer ces sursauts de "soif de vivre" à des degrés inférieurs de renaissance, c'est-à-dire à les classer en termes de castes.

C'est donc le bouddhisme même qui fournit à la classe des prêtres brahmanes l'arme suprême pour sa victoire. Ceux-ci s'étaient opposés aux révoltes populaires avec la conception du samsara et du karma, mais ils avaient tenu en réserve un élément ontologique, une ultime réalité substantielle qui aurait pu, un jour, être utilisée par les révolutionnaires pour revendiquer la réalisation de l'idéal dans le monde. Avec le bouddhisme, toute la pensée spéculative en Inde, y compris son versant brahmanique, s'est avérée définitivement incapable de définir un idéal. Dès que les mouvements populaires se sont élevés au rang de culture, il se trouve toujours des intellectuels pour les dénoncer comme l'expression de cette maudite soif de vivre et les condamner sous prétexte qu'ils sont insensés. Les groupes qui se révoltent sans cesse ne seront jamais en situation de produire des institutions capables de transformer la société, mais seulement des institutions coupées de la société.

C'est sur ce fond de défiance à l'égard de la renaissance, et même d'une véritable terreur de la renaissance, que tous les mouvements échoueront et seront

réabsorbés dans le système de castes. Au lieu d'abattre la barrière de caste en permettant aux membres de toutes les castes de fraterniser, le mouvement devra au contraire se transformer en une caste héréditaire. Les fils devront suivre la foi des pères et ne pas s'en écarter. Ils devront respecter les règles endogamiques et se comporter en tout et pour tout comme un groupe ethnique défini par des liens de sang.

Réduit à une caste, à un groupe lié par les liens du sang et de la parenté, le mouvement ne peut même plus faire de nouveaux adeptes, ni accomplir une mission de prosélytisme; il ne peut plus convaincre, ni argumenter. Si la foi est un devoir de caste, si elle est devenue *dharma*, pourquoi faudrait-il en parler? Et quel besoin aurait-on de convaincre? De se souvenir? Le mouvement dont le destin est de se constituer en caste n'a plus besoin de la parole, du *logos*. Le même phénomène, mais dans une mesure encore plus large, s'est produit dans le bouddhisme. Si le monde est illusion, pourquoi chercher à le connaître? Pourquoi chercher, au-delà des apparences, une vérité profonde, la racine, *l'archè* comme le feront les philosophes grecs? Si le monde est pure illusion, la réflexion rationnelle finira elle aussi par dévoiler sa nature illusoire. Et il en a bien été ainsi. Plus d'une fois les savants bouddhistes sont parvenus aux mêmes résultats que les savants grecs. Nagarjuna a exposé les paradoxes découverts par Zénon d'Elée⁴, mais en leur donnant une signification opposée. Pour Zénon, le paradoxe servait à démontrer que l'être est un et immuable; pour Nagarjuna, il était la preuve que l'on ne peut rien dire de l'être. De nombreux bouddhistes furent atomistes, comme Démocrite, mais pour ce dernier, la théorie de l'atomisme servait à expliquer les propriétés empiriques des corps: le froid, le chaud, l'humide, etc.; pour les bouddhistes, il servait à décréter le caractère illusoire de la perception humaine.

La différence fondamentale entre Orient et Occident est celle qui sépare l'état naissant du nirvana. L'état naissant nous pousse à croire au monde, il emplit notre cœur de passion, d'espoir, d'illusion, et nous pousse à l'action. Le nirvana

nous donne la paix, mais aussi l'apathie, l'indifférence, et nous fait douter des passions et de l'espoir. Dans l'état naissant, l'histoire est une flèche pointée vers l'avenir, vers la perfection; dans le nirvana, elle est un éternel retour de la douleur et de l'illusion. On ne peut s'y soustraire qu'en se rapprochant du néant, de l'extinction de la soif de vivre.

Telle est la différence fondamentale, abyssale, entre Orient et Occident, dans un écart apparu au VI^e siècle avant J.-C. et qui n'a jamais été comblé. Le point commun entre les multiples manifestations culturelles en Occident consiste en ce qu'elles trouvent leur origine dans l'état naissant, et qu'elles sont animées par lui. Ce fut le cas dans le domaine philosophique et dans le domaine politique des États-cités grecs, comme ce fut le cas dans le prophétisme d'Israël et jusque dans les grandes religions révélées telles que le judaïsme, le christianisme et l'islam.

L'Occident est caractérisé par le fait qu'il a pris au sérieux l'idée de perfection et qu'il a cherché à la réaliser dans ce monde; on ne saurait, certes, puiser cette idée dans le monde tel qu'il est aujourd'hui, mais elle a fait son apparition comme vision, illumination, foi, révélation, découverte, lumière transcendant la réalité empirique et laissant entrevoir, au-delà, une terre promise, une connaissance plus profonde de la vérité, un système politique plus juste. Les prophètes d'Israël ont fait la même expérience lorsqu'ils ont ouvert la voie à un idéal de communauté sainte politico-religieuse. Et Pythagore, après qu'il eut découvert les principes mathématiques qui gouvernent le monde, quand il a voulu réaliser une société de justice. Et Platon qui a cherché le souverain bien et s'est efforcé de décrire la société parfaite. Et ainsi de suite, jusqu'à saint Paul, l'apôtre des gentils, quand il a montré à la communauté des chrétiens son destin et son but, et saint Augustin quand il a décrit le rapport entre la cité terrestre et la cité de Dieu. Et Copernic, et Galilée qui ont entrevu l'ordre "vrai" de l'univers. Et Locke qui a découvert les principes du gouvernement civil, et Kant qui a compris le fondement de la morale. L'expérience s'est renouvelée chaque fois, d'une découverte, d'un dévoilement, d'un pas en avant. Et c'est là le fil conducteur qui

unit l'Occident, au-delà des différences et des ruptures.

Il y a bien eu rupture entre le monde grec et le monde chrétien, rupture encore dans le monde chrétien lorsqu'est apparue la Réforme protestante, rupture toujours lorsque, avec le développement du capitalisme et de la science moderne, une civilisation culturelle devient impossible. Mais la continuité est restée de règle, cette continuité représentée et prise en charge par le rôle de l'état naissant et des mouvements scientifiques, religieux, éthiques et politiques, cette continuité dans l'expérience de la redécouverte de la vérité, dans l'élan ininterrompu, dans la recherche inépuisable de la perfection, ici, dans ce monde.

2. Une double origine

Mais si nous remontons dans le temps pour retracer les origines de cette tradition, nous nous trouvons à un carrefour. L'une des racines est d'origine grecque, de cela nous sommes sûrs. C'est en Grèce que sont nées la philosophie et la science. En Inde, mathématique et géométrie étaient fondées sur l'intuition, et c'est en Grèce que s'affirme la démonstration. C'est là, enfin, qu'est le berceau de la démocratie. Mais il y a une autre racine à la tradition occidentale, et elle est hébraïque. Le monothéisme, l'eschatologie, la tradition des prophètes nous viennent de la civilisation hébraïque. Il semble, à première vue, n'y avoir aucun point commun entre ces deux branches. Qu'ont en effet en commun la pensée raffinée d'un Pythagore, d'un Anaximandre, d'un Socrate ou d'un Platon, et la croyance en un dieu exclusif et jaloux? Mais ces deux traditions, pour différentes qu'elles paraissent, se rejoignent pourtant à un certain point. Le judaïsme, le christianisme et l'islam sont profondément influencés par la philosophie grecque, et en particulier par Platon, Plotin et Aristote. La théologie d'Ibn Sinà (Avicenne) est néoplatonicienne, comme toute la théologie cabalistique juive. La pensée d'Ibn Rushd (Averroès) est aristotélicienne et

influencera profondément la scholastique chrétienne, et en particulier saint Thomas.

Pour que ces échanges soient possibles, il fallait qu'il y ait un point commun. Un tel syncrétisme ne s'est développé ni avec l'hindouisme, ni avec le bouddhisme, ni avec la pensée chinoise confucéenne ou taoïste.

Cette racine commune tient à ce que la pensée hébraïque comme la pensée grecque sont nées de mouvements. Les mouvements hébraïques religieux et les mouvements philosophiques et politiques grecs sont profondément différents. Les premiers tendent à constituer un peuple de prêtres et souvent une théocratie, les seconds un peuple de philosophes et souvent une démocratie. Mais tous deux comportent une phase d'état naissant qui indique un devoir être, un but, une terre promise, une utopie, un idéal qui n'existe pas encore mais qui doit être atteint. Certes, la distance est énorme entre l'utopie de la République de Platon et le royaume de Dieu annoncé par Amos, Osée et Isaïe, et promis par Judas Maccabée. Les situations diffèrent, de même que les langages et les aspirations, mais ce sont des mouvements tendus vers la perfection, des tentatives pour transcender la réalité existante.

L'apport de ces deux veines culturelles à la tradition occidentale est très spécifique. La veine hébraïque promet de libérer les hommes de l'esclavage et de l'oppression; la veine grecque échappe à ce champ car les mouvements grecs naissent parmi les hommes libres. Ce qui les caractérise au contraire, c'est la rationalité. Si, dans le monde hébraïque, naît, fleurit et se renforce l'espoir en la libération et en un monde nouveau, en Grèce s'affirme l'élaboration rationnelle de l'état naissant. Si la pensée religieuse est modelée par l'influence hébraïque, la philosophie, la science et la politique sont largement influencées par la Grèce, et la tension entre les deux ne faiblira jamais: pendant plus de deux mille ans en Occident se posera le rapport entre foi et raison, entre révélation et rationalité.

C'est avec raison que Max Weber a mis en évidence, comme caractéristique fondamentale de l'Occident, le développement de la rationalité. Seule en

Occident, écrit-il, s'est développée une science rationnelle procédant par accumulation. A toute astronomie non européenne manque un fondement mathématique, à la géométrie indienne manque la démonstration rationnelle et, toujours en Inde, il manque aux sciences naturelles l'expérimentation. La chimie est inconnue partout, sauf en Occident. L'historiographie, totalement absente en Inde, est présente en Chine, mais le modèle de Thucydide lui fait défaut. même la doctrine rationnelle du droit, comete la musique tonale, est occidentale. “Et enfin, seul l'Occident a produit les parlements de représentants du peuple, élus périodiquement, les démagogues, et la domination des chefs des partis comme ministres responsables sur le plan parlementaire, même si, naturellement, dans le monde entier il y a eu des partis pour la conquête du pouvoir politique. Et il en va de même pour la force la plus puissante de notre vie moderne: le capitalisme⁵.”

Cette orientation nous a probablement été donnée par l'expérience gréco-romaine, mais l'Occident a aussi été nourri par le christianisme, une religion née du judaïsme et qui a donné à l'histoire une puissante impulsion transformatrice. Le même Weber attribue à une secte chrétienne l'accélération, sinon la naissance du capitalisme. Si le modèle de la science, de l'expérimentation scientifique et de la démonstration est grec, l'idée de la réalisation d'un royaume de Dieu sur la terre et de la perfectibilité de toutes les organisations terrestres est hébraïco-chrétienne. L'Occident a toujours été tendu vers l'avenir, et vers la perfection qui manquait à la Grèce.

Voilà pourquoi nous nous arrêterons sur ces deux racines, et nous attarderons sur la racine grecque à cause de l'apport extraordinaire de la rationalité.

3. L'espoir

La civilisation culturelle hébraïque est née corame un mouvement. Des

croyances monothéistes existaient déjà même avant Abraham, fils de Terah, réfugié à Harran après l'invasion d'Our en Chaldée. Mais le dieu qui se révèle à Abraham est différent: dieu de l'univers, il est aussi celui de tous les peuples; il est le dieu unique. C'est un dieu éthique, suprêmement préoccupé d'équité et de justice. Le mouvement religieux fondé par Abraham reste dans le cadre de sa famille et de ses gens. Il quitte Harran pour Canaan, la terre où Dieu l'a envoyé. Sa religion est minoritaire, celle d'une secte parmi des milliers d'autres cultes, mais elle a le pouvoir de cimenter fortement les croyants. Le lien qu'elle établit entre eux transcende les liens du sang et se révèle plus fort que leurs expériences d'esclavage qui continuent à se répéter. Et même, la condition d'infériorité sociale, l'esclavage, produit continuellement des mouvements auxquels les gens adhèrent par choix. C'est ainsi que se constitue une communauté religieuse fondée sur le parte du peuple entier, sans médiation sacerdotale ou royale, avec IHWH (lahvé). En se pliant volontairement à la souveraineté de Dieu (un *pactum subjectionis* dans lequel la réciprocité de la part du souverain est, sans aucun doute, absolue), cette communauté se soustrait à toute autre souveraineté terrestre, de quelque nature qu'elle soit. "Ils affirment ainsi leur indépendance complète et simultanément cimentent leur union, car les règles et les lois sans lesquelles la société ne peut vivre sont sanctionnées par le souverain divin ⁶." Là encore, comme en Grèce, c'est un législateur mythique, Moïse, qui sert de médiateur entre le peuple et la souveraineté abstraite d'IHWH, et c'est la loi écrite qui rend possible la nation, la patrie spirituelle. Et IHWH est décrit par son exclusivité absolue. La règle "Tu n'auras d'autre Dieu que moi" est une véritable affirmation du principe de non-contradiction sur le plan théologique.

La première partie du processus s'achève avec la lutte contre les puissants États-cités de Canaan, menée contre des adversaires d'une force supérieure, dotés de forteresses, de villes, d'une armée de métier, auxquelles les tribus rebelles opposent la guérilla et la mobilisation de tous les hommes valides. Mais cette guerre populaire - qui est une guerre sainte inspirée par le charisme -

échoue, probablement à cause des divisions internes, jusqu'à l'asservissement aux Philistins.

Vient ensuite un second épisode de recomposition collective et politique dont les prophètes, et en particulier Samuel, sont les protagonistes. Les bandes de prophètes, originaires de Guibéa, en proie à l'extase mystique et que Saul rencontre tandis qu'ils lui confirment son pouvoir charismatique, sont, dit Max Weber⁷, des démagogues religieux. Ce sont eux qui donnent sa légitimité charismatique à la monarchie qui, avec David et Salomon, atteindra une puissance considérable. Il se forme alors une classe dominante bureaucratique-sacerdotale, nobiliaire et bourgeoise.

A cette phase, le royaume de Jérusalem présente les caractères communs aux monarchies de l'époque, et IHWI se transforme en un dieu souverain entouré de courtisans, de conseillers, d'espions et de messagers (en particulier les anges). L'impérialisme céleste est le miroir de l'impérialisme terrestre. Le cosmopolitisme éthique des *proverbes*, analogues à la littérature sapientiale égyptienne et mésopotamienne, est celui du cosmopolitisme impérialiste terrestre.

Mais ce sont précisément les prophètes-meneurs qui avaient favorisé la monarchie qui se rebellent à présent. Ils ne veulent pas d'un peuple d'esclaves mais d'un "peuple de prêtres" du sacerdoce de tous les croyants comme institution. Ils donnent la parole aux tribus du Nord contre les tribus royales & Juda qui servaient de vivier à la classe dominante. C'est l'époque des grands prophètes: Amos, Osée, Isaire. Osée assiste à la décadence du royaume du Nord. Isale voit la m_ enace assyrienne contre Juda. même si quelques-uns, comme Osée, veulent restaurer une société de petits paysans indépendants, dans l'ensemble, ils ne sauraient être considérés comme des révolutionnaires de classe. La condamnation des abus s u<x et de la formation des classes dominantes est dénoncée comme une trahison de la loi d'IHWI, mais la responsabilité de la situation retombe sur la nation tout entière, car c'est elle gpi

a signé le pacte avec Dieu.

La première des *confirmations prophétiques* est formulée. P avagés par les révoltes sociales, les deux royaumes s'affaiblissent tandis que se précise la menace assyrienne. Les prophètes annoncent leur chute, et la prophétie se réalise. C'est l'invasion assyrienne, et lorsque Manassé et son fils Amon sont contraints, pour conserver le trône, d'adopter les divinités assyriennes et de mater la révolte, les prophètes annoncent leur ruine prochaine. Elle s'accomplira, comme prévu, Amon sera renversé et ce n'est que quand son fils Josias restaurera la religion d'IHWH que Juda retrouvera son ancienne indépendance.

Cette *confirmation prophétique* cache une circonstance totalement indépendante: l'affaiblissement du royaume assyrien et la victoire de Psammétik I, roi d'Égypte. Sous Josias, et après avoir restauré la loi, les Juifs pourront ainsi voir la chute de l'Empire assyrien. Le Deutéronome date de 622, la chute de Ninive de 614, soit seulement huit ans après! Le *Deutéronome*, qui interprète l'histoire en termes de fidélité à la loi ou de trahison, en sort renforcé, en véritable institution. Le Deutéronome même est, en effet, la relecture (l'historicisation) de l'histoire juive comme émanation du pacte entre Dieu et son peuple, par le truchement de Morse. Les périodes obscures de la lutte contre les villes de Canaan (soit que les Juifs vinssent d'Égypte, soit qu'ils fussent déjà en Palestine comme classe dominée), sont redéfinies dans le cadre de la continuité avec le pacte mosaïque, lui aussi antidaté pour précéder l'arrivée en Palestine. C'est la victoire du royaume de Josias, le roi fidèle à la loi, contre Manassé, qui la trahit, qui donne à *l'institution monarchique* sa légitimité fondée sur la loi.

Une deuxième confirmation de la prophétie aura lieu, quelques décennies plus tard, dans un épisode qui aura une influence décisive. En 587, une fois la puissance assyrienne disparue, Nabuchodonosor conquiert Jérusalem qui, contre l'avis de Jérémie, était sur des positions pro-égyptiennes et avait déporté la classe noble des prêtres. Ici, la prophétie subit une mutation. Quoique

interprétant le désastre comme la conséquence de la juste punition divine (cf. les lamentations faussement attribuées à Jérémie), la prophétie de l'exil fait de l'opresseur l'objet de la colère divine. Ézéchiél lui-même considère d'abord Nabuchodonosor comme l'instrument de la colère divine, mais, après la chute du temple, il annonce sa ruine. C'est l'annonce d'une catastrophe qui devra détruire l'opresseur et fera s'épanouir de nouveau Israël: il faut en passer par *la libération collective eschatologique*. Encore une fois, la prophétie s'accomplit. Quarante ans après la destruction du temple, Babylone tombe. La *confirmation prophétique* sert, cette fois encore, de fondement à la relecture de l'histoire d'Israël, laquelle devient à son tour histoire universelle (Genèse, Exode) tandis que se renforce une hiérocrairie qui couvrira toute l'époque perse.

Mais il devait y avoir une troisième confirmation prophétique, celle qui institutionnaliserait le *messianisme*. Sous Antioche IV Épiphane, une fois Osniás III tué, c'est Jason qui prend le pouvoir avec l'aristocratie hellénisante. La guerre civile éclate alors - guerre à la fois religieuse et de classe, qui porte le nom des Maccabées. Le livre d'Hénoch décrit une apocalypse où le salut est dû aux "justes". Dans l'apocalypse de Daniel, au contraire, le protagoniste est un "Oint du Seigneur", peut-être Osniás III lui-même, ressuscité. même dans cet épisode, c'est le sort qui a joué un rôle dans la confirmation prophétique, car la guerre populaire (et sainte) menée par Judas Maccabée a eu raison d'Antioche IV Épiphane, affaibli par les Romains. L'apocalypse, prédite par Daniel pour 164, n'a pas lieu, mais c'est cette année-là que Jérusalem est reconquise. C'est ainsi que se précise culturellement le modèle du *messie guerrier*, qui servira de fondement à la *parabole d'Hénoch* des révolutionnaires esséniens et, après l'occupation romaine, à l'accès au pouvoir des Pharisiens, qui durera jusqu'aux guerres zélotes.

En dépit de la brièveté de ce résumé, on ne peut qu'être frappé par les confirmations successives des prophéties de libération et par *l'absence de tout projet politique rationnel*. Les Juifs restent toujours monarchistes même si la

monarchie, en tant qu'elle comporte nécessairement une aristocratie, une bureaucratie civile et sacerdotale, une classe commerciale, est en contradiction avec l'idéal d'un peuple de prêtres n'obéissant qu'à la loi. A chaque révolte amenant à la formation d'un Etat juif, celui-ci est déchiré par des luttes de lois conduites par des meneurs religieux. Mais ces luttes n'amènent jamais à une transformation politique. Il existe bien un projet religieux de libération, mais non pas un projet politique rationnel d'organisation de la communauté libérée, un projet d'institutionnalisation politique de la liberté, comme c'est au contraire le cas en Grèce. Seul le moment *néгатif* de la libération domine.

Comment situer l'apport juif à la tradition occidentale? Stûrement pas dans le cadre de la rationalité. La *vérif cation* prophétique est un hasard qui reste néanmoins la manifestation du refus permanent de l'asservissement, le signe de ce que la libération a toujours été posée corame le modèle absolu. La souveraineté de Dieu ne suffit pas pour édifier des institutions politiques d'Etat, mais elle suffit pour affirmer l'égalité authentique de tous les membres de la communauté devant lui et devant sa loi. Et elle est fondamentale pour affirmer le droit à la liberté contre tout asservissement, intérieur et extérieur.

Max Weber a vu dans les Juifs un peuple de parias, mais sa définition est erronée car le paria accepte le dharma des castes. Plutôt un peuple d'asservis en révolte; jusqu'aux derniers cultes prophético-messianiques de salut, leur religion a donné au monde, par le christianisme, un principe religieux fondé sur la libération collective. Plus que les Grecs, les Juifs ont renversé (quand bien même sur un mode purement négatif) la modalité qui a dominé ensuite en Inde, où toute révolte s'institutionnalise sous forme de caste, et où tout mouvement s'annule devant le devoir de caste, c'est-à-dire dans l'acceptation totale de la situation donnée, unique condition pour une réincarnation individuelle plus positive. La libération finale n'y est même pas con~ue comme collective. L'avènement de la Bible dans le christianisme introduit, en revanche, une charge révolutionnaire indomptable, une légitimation sacrée du droit, et même de la

nécessité absolue de préserver sa communauté idéale contre toute domination ou tout asservissement. C'est dans la Bible que les exilés et les croyants persécutés à cause de leur foi, des premiers martyrs à nos jours, ont toujours trouvé la confirmation de leurs droits et leur espérance.

4. La rationalité

Les géométries égyptienne, mésopotamienne et indienne étaient empiriques ou intuitives. C'est avec les Grecs qu'apparait une géométrie rationnelle. La rationalité consiste essentiellement en la possibilité de *démonstration*, laquelle est un raisonnement que tout le monde peut suivre et qui, s'il est compris, ne laisse subsister aucun doute sur la vérité de ce qu'il affirme. Aucune confirmation empirique ultérieure ne lui est nécessaire. Les calculs sont faits une fois pour toutes. La démonstration est un acte destiné à tous les membres de la société et mobilise leur esprit critique. Elle demande à tous d'accepter un défi, suivant des règles précises, et de se soumettre au résultat. Les prêtres, les oracles, les voyants et les gourous indiens, pour leur part, n'ont nul besoin de démontrer quoi que ce soit; il leur suffit d'être intimement convaincus de la vérité de leur découverte. L'élève désireux de participer à cette vérité doit obéir aveuglément, accepter sans discussion toute affirmation, même la plus étrange. L'élève grec doit au contraire et avant tout rivaliser avec le maître qui ne sera accepté que s'il sort vainqueur d'un combat à armes égales. L'élève doit être convaincu rationnellement et, s'il présente une objection valable, le maître doit lui céder la place.

La différence entre les deux postures est absolue. Dans l'univers rationnel grec, il n'y a pas de "sage" qui connaisse la vérité. Socrate enseigne parmi les hommes, parle avec eux et n'est jugé sage que parce qu'il donne chaque fois la preuve qu'il a raison, parce qu'il réussit à l'emporter sur son interlocuteur dans

une joute intellectuelle loyale, où il remet en jeu son crédit et sa réputation. Son statut est soumis sans répit au jugement des autres.

Un tel rapport social comporte le caractère essentiel de la science moderne. L'homme de science qui expose sa thèse doit en donner la démonstration devant tout le monde, et n'importe qui, indépendamment de son rang et de son âge, peut opposer ses propres arguments et la réfuter. Et si le scientifique est incapable d'apporter les preuves de ce qu'il affirme, c'est son contradicteur qui a raison et qui l'emporte.

La nature du rapport scientifique, tel qu'il apparaît en Grèce, est inséparable de *l'égalité* des citoyens, de tous ceux qui, comme dit Kant, "ont une tête pour penser". Ce type de rapport est né vers le vi- siècle avant J.-C. et constitue une caractéristique commune de tous les lieux où se sont développées rationalité et science. Quand, deux mille ins après, les philosophes de l'esprit des Lumières découvriront la Raison, ils redécouvriront que tous les hommes, sous cet aspect, sont égaux et que personne n'a le droit d'imposer son point de vue s'il ne parvient pas à convaincre rationnellement ses *pairs*.

Cet extraordinaire apport de la culture grecque comporte beaucoup d'autres implications. La première est que la vérité est unique. Si deux personnes soutiennent deux thèses opposées, l'une a tort et l'autre a raison. Le *principe de noncontradiction* émane de la structure de la relation sociale décrite ci-dessus. Dans un univers de magiciens, de prêtres et de gourous, chacun d'eux peut soutenir qu'il possède la vérité et qu'il n'est pas prêt à y renoncer au cours d'une discussion avec un autre. La source de sa connaissance est privilégiée. Il peut toujours refuser la critique d'un homme qu'il ne juge pas son égal dans la capacité à connaître la vérité. La distinction entre entendement et raison, entre voie rationnelle et voie mystique trouve son corrélat social dans la division en classes et en rôles où seuls les élus peuvent parvenir à la véritable connaissance. Dans la rationalité grecque, en revanche, tout le monde a sa chance car tout le monde est doué de raison. La seule condition est une disposition intérieure à la

recherche de la vérité. “La vérité, écrit Horkheimer, se manifeste à celui qui s'astreint à penser dialectiquement ou qui (et c'est pareil) est capable d'éros⁸.”

Si deux adversaires ne peuvent simultanément remporter la victoire, deux affirmations opposées ne peuvent être vraies ensemble. Il en résulte que la vérité est unique pour tous et que tous doivent l'accepter. Le nouveau modèle n'admet pas de rival et doit faire taire toutes les opinions opposées à la sienne. Un tel principe peut conduire à une intolérance néfaste. Le vainqueur est un vainqueur absolu. Il n'y a pas de place pour les vaincus dans la citoyenneté.

Cependant on n'arrive pas à de telles extrémités tant qu'existe la démocratie politique, tant que les citoyens sont libres et égaux, tant que se maintient la pluralité des cités. Mais quand ces garants viennent à disparaître, le principe du vainqueur unique risque d'entraîner les conséquences les plus dangereuses. Lorsque Platon, dans *la République*, préfigure la cité idéale, il construit un système que nous appellerions aujourd'hui totalitaire. Les écoles philosophiques grecques n'ont rien de commun avec nos groupes de recherches universitaires qui ne s'intéressent qu'à leur spécialité et en parlent sans passion. La philosophie grecque apparaît sous forme de découverte, de révélation, de dévoilement (Alétheia), c'est-à-dire, sous forme d'état naissant, et présente toutes les caractéristiques du mouvement. Pythagore n'était pas un professeur vainqueur d'un concours public, mais le chef d'une ville qu'il avait dotée de principes philosophiques et de règles juridiques et morales. Son pouvoir idéologique était lié au prestige de son théorème et était menacé par les critiques qu'il aurait pu subir. Dans sa théorie, les objets, et en particulier les figures géométriques, sont constitués par un nombre fini de points, mais si l'on applique son théorème à un des deux triangles isocèles qui composent le carré, on constate que le côté et l'hypoténuse ne peuvent avoir aucun sous-multiple commun, c'est-à-dire qu'ils sont incommensurables.

La légende veut qu'Ippas de Métaponte ait révélé ce secret aux adversaires démocrates de Pythagore, ce qui, combiné à la réaction devant la destruction de

Sybaris, aurait entraîné sa chute. La contestation rationnelle du modèle a eu ici une conséquence politique.

Dans cette situation, on comprend que Pythagore ait pu être tenté d'utiliser son pouvoir politique à l'appui de sa théorie scientifique. On peut même aller jusqu'à affirmer que cela a toujours été le problème de l'Occident. Pythagore, rapporte encore la légende, chercha à masquer la faiblesse de sa philosophie. Plusieurs siècles plus tard, l'Église catholique s'évertuera à étouffer la théorie de l'héliocentrisme de Copernic et, encore plus tard, celle de l'évolutionnisme de Darwin. Le régime stalinien condamnera les découvertes génétiques de Mendel et leur préférera I.V. Mitchourine et T.D. Lyssenko qui soutenaient sans preuve l'hérédité des caractères acquis. La science moderne ne pourra se développer que lorsque sera strictement interdite l'ingérence du pouvoir religieux et politique dans les débats scientifiques, c'est-à-dire lorsque sera affirmée, moralement et juridiquement, l'autonomie absolue de la science.

Les Grecs s'étaient avisés très tôt de l'existence de ce problème, et ce fut une série d'heureuses circonstances, outre le génie propre à ce peuple, qui permit le développement scientifique. L'autonomie fut possible grâce au pluralisme grec, grâce au système politique qui comportait d'innombrables cités indépendantes et jalouses de leur indépendance. Grâce au pluralisme des cités, le groupe vaincu pouvait continuer ses recherches en changeant de ville et en cherchant un nouveau protecteur. Socrate lui-même aurait pu quitter Athènes s'il l'avait voulu.

A la différence de ce qui s'est produit dans les grandes civilisations fluviales et en particulier en Égypte, la Grèce était caractérisée par une pluralité de centres, d'écoles et de régimes. Après la défaite des pythagoriciens, Philolaos se réfugia à Thèbes et modifia la théorie de Pythagore, selon laquelle les nombres sont des choses, pour affirmer que toutes les choses ont un nombre. Un progrès ultérieur survint à Tarente, grâce à un autre chef politique puissant, Archytas. Ce dernier abandonna la position de Pythagore, pour qui tout objet correspond à un nombre, et développa l'idée que le nombre est essentiellement un rapport, et qu'il est donc

indépendant des conditions d'incommensurabilité et de rationalité. On prit l'habitude de perfectionner sa formation en visitant plusieurs lieux culturels. Après avoir été à Athènes, Eudoxe alla à Héliopolis pour y étudier l'astronomie, puis il s'en fut chez Archytas de Tarente pour apprendre les mathématiques et la médecine, jusqu'à ce qu'il fonde sa propre école à Cyzique, sur les bords de la mer de Marmara.

Le pluralisme grec empêche ceux qui ont découvert une vérité de l'imposer par des moyens coercitifs. Ils ne peuvent le faire à l'intérieur d'une même cité à moins d'affronter leurs pairs, pas plus qu'ils ne peuvent l'imposer dans une autre cité. *Il ne leur reste que l'exposition et la démonstration.* C'est ainsi que, grâce au pluralisme politique et à la démocratie interne de la *polis*, l'intuition scientifique fut contrainte à devenir discours, argumentation rationnelle, et à se soumettre à la réfutation. Telles furent les conditions objectives, historiques, qui apprirent aux Grecs à exposer leur vérité de façon quelle puisse être réfutée. Le principe de la "réfutabilité", sur lequel a tant insisté Popper, est né en Grèce, comme condition préalable à tout débat. On ne saurait discuter de ce que l'on ne peut réfuter. La discussion présuppose l'exposition de la thèse, de sorte qu'elle puisse être démentie par des argumentations ou des faits empiriques.

5. De l'état naissant à la science

La séparation entre réalité et contingente se fait jour dans l'état naissant. Contingence n'équivaut pas à "néant", à "illusion", mais renvoie à quelque chose qui existe mais qui n'est pas tout, qui trouve sa raison d'être dans quelque chose qui se situe au-delà. Dans l'expérience cognitive de l'état naissant, ce qui nous apparaît n'épuise pas la réalité. Il faut encore le déchiffrer, le passer au crible de la connaissance pour atteindre à la vérité.

La science grecque maintient nettement cette séparation entre réalité et

contingence. L'intuition de la vérité n'épuise pas le processus de la connaissance. Il faut expliquer la contingence, expliquer pourquoi les choses nous apparaissent cinsi et pas autrement, expliquer l'illusion et ne pas se contenter de la nommer comme telle. Mais cela signifie aussi que c'est de la contingence qu'il faut partir pour arriver à la vérité, qu'on ne possède durablement la vérité que si l'on peut en donner la vérification empirique.

La démonstration n'est possible que parce que la contingence existe. Le philosophe qui démontre quelque chose doit faire appel aux connaissances et aux raisonnements (contingents) de ceux à qui il s'adresse. Il ne leur impose pas silence mais les écoute, écoute leurs raisons, pointe l'erreur et désigne la solution juste.

Le maintien de la tension entre réalité et contingence caractérise toute la pensée grecque. Sa première manifestation a lieu avec le naturalisme, et cela certainement à cause de ses liens avec une société commerçante où la connaissance scientifique servait à prévoir les phénomènes naturels, dans un système où les certitudes ne dépendent pas d'une organisation monarcho-sacerdotale. La "rivalité" entre les modèles fait partie intégrante de la rivalité sur les plans du commerce et de la politique. Le succès de Thalès est fondé sur sa capacité à prévoir une éclipse, mais aussi sur une récolte abondante d'olives qui lui permet de faire de bonnes affaires. Celui d'Empédocle est fondé sur la *tekhne*, ou le contrôle rationnel de la nature.

Le naturalisme grec respecte rigoureusement la séparation entre réalité et contingence. Face au flux des choses, le paradigme scientifique se pose invariablement comme identification de *l'origine des choses* et, dès le début, il cherche cette origine de la réalité dans des éléments naturels ou des concepts rationnellement liés à la nature, et non pas dans des entités religieuses. même les catégories d'Empédocle, qui plus que tout autre a pourtant été lié à l'orphisme, sont: a) celles des quatre éléments de la théorie naturaliste; b) des lois semblables à celles qui régissent les forces électromagnétiques (*l'éros* qui unit et

la *discorde* qui divise); c) des catégories épistémologiques comme le hasard, (*tuche* et la nécessité (*anankê*)).

Platon prend lui aussi la défense de la séparation entre réalité et contingence, contre le danger de voir le monde empirique absorbé par le monde des idées, et celui des idées, et de leur multiplicité, absorbé par une idée unique. Dans ce qu'on a pu appeler son autocritique, Platon défend la positivité du multiple et finit par soutenir la positivité du non-être. Par conséquent, le monde empirique n'est pas une *non-réalité*, il est contingente, *problème* de la connaissance rationnelle.

Et ce que Popper dit de Démocrite vaut pour tous les savants philosophes grecs, du début du *vie* siècle au début du *ive*. “La théorie de Démocrite représentait une réussite admirable. Elle offrait un cadre théorique permettant d'expliquer la plupart des propriétés de la matière empiriquement connue (que les Ioniens analysaient déjà) comme la compressibilité, le degré de dureté et la résistance au choc, la raréfaction et la condensation, la cohésion, la désintégration, la combustion et bien d'autres propriétés. Mais ce n'est pas seulement en tant qu'explication des phénomènes de l'expérience que cette théorie était importante. Elle instituait, en premier lieu, le principe méthodologique qui veut qu'une théorie déductive ou une explication "sauve les phénomènes", c'est-à-dire soit en accord avec l'expérience. Elle montrait ensuite qu'une théorie peut être d'ordre spéculatif et reposer sur le principe (parménidien) que le monde, tel que doit le comprendre la pensée argumentative, se révèle être différent du monde de l'expérience immédiate, du monde tel qu'on le voit, l'entend, le sent, le goûte et le touche, et qu'une théorie spéculative de ce type peut néanmoins souscrire au "critère" empiriste pour lequel c'est le monde visible qui détermine l'acceptation ou le rejet d'une théorie portant sur l'invisible (les atomes par exemple) ⁹.”

En parlant de Platon, il admet lui-même que “ce que nous trouvons chez ce philosophe et ses prédécesseurs, c'est l'élaboration et l'invention délibérées d'une

nouvelle démarche à l'égard du monde et du savoir relatif au monde. Cette démarche fait d'une idée qui était à l'origine d'ordre théologique, *l'explication du monde visible par un monde invisible que l'on postule*, un instrument fondamental de la science théorique. Anaxagore et Démocrite avaient formulé cette idée de manière explicite comme le principe d'investigation de la nature de la matière et des corps: il fallait expliquer la matière visible à l'aide d'hypothèses touchant des choses invisibles, relatives à *une structure invisible trop infime pour être vue*. Avec Platon, on assiste à l'acceptation et à la généralisation délibérées de ce principe: il faut, en dernière analyse, expliquer le monde visible du devenir à l'aide d'un monde invisible de "formes" immuables (substances, essences ou "natures"¹⁰)". Et cela sans oublier que *c'est le visible qui décide de l'acceptation ou du rejet d'une théorie relative à des entités invisibles*.

La même structure est au fondement de l'historiographie de Thucydide. "Le premier instrument qu'il met en œuvre est la distinction, dans l'ordre des causes, entre les "motifs" (*aitiai*), reliés mécaniquement et invoqués par les parties agissantes pour fuir la responsabilité de leurs décisions, et la "vraie raison" (*prophasis*), à savoir la cause que l'historien découvre, par sa raison, derrière la multiplicité des motifs, et sur laquelle il s'appuie comme sur une hypothèse fondamentale pour interpréter les événements (...). D'après Thucydide, dans l'univers historique, derrière la concaténation apparemment automatique des comportements, il y a toujours une "raison" dont l'historien doit prendre conscience et qu'il doit rendre consciente aux hommes. Pour atteindre la *prophasis* et, au-delà, la fonction prévisionnelle, la méthode devrait resserrer son emprise sur les événements historiques ¹¹." Là encore, c'est l'analyse des événements qui nous permet d'accepter ou de rejeter la *prophasis*.

L'émergence de la philosophie grecque peut être interprétée - selon Popper - comme la tentative de remplacer par une croyance rationnelle la croyance magique des sociétés tribales, désormais perdue. Mais il fait fausse route

lorsqu'il considère qu'on pourrait réduire la *nouvelle tradition* philosophique à “la mise en question et [à] la discussion critique des théories et des mythes ¹²”

A la suite de cette position, il se déclare ensuite étonné de constater que tous les philosophes ont cherché à tout prix à reconstituer ou à restaurer la “société fermée”, d'Héraclite à Pythagore, de Thucydide à Platon. Et il s'émerveille, comme s'il s'agissait d'un fait irrationnel, de voir qu'ils fondaient néanmoins “des écoles et des sectes, c'est-à-dire de nouvelles institutions possédant une vie et des fonctions communes, sur le modèle d'une tribu idéalisée ¹³”.

En réalité ces sectes, ordres ou communautés sont l'expression de la communauté alternative par rapport à celles fondées sur les liens du sang: de la tribu à la fratrie, de la caste au *clan*. *La nouvelle comunitas est le pendant social de la nouvelle science*. Popper est un rationaliste moderne qui vit sous la protection d'un État de droit et d'institutions académiques, et il est incapable d'imaginer comment il a été possible d'inventer une nouvelle vision du monde. Pour apparaître, la nouvelle science avait à vaincre la vieille communauté fondée sur les liens du sang et les anciens dieux; il fallait pour cela un territoire libéré et libérateur, un pouvoir et une responsabilité. La communauté scientifique (secte, ordre ou ce que l'on voudra) est la forme sociale qui se constitue, dans l'état naissant, autour d'une nouvelle vérité qui renverse les croyances antérieures, tout comme en politique, où le nouveau groupe doit s'affirmer sur *l'agora* en faisant l'unanimité autour de son projet. Science rationnelle et politique rationnelle sont dans un rapport isomorphique. En Grèce, même la politique doit s'affirmer au terme d'un affrontement rationnel entre des projets rivaux.

6. De l'état naissant à la démocratie

Il faut ici résoudre un problème, source inépuisable de malentendus. Si l'on

évoque le “meilleur type de gouvernement”, ce sont Platon et Aristote qui nous viennent à l'esprit, à savoir les auteurs qui se sont posé explicitement ce problème et qui en ont extrait une solution “philosophique”. En réalité, la proposition de Platon, comme celle d'Aristote, appartient à la période de crise de la *polis* et de la démocratie grecque. Leurs théories ne sont pas apparues comme des projets politiques collectifs et concrets, mais comme des réflexions abstraites, la première utopique, la seconde réformatrice. Il faut repartir au contraire de l'œuvre des législateurs, des tyrans et des démagogues agissant au sein des forces politiques qui constituent l'Etat grec. C'est là que se déploient ces mécanismes que nous avons décrits abstraitement dans le chapitre sur l'institutionnalisation. C'est en pleine guerre civile qu'œuvrent Kharondas à Catane, Zeleucos à Locri et Dracon à Athènes, et c'est à la guerre civile qu'ils donnent une alternative *rationnelle*: une loi écrite et, en particulier avec Solon et Clisthène, un État de droit.

Les monarques orientaux avaient tous établi des lois pour régler la vie quotidienne, le culte et l'économie. La nouveauté grecque réside dans le fait que le mouvement révolutionnaire fonde la souveraineté sur le peuple même, non pas sur le peuple tel qu'il est, mais sur *ce qu'il accepte de vouloir être*, et qu'il l'objective sous forme de loi. Ce n'est pas un *fondateur* qui fait la base de la *polis* grecque, mais un *législateur*, un médiateur garant des droits inaliénables des individus (*pactum civitatis*), et de la subordination de tous à la souveraineté de la loi (*pactum subjectionis*). L'élan révolutionnaire des classes opprimées émergentes s'institutionnalise dans des institutions qui protègent les droits des puissants, mais garantissent également ceux des faibles. Toutes les classes convergent dans la construction du modèle général de la vie commune. Le *pactum subjectionis* se réalise vis-à-vis de la communauté tout entière, vis-à-vis de la communauté des individus égaux.

L'égalité des Spartiates, à Sparte, est fondée sur des bases communistes dans un cadre de vie militaire communautaire; ce qui n'est pas le cas à Athènes où les

inégalités économiques ne sont pas éliminées mais servent de fondement aux responsabilités à l'égard de la collectivité (timocratie ou gouvernement de l'honneur).

En décrivant l'expérience fondamentale de l'état naissant, nous avons vu que le communisme disposait d'une gamme très vaste de possibilités de réalisation. La proportionnalité des impôts (à chacun selon ses capacités) à Athènes est une des formes d'élaboration institutionnelle communiste, de même que l'égalité absolue à Sparte en constitue une autre. Si la première sacrifie la composante "à chacun selon ses besoins", la seconde, pour y satisfaire, est contrainte à niveler les besoins.

La "constitution athénienne" privilégie le *pactum civitatis* qui pose les droits inaliénables de chacun, et avant tout l'impossibilité de faire d'un citoyen un esclave. Mais il en découle une faiblesse de la souveraineté qui facilite et rend peut-être nécessaire une phase de tyrannie. Avant d'être opérant pour la communauté tout entière, le *pactum subjectionis* se vérifie d'abord pour l'individu. C'est ainsi que le tyran Pisistrate est amené au pouvoir, mais qu'il n'abolit pas la constitution de Solon à Athènes. Il se contente de placer ses gens dans les différentes magistratures et de désarmer les citoyens. Le projet né de la révolution reste le fondement de la légitimité de son pouvoir, et ce sera au nom de ce projet même que la tyrannie finira par être vaincue. C'est ensuite avec Megaklès que seront introduits, dans la constitution, des mécanismes de protection contre les dangers de la tyrannie même.

A l'époque de Solon, la constitution est donc déjà plus qu'une médiation; c'est un projet politique rationnel qui s'oppose à la contingence de l'existant, un idéal qui n'a pourtant rien d'abstrait, mais qui est au contraire le précipité historique concret de valeurs qui se posent comme absolues. La constitution donne à la réalité quotidienne une orientation de comportement.

Non seulement son ordre est juste mais encore il est rationnel et on peut le vérifier collectivement; il peut même être reformulé et adapté aux nouvelles

circonstances dans les périodes de transformations sociales. Mais il n'est pas arbitraire et ne saurait dépendre des intérêts et des humeurs d'un homme. C'est ce qu'il y a de mieux ou de plus juste pour la communauté civile et politique dans cette période historique, de même qu'en science, la théorie vraie est celle qui, plus que toute autre, peut expliquer la réalité et permettre de recueillir des résultats rationnels.

La rationalité des constitutions historiques tient à ce qu'elles ont précisément réalisé les instances de *l'état naissant*, en les traduisant en valeurs et en normes historiques, et en leur conservant leur caractère de projet à réaliser. Leur *rationalité* réside dans *leurs efforts rationnels pour ne pas entrer en contradiction avec ce que l'état naissant voulait réaliser.*

A Sparte (et on peut se demander pourquoi Sparte est considérée par beaucoup comme plus rationnelle), ce projet n'a pas réussi car toute la vie privée et émotionnelle a été sacrifiée, ce que nul ne désire dans l'état naissant. La solution athénienne a été la plus rationnelle car *elle a conservé - certifié par les lois - le maximum des propriétés de l'état naissant.* Les Athéniens ont rationnellement cherché à éliminer toutes les incompatibilités et les contradictions entre les institutions et le langage universel de libération pris comme modèle. Et cela a été possible jusqu'à ce qu'ils rencontrent un obstacle absolument insurmontable, à savoir le fait que le développement des forces productives de l'époque ne permettait pas un élargissement ultérieur de la démocratie, de la liberté et de l'égalité, sans l'oppression et l'assujettissement des autres.

Comme l'expliquera Marx plus tard, la véritable liberté n'est possible que par le biais du développement des forces productives. Si un tel développement fait défaut, l'amélioration d'une classe se produit, soit au détriment d'une autre, soit par la mise en place d'un système oppressif tourné vers l'extérieur, l'impérialisme. C'est pourquoi Athènes est entrée en guerre contre Sparte et Syracuse, et c'est pourquoi, après la paix des rois, la Grèce a connu une flambée de luttes de classes qu'aucune constitution n'est parvenue à transformer en

projet.

La rationalité politique grecque, et en particulier la rationalité politique athénienne, peut donc être définie par rapport au standard de la liberté de *l'état naissant*, non pas comme la tentative naive et contradictoire d'en perpétuer *l'unio mistica*, mais en y renonçant au contraire, pour la remplacer par des institutions susceptibles d'assurer quelques-uns de ses éléments essentiels capables d'être historiquement sauvés. Réalité (idéal) et contingence (existant) sont séparées, mais l'idéal n'est pas hypostasié dans un ailleurs qui lui permettrait d'apparaître dans sa totalité pour venir régler la contingence. Quoique séparés, les deux champs peuvent être mis en rapport à condition que l'idéal soit défini en fonction de ce qui est réalisable sur le plan de la contingence. Celle-ci, en revanche, doit être pliée pour s'ajuster à l'idéal et l'un comme l'autre doivent devenir *objet d'une logique discursive*, à savoir qu'ils doivent devenir définissables, analysables et comparables. Et c'est exactement dans cette définition, dans cette analyse et dans cette comparaison que se trouve la rationalité.

Il faut noter à ce point que, toujours à Athènes, le *projet politique* a su se développer sans entrer en conflit fatal avec le projet religieux. C'est sous la domination de Pisistrate qu'apparaît (ou réapparaît ?) le culte bacchique de Dionysos, qui n'est autre qu'un mouvement extatico-religieux susceptible de constituer une alternative au projet politique. L'appui que lui donne Pisistrate vise peut-être un tel but, mais le culte de Dionysos ne parvient pas à entamer la constitution, et régresse dès qu'est rétablie la démocratie. Il ne réapparaîtra qu'à l'ombre des grandes monarchies hellénistiques. En tant que projet extatico-religieux, ce culte ne pouvait constituer une alternative adéquate, une solution collective aux problèmes de la cité grecque. Il n'était qu'une exploration du possible qui, disparue sous la tyrannie, a été abandonnée par la suite.

Bien différents sont les *mystères d'Éleusis*, eux aussi en essor sous les Pisistratides, mais qui se prolongèrent au-delà. Le salut n'y est pas recherché dans un projet orgiaque collectif; l'initiation reste strictement *individuelle*. Le

culte d'Éleusis ressemble, par bien des aspects, au baptême chrétien, et concerne la vie privée de l'adepte, et non pas sa vie publique. Il assure le salut dans l'au-delà et une récompense suivant la conduite éthique quotidienne, sans imposer - et c'est là que réside la différence fondamentale avec l'Égypte, l'Inde et, plus tard, l'islam - une éthique sacrée contrôlée par une caste de prêtres. En tant que culte privé, individuel, librement consenti et distinct du culte officiel de la cité, l'initiation d'Éleusis est l'expression de l'individualisme religieux, de la religion comme fait privé et personnel, garantie mais non imposée par la constitution de la cité.

A la chute des Pisistratides, l'échec du mouvement collectif orgiaque et dionysiaque et la "privatisation" du culte d'Eleusis laissent *le champ libre au projet politique rationnel à l'isonomie (l'égalité devant la loi), à l'organisation fondée sur l'égalité et la participation de tous les citoyens au gouvernement de la polis*¹⁴.

Pendant soixante ans, entre 465 et 404, Athènes tenta de réaliser cette égalité devant la loi sans recourir à la suppression de la composante capitaliste et privée, comme à Sparte; et c'est cette période qui est unanimement considérée comme la période fondamentale de la civilisation grecque. Loin d'être une flambée soudaine, elle dura plusieurs décennies et permit un essor sans précédent de la création culturelle, scientifique, artistique et politique. Athènes paya le prix - du passage de la lutte des classes à l'impérialisme -, et puisque des tentatives similaires, quoique moins cohérentes, avaient lieu dans d'autres cités grecques, elles débouchèrent sur une guerre impérialiste qui signa sa fin. Après cette guerre, la lutte des classes embrasa en effet les cités mêmes, et de l'intérieur; la démocratie participative grecque connut un déclin rapide¹⁵, et avec elle s'éteignit la science qui lui était étroitement liée.

7. Le christianisme

Au cours de la période hellénistique, ce n'est plus l'unité politique, la *polis*, qui prévaut, mais celle associative. “La seule unité sociale qui prospérait était le "cercle", note William Scott Ferguson, une forme d'association que les Grecs appelaient génériquement *koiné* et les Romains *collegium*. Tout le monde hellénique fut imprégné par des associations privées de ce type. D'après les documents, il semble que la raison du pullulement des associations privées soit à rechercher dans le fait qu'elles offraient à un peuple sociable le moyen le plus commode pour fuir la solitude et l'impuissance d'un vaste monde voué à la disparition. Le super-Stat était trop éloigné pour être réel, la *polis* trop soumise au contrôle extérieur pour récompenser le dévouement exclusif de chacun. Par conséquent l'association prospérait. Quelle réponse aurait pu donner la théorie éthico-politique à cette situation complexe¹⁶ 9” Aucune. La réponse fut non pas politique mais éthique. “La théorie politique des Grecs, poursuit Ferguson, passe sans médiation de la réalité de la *polis* à la vision de l'univers des hommes", à l'*oikoumène*, sans daigner prendre pied au passage sur la réalité intermédiaire de la monarchie territoriale et de la fédération. Mais ce n'était là qu'un passage imaginaire.”

Avec Zénon et Épicure commence la théorisation non pas de l'association entre les hommes, mais de la négation d'une telle association: de l'individu solitaire, centré sur lui-même, de l'autosuffisance du sage et non plus de l'autosuffisance de la *polis*. C'est dans ce cadre et sur cette structure que se développeront les grands *projets éthiques* qui devaient se révéler si importants dans le processus d'individuation et dans la définition de la *liberté subjective*, bien avant le christianisme. La reconstruction d'une *éthique universaliste* qui naît ainsi et prendra toute son importance dans la conception moderne de la liberté individuelle, n'entre pas dans notre présent propos, et pour la même raison, nous ne traiterons pas davantage du droit romain, qui n'est pas moins important dans la tradition rationnelle de l'Occident. Nous reviendrons, en

revanche, sur le fait qu'après la politique, la science fut à son tour rapidement érodée sous la pression d'une demande irrépressible de salut magico-religieux de la part du peuple. Vint le moment où toute la tradition culturelle de l'Occident parut se dissoudre dans le renoncement au principe de non-contradiction, dans la confiance à l'institution mystique et à l'allégorie, dont le dernier résultat est la gnose magico-thaumaturgique.

La réponse ne viendrait pas du rationalisme grec mais d'une synthèse inédite, le christianisme, d'une religion où la vérité ne peut être prouvée, mais fait l'objet d'une révélation, et donc *irrationnelle*. Cette religion prévalut avec son intolérance, non seulement contre les autres cultes et les sotériologies magico-gnostiques, mais aussi contre la *théologie rationnelle* élaborée par les penseurs grecs et romains.

Devant la pluralité des religions, des mythes et des cultes de l'empire, ces penseurs découvrirent leur nature de “fables” et s'efforcèrent d'en donner une interprétation rationnelle. Les principales tentatives ont été faites par le stoïcisme, qui identifia les dieux aux forces de la nature, et par le néoplatonisme qui les identifia aux émanations de l'Unité. Dans les deux cas, le résultat fut un monothéisme à l'égard duquel toutes les divinités apparaissaient comme des manifestations partielles et incomplètes. La théologie néoplatonicienne offre le système le plus accompli, avec l'idée de la chute graduelle de la puissance divine de l'Unité originelle vers la matière.

La relecture des religions historiques s'opère à travers l'utilisation de *l'allégorie*, qui permet de réduire à un élément commun tout ce qui se présente comme individuel, incompatible et contradictoire. Chaque religion historique n'est donc pas traitée sous l'angle d'un modèle incompatible avec les autres, mais comme les différentes manifestations d'un modèle unique.

C'est là un point très important. Rappelons que la science grecque émane de l'idée *qu'il n'y a pas à choisir* entre réalité et contingente, tandis qu'il *faut choisir* le modèle unique qui établit le rapport entre les deux, et le poser de façon que

l'on puisse rationnellement le prouver et le réfuter. Ne sont pas admis:

a) la réduction de la contingence à une pure illusion, face à une réalité insaisissable par la raison empirique;

b) le syncrétisme, c'est-à-dire le mélange de deux ou de plusieurs modèles, car ils sont, par définition, contradictoires.

Ces deux principes sont abandonnés par la *théologie rationnelle*. Avec l'allégorie, le *syncrétisme* devient en effet possible, et l'on peut mélanger arbitrairement les modèles, tandis que toutes les conceptions philosophiques, scientifiques et religieuses historiques sont "déshistoricisées". Ainsi le dieu égyptien Thot est assimilé au Grec Hermès, mais encore à Cadmos, Palamède, Sisyphe, Prométhée, Héraclès, Orphée et, par la suite, Morse et Jésus-Christ.

A partir d'un certain point, les résultats scientifiques accumulés dans le passé seront eux aussi soumis au même processus. Le néopythagorisme, le néoplatonisme, tous les *néo* de cette période sont le produit de la "déshistoricisation" de leur propre patrimoine culturel ¹⁷. Le résultat ultime de cette théologie rationnelle sera l'élimination du dualisme et de la multiplicité. Le dieu néoplatonicien est un principe premier qui transcende toute multiplicité et tout dualisme; il se situe donc au-delà de la médiation par la compréhension intellectuelle et la parole (*logos*), et ne peut être atteint que par des voies mystiques.

Comment expliquer ce résultat? Les théologiens rationnels restaient incrédules devant les mythes et les cultes qu'ils observaient et pratiquaient, mais n'avaient pas le courage de les attaquer comme des illusions, des mensonges et des fables, comme le ferait, plus tard, le siècle des Lumières. L'élite cultivée avait conscience que *ces mythes et ces fables étaient le ciment de la société impériale et servaient de fondement à l'équilibre mental de tous ses membres, y compris au leur*. La tentative faite pour leur donner une explication rationnelle est donc une tentative pour les maintenir en vie, pour leur redonner une signification et une valeur. Mais cette élite avait également conscience que

nombre de ces cultes et de ces mythes constituaient des poches de résistances à la domination culturelle gréco-romaine, des foyers d'où partaient de véritables assauts contre ce pouvoir. En cherchant à leur donner une explication rationnelle, elle voulait du même coup les rendre inoffensifs. Des considérations liées au calcul politique vinrent se mêler à la nostalgie pour des croyances perdues et à la crainte de forces obscures et incompréhensibles.

L'élite culturelle gréco-romaine (Varron, Cicéron, Dion Chrysostome, Porphyre, Jamblique, Salluste, Proclus) ne parvint pas à entamer la religiosité populaire, comme y était parvenue au contraire l'élite brahmanique et bouddhiste en détruisant sa "soif de vivre", pas plus qu'elle ne fut capable de satisfaire le besoin de croyance et de rédemption qui surgissait sans cesse dans les masses. C'est cinsi qu'elle finit par se retrouver isolée.

Et c'est ainsi que l'exigence collective allait exploser dans une réponse irrationnelle, en acceptant une religion "révélée", présentant les caractéristiques de l'état naissant. Le christianisme se répandit dans l'empire sous la forme d'un état naissant religieux, ravivant partout l'espérance en une réalité meilleure, sinon parfaite. Il réaffirma la *séparation entre réalité et contingence* sans réduire la contingence à une pure illusion. Il *historicisa* le temps sans hésitation, affirma l'existence historique concrète du Christ et, dans les Évangiles, précisa méticuleusement une généalogie qui le faisait remonter à David. Il est vrai que le Christ est situé très précisément dans l'histoire, et n'est assimilable à nul autre par *analogie*.

A cette datation historique précise correspond la division de l'histoire en période avant et après J.-C., de même que les Romains avaient daté l'histoire à partir de l'origine de Rome. Mais tandis qu'avant Rome il n'y avait eu ni chronologie ni histoire, le christianisme se fait fort d'interpréter aussi la "préhistoire" qui précède l'avènement du Christ.

Comme le montrent les travaux de Momigliano, l'effort d'historiographie du christianisme fut admirable et constitue le premier exemple d'une *histoire*

universelle; l'histoire grecque, comme l'histoire romaine ou l'histoire juive, n'était autre, jusque-là, que celle de la cité ou de la nation. "En général, dit Momigliano, les paYens cultivés de l'Empire romain ignoraient l'histoire juive ou chrétienne. S'ils désiraient des informations sur les juifs, ils les obtenaient de seconde main et déformées, corame celles qu'on peut lire dans Tacite. Il faut en conclure qu'on n'avait un accès direct à l'histoire juive ou chrétienne qu'après la conversion au judaïsme ou au christianisme. On apprenait une histoire nouvelle parce qu'on entrait dans une religion nouvelle. La conversion impliquait littéralement la découverte d'une histoire nouvelle, d'Adam et Ève jusqu'aux événements contemporains. Mais la nouvelle histoire ne pouvait effacer radicalement l'ancienne. Il fallait d'une façon ou d'une autre introduire Adam et Ève dans un monde habité par Deucalion, Cadmos, Romulus et Alexandre le Grand, ce qui engendrait une série de problèmes inédits. Il fallait d'abord expliquer aux palens la version juive de l'histoire, puis les historiens chrétiens devaient liquider l'objection de la nouveauté du christianisme qui empêchait qu'on le respecte.

"Enfin, les événements de la vie paienne devaient trouver leur piace dans le schéma judéo-chrétien de la rédemption. Les chrétiens durent rapidement établir une chronologie qui serve à la fois à l'enseignement de base et à l'interprétation historique au plus haut niveau. Les chroniqueurs chrétiens devaient résumer l'histoire que les néophites devaient considérer comme la leur, montrer l'ancienneté de la doctrine judéochrétienne et créer un modèle d'histoire providentielle. Il en découle que la chronologie chrétienne, à la différence de la chronologie paienne, devint aussi une philosophie de l'histoire. Au contraire de l'enseignement élémentaire paien, l'enseignement élémentaire chrétien de l'histoire ne pouvait faire moins que d'évoquer les étapes fondamentales du destin de l'homme. P s l'instant où il abandonnait le paganisme, le néophite était co nduit à élargir son horizon historique: pour la première fois peut-être, il lui arrivait de penser en termes d'histoire universelle ¹⁸."

Le christianisme comprend en outre le renoncement explicite au projet politique juif. Les chrétiens *acceptent l'édifice politique et administratif de l'empire sans* le remettre en question sérieusement. Sur le plan historiographique, Momigliano remarque que “les chrétiens ont inventé l'histoire ecclésiastique et l'hagiographie, mais n'ont pas cherché à rendre chrétienne l'histoire politique traditionnelle; ils n'ont pas forcé le trait de la simple biographie, comme on aurait pu s'y attendre. Il n'y eut, au I^{er} siècle, aucune véritable tentative pour donner une version chrétienne de Thucydide ou de Tacite, pour citer deux auteurs que l'on étudiait sérieusement alors. Pas plus que ne fut jamais tentée une réinterprétation en termes chrétiens de l'histoire militaire, politique ou diplomatique. Le Lactance du *De la mort des persécuteurs* est peut-être le seul écrivain chrétien qui traite de faits politiques et sociaux ¹⁹”

Parallèlement, *rien ne fut tenté pour installer sur le trône un roi messie*. Dans l'attente de la rédemption finale, la libération s'accomplit dans le cadre des institutions politiques impériales, qui ne furent critiquées que dans la mesure où elles étaient incompatibles avec une éthique égalitariste et compatissante ou avec les intérêts de la nouvelle confession. C'est précisément cette caractéristique qui permettra aux chrétiens de pénétrer, et finalement de gérer les magistratures électives de l'empire, en préservant de nombreuses composantes démocratiques que les institutions politiques grecques ou romaines étaient en train d'abandonner. Le renoncement à une théocratie messianique et à une hiérocration constitue un fait fondamental pour l'évolution politique de l'Occident, et représente en réalité *le maintien de la tradition grecque et romaine de la séparation entre fonctions religieuses et fonctions politiques, dans* une période où le culte impérial tendait, bien que grossièrement, à les confondre. L'islam qui n'est pas né comme religion des opprimés mais comme religion de conquêtes a conduit immédiatement à des régimes théocratiques.

Une autre des composantes du christianisme est *l'intolérance dogmatique*, et

elle apparaît en lui sous sa forme la plus brutale. Cette intolérance, qui veut que la vérité soit une, n'est autre que la plus cohérente application du *principe de noncontradiction*. Les chrétiens appliquèrent à la théologie le principe que la science grecque avait appliqué à la nature: il n'y a pas deux vérités. Si deux affirmations concernant Dieu diffèrent, il faut que l'une d'elles soit fausse; et il n'est pas question d'en confier la démonstration à une intuition ineffable: les propositions théologiques, elles aussi, doivent être démontrées. La tentative - faite par le christianisme - d'une *théologie rationnelle* est une des plus incroyables aventures intellectuelles de l'histoire, et il faudra arriver à Kant pour, non pas y renoncer, mais commencer à émettre des doutes sérieux sur sa possibilité. Il faut en effet se souvenir que ce que la scholastique appelle *métaphysique* ne vient pas de la pensée grecque mais chrétienne. La science néoplatonicienne se réduit à la connaissance des essences, et constitue une voie pour atteindre la libération en Dieu, alors que dans le christianisme, il y a d'un côté la physique et les sciences naturelles, et de l'autre la théologie rationnelle à laquelle on donne le nom de métaphysique.

Allant de pair avec l'intolérance dogmatique, il y a *l'éthique universelle* qui n'est liée à aucune nation, race, État, à l'âge ou sexe, libre ou esclave. Le noyau de cette éthique universelle est au cœur du Sermon sur la montagne, et le reste est d'origine hellénistique, mais elle s'affirme comme le devoir de tous, et sert de modèle à tout type d'action. Il n'y en a pas d'autre exemple au monde. Elle n'a rien à voir avec le *dharma* hindouiste qui est particulariste, ni avec le bouddhisme qui n'accorde aucune valeur à un comportement en conformité avec une norme, ni avec le confucianisme qui est une éthique de l'empire et n'a jamais eu la prétention de se poser en modèle pour le reste du monde, sauf celui qui est unifié politiquement sous le gouvernement du Fils du Ciel, ni avec l'islam où l'éthique, quoique inspirée par l'universel, s'arrête en général à la frontière avec les infidèles. Le Coran n'impose pas d'aimer son ennemi.

- Mais la différence est encore plus radicale. L'éthique chrétienne est

irréalisable dans son accomplissement. Elle est un modèle dont on ne peut que s'approcher. Et ce n'est pas tout: elle est incompatible avec le monde, avec l'économie, avec la politique, avec tout. L'éthique confucéenne propose des modèles réalisables et constitue le fondement de l'ordre et du pouvoir constitué; la même chose vaut pour la *sharia* islamique; l'éthique chrétienne, au contraire, est intrinsèquement révolutionnaire, en tant qu'institutionnalisation des éléments essentiels de l'état naissant. Le problème consistant à démontrer qu'elle est rationnellement compatible avec une vie sociale et politique parfaite est à la base d'une autre aventure intellectuelle incroyable: le droit canon et la conception du droit naturel, sans parler de cette stupéfiante *administration de la faute* qu'est la confession telle qu'elle est définie par le concile de Trente.

C'est cette caractéristique qui fera du christianisme, religion révolutionnaire, la forme la plus intolérante de domination culturelle; pour ce faire, le christianisme n'hésitera pas à se servir de tous les instruments de la raison. Mais c'est parce que sa domination était fondée sur une composante révolutionnaire et sa légitimité sur la rationalité du projet, qu'il a été défié sans répit sur son propre terrain, tout au long de son histoire.

Notes

-
- ¹ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Cologne, Berlin, Kiepenheuer u. w., 1964.
- ² G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier*, Paris, Flammarion, 1985, *les Dieux des Germains*, Paris, PUF, 1959, *le Livre des héros, la Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966.
- ³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religion soziologie*, *op. cit.*
- ⁴ Cf. F.J. Streng, *Emptiness. A Study in Religious Meaning*, Nashville, Abingson Press, 1967.
- ⁵ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religion-soziologie*, *op. cit.*
- ⁶ A. Caquot, la Religion d'Israël, in H. Ch. Puech, *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1952, 1970, 1976.
- ⁷ M. Weber, *le Judaïsme antique*, Paris, Plon, 1970, p. 361-362.
- ⁸ M. Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.
- ⁹ K.R. Popper, *Conjecture et Réfutation: la croissance du savoir scientifique*, Paris, Payot, 1985, p. 129-130.
- ¹⁰ . *Idem*, p. 139.
- ¹¹ M. Vegetti, "Le scienze della natura e dell'uomo nel secolo v", in L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, Milan, Garzanti, 1973, vol. I, p. 162.
- ¹² K.R. Popper, *la Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979, tome I, p. 154.
- ¹³ *Ibidem*, p. 154.
- ¹⁴ Helmut Berve, *Griechische Geschichte*, Fribourg, Herder, 1931-1933.
- ¹⁵ Cf. les belles pages de G. Glotz sur la corruption des institutions démocratiques in *la Cité grecque*, Paris, Albin Michel, 1968.
- ¹⁶ W.S. Ferguson, "The Leading Ideas of the New Period", in *The Cambridge Ancient, Vol. VII*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.
- ¹⁷ H. Leisegang, *la Gnose*, Paris, Payot, 1951, p. 32-39.
- ¹⁸ A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Turin, Einaudi, 1968, p. 94-95.
- ¹⁹ *Idem*, p. 100.

XIII

Les civilisations culturelles

1. Définition

Le christianisme, l'islam, la Réforme protestante et le marxisme sont également apparus dans l'histoire sous forme de mouvements comparables, au début, à ceux que nous avons décrits, mais à partir du noyau initial s'est rapidement développée une *puissance institutionnelle qui a su prêter son langage à des mouvements de l'époque en les absorbant, et modifier les conditions économiques, sociales et culturelles pour les adapter à sa prospérité jusqu'au moment où sa domination devient irréversible.*

Quoique trouvant leur origine dans un mouvement, les civilisations culturelles ne sont pas des mouvements, mais des puissances institutionnelles qui se *répandent à travers des mouvements successifs sans perdre leur identité*, et qui se différencient à travers eux sans pour autant se morceler. Elles ont en outre la propriété de se reconstituer à brève échéance lorsqu'elles sont vaincues et dispersées.

Prenons l'exemple de la dernière civilisation culturelle apparue dans l'histoire, le marxisme. Né comme mouvement en même temps que d'autres mouvements "socialistes" en Europe, il s'est contenté pendant longtemps d'une position secondaire. A l'intérieur du groupe qui reconnaît alors le leadership idéologique de Marx et Engels se forment bientôt des divisions; celle entre réformistes sociaux-démocrates et révolutionnaires est fondamentale. Puis la Révolution d'octobre a lieu et ce qui n'était, quelques années auparavant, qu'un petit groupe d'intellectuels devient l'élite au pouvoir en Union soviétique. A partir de là, on ne peut plus parler de mouvement marxiste car pas moins de cinq composantes se distinguent:

a) l'Union soviétique, où toute l'organisation économicopolitique est contrôlée par le Parti;

b) la IIIe Internationale, c'est-à-dire l'organisation contrôlée par le parti communiste soviétique qui regroupe tous les partis communistes des différents pays;

c) les groupes marxistes communistes dissidents ou battus, les trotskystes, par exemple;

d) les partis sociaux-démocrates d'inspiration marxiste qui se réfèrent à la même tradition tout en se différenciant radicalement des autres par les méthodes qu'ils préconisent pour la conquête du pouvoir et par leurs rapports avec l'État guide;

e) le marxisme comme philosophie, historiographie, etc., c'est-à-dire comme fait idéologico-culturel qui se diffuse dans les pays où les communistes ne sont pas au pouvoir. Dans ce cas, il constitue l'outil critique des sociétés existantes (capitalistes).

Après la Seconde Guerre mondiale, les marxistes accèdent au pouvoir par l'occupation soviétique des pays d'Europe, par une guerre de libération nationale en Chine, à Cuba, au Vietnam et au Cambodge, et après par un coup d'État au Yémen du Sud, en Ethiopie et en Afghanistan. Ce bref résumé nous montre à l'évidence qu'une civilisation culturelle est structurellement hétérogène et ne saurait être décrite comme une catégorie conceptuelle unique. Pour décrire le marxisme, il ne suffit pas de parler de la pensée marxiste, il faut encore répertorier les États et les partis marxistes dans leurs diversités.

Et cela vaut pour le christianisme ou l'islam, qu'il ne suffit pas davantage de décrire en se fondant sur leur profession de foi ou leur théologie. Le développement du christianisme a duré plusieurs siècles

a) sous forme de prosélytisme dans l'Empire romain;

b) par la prise du pouvoir impérial et la persécution des religions et des philosophies rivales, sous Constantin et Théodose;

- c) par la constitution de puissantes unités économiques et politico-administratives dans les monastères;
- d) par le soutien aux monarchies et aux aristocraties barbares qui les favorisaient;
- e) par le contrôle de l'instruction et de la culture dans tout l'Occident;
- f) par la mise en échec du pouvoir féodal qui tenta de rendre les charges héréditaires;
- g) par des “guerres saintes” comme la campagne de Charlemagne contre les Saxons, la *Reconquista* espagnole et les croisades.

Dans le cas de l'islam, l'expansion s'est déroulée

- a) avec la guerre qui, sous les derniers califes canoniques et sous les Umayyades, étendit son territoire en Perse et en Méditerranée, et fut suivie de l'expansion en Inde sous l'égide des Ghassanides, des Ghurides et des Moghols;
- b) avec la révolution abbasside, qui vit l'islamisation des populations iraniennes et provoqua un changement radical de la classe dirigeante et le déplacement de la capitale à Bagdad;
- c) avec la lente pénétration religieuse, les révolutions et les “guerres d'affirmation religieuse” successives qui conduisirent à la formation des États islamiques de Bantam et de Mataram à Java, etc.;
- d) avec l'orientation de l'islam au cours de ces dernières années, qui tend à se substituer au marxisme comme idéologie révolutionnaire anti-occidentale, en Afrique et en Asie.

Quelles autres civilisations culturelles pouvons-nous identifier dans l'histoire de l'humanité? La première est le *judaïsme* qui a, lui aussi, commencé comme un mouvement. Son fondateur est Abraham, fils de Térakh, un Amorrhéen d'Harran qui a fui Our à l'époque de l'invasion élamite. Abraham a reçu plusieurs révélations. Il adore un dieu absolu, au-dessus de la nature, qui s'adresse à lui personnellement et le charge d'une tâche. L'expérience religieuse d'Abraham ressemble à celle que connaîtra plus tard Mahomet. Et son mouvement, comme

l'islam primitif, a un caractère familial marqué. Abraham se déplace avec tous les siens en terre de Canaan et là, à la suite d'une nouvelle révélation, il conclut un pacte avec Dieu et institue le rite de la circoncision ¹.

On peut considérer le *judaïsme*, le *christianisme*, *l'islam* et le *marxisme* comme les rameaux successifs d'un même arbre. Le christianisme prend son origine dans un mouvement qui se détache de la civilisation culturelle hébraïque. Mahomet a longtemps hésité entre christianisme et judaïsme, avant de choisir sa voie. Le marxisme, né comme opposition au christianisme, lui a emprunté nombre de ses thèmes et de ses espoirs.

Hors de cette série, il faut néanmoins ajouter d'un côté *l'hindouisme* et de l'autre le *bouddhisme*. L'hindouisme commence lui aussi comme un mouvement. Etant donné l'époque historique, il se présente sous forme d'une migration de peuples et d'une guerre de conquête. C'est ce mouvement originel qui a produit la structure des castes, l'idée de la trinité et celle de la renaissance. Les membres des castes supérieures se considéraient eux-mêmes comme des êtres "renés". Mais dans l'hindouisme, le mouvement initial n'a été qu'un des premiers éléments constitutifs de la civilisation. L'élaboration spécifiquement hindouiste, avec la dévaluation du monde, les notions de *samsara*, *kharma* et *dharma*, et la prolifération des castes sont advenues avec les mouvements religieux et culturels qui ont suivi. On peut même émettre l'hypothèse que l'hindouisme et le bouddhisme sont nés ensemble, d'une racine unique qui s'est ensuite divisée. Le bouddhisme apparaît comme mouvement de révolte quand l'élaboration de la classe des prêtres et de la structure des castes est devenue trop rigide et trop obsédante. Mais à son tour, la reconquête hindouiste n'a été possible que parce qu'il y a eu une réaction au bouddhisme avec les cultes de salut de Shiva et Krishna, et que l'hindouisme est parvenu à les absorber.

Le *confucianisme* présente également des caractères marqués de civilisation culturelle, quoiqu'il ne s'agisse pas d'une religion, comme dans les cas précédents, mais d'un système éthico-social qui s'est développé dans les strictes

limites de l'Empire chinois.

Pour conclure, il existe différentes civilisations culturelles, certaines religieuses et d'autres pas. Quatre d'entre elles sont caractéristiques de l'Occident et se suivent chronologiquement, chacune se séparant de la précédente sous prétexte de réaliser plus profondément et plus authentiquement le même dessein. Chacune d'entre elles naît d'un mouvement *qui rompt et qui unit*.

2. Unité et différenciation

Il n'existe pas de phénomène historique plus impressionnant que la naissance d'une civilisation culturelle. On peut la comparer à la graine de sésame de l'Evangile, si petite mais qui donne une plante si généreuse. Elle naît couramment d'un prophète solitaire, d'un sage entouré d'un petit groupe de fidèles. A l'origine, le mouvement ne se différencie en rien de ceux qui apparaissent autour de lui. Abraham et sa famille ne sont pas mentionnés dans les chroniques des grands États de l'époque. Pas plus que Jésus-Christ, tragiquement crucifié, avec son petit mouvement. Et même Mahomet dut passer aux yeux de ses contemporains pour un de ces hommes inspirés, ainsi que *Kdhin*, qu'on croisait fréquemment dans le désert.

Mais, par un concours de circonstances extraordinaire, ce petit mouvement ne disparaît pas comme les autres. Pourquoi? Y a-t-il, dans l'enseignement originel, un trait si nouveau, si bouleversant, si exceptionnel qui puisse expliquer le pouvoir de transformation qu'il développera par la suite? Suivant notre théorie, nous ne le croyons pas. Le mouvement originel est à peu près identique aux autres, mais des circonstances favorables constituent son terrain, étendent son enseignement et lui amènent de nouveaux adeptes. Le christianisme prospère car l'Empire romain a été unifié et est en quête d'une religion unitaire. Ce besoin oecuménique provoque une crise du judaïsme qui hésite à se

transformer en religion universelle. Saint Paul passe à l'action et "invente" le christianisme universel, ouvert à tous, en l'apportant à Rome.

Mahomet vit assez vieux pour conquérir la Mecque presque sans coup férir, et c'est le début d'une aventure militaire qui paraissait insensée. Il remporte la victoire car Byzance comme l'Empire sassanide étaient affaiblis, déchirés par des dissensions religieuses et politiques. Ses successeurs répètent les conquêtes d'Alexandre en Orient, et s'emparent de toute l'Afrique du Nord et de l'Espagne en Occident.

Un processus analogue a lieu avec le bouddhisme. L'artisan de son expansion est un roi victorieux, Asoka, qui se convertit au bouddhisme et unifie l'Inde sous son nom. C'est cette victoire politique qui fournit au bouddhisme sa force de pénétration dans le reste de l'Asie. Des communautés de moines coupés du monde et en quête de l'extinction le bouddhisme est devenu une puissance conquérante et capable de gouverner.

C'est ainsi qu'une civilisation culturelle se diffuse, se différencie, se transforme, s'affaiblit et se revitalise, tout en conservant son unité intérieure originelle.

Au cours de sa longue histoire, elle absorbe les mouvements préexistants et les mythologies; mais elle est aussi défiée par de nouveaux mouvements qu'elle parvient à englober auxquels elle impose son langage et ses croyances fondamentales. Le spectateur de ce phénomène désordonné, bouillonnant, le juge toujours sur le point de se dissoudre et de voler en éclats, de disparaître, mais c'est sa diversité qui est au contraire le symptôme de sa vitalité. Toute hérésie n'est autre qu'une nouvelle exploration du possible. Le christianisme s'est répandu de la même façon. Au nord, parrai les Goths, comme arianisme, en Egypte sous la forme du monophysisme, en Asie centrale avec le nestorianisme, et en Afrique du Nord avec le donatisme. Ces diverses évolutions ont entraîné de violents conflits, mais l'unité de l'Empire romain a favorisé la constitution d'une autorité centrale capable de décider ce qui est hérésie et ce qui est

orthodoxie. Les conciles impériaux ont condamné les hérésies et les vainqueurs ont absorbé peu à peu les dissidents.

Cette structure fait défaut à l'islam. Les grands schismes dans *l'umma* (la communauté) trouvent leur origine dans le conflit interne de la tribu même du prophète, les Qurayshites. Mahomet appartenait au clan des Hachémites tandis que ses adversaires les plus féroces à la Mecque étaient membres du clan dominant d'Abd Shams, appartenant aux Umayyades.

Après la réconciliation qui suivit son retour à la Mecque, ce fut la famille des Umayyades qui finit par prendre le pouvoir dans le mouvement islamique, au point qu'à la mort du calife Uthman, le gouverneur de Syrie, Mu'awiya, se révolta contre Ali et l'affronta au cours de la bataille de Siffin. Les partisans d'Ali et de la famille du prophète voulaient voir la direction de la communauté revenir à la famille d'Ali (les chiites), tandis que les autres insistaient pour que le choix émane de toute la communauté. Mais pendant toute l'histoire de l'islam, ce choix a toujours été fait entre les descendants véritables ou présumés du clan du prophète et presque toutes les sectes islamistes finirent par revendiquer la véritable descendance du prophète. La révolution abbasside, qui puisa sa force dans la révolte iranienne (du Khurasan), arbora le drapeau noir de la vengeance d'Ali contre ses adversaires hais, les Umayyades; les chiites ismaéliens fondèrent un empire en Egypte au nom de la famille d'Ali, au sens strict du terme (les Fatimides), et la restructuration de l'Empire perse sous les Turcs safavides eut lieu au nom du douzième imam fidèle à Ali, l'imam caché de la tradition chiite. On peut en conclure que l'ordonnateur culturel islamique a dressé très précocement le répertoire exclusif des possibilités de légitimation du pouvoir théocratique, susceptible de modeler les différents mouvements islamistes, sans que soit remis en question l'élément central, à savoir la profession de foi.

Même la civilisation culturelle la plus récente, celle du marxisme, a été donnée pour condamnée plus d'une fois, à cause de la violence de ses conflits internes,

de la valse de ses chefs historiques, de la réécriture incessante de l'histoire et des multiples réhabilitations. Nombreux sont ceux qui se sont demandé si, par exemple, Staline appartient au marxisme ou constitue une déviation. Ce qui revient à se demander si les cavaliers teutoniques appartiennent au christianisme et les Fatimides à l'islam. Staline fait partie intégrante du marxisme et il lui est arrivé ce qui est arrivé avant lui à l'Umayyade 'Uthman. Jugé illégitime et sacrilège par les partisans d'Ali de Médine, il a ensuite été intégré, avec Ali, comme calife légitime dans l'orthodoxie sunnite, qui s'est affirmée avec la révolution abbasside, c'est-à-dire contre les Umayyades.

Tous les grands chefs historiques des “différents” communismes victorieux - Lénine, Staline, Tito, Mao Tsé-Toung, Fidel Castro, Hó Chi Minh - font partie intégrante du marxisme, mais Trotsky et Kautsky en font partie également.

Le marxisme s'est répandu en se différenciant, en produisant des “familles” politiques comparables aux “familles spirituelles” de l'islam. La communauté est confiée à la référence commune à la pensée de Marx, comme *ultima ratio*, pour résoudre tous les problèmes. Aucune de ces “familles” n'a besoin de se différencier du capitalisme, mais d'une autre forme de marxisme. Et comme le marxisme soviétique est resté, pendant une certaine période, le seul modèle orthodoxe et le seul centre de pouvoir, il y a d'abord eu une phase très centralisée, puis le polycentrisme s'est imposé. Dans la IIIe Internationale (première phase), les partis communistes nationaux étaient en effet considérés comme les sections nationales d'un parti unique.

La différenciation-séparation surviendra quand le marxisme sera en syncrétisme avec les réalités nationales, ou avec les différentes civilisations culturelles, comme en Chine par exemple. C'est cinsi qu'apparaît le phénomène de la *double fondation*. Chaque “famille” marxiste reconnaît d'un côté les pères fondateurs, Marx et Lénine, de l'autre le père fondateur national: la Chine reconnaît Marx et Lénine plus Mao, la Yougoslavie Marx et Lénine plus Tito, Cuba Marx et Lénine plus Fidel Castro, le Viêt-nam Marx et Lénine plus Hó Chi

Min, et l'Ethiopie Marx et Lénine plus Mengistu, etc.

Étant donné le rôle de Staline dans la révolution soviétique, à laquelle il a donné un équilibre en faisant du parti la classe dirigeante du nouvel empire, il ne fait aucun doute que si la civilisation marxiste se poursuit - et nous faisons l'hypothèse qu'elle durera -, on assistera à la réhabilitation de Staline et à sa canonisation. Le silence actuel qui est fait sur lui semble en être le présage, mais il n'est pas question de l'utiliser comme modèle avoué.

3. L'ordonnateur culturel

Nous avons déjà dit qu'une civilisation culturelle se développe donc à travers des différenciations (mouvements), sans en altérer l'unité. Il faut pour cela qu'elle soit dotée d'une série de mécanismes d'autoconservation et d'autoreproduction.

Les civilisations culturelles possèdent une tradition infiniment plus riche que celle qui paraît dominante à une période historique donnée, et on peut dire qu'elles sont le *précipité historique des mouvements et des réactions à ces mouvements*. Plus qu'à un corpus de modèles coordonnés, on pourrait donc les comparer à des *répertoires de solutions alternatives susceptibles d'être activées face à de nouveaux défis historiques*. Plus largement, on peut dire que les civilisations culturelles fournissent *les instruments essentiels permettant d'interpréter non seulement l'expérience ordinaire, mais encore toute expérience extraordinaire, à la fois la conservation et la rupture*.

Toute civilisation culturelle est constituée d'un noyau symbolique essentiel, qui reste agissant *en tant qu'il est à chaque fois redécouvert* par les mouvements qui en tissent l'histoire, d'un noyau qui se maintient et fournit ses moyens d'expression à tout mouvement. C'est ce noyau central que nous désignons sous le terme *d'ordonnateur culturel*.

Pendant tout le Moyen Age chrétien, le noyau symbolique essentiel est resté, en Europe, le noyau religieux chrétien: le morrothéisme, la passion et la mort du dieu incarné dont dépendait exclusivement et absolument la possibilité de salut. Le livre sacré par excellence était l'Évangile, ou plutôt les quatre Évangiles canoniques, auxquels quiconque, même le plus grand révolutionnaire, se devait de faire référence, et sans lesquels toute révolution était estimée n'avoir aucun sens.

Dans une *civilisation culturelle*, l'expérience de l'état naissant doit se conformer au langage de l'ordonnateur, qu'elle soit approuvée (figures exemplaires reconnues) ou condamnée (figures reconnues de transgression). Tout le reste est hors du langage.

L'éclatement de cet ordonnateur requiert une autre source de langage, une autre référence et une mutation du noyau symbolique essentiel. La profondeur de la rupture protestante est clairement indiquée par le changement du livre sacré qui devient la Bible dans son entier, et non plus seulement les quatre Évangiles. De même, le signe que le marxisme constitue une nouvelle civilisation culturelle tient au fait que les œuvres de Marx remplacent à leur tour à la fois les Évangiles et la Bible. Aujourd'hui, l'affrontement entre l'islam et le marxisme et la difficulté d'un syncrétisme entre les deux sont dus à l'impossibilité d'une double référence, au Coran et au *Capital*.

“Pour les croyants, écrit Clifford Geertz, les croyances religieuses ne sont pas inductives mais paradigmatiques; le monde n'offre pas des preuves de leur vérité mais des illustrations ².” De même que toute expérience d'état naissant chrétien se reconnaît dans l'expérience exemplaire de la mortrenaissance du Christ, et dans l'éthos des Évangiles, tout état naissant dans la civilisation islamique se reconnaît dans le modèle que constitue la révélation prophétique de Mahomet, dans l'exemplarité de la vie communautaire à Médine, et dans la sharia prescrite par le Coran. Et aujourd'hui, le marxiste se reconnaît à l'importance qu'il accorde à la pensée de Marx et aux expériences fondatrices du marxisme aux xix^e et xx^e

siècles.

Durant le Moyen Age chrétien, les mouvements ne pouvaient faire autrement que de se définir comme la redécouverte et l'approfondissement du “vrai” christianisme de Jésus-Christ et des Evangiles. Dans le monde islamique, tous les mouvements, y compris la révolution de Khomeiny, ont prétendu réaliser le Coran de façon plus authentique. Dans le monde marxiste, tout mouvement s'est légitimé en déclarant vouloir développer et appliquer les enseignements les plus vrais de Marx. Par conséquent, n'est pas marxiste celui qui connaît Marx et l'a étudié, mais celui qui, face à un problème quelconque, réinterprète l'œuvre de Marx ou en fait une exégèse rigoureuse, pour découvrir que l'auteur du *Capital* avait “déjà montré la voie”, et donné la réponse au problème ou la méthode pour le résoudre.

4. L'influence des origines

Les facteurs qui déclenchent l'essor d'une civilisation culturelle laissent sur elle une empreinte durable et entrent dans la structure même de l'ordonnateur. Ainsi l'islam a-t-il été influencé par son rapide succès militaire, qui a fait des fidèles d'Allah la classe dominante d'un immense empire.

Cette victoire extraordinaire grâce à laquelle des Bédouins misérables se sont trouvés les maîtres du monde, justifie la fidélité à Mahomet et à son enseignement. C'est à lui qu'ils doivent leur victoire, c'est dans son enseignement qu'ils peuvent trouver la bonne voie pour affronter des situations nouvelles en étant sûrs de réussir. Le succès constitue la vérification empirique de la justesse de l'enseignement et de l'existence de la faveur divine. Nul, après une telle preuve, ne peut penser abandonner l'islam.

Un phénomène analogue s'est produit dans le marxisme. Avec la Révolution d'octobre, c'est une poignée d'intellectuels et d'activistes qui a réussi à renverser

l'empire des Romanov, à prendre le pouvoir politique, culturel et économique dans le nouvel État, et à régner sur tous les partis marxistes du monde; et ce résultat extraordinaire constitue la vérification empirique de la justesse des idées des fondateurs du marxisme.

L'affirmation du christianisme, au contraire, ne s'est pas faite en un jour. Celui-ci a dû subir discriminations et persécutions. Ce n'est qu'au terme de trois siècles, avec Constantin, que son clergé s'intègre à la classe dominante, mais une bonne partie de l'armée continue à suivre le culte de Mithra, et les cultes et la philosophie hellénistique sont toujours vivaces. La réaction de Julien, dit l'Apostat, vers la moitié du IV^e siècle, montre que la résistance au christianisme est encore vigoureuse. Pendant près de trois siècles, le christianisme n'a pas connu cette preuve par la victoire, à l'instar de l'islam et du marxisme. Ce n'est qu'après Théodose que les conditions en seront créées. Et, c'est à cause de cette longue période d'échecs que le christianisme confiera le salut de l'individu à quelque chose qui a lieu après la mort, et ne se reconnaîtra jamais totalement dans les œuvres mondaines.

Comme l'islam, le marxisme a connu au contraire une victoire rapide et éclatante. Renverser par la révolution un pouvoir souverain, avec ses richesses et sa magnificence, a donné aux marxistes la satisfaction que les musulmans avaient retirée de la guerre sainte. Le militant marxiste a goûté plus d'une fois au plaisir de détruire ses ennemis et d'accéder à un pouvoir jusque-là impensable. Après la révolution, dans l'internationale communiste, le jeune révolutionnaire pouvait côtoyer des hommes qui, d'obscurs révolutionnaires qu'ils étaient, se retrouveraient chefs d'État. Gilles Martinet note que "dans le parti, toutes les carrières sont possibles... Kossyguine sera successivement directeur d'entreprise, ministre de l'Industrie textile et Premier ministre. Outre ses différentes charges, il sera aussi "nommé" maire de Léninegrad. Souslov ne se contentera pas d'occuper des postes de responsabilité dans l'appareil: secrétaire du parti à Rostov et Stravpol, et - chose plus surprenante - président du comité central de

la république de Lituanie, il assumera la fonction de directeur en chef de la *Pravda* avant de devenir l'idéologue du parti et l'homme des rapports avec les partis communistes des pays étrangers. Brejnev à son tour sera maire d'une ville d'importance moyenne, secrétaire d'une province, fonctionnaire du secrétariat central, vice-directeur des services politiques de l'armée, membre du présidium du conseil suprême et premier secrétaire du parti³." Dans le centralisme bureaucratique, chacun doit être disponible pour tout, et puisque tout appartient à l'État - de la banque à l'étal du marchand de légumes - tout devient possible, ce qui donne à coup sûr aux membres de l'appareil un véritable sentiment de toute-puissance.

5. Le rôle des révolutions

La pensée marxiste a accordé une grande importance à la révolution et en a fait le pivot même de l'histoire. C'est la Révolution française qui, selon les marxistes, a donné le pouvoir à la bourgeoisie. C'est avec la Grande Révolution prolétarienne que le communisme sera instauré. Dans notre analyse, nous avons souvent évoqué la révolution: révolution de Bohême, Révolution française, révolution américaine, sans toutefois lui accorder une importance particulière. Selon notre théorie, les grands changements se signalent en effet par l'irruption d'une nouvelle civilisation culturelle, et non pas par une révolution. Une autre question se pose alors. Une civilisation culturelle a-t-elle besoin, pour s'affirmer, d'une révolution? Ou du moins les processus révolutionnaires s'accélèrent-ils lorsque s'affirme une nouvelle civilisation culturelle?

Pour répondre à ces questions, il faut définir avec soin ce que l'on entend par révolution. On confond facilement révolution et mouvement collectif, ou révolution et coup d'État.

Par révolution nous entendons un processus dans lequel:

1) la transformation est produite par la confluence de plusieurs mouvements collectifs, lesquels s'appuient sur une transformation structurelle à la fois économique et culturelle, d'origine endogène ou exogène;

2) quoique divisés, ces mouvements constituent un front qui s'oppose à l'élite au pouvoir et à la classe dominante en la divisant. Ces divisions finissent par donner au front l'appui de la plupart des classes sociales;

3) il s'ensuit une phase de violence armée qui détermine la chute du pouvoir politique en place et le passage du pouvoir à l'élite qui va gouverner le front. La prise de pouvoir peut

être plus ou moins contrariée et suivie ou non d'une guerre civile;

4) une fois au pouvoir, la nouvelle élite se substitue radicalement à l'ancienne ou en coopte les membres;

5) la nouvelle élite met en place un projet de gestion qui peut être soit endogène et original, soit emprunté à une autre expérience. Le projet de gestion révolutionnaire est caractérisé par le fait qu'il modifie la structure politique, économique, juridique et culturelle de façon à rendre le processus irréversible;

6) la réalisation du projet de gestion engendre des conflits internes parmi les membres de l'élite, et entre l'élite et les masses, jusqu'à ce que se précise un leadership restreint et homogène;

7) pour réaliser son projet de gestion, la nouvelle élite au pouvoir remplace une bonne part de la classe dominante antérieure ou en redéfinit drastiquement les rôles;

8) la légitimation du nouvel ordre est fondée sur la révolution même, comprise comme moment de discontinuité radicale, origine d'une nouvelle histoire qui réalise (symboliquement), ou réalisera (pratiquement) les idéaux de l'état naissant révolutionnaire. Toutes les forces qui ne reconnaissent pas cette organisation sont réprimées.

Cette définition énoncée, il faut se demander si la révolution est un phénomène moderne et relié à un processus de modernisation. La réponse la

plus correcte nous semble être la suivante: ce n'est qu'à l'époque moderne que les transformations structurelles (économiques, politiques et culturelles) ont été d'une telle ampleur que le phénomène révolutionnaire est devenu plus probable. Mais on ne saurait ignorer l'existence de phénomènes révolutionnaires dans le passé et dénier le caractère révolutionnaire de la lutte des classes des cités grecques, qui a porté au pouvoir les nouvelles classes d'artisans et de commerçants, en déboulonnant l'ancienne aristocratie. Des épisodes révolutionnaires ont éclaté tout au long de l'histoire des communes médiévales, dans la lutte contre la féodalité ecclésiastique, contre la féodalité laïque et dans la lutte entre les "magnats" et les "popolani"⁴.

Dans ces trois processus, il y a eu un ensemble de mouvements dont le succès a remodelé la structure économique, politique et culturelle et a empêché la restauration des systèmes antérieurs. Sur la base de ces mêmes critères, on peut parler d'une révolution hussite, car à l'époque où elle se déclara, elle entraîna l'expropriation massive des ecclésiastiques, la constitution d'une nouvelle classe politique et la tentative de renouveler radicalement le système de croyances et de pratiques religieuses. La révolution hussite échoua à rendre irréversible le résultat obtenu, non pas tant pour des raisons internes qu'à cause des terribles pressions militaires exercées sur la Bohême de la part de l'Église et de l'empire.

La Réforme a également connu des épisodes qui, sur la base des critères définis plus haut, sont à considérer comme révolutionnaires. Par exemple le changement de régime politico-religieux de Zwingli à Zurich, ou de Calvin à Genève. Ce qui distingue ces épisodes des révolutions modernes ne tient pas tant à la radicalité de la transformation qu'à leurs limites, car le lieu de la transformation n'est pas l'État-nation moderne mais une communauté politique restreinte. A partir de là, il est possible d'identifier plusieurs *périodes historiques où se précipitent les phénomènes révolutionnaires*.

La 7^{ème} période se déroule dans les premiers siècles après l'an mille et correspond à l'affaiblissement du féodalisme, à la constitution de l'Église

médiévale et à l'apparition des communes.

La deuxième correspond, aux tentatives de Réforme en Bohême, ou à la Réforme-- protestante proprement dite. Les mouvements protestants sont au cœeur des processus révolutionnaires. Il n'est que d'évoquer le rôle des calvinistes en Suisse, en Hollande, en Ecosse et en Angleterre, dans la révolution de 1640.

La troisième vague de révolutions commence à la fin du xviii' siècle (révolution américaine), se poursuit au xixe siècle et nous amène à la formation des Etats-nations, ruinant les anciens empires anglais, espagnol, ottoman et habsbourgeois.

La quatrième période commence avec la Révolution d'octobre et correspond à l'expansion de la civilisation culturelle marxiste.

Pendant ces quatre périodes, une civilisation culturelle est à l'oeuvre ⁵.

Si l'on examine dans le passé la constitution du bouddhisme, du christianisme et de l'islam, on constate là encore la présence d'épisodes révolutionnaires. La révolution abbasside à été une véritable révolution dans l'islam car elle a engendré un changement complet de la classe dirigeante, ainsi que le déplacement de la capitale impériale. Le récent renouveau islamique s'est également manifesté sous une forme révolutionnaire en Iran.

Une double conclusion s'impose: d'un côté les révolutions se concentrent dans les périodes qui voient naître et s'affirmer une nouvelle civilisation culturelle, de l'autre on peut conclure qu'une civilisation culturelle n'a pas besoin d'une révolution pour s'affirmer et se répandre. Il n'existe aucune preuve pour accréditer la thèse selon laquelle les plus grandes transformations historiques et culturelles sont le produit des révolutions. Comme le montrent le bouddhisme et le christianisme, une civilisation culturelle peut se développer sans processus révolutionnaire apparent. Au contraire, un processus révolutionnaire aussi apparent que la Révolution fran~aise peut se manifester sans que la civilisation culturelle en soit altérée. Dans la Révolution fran~aise, les idées philosophiques

et politiques fondamentales, la tendance au rationalisme et au centralisme d'État, et jusqu'à la répartition de la propriété privée ne présentent aucun signe de discontinuité avec la période antérieure.

En dépit de leur vacarme, de leur violence et du sang versé, la terreur et la Révolution française n'ont pas représenté une discontinuité comparable à l'avènement du bouddhisme en Inde, à l'apparition du christianisme, de l'islam, de la Réforme protestante, ou de la glorieuse révolution anglaise de 1688. Leurs effets majeurs se sont fait sentir hors de la France, tant dans l'accélération du processus de formation des États nationaux et des institutions représentatives, que dans la diffusion de l'idée qu'une transformation et une discontinuité radicales n'étaient possibles qu'au travers d'une grande et sanglante aventure révolutionnaire.

6. La revitalisation de l'ordonnateur

1) Préliminaire

Une civilisation culturelle peut traverser des crises très graves lorsque quelques principes fondamentaux qui soutiennent sa puissance - le plus souvent une composante essentielle de l'ordonnateur - se trouvent menacés. Le christianisme a traversé une telle crise à l'époque où s'est imposée la société féodale. Né comme religion urbaine pendant la période la plus florissante de l'Empire romain, il en a accompagné la décadence mais en a toujours conservé la tradition. Aux IX^e et X^e siècles, toute l'Europe était féodale et pauvre. L'organisation politique de base était structurée autour du rapport de loyauté entre le vassal et son seigneur. L'appareil d'État ne disposait plus d'aucune organisation bureaucratique. Le christianisme survivait: sous forme conventuelle dans les monastères, comme clergé de cour ou seigneurie ecclésiastique dans les villes, anciens municipes romains désormais devenus des

fiefs. A Rome, où il n'y avait pas de seigneur féodal, les grandes familles se disputaient le pontificat.

Le noyau central de la civilisation chrétienne était en train de se dissoudre; c'était la fin d'une monarchie élective qui avait la haute main sur une bureaucratie charismatique de célibataires, où le charisme était strictement lié à la fonction et ne pouvait en aucun cas être transmis par héritage. Dans la nouvelle situation, les monastères acquéraient leur autonomie et pouvaient choisir la voie qu'avaient suivie les Églises chrétiennes orientales. Un phénomène analogue s'est également produit dans le bouddhisme, au Tibet et au Japon. Entre-temps, eut lieu la "féodalisation" - en particulier du clergé de cour qui se voyait souvent récompensé par l'attribution d'un fief. Dans les villes, les évêques devenaient des évêques-comtes et s'évertuaient à transmettre par héritage à la fois leur fief et leur charge épiscopale. Le charisme risquait alors de devenir héréditaire, comme dans l'islam ou dans l'hindouisme, et de perdre sa spécificité chrétienne.

C'est au cours de la même période que l'Europe connaît un important développement. Des mouvements de révolte contre la féodalité ecclésiastique s'amorcent dans les villes. Le pontificat réussit à se renouveler, et le processus débouche sur la reconstitution d'un ordonnateur chrétien autrement puissant. L'autonomie des monastères est stoppée, la féodalité ecclésiastique démantelée. Et c'est le christianisme du Moyen Age.

Quelques siècles plus tard, l'islam court à son tour un grave danger. Comme nous l'avons vu, il s'était répandu surtout grâce aux conquêtes militaires et avait presque toujours été une théocratie. Au xii^e siècle, cette structure vole en éclats à cause de l'invasion mongole qui détruit le califat de Bagdad, et de l'offensive chrétienne en Espagne qui gagne Séville et Cordoue. Dans la crise de la formule théocratique apparaît une nouvelle modalité religieuse, le *soufisme*, qui permettra à l'islam de conserver son identité.

La civilisation ne se perpétue donc qu'à condition de changer, et pour changer

elle a besoin de nouveaux mouvements qui, d'un côté la défient, de l'autre la revitalisent. Le résultat final, il ne faut pas l'oublier, n'est autre que le produit d'une série de processus, la résultante d'un ensemble de forces. Il n'existe pas de mouvement qui, seul, puisse se proposer un tel objectif et le réaliser. Nous l'avons déjà dit à propos de l'aboutissement des mouvements, il n'a que de lointaines relations avec les buts fixés, et même avec le projet de gestion.

La revitalisation de l'ordonnateur d'une civilisation culturelle est un processus complexe et passionnant, dont nous ne fournirons pas ici la théorie. Nous nous contenterons d'en approfondir les deux exemples déjà cités, celui du pontificat médiéval et celui du soufisme.

2) *Un cas de restauration novatrice*

Le problème a déjà été situé plus haut: l'Église était menacée de dissolution car la structure bureaucratique sur laquelle elle s'appuyait s'effondrait avec l'Empire romain. A sa place prospéraient les ordres monastiques et se développait la "féodalisation" du clergé. Le charisme d'office ecclésiastique devenait héréditaire. S'amorce alors un impétueux développement des forces productives, d'abord dans les campagnes, grâce aux moines des monastères qui défrichent de nouvelles terres et accroissent la productivité de l'agriculture, puis dans les villes où se développent l'artisanat et le commerce.

Le pouvoir monastique se renforce et se concentre autour de Cluny par un étonnant processus de développement. Dans les villes, les nouvelles classes sociales se structurent en mouvements contre le féodalisme ecclésiastique. Nous appellerons leurs protagonistes les *patarins*, du nom qu'ils ont pris *en Italie*. C'est dans ce nouveau cadre de forces que se situe le pontificat réformateur dont voici les protagonistes.

a) Cluny

Les monastères de Cluny virent leur nombre s'accroître très rapidement et

atteignirent bientôt le nombre de 1700 dans toute l'Europe, la recouvrant d'un dense réseau de relations. Cluny était parfaitement intégré au monde féodal. “La réforme de Cluny, écrit Morghen, accorde presque toute son attention au déroulement de la vie religieuse, à la liturgie, et donc au rite, à la prière collective; le sentiment profond des liens spirituels qui unissent toutes les créatures devient caractéristique de la nouvelle piété monastique, et c'est ce sentiment qui donne sa structure définitive à la doctrine des "mérites" et de la "communion des choses saintes", qui révèle l'essence la plus intime du christianisme comme expérience de vie religieuse collective. Les *libri vitae* des plus prestigieux monastères de la Réforme, avec leurs listes interminables de noms de rois, de princes, de seigneurs et de particuliers, associés dans la vie et dans la mort à la jouissance des biens spirituels cultivés dans les monastères par la prière et l'ascèse, témoignent largement de cette expansion irréprouvable d'une conception nouvelle de la religiosité, fondée sur un profond sentiment de solidarité spirituelle qui, de l'enceinte fermée des cloîtres, se répandait jusqu'à s'insinuer profondément dans la société laïque ⁶.”

Mais le mouvement de Cluny ne se borne pas à préparer les consciences à la “communion des saints”. Cluny était aussi une organisation exemplaire. “L'élément nouveau entre Cluny et les monastères dépendant de lui consistait en une alliance directe et en un lien de soumission monastique, écrit Knowles. A de très rares exceptions près, chaque nouveau couvent, fondé, réformé ou accueilli au sein du mouvement, perdait sa position d'abbaye et son indépendance corporative. C'était l'abbé de Cluny qui nommait le prieur, et tous les moines lui devaient obéissance. Du point de vue technique, tous étaient moines de Cluny mais, en réalité, ils continuaient à vivre dans leur monastère d'origine. Le lien avec Cluny était double, comportant l'obligation d'obéissance spirituelle dans la profession religieuse et la définition légale (on pourrait presque la qualifier de féodale) du statut d'incorporation, différent selon les cas, qui liait le monastère dépendant à l'acceptation de la discipline et de la règle de vie de Cluny. L'abbé

de Cluny était l'autorité suprême, sans délégation ni décentralisation possibles⁷.”

Ce processus de concentration du pouvoir est tout à fait unique en Europe. Au cours de cette même période, la papauté n'a ni importance ni rôle, et se réduit à une charge que se disputent les grandes familles romaines. Mais la ville est appauvrie, ramenée aux dimensions d'un village; elle n'est plus que l'ombre de la métropole impériale qu'elle était mille ans plus tôt. Dans cette situation, Cluny devient le centre de la chrétienté, et c'est Cluny qui sauve le modèle typique du christianisme: une administration charismatique composée de religieux célibataires, avec un souverain élu par un sénat de prêtres.

Les moines clunisiens ne se donnent pas pour tâche de réformer la papauté. Ils n'affrontent pas l'empire mais ne peuvent faire moins que de proposer, explicitement ou implicitement, à la papauté leur modèle de centralisme. Le mouvement de Cluny *propose un modèle* aux réformateurs, démontre qu'il est possible de reconstituer un centre, une bureaucratie. Cet apport décisif sera parfaitement compris par les papes réformateurs, et c'est par ce biais que le monachisme contribuera à la Réforme.

“Le nouveau monachisme, écrit encore Morghen, était trop lié à l'initiative des rois, des princes et des laïcs pour pouvoir s'ériger en juge et condamner une des causes majeures des maux spirituels de l'Église, à savoir l'institution de l'Église privée" avec l'ingérence conséquente des laïcs dans la vie religieuse. Sous cet aspect, le monachisme se révéla obstinément conservateur et l'appui que des souverains et des princes comme Otton III, Henri II le Saint, Conrad II le Salique, Henri III, Robert le Pieux, Albéric apportèrent à saint Nil, à saint Romuald, à Odilon, à Hugues de Cluny, à Othon de Fleury, nous montre qu'il eût été absurde d'attendre du monachisme lui-même l'invitation à amorcer la lutte contre l'ingérence des souverains dans les affaires de l'Église⁸.”

On ne peut qu'être d'accord avec l'auteur mais Cluny servit néanmoins de modèle et prouva que la papauté, si elle l'avait voulu, aurait pu retrouver sa position centrale, et se libérer du pouvoir exorbitant des moines et des familles

féodales. En outre, Cluny fournit les militants, les cadres et les intellectuels qui orientèrent le second mouvement que nous examinerons, populaire celui-là, des *patarins*, pour reprendre l'expression italienne, bien qu'il fût répandu dans toute l'Europe.

b) La pataria

“Une nouvelle société se forme et apparaît dans l'histoire, écrit Volpe à propos de ce mouvement. Certaines classes sociales déjà constituées depuis plusieurs siècles se lancent hardiment à l'assaut des plus hautes formes de l'activité civile, tandis que d'autres se constituent maintenant à partir d'une matière première qui grandit, se modèle, émerge dans les traits extérieurs de la conscience, quand elle était jusque-là étouffée sur les sillons, dispersée dans les campagnes en petits agrégats, inculte et passive. Tout ce monde élabore ou renouvelle quelque chose en lui et autour de lui; chaque groupe social le fait suivant ses besoins, son origine et ses impulsions dominantes: la classe moyenne, dans les villes, agit en particulier sur les formes et l'idée de propriété, sur le droit et la jurisprudence, sur l'État, sur l'art et les connaissances scientifiques; les classes les plus humbles se mobilisent sur la vie religieuse. Aucun grand changement historique ne s'opère sans la formation de nouvelles classes, avec leurs pratiques spécifiques et nouvelles, leurs formes de richesses particulières, leurs besoins spirituels et moraux, leurs conceptions ou leurs institutions de la vie et du monde⁹.” Ailleurs, Volpe poursuit “Efforgons-nous de cerner l'état psychologique où se trouvait le petit groupe des fidèles au cours de ces décennies, dans les pays les plus secoués par la tempête, l'Italie du Nord et du Centre, la région rhénane, la Hollande et la Belgique, la France de l'Est et du Nord: passion religieuse excitée jusqu'à un fanatisme sectaire; vision et espérance convaincue d'une église meilleure, mère du peuple et non pas marâtre, plus soucieuse de sa droiture spirituelle et de ses biens terrestres, plus honnête administratrice et plus juste dispensatrice des biens ecclésiastiques, du denier du culte et des dons volontaires, plus miséricordieuse

dans la charité accordée aux pauvres gens, aux infirmes et aux orphelins, comme le prescrivaient les Evangiles, les Pères et les pontifes de jadis; conscience aussi, chez les plus humbles, d'otre une part vivaiste et essentielle de l'Église, d'avoir des droits et non pas seulement des devoirs, de pouvoir et de devoir dire leur mot dans l'administration de son patrimoine et l'élection de ses recteurs, comete expression directe de la communauté des fidèles au lieu d'otre imposés de l'extérieur¹⁰.”

Mais cette description, qui se borne à nous présenter les éléments récurrents de l'état naissant, ne suffit pas selon nous. Le mouvement des patarins “rompt” nettement et clairement avec le féodalisme, et en particulier avec la *féodalité ecclésiastique*. Son but est confus, sans doute, mais il se précise sous l'influence du clergé réformateur contre la simonie et le concubinage. Il faut s'arroter un instant sur ces deux termes la *simonie* était la vente des bénéfices ecclésiastiques et du salut spirituel, le *concubinage* était le mariage de fait des prêtres. Ces deux aspects conioints constituaient une menace mortelle pour l'ordonnateur chrétien. Comme nous l'avons déjà dit, le christianisme était gouverné par une hiérarchie de célibataires qui dépendaient directement de l'évoque, celui-ci dépendant, moins étroitement, du pape. Avec le développement du système féodal, les évochés étaient devenus des fiefs et les évêques étaient en général les feudataires. Ils recevaient leur investiture de l'empereur et c'est ainsi que se formait peu à peu en Europe une puissante féodalité ecclésiastique, indépendante de la papauté, et plus motivée par la guerre et l'enrichissement que par les soins de l'âme. C'était une féodalité simoniaque dans le sens le plus large du terme. En outre, cette féodalité simoniaque avait tendance à laisser en héritage ses fiefs et ses titres ecclésiastiques à des enfants nés des liens du concubinage. Ce processus inquiétant n'en était encore qu'à ses débuts et même les empereurs réformateurs s'y étaient opposés, mais il se serait poursuivi s'il ne s'était trouvé confronté aux patarins. La pataria était en effet un mouvement urbain qui luttait contre les évêques-comtes concubins et simoniaques.

e) La papauté

Comment définir le rôle de la papauté dans ce processus qui conduira *aux Dictatus papae* et à la théocratie grégorienne? S'agit-il d'un mouvement? On peut répondre par l'affirmative, mais une précision est nécessaire: la papauté constitue un noyau institutionnel qui entre en état naissant mais ne donne pas lieu à un mouvement de masse. Son apport spécifique consiste en une unification et une orientation des différentes forces collectives qui visent à la renforcer.

Avec Étienne IX, Nicolas II et Alexandre 11, la papauté développe une énergie incroyable et commence à préciser le projet qu'Hildebrand (Grégoire VII) amènera à maturité. En 1066, la révolution religieuse populaire embrase toute l'Italie, soutenue par Hildebrand; la même année, il soutient la conquête de l'Angleterre par Guillaume le Conquérant et rompt avec Pierre Damien, qui hésite à accorder son appui à la révolte populaire et reste fidèle au monachisme et à l'empire. Plus que tout autre, Hildebrand comprend que le véritable danger vient de la transmission héréditaire des charges ecclésiastiques et que la *pataria* est la seule force capable de combattre ces errements. Donc, il la soutient, et il la soutient également dans une autre de ses requêtes, plus dangereuse encore pour Rome, et qui voudrait voir interdire l'administration des sacrements par les prêtres indignes.

La *pataria* ne voulait rien savoir du charisme d'office qui voulait que les sacrements administrés par un prêtre régulièrement ordonné soient valables indépendamment de son comportement moral; de même qu'un tampon apposé par un fonctionnaire véreux est aussi valable que celui apposé par un fonctionnaire honnête. C'est l'expérience de l'état naissant qui pousse les patarins à refuser les prêtres indignes et à ne reconnaître que les hommes éclairés par la lumière divine, les prêtres saints, et donc le *charisme spontané*. Tout au long de l'histoire millénaire de l'Église, ce sera là le noyau de tous les conflits entre

mouvements et institution, l'institution défendant le charisme d'office et les mouvements le charisme spontané.

En 1059, au concile de Rome, Hildebrand fera néanmoins approuver un canon qui, quoique implicitement, considère comme caducs les sacrements administrés par un prêtre indigne. Il avait d'autre part favorisé l'élection, à la charge d'évêque, d'Anselme de Baggio, puissant chef de la pataria milanaise. Ce dernier deviendrait pape peu après, sous le nom d'Alexandre II. Ce sont là des actes d'une audace extrême, comme le serait l'excommunication de l'empereur germanique, Henri IV. Et c'est grâce à de tels actes que Grégoire VII parviendra à tenir la féodalité ecclésiastique d'une poigne de fer.

Une fois vaincue la féodalité ecclésiastique, la papauté reviendra sur sa décision au sujet des prêtres indignes et réaffirmera avec force le charisme d'office. Les groupes de patarins favorables au charisme spontané se révolteront et seront déclarés hérétiques. A la fin du xie siècle et au début du xIe, le nom de pataria deviendra synonyme d'hérésie, et son apport considérable à la réforme de l'Église tombera dans l'oubli.

La réforme de la papauté au xie siècle n'est donc pas un mouvement. Différentes forces étaient en présence, mais avec des projets différents. Le résultat final sera celui qu'escomptait Grégoire VII avec les *Dictatus papae*. Le pape ne sera plus élu par les nobles et par le peuple de Rome, mais par un collège d'évêques *ad hoc*, les cardinaux qui, à leur tour, seront tous nommés par le pape. La boucle est bouclée. Le pouvoir impérial est exclu de la nomination des évêques et donc du pape. L'empereur garde tout juste la possibilité d'accorder un titre féodal à un évêque nommé par l'Église.

3) Une nouvelle institution

La civilisation culturelle a été définie comme un *répertoire de solutions* à tous les problèmes possibles. Chacune de ces solutions est née d'un défi historique précis, et très souvent d'un mouvement. En d'autres termes, on peut affirmer que

dans le christianisme ou l'islam, plusieurs "âmes" coexistent. Dans le christianisme, par exemple, on compte l'Église des catacombes, pauvre, pacifique et martyre, mais aussi l'Église guerrière des croisades, l'Église riche des papes de la Renaissance, l'Église pauvre de saint François, l'Église persécutée et l'Église persécutrice de l'Inquisition.

Examinons à présent l'apparition de l'un de ces aspects de la structure institutionnelle de l'Église, l'Église des croisades. On s'apercevra qu'elle est née d'un mouvement, car la première croisade constitue un mouvement, et que l'institution des croisades émane d'apports différents, articulés dans un jeu complexe.

a) La première croisade

Comment considérer la première croisade? S'agit-il d'un mouvement unique ou de la confluence de plusieurs mouvements? Les espérances eschatologiques des masses, les ambitions des cadets, le désir de conquête de la part des nobles, les intérêts des républiques maritimes, les préoccupations papales pour l'Église d'Orient et l'avancée des Turcs saljuquides sont-ils autant de mouvements? Pour répondre à une telle question, il faut d'abord identifier l'état naissant. Et il est en l'occurrence clairement identifiable dans le discours de Clermont où Urbain II déclencha un état naissant collectif et proposa un but où allaient se reconnaître plusieurs composantes hétérogènes.

Rappelons-en les thèmes: aider les frères grecs attaqués par les Turcs, mettre fin aux guerres féodales en se coalisant contre l'ennemi religieux, se purifier de ses péchés car, en allant à la guerre, on recevait l'indulgence plénière. L'objectif était la conquête de Jérusalem, but doublement mobilisateur, sur le plan sacré car la ville préfigurait la Jérusalem céleste, et sur le plan profane car Jérusalem était aussi un lieu d'abondance bien terrestre. Dire qu'Urbain II fournit un dessein ne signifie pas dire qu'il y avait une identité de vue entre tous ceux qui se mobilisèrent. Alphanbery et Dupront écrivent ainsi:

“Si la pensée d'Urbain II avait été celle d'une expédition Uen armée, abondamment pourvue, en fait les premiers qui furent prats partirent. La première troupe, une innombrable cohue, se composait de paysans et de nobles peu fortunés. Mais une autre différence, beaucoup plus réelle, différence dans l'esprit, devait bientôt séparer les pauvres et les seigneurs. Ceux-ci partaient pour utiliser contre l'infidèle les loisirs de la Trave de Dieu: il s'agit bien d'une expédition limitée, d'une er.;:éce de *tempus militiae*. Au contraire, dans le peuple il y a. une idée de séjour dans la Terre sainte. Les troupes de paysans, de femmes et d'enfants ont pris leurs précautions: Guibert de NNoigent dans un passage célèbre nous les montre faisant ferrer leurs beeufs, les attelant à des chariots qu'ils chargent de leur famille et de leurs biens. De ces chars, les enfants, impatients et las, dès qu'ils aperQoivent quelque château ou une ville, ne cessent de demander si c'est bien là cette Jérusalem vers laquelle on les mène. Et ceux qui voient passer ces étranges cortèges imaginent un exode à la conquête d'une terre promise et d'un séjour bienheureux. En Allemagne où la croisade n'est pas encore prachée à cause du conflit entre le pape et l'empereur, les populations s'étonnent de cette folie d'abandon de biens certains pour une Jérusalem incertaine ¹¹.”

En réalité, la distinction entre l'exode sacré à Jérusalem, où se produira l'épisode eschatologique et la conquête des biens terrestres, divise et l'aristocratie féodale et les classes populaires. La mobilisation s'opère sur les deux plans et l'objectif subit des fluctuations. Mais ce n'est pas seulement l'état naissant et la proposition de Clermont qui font de la première croisade un mouvement; c'est un événement qui se produit plus tard, en Orient, devant Antioche, “un nouvel état naissant” qui permet aux différentes classes de se maler, et à l'objectif politique et eschatologico-sacré de fusionner. “Prise entre les infidèles, continuent Alphantery et Dupront, sans ravitaillement possible du côté de la mer, l'armée des croisés, dans cette seconde partie du siège, se trouve en proie à une espèce de folie obsidionale. Dès les premiers combats, désertions

dramatiques au milieu des rochers vers la mer, bruits sur la fuite des chefs, mouvements populaires vers le port, famine, la matière humaine bouillonne, tourmentée de terreur. Ici s'achève, peut-on dire, dans cette épreuve extrême, la première phase de la croisade: une pensée d'ensemble, religieuse sans doute (...) va disparaître pour faire face à l'action surnaturelle, gouvernant les masses à son gré par la vision et la révélation ¹².”

“La foi, le dogme, la liturgie, toute la religion en un mot devient plus directe, plus franchement collective, moins hiérarchique; la séparation entre le clergé et les fidèles, entre *l'eccllesia docens* et *l'eccllesia descens* s'atténue; la poussée collective, le besoin du groupe s'affirme dans le mythe, dans le rite. (...) Foi matérielle sans doute, souvent morbide, foi d'Église naissante ou d'Église persécutée, avec les pullulements menaçants du schisme comme au moment de l'invention de la Sainte Lance, quand on pressent entre les *adhémaristes*, tenants de la Croix, les fidèles de la Sainte Lance ou *raimondistes*, et ceux du *Christ d'Or*, le symbole imaginé par Arnoul et les Normands de Tancrede, une lutte d'hérésie. Le triomphe est promis aux possesseurs de charismes; le rigorisme des premiers âges réapparaît. Un nouveau montanisme tenaille l'armée, hostile tout de suite aux hiérarchies, et, par un désir presque physique, avide de messie ¹³.”

L'état naissant qui s'est déclenché devant Antioche se reproduira devant Ma'arat et Jérusalem, conférant à l'armée, à l'origine divisée suivant les classes et les objectifs, cette unité et cette force extraordinaires qui assureront le succès de la première croisade.

b) Cîteaux

A la différence de Cluny, Cîteaux apparaît dans une société déjà partiellement urbanisée, où les mouvements collectifs communaux ont créé de nouvelles solidarités et de nouvelles institutions. D'autre part, la papauté est plus forte et combat l'empire. La première croisade a déjà eu lieu. Si les sujets historiques sont en partie les mêmes que ceux de Cluny, ils en diffèrent aussi par leur

origine urbaine, leur classe sociale et leur formation intellectuelle. Cîteaux est un mouvement érémitico-ascétique qui vise à s'éloigner du monde avec de fortes composantes éthico-individualistes. Le projet de Cîteaux est un exemple de vie chrétienne productive et non urbaine, et son fédéralisme reflète le pluralisme des communes. Sa division en classes (les convers accomplissaient les travaux manuels, mais non pas les chantres) reflète celle de la nouvelle société et, par conséquent, la croisade organisée par saint Bernard sera traversée par une fracture irréductible entre les nobles et les organisations économiques des républiques maritimes d'une part, et les croisés pauvres et désorganisés d'autre part.

c) La deuxième croisade

A la différence de la première, elle n'est plus fondée sur la fusion des nobles et du peuple. L'état naissant ne se reproduira pas devant Antioche. Au contraire, à Satalie, où le roi a décidé de ne poursuivre qu'avec les hommes forts et armés, les seigneurs se débarrassent du peuple et décident de n'embarquer que la partie efficace de l'armée de France à savoir les nobles et les hommes d'armes sous leurs ordres, et d'abandonner les autres à leur destin. "Louis VII, pour satisfaire sa conscience, traite avec les Grecs de Satalie afin d'assurer la protection de tous ces pèlerins "faibles et malades"; mais pris dans la ville comme dans une souricière entre Grecs et Turcs, ils y périrent presque tous ou finirent comme esclaves. Ainsi l'aristocratie féodale, forte de sa valeur militaire et de ses deniers, était seule capable de mener la croisade: le menu peuple - c'était la legon, si l'on veut morale, de l'expédition française - ne pouvait plus, par sa pauvreté même et par le débordement de ses instincts surtout, que la compromettre ¹⁴». Voilà pourquoi les pauvres sont abandonnés devant Satalie.

Les rois vont accomplir leur pèlerinage à Jérusalem en compagnie de leurs compagnons d'armes. Ils font leurs dévotions, attaquent Damas car le roi de Jérusalem les en a prié, et repartent lorsqu'ils jugent le moment venu. Ils ne sont

plus des chefs à la tête de leur peuple. Ils ne commandent qu'à une maigre troupe de cavaliers, et par leur présence sur les routes de l'Orient, ils célèbrent un *pèlerinage collectif*.

Il faut voir, derrière ce changement, le changement des conditions structurelles préalables en Europe et le rôle nouveau de la papauté et de l'ordre de Citeaux. Les classes sociales et les nations partent aux croisades divisées, et l'Église entend que les divisions demeurent. même saint Bernard en a décidé ainsi, lui pour qui le salut individuel l'emporte sur le salut collectif.

“L'austère cistercien n'a certes pas la foi dans la spécificité de la Croisade, puisqu'il ne croit pas en la valeur purificatrice de la conquête par les armes, ni en la sainteté essentielle, intrinsèque de Jérusalem, la Jérusalem céleste étant seule selon l'esprit de sa vie intérieure.”¹⁵

Le malentendu préside à la prédication même; malentendu car le peuple “(...) est travaillé de craintes eschatologiques, croit à l'imminence de la fin du monde et voit toujours en Jérusalem la terre promise”¹⁶. Les nobles et le peuple partent divisés parce que l'Église ne veut pas qu'ils s'unissent car elle en a peur. Le peuple sera abandonné à Satalie car l'Église ne veut plus avoir affaire aux espérances apocalyptiques et aux mouvements d'illuminés qui menacent son pouvoir désormais consolidé. Elle se défie des charismes comme des inspirés. Elle en avait besoin au xte siècle, lorsqu'elle avait à combattre la féodalité ecclésiastique, mais c'est du passé. L'œuvre de saint Bernard prépare celle d'Innocent III qui lancera la croisade contre les albigeois et absorbera dans des ordres religieux les mouvements des Humiliés, des franciscains et des dominicains. Quand saint Bernard affirme que la signification de la croisade est le salut personnel et n'est valable qu'au niveau individuel, il dévalue le mouvement collectif, populaire de la croisade, et justifie par avance l'action des rois et des nobles. Tandis que g. première croisade a été *un mouvement constitutif de la chrétienté*, la deuxième croisade a été *la destruction d'un mouvement religieux populaire* par la coalition de l'Église et des monarchies, la

liquidation silencieuse d'une possible hérésie.

Dans la deuxième croisade, l'Église utilise le mouvement populaire comme moyen *d'activation symbolique, liturgique de la croisade*, comprise comme mouvement constitutif de la chrétienté. La mobilisation s'effectue dans ce seul dessein, et le même processus se reproduira dans les croisades ultérieures. Après la première croisade, l'authentique potentialité révolutionnaire disparaît.

Viendra l'heure où le don de ses biens et le paiement d'une somme d'argent produiront symboliquement le même effet régénérateur et salvateur que la croisade. Et on en viendra à la vente des indulgences et à la révolte de Luther contre ces abus.

L'aboutissement de la deuxième croisade est donc *l'institutionnalisation de la croisade même comme rituel religieux et instrument politique entre les mains de la papauté*. La croisade est devenue un mécanisme que l'on peut déclencher à loisir, et dans lequel les différents pays et les différentes classes sociales, et par conséquent même les "illuminés", jouent un *rôle liturgique*. C'est une vaste célébration collective de la chrétienté dont les fins politiques peuvent se modifier chaque fois, sans que l'essence de la célébration ait à en souffrir.

La "croisade" s'inscrit dès lors dans le cadre de la civilisation culturelle et pourra être relancée au gré des nécessités. Dans les siècles suivants, l'Église en usera à plusieurs reprises. Elle servira de modèles à la *Reconquista* espagnole et à la lutte contre l'Empire ottoman, et sera même utilisée, au xxe siècle, dans la lutte contre le marxisme.

4) Un mécanisme de contrôle

Un des mécanismes fondamentaux de l'ordonnateur chrétien est *l'ordre*, lui-même né d'un mouvement. A l'origine, il s'agit d'un simple mouvement dont l'orientation n'est pas encore définie. Il est brutalement confronté aux institutions et, dans cette phase, nul ne saurait dire s'il restera dans le sein de l'Église ou s'il constituera une hérésie. Son destin dépend des rapports que l'institution

entretiendra avec lui. Dans l'histoire de l'Église, on a vu souvent que *deux mouvements* peuvent naître du même creuset en effervescence, *l'un se soumettant d l'institution et l'autre s'en séparant*. Le premier pactise avec l'Église et inclut dans son règlement le principe de loyauté et d'obéissance au pontife; le second, au contraire, emprunte la voie opposée. *Le premier constitue un ordre que l'Église utilise pour combattre et absorber le second, devenu une sette hérétique*¹⁷.

Prenons l'exemple du processus de formation du mouvement des Humiliés à la fin du xiii^e siècle. “Ils sont pauvres pour la plupart, écrit Volpe, et prêchent la pauvreté évangélique. Ce sont des hommes capables de travailler et des femmes, célibataires, chastes ou mariées, qui servent les frères "comme dans l'Église des apôtres". (...) Ils prônent le refus du serment devant les tribunaux, l'abomination du mensonge, l'obligation du travail, soit pour se procurer sa subsistance, soit pour combattre les tentations de la chair et faire l'aumône, car aucune aumône n'est plus précieuse que celle que l'on fait grâce aux fruits de son travail. Ils sont animés d'un fort sentiment de prosélytisme et se considèrent, bien entendu, comme de véritables fidèles, de vrais chrétiens et d'authentiques catholiques. (...) Le ferment des doctrines non orthodoxes se développe parmi eux. Des documents d'époque les identifient avec les patarins. Les anathèmes impériaux et papaux du concile de Vérone, en 1184, et l'excommunication de leurs évêques et de leurs pasteurs pleuvent sur eux, comme sur les cathares, les partisans d'Arnaud et les vaudois ¹⁸.”

A cette phase, les Humiliés ont encore le choix d'évoluer ou non en direction de l'hérésie. Et c'est dans l'autre direction qu'Innocent III les entraîne au moment même où celui-ci conduit la croisade contre les albigeois. Nous sommes en 1199: “Jacques de Rondineto et Lanfranco da Lodi, deux laïcs venant d'une des nombreuses fraternités séculières de Lombardie qui s'étaient déjà dotées d'une certaine organisation et uniformité de vie, se présentent au pape et lui soumettent les *statuts* respectivement compilés par leurs maisons. C'est tra pas

décisif et le début de la nouvelle histoire des Humiliés une histoire qui nous révèle un ordre régulièrement constitué et déjà riche de plusieurs dizaines de maisons, répandu dans toutes les provinces italiennes, en particulier en Italie du Nord, c3:1 Lombardie; ayant accédé, de l'humble travail manuel de ses membres à une organisation presque capitaliste de l'industrie (...) et champion de la foi catholique. Au point que les durs niers apologistes de cet ordre et même des écrivains du début des années 1200 peuvent représenter les Humiliés comme engendrés et favorisés par Innocent III, pour combattre par la prédication contre les hérésies qui se développaient à Milan ¹⁹.”

Le phénomène des franciscains est encore plus frappant, même si ce fut le succès des Humiliés qui fournit le modèle de transformation du mouvement franciscain en un ordre. “Venue d'une région où pullulaient les cathares, poursuit Volpe, (...) comme les vaudois et d'autres sectes, la communauté franciscaine originelle expérimente et prône l'intimité spirituelle entre hommes et femmes. Comme les cathares et les Humiliés, elle veut aussi travailler manuellement et imposer fermement à ses frères de travailler; ceux qui ne savent pas doivent apprendre, non pas poussés par l'appât du gain mais par la haine de l'oisiveté et le désir de donner l'exemple à autrui. Ils n'acceptent l'aumône que lorsqu'on leur refuse le prix de leur travail²⁰!” En 1216, Jacques de Vitry les décrit comme des hommes “aimant la vie solitaire et les lieux écartés où ils vivent en petites communautés, comme les hérétiques; les femmes travaillent et les hommes mendient alentour. Dieu veut, avec ces "pauvres et simples d'esprit", et "pour la honte des prélats", sauver des âmes! Ils se rassemblent de temps en temps, se concertent et se dispersent en Italie.”

Vagabonds, rebelles à tout lien, hommes et femmes ensemble, les partisans de François sont, à l'origine, la négation concrète de toute hiérarchie et de toute organisation monastique, et quand François répond aux consuls d'Assise qu'il n'est pas tenu à l'obéissance, il faut y voir la négation de tout pouvoir terrestre.

Mais François décide de suivre la voie des Humiliés et d'accepter comme

point de non-retour la fidélité et l'obéissance au pape. Dès lors, les franciscains deviendront un puissant instrument contre les mouvements qui choisissent le dessein opposé, celui de la révolte. Mais le choix de la révolte est en grande partie le produit de l'institution dominante. "Le premier effet immédiat, écrit Volpe au sujet des vaudois, c'est que les persécutés et les bannis commencent par se renforcer dans leurs pratiques et leurs croyances; des différences jusqu'à mineures deviennent essentielles; ce qui était de simples oppositions dans les sentiments et les actes deviennent des oppositions de principes; ce qui était simple conviction morale devient enjeu de la foi. Ecartés comme hérétiques, ils se mettent à hair en hérétiques, même s'ils ne se considèrent pas comme tels. Peut-être la logique des hommes persécutés pour leurs idées et leur foi ne peut-elle jamais être autre: ou céder, ou se refermer sur soi-même et trouver dans l'opposition même, poussée jusqu'à l'extrême, la force de résister, voire de triompher. L'hérésie est fille de la persécution plus qu'elle n'en est la mère, à cette époque où Rome, rendue très rigide par la réforme grégorienne, ne tolère ni divergences de doctrine ni antagonismes d'Eglise ²¹." Une autre conséquence est que la persécution non seulement accule les partisans de Piene Vaudès à une opposition plus intransigeante, mais les apparente, concrètement et sur le plan de la doctrine, aux néomanichéistes (cathares), largement présents dans les régions où les vaudois trouvaient refuge.

L'existence d'une institution dominante provoque donc une *dichotomie* dans le projet des mouvements, et les pousse à l'affrontement. C'est ainsi que l'Église parviendra à contrôler de très nombreuses tensions et de très nombreux mouvements jusqu'à aujourd'hui.

7. La différenciation conservatrice

Après l'étude de la restructuration de l'ordonnateur chrétien, passons à

l'examen de la transformation qui a permis à l'islam de survivre à la crise politique et économique amorcée au XIII siècle.

Les X et XI siècles voient l'apogée et le déclin du califat abbasside, mais le morcellement de l'empire ne se situe pas dans le cadre des alternatives idéologiques préexistantes. En Égypte, il prend la forme d'une des variantes du chiisme ismailien; dans le Maghreb, il reprend les modalités originelles de l'islam arabe en vigueur dans les communautés religieuses tribales qui donnèrent naissance aux empires des Almoravides et des Almohades; en Perse, on trouve une variante de l'ismaïlisme fatimide avec la formation de la puissance d'Alamut; la révolte urbaine menée par Ya'qub ibn Laith, dit as-Saffar (le chaudronnier), engendra également une dynastie (la dynastie saffaride) qui resta dans l'orthodoxie des familles islamiques traditionnelles. L'évolution ne diffère que dans les régions rurales où les esclaves sont nombreux, comme en Mésopotamie du Sud; là se développent des mouvements millénaristes paysans plus comparables aux mouvements européens, avec les révoltes des Zeng et des Qarmates. Aux frontières de l'empire s'affirment des dynasties militaires (souvent composées d'esclaves turcs), comme celles des Samanides, des ghaznévides et des Ghurides, à l'origine du sultanat de Delhi, toutes dans l'orthodoxie sunnite. A l'exception d'Alamut et de Cordoue, le pouvoir reste néanmoins formellement entre les mains du califat de Bagdad, et c'est de lui que presque tous ces royaumes indépendants reçoivent leur investiture formelle.

Mais si l'on regarde plus attentivement, on s'aperçoit qu'au cœur même du califat, à Bagdad, une opposition se constituait peu à peu, un mouvement d'une nature toute différente, dont les racines structurelles plongeaient dans les nouvelles classes en formation. L'une de ces racines provenait d'une classe d'intellectuels, pauvres au regard des chefs politiques et religieux, et surtout de militaires qui arrivaient au pouvoir à la tête d'une armée composée d'esclaves turcs; la deuxième est constituée par des artisans et des marchands qui, à la différence de ce qui se passe dans l'Occident, ne parviennent ni à constituer un

pouvoir politique, ni à conquérir des marchés en dehors de la “tour”, que ce soit celle de Bagdad ou les innombrables cours locales; il y a enfin la masse croissante du prolétariat et du sous-prolétariat, infiltrée par la *futuwwa* ²², tout à la fois communauté de délinquants et police (à l'instar de la mafia sicilienne).

C'est de la rencontre de ces différentes classes qu'émane une opposition, à la fois intellectuelle et populaire, qui fait front et contre le légalisme coranique et contre les usurpateurs militaires. Mais cette opposition ne connaîtra pas d'aboutissement politique, et comme sa composante intellectuelle est plus importante, elle est nettement connotée de mysticisme. En outre, ne trouvant aucune institution cénobitique du type de celles qui existent en Occident, elle peut à tout moment se faire le témoin public d'un contact avec le divin et déchaîner ainsi les “passions” populaires. C'est le cas d'al-Halladj et de Shabistari, que les spécialistes des religions considèrent corame les porteurs d'une mystique hétérodoxe car elle était testimoniale et “incarnationniste”; mais s'ils furent torturés et tués, c'est qu'en réalité, leur passion (*ishq*) devenait aisément collective et populaire, même sans en avoir l'intention, et pouvait déclencher une révolte politique.

Après avoir réprimé dans le sang ces formes religieuses, la mystique trouvera son institutionnalisation dans le rapport initiatique d'un maître (*shaykh*) avec un petit groupe de disciples, formule politiquement inoffensive et qui se maintiendra d'une manière stable en marge de l'orthodoxie sunnite. Mais c'est précisément cette formule qui acquerra une énorme importance et se répandra dans tout le monde islamique, y compris dans les milieux chiites et jusqu'au Maghreb quand, en une dizaine d'années, l'islam s'effondrera politiquement, avec a) la chute de Séville (1248), b) la prise de Bagdad par Hùlàgù Qan (1260), c) la chute de Damas où pénétreront victorieux trois princes chrétiens: Kitbuqa (mongol), le roi Héthum d'Arménie et Bohémond d'Antioche (1261).

Cette avalanche de catastrophes fut encore suivie par les ravages de Timur le Boiteux (1400) et, au siècle suivant, par l'ascension irrésistible des puissances

chrétiennes. Au cours de cette période, l'islam perdit lentement confiance et cessa de croire en la formule politico-religieuse qui avait dominé jusque-là. Ce fut la fin des révoltes politiques et des tentatives de théocratie; une exigence de salut plus intime et plus personnelle se fit jour, avec, parallèlement, la recherche d'une modalité d'organisation communautaire et religieuse susceptible de survivre à l'effondrement du califat. C'est à cette époque qu'apparaît la grande mystique islamique de Jalal al Din Rumi et, sur le plan collectif, la recherche des "états spirituels" et des voies (*turuq*) pour y parvenir. L'islam se régionalise et se particularise grâce à la formule déjà éprouvée de l'alliance d'un maître inspiré d'une façon charismatique et d'un petit groupe de fidèles, constituant ainsi le noyau d'agrégation des forces religieuses locales: la *confrérie soufi*.

De l'Inde à la Perse, et jusqu'à l'Égypte, s'affirment très tôt de nombreuses confréries qui garantissent l'accès à des *états spirituels* mystico-extatiques, et finissent par institutionnaliser l'enthousiasme religieux de l'état naissant en traçant des voies faciles permettant d'accéder (ou de conserver) à l'état spirituel, sans aller jusqu'à des projets de transformation concrète du monde. Dans certains cas, on pourrait croire que ces *tariqa* équivalent au rituel de l'enthousiasme sportif collectif que nous connaissons le dimanche après-midi. Pensons à celle des Mawlawi (derviches tourneurs) qui cherchent par ce moyen à revivre la mystique très haute de Rumi, aux derviches hurleurs, à la Isawyya ou, en Inde, aux syncrétismes tantriques.

Dans le Maghreb resté indépendant, en revanche, les tentatives théocratiques continueront pour déboucher sur une période d'anarchie qui porte le nom de "crise des marabouts". Ce n'est qu'avec l'affirmation du pouvoir des Alaouites que les moines soldats (les marabouts) seront amenés à renoncer à l'épée, pour sauvegarder leur caractère de sainteté généalogiquement héréditaire, et donc à accepter d'être canonisés et appelés eux aussi *soufi*, comme les confréries qui se réclament d'eux.

Le *soufisme* fut d'abord un mouvement collectif urbain composé d'intellectuels

religieusement inspirés. Après l'effondrement du système politique islamique, sa formule (petit groupe formé d'un maître, *shaykh*, et de ses fidèles) parvint à canaliser les tensions individuelles et les mouvements contraints de renoncer à la formule politico-théocratique caractéristique de l'islam classique. Cette orientation devait donner aux confréries une modalité de reconstitution communautaire qui, à côté du pouvoir politique, des ulémas, des écoles coraniques de village, maintiendrait l'unité de la communauté des croyants (*umma*) et assurerait la perpétuation de l'ordonnateur culturel. La crise fut donc surmontée, sans que l'ordonnateur culturel soit brisé, grâce à *la régionalisation et à la séparation du religieux et du politique*.

Avec l'installation du pouvoir colonial, de nombreuses confréries passeront des accords avec les Occidentaux et seront l'objet d'attaques d'abord de la part des mouvements "scripturalistes" et, ensuite, des mouvements nationaux. Au xxe siècle les nouvelles formations politiques modernes, modelées sur celles de l'Occident, chercheront systématiquement à les détruire.

Avant de conclure, il faut insister sur la différence entre notre méthode d'analyse et celle, habituelle, de l'anthropologie culturelle de la sociologie religieuse. "Le terme [de soufisme], écrit Clifford Geertz, suggère une spécificité de croyance *et* de pratique qui disparaît lorsqu'on regarde la série des phénomènes auxquels on l'applique en réalité. Le soufisme a moins été une vision définie de l'islamisme, une conception, distincte de la religiosité comme l'ont été le méthodisme et l'illuminisme de Swendenborg, qu'une expression diffuse de cette nécessité (...) pour une religion mondiale de pactiser avec la plus grande variété de mentalités et une multiplicité de formes des croyances locales, tout en préservant l'essence de sa propre identité; (...) Il semble avoir surtout représenté, au Moyen-Orient, la réconciliation entre le panthéisme arabe et le légalisme coranique; en Indonésie, une nouvelle approche de l'illuminisme hindouiste par le biais d'expressions arabes; en Afrique occidentale, la définition du sacrifice, de la possession, de l'exorcisme et de la guérison comme rituels

musulmans. Et enfin, au Maroc, la fusion des conceptions de la généalogie de la sainteté *et* du miracle; la canonisation des *hommes fétiches*²³. ”

Les remarques de Geertz sont très justes, mais il se contente d'observer le résultat final du processus, et non pas son déroulement. Si toute religion «catholique” doit pactiser avec les traditions et les mentalités locales, précisons que l'islam n'a pactisé avec la formule de la régionalisation soufi qu'après:

a) que les formules classiques antérieures, sunnite, chiite, kharijite furent devenues insuffisantes;

b) que le système du califat se fut effondré;

c) que l'expansion politico-économique de l'Occident eut commencé.

Il n'est donc pas question que “toute religion catholique” parvienne à un compromis, mais il faut conclure que toute religion catholique qui n'a pu faire autrement y parvient. Tout d'abord, l'islam n'en a pas ressenti la nécessité. Ce n'est que lorsque le système théocratique s'est effondré que les confréries soufi se sont répandues. C'est alors que cette formule, déjà présente en marge du système dominant, a acquis un nouveau rôle, et contribué à préserver la civilisation culturelle dans la différenciation, c'est-à-dire en élargissant le répertoire.

8. La fracture de l'ordonnateur

Les exemples ci-dessus nous montrent comment un *ordonnateur culturel* est, sous bien des aspects, le produit même des mouvements qui le menacent. Mais selon des mécanismes complexes. La révolte contre la féodalité ecclésiastique du m- siècle a été utilisée par la papauté, mais a remis en question le principe du charisme d'office. même les autres mouvements comportent une double potentialité analogue; ils sont à la fois un défi et une possibilité, une énergie à utiliser pour se renouveler et se renforcer. Toutes les impulsions collectives

émanant de nouvelles classes sociales sont ensuite absorbées grâce au mécanisme que nous avons illustré avec les exemples des ordres monastiques et des sectes. *L'ordonnateur culture!* comporte un pouvoir papal centralisé et une bureaucratie sacerdotale efficace, mais aussi une classe intellectuelle capable de pressentir à partir des plus petites nuances idéologiques aussi bien les potentialités subversives que les potentialités de récupération. Il a donc également besoin d'une théologie rationnelle, d'une orthodoxie, à condition qu'elle soit souple et diversifiée. Les veines théologiques franciscaine et dominicaine, par exemple, ont constitué les deux mâchoires d'un étau, qui tout au long du Moyen Age ont offert aux mouvements potentiellement hérétiques deux débouchés institutionnels alternatifs. Ce n'est que lorsqu'elles ont rencontré des difficultés, avec les mouvements féminins et la mystique des béguines, que s'est déclenchée l'Inquisition. Mais, là encore, est arrivé le moment où un nouveau groupe théologique a bientôt proposé un cadre théorique et une organisation capable de canaliser le mouvement mystique.

Ni l'humanisme paganisant, qui a trouvé un espace dans cette trame, ni l'essor de la science moderne, qui se fraie un chemin à travers le nominalisme de la scholastique, n'ont constitué une menace pour la papauté jusqu'au xvie siècle. *L'ordonnateur culture!* était prévu pour absorber de telles pressions en multipliant les distinguos qui lui avaient permis de s'adapter à la société bourgeoise italienne du xve siècle. Tous les mouvements, jusqu'à la Réforme luthérienne, ont pour caractéristique de *rompre et de relier*, et l'ordonnateur culture! en est chaque fois sorti renforcé, et non pas affaibli.

Tout change avec la Réforme protestante. Là, les vieux mécanismes de contrôle éprouvés échouent. L'Église catholique ne parvient pas à absorber les mouvements. Les réformateurs se séparent nettement de l'Église, trouvent des alliés, modifient profondément le dogme et vont jusqu'à changer de livre sacré. L'ordonnateur se fracture.

Pour qu'il y ait fracture de l'ordonnateur, les transformations structurelles

doivent être considérables, et c'est bien ce qui s'est produit en Europe, en 1500. En l'espace de quelques dizaines d'années, on avait fait le tour de l'Afrique et découvert l'Amérique; l'Espagne était devenue une grande puissance économique et militaire; l'Italie, le pays le plus riche et le plus avancé, siège de la papauté, s'était révélée politiquement impuissante et à la merci de qui voulait la conquérir. Le développement du trafic atlantique avait relégué la Méditerranée au second plan, affaibli la puissance économique de Venise et de Gênes, tandis qu'il favorisait celle des pays atlantiques, non seulement le Portugal et l'Espagne, mais aussi la Hollande, la France et l'Angleterre. Le tout en très peu de temps, trop vite pour laisser aux élites le temps d'en prévoir les conséquences. L'Allemagne, alors en plein développement agricole, devait rester à l'écart du processus, et c'est ainsi qu'allait se créer des conditions de tension favorables à l'apparition des mouvements.

La Réforme n'aurait pas été possible sans ce renversement des pouvoirs, sans l'affaiblissement de la papauté italienne et le conflit économique entre pays ibériques et pays du nord de l'Europe.

Mais il ne faut pas croire que les mouvements religieux soient l'expression (la superstructure) de ces transformations. Il n'en est rien. La Réforme est avant tout un mouvement religieux, analogue à de nombreux autres qui l'ont précédée. même ses thèmes ne sont pas nouveaux. Luther proclame le sacerdoce de tous les croyants, refuse le charisme d'office et met en doute les sacrements les plus récents. Tous éléments que nous avons déjà rencontrés dans les mouvements religieux chrétiens médiévaux, de la pataria aux vaudois et aux hussites.

La différence, c'est que cette révolte religieuse trouve de très puissants alliés: en Allemagne, les princes désireux de se libérer du fardeau d'un empire qui a déplacé son centre de gravité dans les deux pays arriérés que sont l'Autriche et l'Espagne; en Hollande, où les riches cités sont en train de découvrir les opportunités offertes par les découvertes géographiques récentes, mais craignent en même temps la domination espagnole. C'est là que choisissent de se réfugier

les réformateurs persécutés; c'est là que s'enfuient de nombreux commerçants et de nombreux intellectuels italiens quand l'Église, alliée de l'Espagne, commence à les persécuter. Là, les mouvements trouvent des adeptes et de l'aide. L'hospitalité et les complicités leur permettent de s'étendre et de s'enraciner. Un fait décisif se produit à ce point qui va provoquer la fracture de l'ordonnateur: *le mouvement entre en interaction avec la structure*. Non seulement il s'enracine là où il est bien accueilli, mais encore il modifie la structure sociale d'accueil pour s'étendre. Simultanément, la réaction prend pied sur une structure sociale radicalement différente et la modifie à son tour pour se consolider. Un double écart se creuse dans lequel mouvement et structure s'influencent tour à tour.

En Europe du Nord, le mouvement réformateur trouve hospitalité dans les cités bourgeoises où il favorise le développement du capitalisme et des institutions propices au développement capitaliste. La Contre-Réforme part au contraire des pays les plus arriérés, et ruine les institutions édifiées pendant des siècles de développement commercial et capitaliste.

Trevor Roper décrit très bien ce dramatique processus. La Contre-Réforme, remarque-t-il, fut un grand mouvement mystique, évangélique, caritatif, un mouvement de renaissance spirituelle. Mais, sur le plan sociologique, elle équivalait à un renforcement de la structure bureaucratique de la société. "Les réformateurs, écrit-il, avaient critiqué la richesse du clergé, la mainmorte ecclésiastique et l'inflation numérique des ordres réguliers qui s'étaient enrichis et avaient enrichi l'Église par le "culte mécanique". Dans un premier temps, entre 1530 et 1540, l'Église avait reconnu la justesse des critiques et estimé la possibilité d'une conciliation, d'un accommodement, puis son attitude s'était durcie. En renonçant à toute position conciliatrice, la papauté de la Contre-Réforme passa à la contre-attaque sur tous les fronts menacés: au lieu d'être réduit, le nombre des ordres augmenta, l'action propagandiste se fit encore plus massive, les palais plus somptueux, les formes de cultes plus élaborées. En outre, étant donné que l'Église avait besoin, pour se défendre, de la puissance

des princes, la bureaucratie ecclésiastique vint au secours de la bureaucratie monarchique ²⁴. (...) Et si l'ancienne bureaucratie seigneuriale avait déjà eu tendance à étouffer la vie commerciale des sociétés urbaines, les choses ne s'améliorèrent guère avec son raffermissement, grâce au renfort de la bureaucratie ecclésiastique, encore plus coûteuse et plus méprisante, s'insinuant dans les rouages d'une activité économique qui n'était pas soumise à ses exigences. (...) Toute société qui n'a pas à craindre une révolution tend à investir sur elle-même: une société capitaliste dans le capitalisme, une société bureaucratique dans la bureaucratie. (...) Sous le gouvernement bureaucratique du prince, les "officiers" ne risquaient pas de souffrir de la faim, mais peut-être était-ce le cas des marchands. C'est pourquoi la richesse et le pouvoir social furent investis dans le pouvoir administratif, et l'Église devint la consécration non plus d'une société commerciale, mais d'une société bureaucratique. La Contre-Réforme créa peu à peu, même dans les vieux centres commerciaux qu'elle avait conquis, un nouveau type de société qui, ce qui est le plus important, se renforça du fait de sa propre dynamique sociale. (...) Si nous prenons l'exemple de n'importe quelle grande ville de la Contre-Réforme en 1630, et que nous comparons sa situation à celle d'avant 1530, nous retrouvons le même processus. En surface, les différences ne sont peut-être pas évidentes: le nombre des riches ne diminue peut-être pas de façon significative, le nombre des luxueuses demeures citadines est peut-être sensiblement le même, comme celui des équipages, les dépenses privées n'ont pas varié, elles ont peut-être même augmenté; il y a encore une haute bourgeoisie importante et riche, mais si l'on regarde derrière la façade, on constate que la source des richesses est différente. En 1630, les dépenses privées étaient notamment le fait d'une élite d'officiers ²⁵.”

On peut utiliser ici l'image de Merleau-Ponty dans sa lecture de Max Weber: “Le capitalisme est comme la coquille que l'animal religieux a secrétée pour y habiter et qui lui survit.” Il suffit de remplacer le mot capitalisme par celui de “bureaucratie nobiliaire”. Si, dans les pays protestants, la collusion entre le

mouvement et les classes sociales produit la coquille capitaliste, ici elle produit l'État bureaucratique nobiliaire, et freine le développement capitaliste. Mais ceci n'est possible que parce que la base structurelle et politique de la Contre-Réforme - l'Espagne - était déjà précapitaliste et noble. La Contre-Réforme s'allie à la structure la plus arriérée, c'est-à-dire la structure espagnole, et contribue à ruiner toutes les institutions commerciales et capitalistes florissantes en Europe du Sud, et en particulier en Italie. Lorsque, au contraire, le mouvement réformateur en Europe du Nord rencontre des régions de développement capitaliste (en particulier la Hollande), il leur donne une force et une vigueur nouvelles, au lieu de les étouffer.

Pour conclure, tout mouvement a pour caractéristique de rompre et de relier lorsqu'il opère dans le cadre d'un ordonnateur culturel. L'ordonnateur culturel s'altère au contraire (discontinuité) quand, à partir d'une différenciation structurelle, apparaissent *des mouvements qui, entrant en interaction avec les différenciations structurelles, les exaspèrent et les consolident jusqu'à les rendre irréversibles*. C'est-à-dire, et c'est le cas le plus fréquent, quand mouvement et réaction interagissent avec les deux structures différentes en les faisant évoluer dans deux directions alternatives. Le résultat est alors non pas la dichotomie des ordres et des sectes, mais la constitution de deux ordonnateurs distincts.

Notes

-
- ¹ Isidore Epstein, *Judaïsme, a Historical Presentation*, Londres, Penguin, 1970.
- ² C. Geertz, *Islam observed*, New Haven, Yale University Press, 1968.
- ³ G. Martinet, *les Cinq Communismes: russe, yougoslave, chinois, tchèque, cubain*, op. cit.
- ⁴ V. G. Salvemini, *Magnati e popolani in Firenze dal 1280 al 1295*, Turin, Einaudi, 1960.
- ⁵ La tentative d'Eisenstadt d'établir un rapport entre révolution et transformation sociale en ignorant l'apport spécifique des civilisations culturelles empêche d'en saisir des constantes, même lorsqu'elles sont présentes. Cf. S. N. Eisenstadt, *Revolution and the Transformation of Society*, New York, The Free Press, 1978.
- ⁶ R. Morghen, *Gregorio VI*, Palerme, Palumbo, 1974, p. 34.
- ⁷ D. Knowles, *Il Monachesimo Cristiano*, Milan, Il Saggiatore, 1976, p. 48-50.
- ⁸ R. Morghen, *Gregorio VI*, op. cit., p. 35.
- ⁹ G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali*, Florence, Sansoni, 1965, p. 37.
- ¹⁰ *Idem*, p. 12.
- ¹¹ P. Alphandery et A. Dupront, *la Chrétienté et l'Idée de croisade recommencements nécessaires (xii^e et xiii^e siècles)*, Paris, Albin Michel, 1954, p. 66-67.
- ¹² *Idem*, p. 94-95.
- ¹³ *Ibidem*, p. 130. Les italiques sont de l'auteur.
- ¹⁴ *Ibidem*, p. 192.
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 204-205.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 205.
- ¹⁷ En ce qui concerne les rapports hérésie, ordres et société, cf. les actes de l'important congrès publiés sous la direction de Jacques Le Goff, *Hérésies et Sociétés*, Paris, Mouton, 1968.
- ¹⁸ G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali*, op. cit., p. 56.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 58.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 59.
- ²¹ *Ibidem*, p. 71.
- ²² Cf. C. Cohen, le terme "futuwwa" in *Encyclopédie de l'islam*, Leyde, E. J. Brill, 1965, tome II, p. 983-986.
- ²³ C. Geertz, *Islam observed*, op. cit., p. 48.
- ²⁴ H. R. Trevor Roper, *Religion, The Reformation and Social Change*, Londres, Macmillan, 1972, pp. 34-35.
- ²⁵ *Idem*, p. 37.

XIV

Le capitalisme

1. Le capitalisme est-il une civilisation culturelle?

Nous entendons par capitalisme le système économique-social qui s'est affirmé d'abord en Europe, puis dans les autres pays du monde, caractérisé par la formation d'entreprises en concurrence sur le marché et réinvestissant leurs profits pour accroître le volume de leurs moyens de production. Dans un tel système, les individus échangent librement sur le marché et leur travail et leurs prestations. Le capitalisme n'est pas seulement constitué d'entreprises mais aussi d'institutions d'État, de lois et d'écoles de pensée. A ce point, il faut se demander si le capitalisme est ou non une civilisation culturelle.

Pour répondre à cette question, peut-être est-il préférable de formuler la question comme suit: le capitalisme est-il une institution née d'un mouvement? Garde-t-il en lui la trace de la promesse originelle de l'état naissant?

Max Weber a donné une orientation précise à toute la sociologie contemporaine en répondant par l'affirmative. Telle est en effet la signification la plus profonde de son dernier livre, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*¹. C'est le mouvement protestant, et en particulier le calvinisme, dit-il, qui a mis en branle le capitalisme en lui fournissant valeurs et motivations. Le protestantisme considère le travail comme une vocation religieuse, une œuvre méritoire au service de Dieu. Simultanément, la doctrine de la prédestination engendre le désir de trouver dans le succès économique, ici-bas, la correspondance de l'élection divine. Comme dernier facteur, il faut ajouter le contrôle des passions, des désirs et de la consommation. Cette orientation aura pour résultat que le protestant travaillera inlassablement, cherchera à gagner de l'argent, le réinvestira au lieu de le dépenser, et donc accumulera son capital.

L'accumulation du capital est le produit de l'ascèse protestante dans le monde, qui se substitue à l'ascèse régulière du christianisme médiéval. A l'appui de sa thèse, Max Weber a tiré de nombreux exemples du développement du capitalisme aux Etats-Unis, où, en effet, les rapports entre capitalisme et mouvements ont été extraordinairement étroits. Tout a commencé avec l'apport des différents groupes protestants émigrés dans les colonies américaines: calvinistes, quakers, méthodistes et baptistes ont apporté avec eux une nouvelle éthique économique et la plupart des catégories éthico-politiques qui allaient servir de base à la jeune nation. Mais celle-ci naîtrait surtout d'un large mouvement révolutionnaire. Si le capitalisme était né aux États-Unis, et si, de là, il s'était étendu au monde entier, on pourrait parler de civilisation culturelle capitaliste.

Or le capitalisme n'est pas né aux États-Unis mais en Europe, et il a été seulement favorisé par la Réforme protestante. Il s'est, en outre, révélé assez souple pour s'adapter et se greffer aux différents systèmes socio-culturels, au Japon par exemple.

Max Weber se borne, pour sa part, à affirmer que l'élan capitaliste est né parmi une minorité de protestants et que d'autres ont adopté leur modèle sans partager leurs croyances et leur foi. Le capitalisme, dit Weber, est la "coquille" sécrétée par l'animal religieux; il ne serait donc pas à proprement parler l'institution d'un mouvement religieux, ou plutôt Weber ne précise pas s'il s'agit de cela ou d'un aboutissement purement fortuit.

Il reste néanmoins que la diffusion du capitalisme ne coïncide pas avec la diffusion de la foi religieuse dont, selon Weber, il est né. Et il a continué à prospérer même là où cette foi s'est éteinte. Les modèles de comportement qui produisent le capitalisme ont eu une origine religieuse, mais ils se sont détachés d'elle depuis longtemps et se perpétuent pour d'autres raisons. D'abord et avant tout parce qu'ils assurent la prospérité et le bien-être. C'est ici que les sociologues introduisent la notion de "*sécularisation*". Quelque chose qui était

religieux change de nature, devient profane, mais continue néanmoins à informer la conduite des hommes. Comme une habitude qui s'avère utile pour de nouveaux buts, et qui donc se perpétue, sans plus posséder sa signification originelle, voire en l'oubliant totalement.

C'est exactement l'opposé de ce qui se produit dans les mouvements qui se succèdent dans une civilisation culturelle. Tout nouvel état naissant, dans ce cas, redécouvre au contraire l'intention originelle, réactive l'inspiration primitive, se reconnaît dans le moment divin des origines, tout en se constituant lui-même comme une nouvelle origine. Tout nouveau mouvement, dans une civilisation culturelle, reprend le fil d'une mission interrompue pour l'amener à son accomplissement, fait sien l'élan vers l'absolu des mouvements qui l'ont précédé. Il s'en prétend à la fois le continuateur et l'héritier.

L'essence d'une civilisation culturelle consiste précisément en ce que ses institutions réactivent symboliquement l'expérience extraordinaire de l'état naissant, et donnent un sens aux événements de la vie des individus et des collectivités, dans un projet historique enraciné dans le plus lointain passé, et qui se prolongera dans les siècles des siècles. De la chute au nouvel avènement. Que ce soit le retour de Jésus-Christ sur la terre, le *tikkun* de la cabale, le *Quaiim* islamique ou l'avènement du communisme marxiste.

Rien de tel n'existe dans le capitalisme. Le capitalisme ne scande pas le temps, il ne donne pas de signification à la vie des individus et des collectivités, ni ne la met en relation avec une expérience de l'absolu, précisément parce qu'il n'est pas un mouvement. Le fait que des calvinistes ou des quakers aient fait cette expérience du divin il y a des siècles, et qu'ils aient œuvré au nom de Dieu, n'influence en rien la nature du capitalisme. Le capitalisme est né, historiquement, comme l'aboutissement fortuit d'une expérience religieuse, mais sa nature, sa dynamique, les forces sur lesquelles il s'appuie sont tout à fait différentes. Il ne peut en aucun cas satisfaire les besoins profonds des individus qui, au contraire, trouvent leur satisfaction dans un mouvement ou une

civilisation culturelle. Il faut renverser totalement cette perspective. La vérité est à l'opposé de l'hypothèse de Weber. Non seulement le capitalisme n'est pas une civilisation culturelle, mais *son avènement marque le déclin des civilisations culturelles*. Le monde moderne occidental capitaliste est caractérisé par le fait qu'il n'a ni message ni espoir authentique à transmettre, grâce auxquels il pourrait donner un sens à la vie des individus; il n'établit aucun contact avec l'absolu; il n'est donc pas l'héritier et le continuateur d'un mouvement, mais une entité étrangère, profane au regard des mouvements et de l'espérance qu'ils véhiculent. Le noyau essentiel du capitalisme est un ensemble, de pratiques et d'opérations dénuées de tout fondement de valeur. Point n'est besoin de motivations spécifiques pour désirer s'enrichir ou augmenter son capital. L'objet même du capitalisme, la richesse monétaire, est vide. C'est un pur moyen ². La richesse sert à tout, indifféremment, et n'a pas le moindre rapport avec ce qui est l'essence des mouvements: la fraternité, la joie, la vérité, la transparence.

Il faut dire que le capitalisme ne sert absolument pas à réaliser l'expérience fondamentale de l'état naissant. Il en serait même plutôt la négation. L'état naissant nous met spontanément dans un rapport de fraternité avec les autres et c'est en eux que nous trouvons notre but. Dans le comportement économique rationnel du capitaliste, les autres ne sont qu'autant de moyens pour atteindre le but que constitue l'enrichissement.

D'innombrables mouvements se sont succédé tout au long de l'histoire du capitalisme, mais pas un seul n'a chanté les louanges et exalté les principes de la froide rationalité utilitaire que nous venons d'évoquer. Le luthérianisme fut, à l'origine, une expérience religieuse passionnée et ardente. Luther désirait renouveler l'expérience évangélique des origines, proclamer la fraternité de tous les croyants, leur amour sincère et désintéressé. Dans la Zurich de Zwingli comme dans la Genève de Calvin, on faisait l'éloge de l'activité professionnelle, mais on condamnait au contraire toute avidité de pouvoir et de richesse. Même en Hollande et en Angleterre, les calvinistes étaient plus favorables aux activités

commerciales que ne l'étaient les catholiques, mais cela venait surtout de ce qu'ils étaient opposés aux coutumes nobiliaires ou serviles; ils n'étaient que des bourgeois désireux de servir Dieu en faisant honnêtement leur métier. Déjà au Moyen Age, de nombreux mouvements s'étaient développés dans la société bourgeoise urbaine, comme les Humiliés évoqués au chapitre précédent, presque tous artisans, et fiers de leur artisanat qui les rendait indépendants et libres du servage féodal.

On retrouve des comportements analogues parmi les quakers et les méthodistes. Les uns et les autres tâchaient de se conduire en bons chrétiens sans renoncer à leur métier, mais ni les uns ni les autres ne prenaient l'accumulation du capital comme l'apothéose de la vie chrétienne. Si nous reprenons l'examen du mouvement à ses débuts et des vies exemplaires comme celles de George Fox et de Wesley, nous constatons qu'ils sont encore plus loin de la quête de richesse qui caractérise le véritable *homo economicus*. Les deux hommes étaient des esprits passionnés, animés par un grand amour de leur prochain, infatigables dans leur dévouement aux autres, et ne pensant ni à l'argent ni à la richesse.

Quant aux mouvements du XIX^e siècle, où la composante sociale est plus évidente, ils sont anticapitalistes et ont donné naissance aux syndicats et aux partis socialistes modernes.

Plus généralement, *le mouvement s'oppose toujours, en tant qu'affirmation d'une fraternité immédiate et chaleureuse, à la froide raison économique, au froid calcul rationnel*. Max Weber le savait bien et l'a souligné, affirmant que le charisme est, par nature, une force extraordinaire et anti-économique. Mais dans notre acception, charisme et mouvement renvoient au même phénomène. Les mouvements s'opposent donc à la raison utilitaire du capitalisme. Et cela s'est reproduit chaque fois, au Moyen-Age avec les Humiliés, les franciscains et les béguines, en Bohême avec les taborites, en Allemagne aux origines de la Réforme, avec les anabaptistes, et ainsi de suite jusqu'à aujourd'hui avec les hippies et la génération *Peace and Love*.

Quel rapport existe-t-il alors entre capitalisme et mouvements? Avant de répondre, il est nécessaire de revenir sur un autre facteur essentiel du développement économique moderne: l'apport de la science et de la technologie, dont le développement capitaliste ne saurait se passer.

2. Le développement économique-scientifique

Les découvertes scientifiques sont elles aussi fondées sur un processus d'état naissant, Thomas Kuhn³ l'a bien montré dans son travail, sur les révolutions scientifiques, mais ce processus reste habituellement enfermé à l'intérieur des groupes restreints de spécialistes, et les effets des découvertes se produisent sans qu'il soit nécessaire de constituer un vaste champ de solidarité.

Selon Thomas Kuhn, il faut distinguer entre *science normale* et *révolution scientifique*. La science normale se déroule dans un paradigme, c'est-à-dire dans un système de croyances et de méthodes qui ne sont jamais remises en question. Prenons l'exemple du paradigme ptolémaïque: les astronomes observaient le ciel et le croyaient constitué par un ensemble d'entités en partie mobiles et en partie fixes, avec la terre immobile au centre. Toutes les observations donnaient pour seoir ce point de vue qui était *l'a priori* de tous les raisonnements. Avec Copernic, le paradigme est renversé: la terre tourne et les astronomes commencent à voir toute chose suivant cette nouvelle perspective.

Les astronomes ptolémaïques, comme les astronomes coperniciens, accomplissent leurs recherches et font leurs découvertes dans le droit fil d'un paradigme donné et jamais remis en question. Telle est la science normale.

Mais de quelle façon la science normale est-elle mise en crise? Quand une *révolution scientifique* se produit-elle? Lorsque des faits inexplicables et des anomalies commencent à apparaltre et que l'intolérance et l'insatisfaction augmentent. "Quand, écrit Kuhn, pour ces raisons ou d'autres du même ordre,

une anomalie semble être plus qu'une énigme de la science normale, la transition vers la crise, le passage à la science extraordinaire ont commencé. L'anomalie elle-même commence à être généralement reconnue comme telle par les divers spécialistes. Les plus éminents de la spécialité sont de plus en plus nombreux à lui consacrer une attention croissante. Si elle continue à résister (...) plusieurs d'entre eux peuvent en arriver à considérer sa résolution comme *le* sujet de leur discipline. (...) Les premiers assauts livrés contre ce point de résistance auront probablement suivi d'assez près les règles du paradigme. Mais, la résistance se poursuivant, un nombre toujours plus grand d'assaillants accepteront des divergences de plus en plus grandes par rapport au paradigme, des divergences qui sont autant de solutions différentes dont chacune peut remporter un succès partiel, mais pas assez important pour être accepté comme paradigme pour le groupe. En raison de cette prolifération d'adaptations divergentes (qui seront de plus en plus souvent présentées comme des ajustements adéquats), les règles de la science normale perdent progressivement de leur précision. Le paradigme existe encore, mais peu de spécialistes se révèlent entièrement d'accord sur sa nature. Même les problèmes tenus jusque-là pour résolus sont remis en question⁴."

Ces débats enflammés et ces corrections successives créent une situation de désaccord et de désordre croissant, jusqu'au moment où, en général assez rapidement, apparaît un *nouveau paradigme*. C'est la révolution scientifique: le passage d'un état de crise à un nouveau paradigme n'est pas un processus cumulatif; on ne passe pas progressivement de l'ancien paradigme au nouveau. Il y a *discontinuité*. L'ancien paradigme vole en éclats et est remplacé par le nouveau. La *science occidentale* est caractérisée par cet événement révolutionnaire où s'impose un et un seul paradigme nouveau qui inaugure une nouvelle phase de science normale⁵.

Mais comment naît le nouveau paradigme qui *s'oppose* au précédent? Les crises se "résolvent non par un acte de réflexion volontaire ou d'interprétation,

poursuit Kuhn, mais par un événement relativement soudain et non structuré qui ressemble au renversement de la vision des formes. Les scientifiques parlent alors souvent d'écailles qui leur sont tombées des yeux" ou d'un "éclair" qui a "inondé de lumière" une énigme jusque-là obscure, les rendant aptes à voir ses éléments sous un jour nouveau qui, pour la première fois, permet sa solution. Dans d'autres cas, l'illumination se produit durant le sommeil⁶”.

Tel est l'état naissant dans le champ de la recherche scientifique, après quoi se constitue un groupe, et ceux qui étaient restés fidèles au paradigme antérieur se “convertissent”. Nous retrouvons ici tous les phénomènes décrits dans nos premiers chapitres. Le nouveau paradigme ressemble par bien des aspects à une nouvelle croyance. Au début, ceux qui l'adoptent n'ont guère d'éléments en leur faveur. “Celui qui adopte un nouveau paradigme à un stade précoce, écrit Kuhn, doit souvent le faire au mépris des preuves fournies par les résolutions du problème. Autant dire qu'il lui faut faire confiance au nouveau paradigme pour résoudre les nombreux et importants problèmes qui sont posés, simplement parce qu'il connaît l'incapacité de l'ancien à en résoudre quelquesuns. Une décision de ce genre ne relève que de la foi⁷.”

Par conséquent, la naissance et l'acceptation d'un nouveau paradigme vont de pair et sont le résultat du groupe à l'état naissant qui élabore un projet scientifique. Le nouveau paradigme triomphe car un groupe de croyants se constitue et entame l'exploration systématique du réel pour en montrer le bien-fondé, et s'il y parvient, son triomphe est total. En effet, c'est seulement dans les sciences occidentales que vaut la *loi du paradigme unique*. Le nouveau paradigme remporte une victoire complète sur l'ancien, après quoi on réécrit l'histoire. Écoutons encore Kuhn:

“Quand il répudie un paradigme passé, le groupe scientifique renonce simultanément à la plupart des livres et articles fondés sur ce paradigme et qui ne sont plus pour les spécialistes des références valables. Il n'y a rien dans la formation scientifique qui soit l'équivalent du musée artistique ou de la

bibliothèque de classiques, et nous avons dit quelle distorsion extrême il résulte parfois de la conception que les scientifiques se font du passé de leur discipline. (...) Ils en arrivent à croire que le passé débouche en ligne droite sur l'état actuel et plus avancé de leur discipline. Bref, que celui-ci est un progrès ⁸.”

Disons qu'il y a *progrès* dans la science normale car chaque découverte complète et enrichit une démarche déjà esquissée, et il y a *progrès* après une révolution scientifique car le nouveau supplante *radicalement* l'ancien.

Le projet scientifique (occidental) est donc structurellement révolutionnaire: il donne lieu à une nouvelle approche du monde et à une nouvelle histoire. Il faut préciser que ce type de processus *se limite* au domaine scientifique, qu'il ne se diffuse pas dans la société, qu'il ne produit pas de révolution politique ou religieuse, et qu'il n'engendre même aucun mouvement populaire.

Il y a eu toutefois une exception dans le passage du paradigme ptolémaïque au paradigme copernicien. La question était devenue religieuse, elle était entrée dans le débat de la Réforme, et fut utilisée comme un instrument en faveur ou contre le pouvoir de l'Église romaine.

Nous touchons ici un point crucial: la science moderne n'a pu se développer qu'à partir du moment où elle a été isolée, *neutralisée*, comme le dira Dilthey pour la religion et la politique ⁹. Le processus s'est développé à la fin du xvii^e siècle, après les guerres de religion, à l'époque de l'élaboration de la première théorie de l'Etat de droit par Locke et Montesquieu, et de la découverte du mécanisme autorégulateur du marché. Autonomie de la science signifie que les pouvoirs politique et religieux reconnaissent l'existence d'une frontière infranchissable à leur intervention. L'Etat accepte qu'en matière de science, le jugement de vérité n'appartienne qu'aux scientifiques, ce qui constitue un point de non-retour.

Mais parallèlement, la science et les scientifiques eux-mêmes acceptent des limites. Leurs résultats scientifiques ne leur permettent pas d'intervenir dans les décisions relatives aux buts de la société. En tant que domaine distinct, la

science comporte la limite de la science qui renonce aux prétentions totalitaires de la métaphysique, de l'idéologie et de la religion.

Le monde moderne, le monde de la rationalité capitaliste, fonctionne de cette façon, comme morcellement des différents domaines et limitation des prétentions de chacun.

L'état naissant scientifique reste, par conséquent, confiné au groupe scientifique, et n'a cours qu'entre les spécialistes et les participants. Il ne peut ni se transmettre à l'extérieur, ni *produire un mouvement collectif*. Cela s'est néanmoins produit lors du passage du paradigme géocentrique au paradigme héliocentrique, mais à cause du contexte conflictuel entre l'Église et la Réforme. Plus la spécialisation augmente, moins la probabilité est grande de voir une découverte scientifique se traduire par un mouvement collectif.

Les effets de la découverte scientifique ne se manifestent pas sur le même mode. La transformation technico-scientifique ne se produit pas par “conversion” ou “participation”, mais par la création de nouvelles techniques, de nouvelles possibilités économique-politiques. La découverte scientifique échappe à son créateur pour passer aux mains des autres et être utilisée par tous. *Elle s'exteriorise et s'objective*. Dès qu'elle est réalisée, elle entame une vie autonome. Elle constitue pour tous une *ressource* et devient le moyen de faire autre chose ou d'avoir d'autres idées.

Le processus commence au niveau des scientifiques eux-mêmes. Une fois publiée, la découverte suscite l'intérêt d'autres scientifiques, entraîne de nouvelles questions et oriente leurs recherches dans de nouvelles directions. Nous voyons déjà ici en action *la production des fins par les moyens*, qui caractérise le processus. Mais les découvertes servent également de creuset à de nouvelles technologies. C'est la découverte de Lavoisier qui a permis le développement de la chimie des combinés. La circularité du processus fait que ce sont les moyens techniques, comme le microscope électronique, qui ont permis les découvertes de la génétique contemporaine.

Les moyens techniques eux aussi se présentent à tous comme autant de ressources. Transformés, ils peuvent s'appliquer à des buts tout à fait différents. Globalement, le fait qu'on puisse faire telle ou telle chose fait penser à telle ou telle autre chose.

Le moyen disponible produit de nouveaux buts. Il n'y a aucun rapport entre les buts que se propose un scientifique et les applications de sa découverte. Et il n'y en a pas davantage entre l'inventeur d'une technique et les conséquences de son invention ¹⁰. Chaque fois qu'une nouvelle ressource scientifique ou technique est créée, d'autres choses deviennent possibles, qui sont à leur tour désirées et voulues pour les motifs les plus disparates. Pour que naissent de nouveaux buts, il suffit qu'existe un nouveau moyen, une nouvelle potentialité, une nouvelle ressource. Ce qui se produit, entre deux innovations peut se produire par profit, par jeu, par caprice, par curiosité, par ambition, par vengeance ou pour tout autre motif.

Une deuxième génération de ressources naît à son tour pour en produire une troisième, puis une quatrième, etc. Ce processus engendre une rationalité et une éthique propres *étant donné un type de ressource, tout le monde doit l'utiliser et lui fixer un but*. Le processus tient à la production de nouvelles ressources destinées à résoudre des problèmes et à susciter, à partir de ces ressources mêmes, de nouveaux problèmes ainsi que leurs solutions. Chaque fois qu'une nouvelle ressource scientifique ou technique est créée - apparue comme moyen en vue d'une fin donnée -, elle déclenche une mise en ordre des moyens existants (car elle se pose comme supérieure aux autres moyens, devenant dès lors inférieurs), et produit simultanément de nouveaux buts inimaginables et inaccessibles au désir avant son apparition. Ce type de processus s'étend à tous les champs et s'applique aussi bien aux produits finis et aux biens de consommation qu'aux services.

Depuis des années, se développe une interminable polémique sur les besoins essentiels et non essentiels, sur les besoins naturels et ceux induits par la société

de consommation. En réalité, tout est *induit*, provoqué par l'existence des biens de consommation. La présence des biens de consommation, de n'importe quel bien de consommation, permet toujours d'imaginer un type d'existence plus désirable que celui qui nous est échu en partage. Tout nouvel objet de consommation constitue une tentation, en tant qu'il se propose comme alternative à un mode de vie constitué, et qu'il est toujours une solution plus désirable. Le motif peut être des plus disparates: émulation d'un voisin, désir de temps libre, amour de quelqu'un, etc. La machine à laver promet une économie de fatigue à la ménagère lasse de son travail, et lui permet de rêver à autre chose. L'automobile est siirement moins contraignante que la marche à pied et promet en outre des expériences que chacun imagine à sa façon, apprend en regardant les autres ou qui lui sont suggérées par la publicité. Dans tous les cas, le besoin n'existerait pas si l'objet de consommation n'existait pas. C'est le moyen qui suscite la fin.

Le processus scientifique, technique et économique qui s'est engagé désormais depuis des siècles, et sur une échelle toujours plus vaste, s'exerce de telle sorte que tous les objets disponibles sont susceptibles de susciter de nouveaux buts. Il n'est pas de fin qui n'ait été définie par des moyens adaptés pour la réaliser. Tous les laboratoires scientifiques et technologiques de toutes les usines du monde, dans leur ensemble, alimentent un immense supermarché où sont emballés des rapports moyens/fms. E suffit de regarder le moyen, l'emballage, le service, pour connaître la fm, pour penser aussitôt à une fin possible et faire l'acquisition de l'un comme de l'autre. *Il ne peut donc y avoir aucune fin ultime, car toutes les fins sont fabriquées à partir des moyens disponibles.* On peut affirmer dans ce sens que si le développement scientifique, technique et économique est seul à l'oeuvre, il tend à détruire toute valeur.

Tel est le processus de transformation non "solidaristique" qui rend impossible toute certitude sur le plan des valeurs. Pris en lui-même, il produit exclusivement des résultats fortuits, divergents, sans aucun rapport entre eux.

Lorsque Marx décrivait l'anarchie capitaliste, ce processus était à peine engagé; il arrachait les hommes à leur campagne et à leurs corporations pour constituer le prolétariat industriel. Puis il bouleversa toutes les sociétés archaïques et traditionnelles, trancha tous les liens de solidarité existants. Sa force n'eut pas la violence de la nécessité, mais consista plutôt en une séduction. L'affaiblissement des Indiens d'Amérique du Nord débuta lorsqu'ils se mirent à désirer les étoffes, les objets et les armes des Blancs. L'appauvrissement des campagnes européennes qui conduisit à l'immigration urbaine commença quand les paysans se mirent à désirer les objets produits en ville, et à les échanger contre leur production agricole. Un processus analogue est en cours aujourd'hui en URSS, dans les pays marxistes, et entraîne les mêmes effets.

Nous vivons tous et sommes maintenus en vie grâce au fonctionnement des laboratoires, des organismes et des systèmes de distribution qui nous offrent des services et des biens dont nous ne connaissons rien, et qui ne nous sont devenus désirables que parce qu'il nous ont été proposés, ou parce que nous avons découvert qu'il était possible de les obtenir. De ce point de vue, le fait que ces biens soient privés, individuels ou collectifs n'a aucune importance. Notre dépendance au système sanitaire est aussi grande, qu'il soit public ou privé. Sans les antibiotiques, les vaccins, l'approvisionnement en eau, nous mourrions en masse. Pas un ~-écul d'entre nous ne sait intervenir dans le processus par lequel se fait l'approvisionnement, désormais devenu indispensable. Les objets les plus familiers comme la voiture, la radio ou le réfrigérateur nous sont totalement inconnus, c'est pourquoi nous sommes tous obligés de travailler dans les organisations qui les produisent et les proposent, dans les organisations qui les inventent et les mettent sur le marché. Nous contribuons tous à produire ces *paquets de fins-moyens* que nous considérons ensuite comme les nôtres.

En participant à une entreprise, nous contribuons à la production de fins divergentes et dissociées. Les conséquences ultimes de nos actions nous échappent complètement. Le travail n'est pour nous qu'un moyen de gagner de

l'argent, de satisfaire nos ambitions ou n'importe quoi d'autre, mais le produit de notre travail produit autre chose et d'autres effets. Peut-être travaillons-nous dans une banque qui finance une aciérie, dont un des débouchés est la fabrication d'armes, lequel - dans une chaîne dont nous ne connaissons pas les maillons - déclenchera une guerre qui finira par nous tuer, nous et ceux pour qui nous travaillons.

3. Transformation «solidaristique» et «non solidaristique»

Nous désignons cette chaîne comme un processus de *transformation* «non solidaristique». Elle est à l'oeuvre dans toutes les directions et n'émane pas des fins mais des moyens. Elle profite de toutes les opportunités et épouse les méandres des désirs les plus capricieux; ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait aucun sens. En réalité, les effets indésirables de certaines pratiques provoquent des mutations de notre goût qui modifie à son tour la demande. Mais le processus d'apprentissage, dans son ensemble, est extrêmement lent et déclenche souvent des effets collectifs indésirables. Les économistes qui l'ont étudié les premiers, comme Malthus ¹¹, s'en sont aussitôt aperçus. Marx est parvenu à la conclusion qu'il était impossible à maîtriser et a pronostiqué l'effondrement du capitalisme. Cette idée a été suivie par de nombreux auteurs, parmi lesquels Schumpeter lui-même¹². même ceux qui étaient moins pessimistes ont jugé nécessaire d'infléchir, de corriger et d'orienter le processus. L'économie est devenue d'abord économie politique et ensuite politique économique, science de la maîtrise des processus macro-économiques.

Mais si les économistes ont appris à maîtriser certains processus économiques, la question reste ouverte pour le sociologue. Comment ont procédé les économistes? Où ont ils pris leurs valeurs? Sûrement pas dans le processus technicoéconomique, car celui-ci n'engendre que des moyens et non des fins.

D'où émanent les fins de la politique économique? Nous avons déjà donné la réponse dans un chapitre précédent intitulé “Fins ultimes”, où nous avons montré qu'elles sont engendrées par les mouvements. *Ce sont les mouvements qui, dans la société capitaliste, ont continuellement régénéré les ins colectives*, produit les idéaux, les valeurs et les buts qui ont, à leur tour, inspiré les interventions des législateurs et des politiques. Ce sont les mouvements, précisément en tant que forces extracapitalistes, étrangères aux intérêts et à l'utilité, qui ont produit l'héroïsme, les idéaux, les fins ultimes et les droits universels et inaliénables, et ce depuis le début, depuis la Réforme et les quatre-vingt-quinze thèses de Luther à Wittenberg, depuis les tentatives de réorganisation sociale des anabaptistes et le modèle de la Genève calviniste. Ce sont les mouvements protestants qui ont engendré la solidarité sociale et politique nécessaire à l'édification des institutions qui ont permis le fonctionnement du capitalisme. Et le processus s'est poursuivi avec les autres sectes et, après, avec les grands mouvements politiques des révolutions anglaise, américaine et française d'où est né l'Etat-nation moderne. Ensuite sont venus les mouvements ouvriers et paysans qui ont donné les syndicats et les grands partis de masse. Ce sont ces processus collectifs qui ont engendré, simultanément, solidarité sociale et fins.

Si seul le processus de transformation “non solidariste” décrit au paragraphe précédent fonctionnait, toutes les valeurs ne tarderaient pas à se dissoudre. Marx, Schumpeter, Polanyi auraient raison. Mais ce processus n'est pas seul en cause. Il en existe un autre qui reconstruit parallèlement la solidarité, régénère les fins ultimes et les valeurs. Destruction et création procèdent ensemble.

Les sociologues, et surtout les spécialistes de la science politique, n'ont pas compris l'apport réel des mouvements car ils n'ont été attentifs qu'à l'affrontement, à l'opposition. Prenons l'exemple des syndicats. Ils se sont créés pour s'opposer au pouvoir patronal, lui imposer des limites et lui arracher des avantages. Et corame tout mouvement, ils se sont constitués d'ailleurs comme

structure anticapitaliste. Du point de vue du sociologue ou de l'analyste politique de l'époque, ils apparaissaient comme des forces de destruction de l'ordre capitaliste, mais de notre point de vue, ils créaient au contraire un nouveau champ de solidarité, la solidarité ouvrière, et produisaient des fins sociales, mettaient en branle des processus politiques d'avant-garde, et entraînaient donc un effet exactement opposé. La société politique moderne s'est édifiée à partir des syndicats et des partis nés des grands mouvements.

Les mouvements qui ont produit l'État-nation ont joué un rôle particulièrement important. La guerre de libération américaine, la Révolution française, les mouvements nationaux amorcés par les guerres napoléoniennes, ceux qui ont été à la base des processus d'unification nationale italienne, irlandaise, polonaise, grecque et, peu à peu, des pays du tiers monde, constituent un seul et même grand processus historique qui a produit l'institution clef de toute la modernité: l'État-nation, l'interprète institutionnel des intérêts d'une collectivité géographiquement définie, le régulateur des besoins supra-individuels, le garant de la loi et de l'ordre, l'interprète du bien commun.

L'État-nation n'est pas le produit des intérêts de la bourgeoisie, mais la condition préalable à l'existence d'une socialité pourvue de sens dans un système investi par les processus de transformation "non-solidaristique". C'est le *processus de nationalisation* qui a permis le fonctionnement du marché, car il a empêché les bases sociales sur lesquelles il s'appuyait de se dissoudre. Dans les pays où la bourgeoisie n'existait pas, comme dans les pays du tiers monde, la solidarité et le mode d'organisation ont aussi pris partout la forme de *l'État-nation*. Et, souvent, en l'absence d'une classe bourgeoise, le champ de solidarité nationale a été mis en place par les élites marxistes. On ne saurait expliquer la formation des États-nations sur la base des intérêts d'une classe particulière. La nationalisation a été un processus collectif grâce auquel a pu se fonder une solidarité au-dessus des intérêts particuliers. La nation a revêtu par conséquent plusieurs aspects de l'"être doté de valeurs" (patrie, mère patrie, sol sacré de la

patrie, monuments, martyrs, etc.).

4. Le triple fondement du capitalisme

Disons, pour conclure, que le capitalisme n'est pas une nouvelle civilisation culturelle. Son système social est fondé sur l'articulation de trois composantes: le calcul économique, les mouvements et l'état-nation.

Nous avons vu que le premier facteur est activé par une innovation technico-scientifique continue, dont les résultats sont utilisés sur le plan économique. Tout ce qui est créé, inventé et proposé finit par devenir une "ressource" économique entre les mains des entrepreneurs qui la transforment en marchandise. Le travail, les idées, l'art deviennent à leur tour des marchandises. Quelles que soient les raisons qui ont présidé à la naissance de ces créations, quels que soient les buts que s'étaient fixés leurs créateurs, elles s'en détachent dans le processus économique et, entraînées par le jeu de l'utilité économique, entament une vie propre. La production de la société, régie par la seule utilité, devient ainsi "anarchique", sans ordre ni sens: c'est l'anarchie capitaliste que dénonce MMZarx, la destruction créatrice de Schumpeter. Mais il y a plus. Comme l'ont dit d'abord Marx, ensuite Polanyi, le marché menace continuellement les habitudes et les valeurs traditionnelles et il attire la jeunesse hors des villages pour en faire des prolétaires immigrés; il bouleverse d'abord la solidarité de la famille étendue, puis celle de la famille nucléaire, et enfin même celle du couple ¹³. Il crée des villes où les individus vivent dans l'anonymat. Utilitaire, sceptique, indifférent à toute valeur, le "marché" détruit les fondements de la solidarité sociale et dévore la société civile dans laquelle il se développe.

Tenant compte de cette seule composante, Marx et les marxistes en ont conclu qu'il s'autodétruirait. En réalité, cette composante "non solidaristique" est

contrebalancée par une *deuxième composante représentée par les mouvements*. Tout au long du Moyen Age, avec le développement de la bourgeoisie commerçante, il y a eu un développement incessant de mouvements religieux, hérétiques ou orthodoxes, mais aussi politiques, comme ceux qui ont engendré les institutions des cités avec l'essor du capitalisme aux xvii^e et xviii^e siècles dans le monde protestant, les mouvements religieux et culturels, et les “sectes” n'ont cessé de s'étendre. Lorsque enfin a commencé la révolution industrielle proprement dite, d'autres mouvements sont apparus à leur tour pour reconstruire le champ de solidarité, et en premier lieu les mouvements ouvriers et nationaux.

Le lecteur habitué à la démarche utilitaire, commune au libéralisme et au marxisme, aura peut-être de la peine à reconnaître, dans les “sectes” protestantes et les mouvements ouvriers, des forces “solidaristiques”. Les sectes s'entredéchirent et combattent l'Église, les mouvements ouvriers affrontent la bourgeoisie, mais les unes et les autres sont au même titre des forces “solidaristiques”. Les partisans d'un mouvement, les membres d'une secte, les fondateurs d'un parti progressiste n'agissent pas par intérêt “personnel” ou en suivant une logique égoïste et utilitaire, ils sont animés par un élan de solidarité vis-à-vis des autres, leurs frères, leurs camarades, et leur action est d'abord anti-utilitaire, qu'il s'agisse de charité, de secours mutuel, ou d'un front uni contre l'exploitation. Certes, chacun de ces mouvements divise la société et provoque des fractures et des oppositions, mais il constitue intérieurement un champ solidaire et égalitaire où se développe un processus opposé à la réification qui est le propre du marché. Il produit des valeurs et des symboles, refonde les institutions et reconstitue les traditions.

Par conséquent, il y a d'un côté la transformation “non solidaristique”, anarchique, produite par le marché, et de l'autre la restructuration “solidaristique” opposée à la première, qui reconstitue des champs sociaux qui remplacent les champs détruits. On ne saurait percevoir le processus historique comme un processus linéaire de dissolution; il s'agit au contraire d'une

dialectique de dissolution-reconstitution. Les deux pôles, transformations “non solidaristique” et “solidaristique”, interviennent ensemble, comme les deux moments antagonistes et complémentaires du développement capitaliste.

La troisième composante est représentée par l'État-nation. Elle est en partie le résultat d'un type particulier de mouvement: les mouvements nationaux. La nation ne préexiste pas au mouvement, elle est le produit de son action. A partir de certaines conditions structurelles préalables telles que le territoire, la langue, la formation politique existante, etc., le mouvement national développe un nouveau champ de solidarité et ses limites ¹⁴.

Dans les pays européens où existait déjà une unité politique, comme en Angleterre ou en France, c'est la monarchie qui a nationalisé peu à peu les différentes composantes traditionnelles (ethniques, religieuses, linguistiques, etc.) et les institutions nées des mouvements. En Angleterre, par exemple, le roi a “nationalisé” la religion dès le xv^e siècle. En France, la monarchie a détruit très tôt les autonomies régionales. Dans d'autres pays, les mouvements nationaux sont apparus plus tardivement et ont choisi de s'appuyer sur une monarchie (comme en Allemagne ou en Italie). Ailleurs, comme aux États-Unis, le mouvement national a directement produit l'institution de l'État-nation. Un des effets de la constitution d'un puissant champ de solidarité nationale a été la *nationalisation des mouvements*. Ceux-ci ont exercé leur emprise dans les limites de la nation et, ce faisant, sont devenus des forces de reconstruction au niveau national. Là où ce processus n'a pas eu lieu, comme en URSS, où l'unification a été l'oeuvre de la civilisation culturelle marxiste, la crise du marxisme a fait exploser les différences ethniques et nationales.

Le système capitaliste est caractérisé par la *présence simultanée de ces trois composantes*. Le marché, régi par l'utilité économique et qui transforme toute chose en marchandise, assure au système une dynamique continue et constitue une limite aux prétentions totalitaires des mouvements “solidaristiques”. Les

mouvements, qu'ils soient culturels, religieux, syndicaux ou politiques, s'opposent à la première composante et la freinent, reconstituent des champs de solidarité conflictuels et définissent de nouveaux buts. Et enfin la troisième composante (l'État-nation), avec son organisation complexe qui régule l'économie, distribue les opportunités mais, surtout, constitue le champ dans lequel les différentes forces "solidaristiques" rivalisent selon les règles d'un jeu défini.

5. La crise du xx^e siècle

Le processus de transformation capitaliste s'est accéléré au XIX^e siècle et a atteint une dimension planétaire. En même temps, comme nous l'avons vu, les mouvements ont explosé, complémentaires de ce processus. *Rs se sont efforcés de reconstruire une civilisation culturelle* au XX^e siècle, de fonder un ordre comparable à celui qui avait volé en éclats sous la pression des transformations capitalistes. Le protagoniste principal de cette tentative a été le marxisme.

Dans des pays comme la Russie, où le capitalisme était encore embryonnaire, un vigoureux mouvement de refus de la modernisation et du capitalisme est apparu. Nobles, bureaucrates, intellectuels et prêtres sont tombés d'accord pour condamner cette invasion européenne occidentale, qui détruisait non seulement les valeurs du passé mais semblait menacer toute forme de solidarité humaine. Mais des processus de rejet analogues étaient à l'œuvre partout, en France, en Italie, en Allemagne et en Autriche. La société de la belle époque était habitée par une profonde nostalgie de l'ordre ancien précapitaliste, et aspirait secrètement à la reconstruction d'un système culturel comparable au système traditionnel, unitaire, monolithique et rassurant. On vit proliférer les mouvements nationalistes, marxistes, pacifistes, interventionnistes. Tous différents, mais tous unis par le même besoin de reconstituer la solidarité sociale

et de retrouver des certitudes semblables à celles du passé. Certains les recherchaient dans l'image du communisme utopique, d'autres dans le sacrifice et dans l'exaltation de la guerre nationale, d'autres encore dans la lutte des classes. Les interventionnistes comme les socialistes méprisaient les valeurs bourgeoises et la facilité.

Les nationalistes étaient attirés par la guerre, fondatrice de valeurs, qui permet l'unité, la fraternité et la solidarité, qui rassemble le peuple dans un dessein unique auquel tout le reste est subordonné. Les révolutionnaires appelaient eux aussi la révolution de leurs vœux pour les mêmes raisons, et y voyaient une source de solidarité, de valeurs et de sens.

Au début du siècle, l'interventionniste et le révolutionnaire se considéraient comme les nouveaux prophètes, ceux qui avaient rétabli le contact avec l'absolu. Pour eux, le système social ne tenait plus et devait être reconstitué de fond en comble, par la violence.

L'affrontement entre les mouvements (nationalistes, révolutionnaires, fascistes, nazis, etc.) de la première moitié du siècle a été un affrontement entre des *monothéismes devenus fous*, des démons emballés qui aspiraient au pouvoir absolu. Le grand ordonnateur de la civilisation chrétienne, déjà bien entamé par la Réforme, était en lambeaux. Les nouveaux noyaux d'organisation représentés par les États-nations étaient encore insuffisants. C'est alors qu'entrèrent en scène le marxisme soviétique, le fascisme italien, le nazisme, et, en Asie, le shinto japonais. Tous ces courants aspiraient à une refonte de l'ordre universel, et apparaissaient comme autant de *tentatives pour donner naissance à une nouvelle civilisation culturelle*. Le fascisme abandonna la datation chrétienne et affirma que l'ère nouvelle du fascisme était commencée. Le nazisme évoqua un Reich millénaire. Ce sont des projets de civilisation qu'on peut comparer au christianisme ou à l'islam. Mais de ces tentatives - et des innombrables autres qui sont apparues dans les pays du tiers monde - une seule est parvenue à s'affirmer: le marxisme. Avec le succès de la Révolution d'octobre, le léninisme

et le stalinisme ont en effet constitué l'aube d'une civilisation culturelle qui s'est juxtaposée au christianisme, à l'islam, au bouddhisme, et va amorcer son expansion.

La première moitié du xx^e siècle est donc une période de guerre de religions, de religions nouvelles parmi lesquelles une seule s'affirme, en s'alliant - paradoxe inouï - avec la seule puissance héritière de la structure du xix^e siècle européen, les États-Unis. Les États-Unis sont la première grande nation à l'échelle continentale. La solidarité nationale y est très forte, et le développement capitaliste impétueux. Aux États-Unis, les deux éléments dialectiques, "solidaristique" et "non solidaristique", s'équilibrent; des déséquilibres et des mouvements surgissent sans cesse mais, s'exprimant souvent sous des formes religieuses, ces derniers se nationalisent. La coalition formée par l'URSS (c'est-à-dire par le noyau du nouvel ordonnateur culturel) et la dernière grande nation occidentale assurera la défaite du fascisme et du nazisme.

Pendant les années du stalinisme, la nouvelle civilisation culturelle - le marxisme - réussit à réaliser la transformation structurelle - subordination de toute l'économie, de toute la culture et de tous les mouvements à un seul et unique centre de volonté politique - qui rend sa domination irréversible. Le prix de la répression est très élevé, terrible même, mais la transformation réussit. Le marxisme acquiert dès lors la deuxième caractéristique fondamentale des civilisations culturelles: il prête son langage aux mouvements. Les mouvements de libération nationale finissent presque toujours par devenir marxistes, comme en Chine, à Cuba, au Viêt-nam ou au Cambodge. La nouvelle civilisation culturelle a eu du succès même dans l'exportation de son projet de gestion et son mode d'organisation de la société.

Dans la civilisation culturelle marxiste, le processus de développement "non solidaristique", scientifique, technologique et économique a été subordonné à une volonté politique toute-puissante. Toutes les ressources scientifiques, techniques et économiques ont été concentrées entre les mains de l'élite

dirigeante du parti, lequel dirige à son tour l'État et gouverne la société. Grâce au monopole de toute la production culturelle et des moyens de communication de masse, l'élite charismatique au pouvoir définit les buts et les valeurs. Toute dissension est étouffée dans l'oeuf par tous les moyens, économiques, culturels, et jusqu'à la répression physique de masse.

Dans le marxisme, la technologie et la science ne sont plus libres de suivre des orientations autonomes; elles ne sont même pas - comme l'aurait voulu Marx - à la disposition de tous, mais entre les mains d'une bureaucratie charismatique. La seule référence historique qu'il est possible d'établir renvoie aux civilisations égyptiennes ou chinoises anciennes, et en Europe, au Moyen Age chrétien.

L'immédiat après-guerre en Europe a été caractérisé également par l'apparition de *mouvements de réaction* - les mouvements fascistes - qui se sont appuyés sur l'idée de nation comme force mobilisatrice "transclassiste" à l'intérieur, et comme force d'agression à l'extérieur. Apparue en Italie, dans un pays qui avait connu un processus de nationalisation imparfait, le fascisme a réalisé une mobilisation comparable à la mobilisation communiste, quoique antithétique, et a donné le noyau primitif du projet de gestion au national-socialisme allemand. Les thématiques anticapitalistes et antibourgeoises ne sont pas l'exclusive de la gauche (anarchie, marxisme, etc.), mais se retrouvent également dans les mouvements fascistes. Le radicalisme de droite est anticapitaliste et antibourgeois, et aspire à la reconstitution de la solidarité et de la "communauté" dissoute par les transformations modernes et le marché, tout comme celui de gauche, à cela près qu'il prend pour modèle et point de référence un élément du passé, qu'il l'idéalise et qu'il lui confère une "autorité". Le radicalisme de droite se déclare explicitement autoritaire. Pour combattre et détruire les autorités historiques, pour affaiblir la tradition, le radicalisme de gauche au contraire fait profession d'anti-autoritarisme, même si, en réalité, il donne naissance à des régimes autoritaires.

En idéalisant le passé, les mouvements de droite proposent d'accepter la

domination et de *s'identifier activement avec le dominateur* (être un dominateur), ou *passivement* (se laisser dominer par un véritable dominateur = être un soldat de Dieu). Dans un cas comme dans l'autre, la domination accède au rang de valeur. Le radicalisme de gauche préconise, pour sa part, non pas l'identification avec le dominateur mais avec le rebelle, le pauvre, le persécuté; même dans le cas où il reconstitue un pouvoir, il se définit comme l'élimination de tout pouvoir. Dans le fascisme, l'objet d'identification est le roi, le *duce*, le *führer*, celui qui cimente la société et s'oppose au marché, au changement continu du capitalisme, comme quelque chose de solide, de durable, de permanent: *la domination comme pérennité*. Dans le radicalisme de gauche au contraire, on propose la *vie en commun comme pérennité*

En idéalisant un pouvoir passé, le radicalisme de droite peut légitimer le pouvoir existant en le transfigurant; de même qu'il peut renforcer le capitalisme existant. Mais il se propose d'abord d'éliminer la structure pluraliste du capitalisme, et c'est en cela qu'il est sur la même longueur d'ondes que le marxisme. Pour y parvenir, le nazisme a lourdement pesé sur l'État sous la forme de l'économie de guerre.

Le fascisme et le nazisme envisageaient une expansion outre-océanique du territoire métropolitain et aspiraient à la constitution d'un empire traditionnel; ils s'opposaient par conséquent à la France et à l'Angleterre (deux empires territoriaux sur le déclin), menacés par les nations naissantes. Mais le fascisme comme le nazisme n'avaient rien à offrir à ces nations, ne proposant qu'un autre dominateur. Le marxisme, au contraire, se voulait l'instrument de la libération nationale et de la modernisation. La doctrine marxiste-léniniste s'imposa pendant plusieurs décennies en affirmant que le développement économique, l'accumulation et la modernisation étaient possibles sans les capitalistes, que la solidarité et la bonté étaient possibles sans l'Église, et que le gouvernement était possible sans le roi. C'était au prolétariat organisé, c'est-à-dire au parti, de réaliser cette tâche.

6. La synthèse américaine

En cette fin du xxe siècle, en Occident, le capitalisme continue à survivre et à prospérer; il a même réussi à mettre en difficulté la civilisation culturelle marxiste, incapable de tenir ses promesses.

Presque tout le mérite de ce succès est venu des États-Unis. Les États-Unis ne sont pas non plus une civilisation culturelle mais, de tous les pays capitalistes, ils sont ceux qui s'en approchent le plus. Non seulement le capitalisme s'y est largement nourri des mouvements qui s'y sont succédé en absorbant les espérances, mais encore il leur a donné ses propres règles, et a réussi à leur imposer quelques-unes de ses valeurs. Aux États-Unis, développement économique et mouvements ont été dans un rapport si étroit que les institutions économiques elles-mêmes nous semblent issues des mouvements, et que les institutions des mouvements nous paraissent inspirées par le *credo* capitaliste.

C'est aux États-Unis que pense Max Weber chaque fois qu'il souligne les rapports entre éthique et développement capitaliste. Dans ce grand pays aux frontières ouvertes, l'espérance religieuse de libération et de prédestination a produit la figure du pionnier qui, armé de la Bible et du calcul économique, allait créer une nouvelle société.

C'est aux États-Unis que s'est réalisée le plus profondément l'idée que la richesse était le signe terrestre de la prédilection divine. Non pas tant parce que les sectes émigrées là-bas croyaient toutes en la prédestination, mais parce qu'on se servait plus souvent de la Bible comme source de connaissance religieuse et que, dans l'ensemble, elle est plus fortement imprégnée de l'idée - avec l'Ancien Testament - que Dieu récompense les siens dans cette vie. Aux États-Unis, l'utilitarisme de Jeremy Bentham s'y est lui aussi enraciné plus profondément, et avec lui l'idée que la morale rationnelle a pour tâche de maximiser le bonheur

des hommes et de diminuer leurs souffrances. Tâche comparable à celle de l'économie qui est d'augmenter le bien-être et de faire reculer la pauvreté. Utilitarisme éthique et confiance dans le marché ont été, aux États-Unis, plus étroitement liés aux classes populaires qu'en Europe et cela même en Angleterre. Il faut compter enfin avec le *pragmatisme*, caractéristique des États-Unis: tout problème s'y réduit, en effet, à la question du «comment faire? » et ne renvoie nullement à une interrogation sur le «quoi faire? » et le «pourquoi? ». Il existe encore aujourd'hui aux États-Unis une abondante littérature du *How to do*, totalement inexistante dans les autres pays capitalistes.

Les États-Unis ont néanmoins traversé une crise grave au début du siècle. Avec l'essor de la grande entreprise, les possibilités pour chacun de réaliser le «rêve américain» avaient sin'èrement diminué. A la place de millions de producteurs indépendants, il y avait désormais des millions de paysans et d'ouvriers. La crise de 1929 était la preuve irréfutable qu'un homme pouvait perdre son travail indépendamment de ses mérites, de ses compétences et de sa valeur.

La crise suscita des mouvements qui, à un moment donné, furent bien prêts de passer sous la coupe des élites extrémistes, également collectivistes, de droite ou de gauche. Si cela était arrivé, les États-Unis auraient connu eux aussi de grands mouvements marxistes ou de type fasciste. Giorgio Galli et Franco Rositi remarquent que, dans l'Amérique des années 30, il existait en effet de nombreuses forces susceptibles de donner naissance à de tels processus. «La démagogie populiste, écrivent-ils, était représentée surtout par les leaders racistes du Sud, Theodor Bildo et surtout Huey Long. Voici une illustration du comportement du premier, entre autres positions autoritaristes: en septembre 1931, l'*American Legion* décida que la crise ne pouvait "être vaincue rapidement et efficacement par les méthodes politiques existantes"; le même mois, dans son discours de bienvenue aux étudiants de première année, Nicholas Murray Butler glissa une observation énigmatique où il affirmait que les systèmes totalitaires produisent "des hommes de caractère, beaucoup plus intelligents et plus

courageux que ceux soumis aux systèmes fondés sur les élections".

“Et dans le Mississippi, un vieux politicien qui venait de la région la plus pauvre du pays répondit en ces termes à une interview: "Les gens sont inquiets. Le communisme est en train de se lever. Ici même, dans le Mississippi, il y a déjà des hommes prêts à soulever les foules. Moi-même, je commence à virer au rose. Mais le représentant politique typique est Huey Long, un des plus s'irs appui de Roosevelt ¹⁵”

Toutefois, aux Etats-Unis, la tendance collectiviste ne p rviendra pas à prendre le dessus, et c'est l'orientation réformiste de Roosevelt qui prévaudra. Mais ce n'est là que la partie visible du processus de transformation. En réalité, au cours de ces années-là, une profonde restructuration de toute la culture américaine s'est opérée: de la culture politique, qui vit grandir le rôle de l'État, garant du bien-otre de tous; de la culture industrielle avec le développement du *management*; et enfin de l'éthique même qui se dépla~a de l'épargne à la consonnation.

Nous avons dit plus haut que les États-Unis n'étaient plus le royaume de millions de producteurs indépendants qui pouvaient considérer le profit comme l'expression de leurs efforts, le juste prix de leur esprit d'entreprise, de leur acharnement au travail et de leur capacité à épargner. Des millions de prolétaires ou d'employés les avaient remplacés, et il était impossible de leur proposer des modèles de comportement identiques. même sur le plan strictement économique, le développement n'avait pas besoin des modèles d'action traditionnels. L'économie américaine des années 30 s'orientait désormais vers la production et la consommation de masse. Il ne lui fallait plus une éthique de l'épargne mais une éthique de la production et de la consommation.

Le problème était le même qu'en Europe, et en particulier en Allemagne. Mais, comme le font remarquer Galli et Rositi, les entrepreneurs allemands ne comprirent pas que le pouvoir d'achat de leurs ouvriers pouvait créer un marché pour leurs propres produits. L'industrie allemande travaillait pour l'État et pour l'exportation, et non pas pour l'accroissement du bienotre des masses. “Le

directeur de la mine, dit Golo Mann, ne voyait pas d'un bon ceil le contremaitre faire l'acquisition d'une automobile: cela n'était pas convenable pour les membres de la classe moyenne industrielle. On concevait encore moins qu'un simple ouvrier piît acquérir un logement décent, une motocyclette ou un réfrigérateur. Si l'ouvrier pouvait travailler et vivre, et de surcroît être assuré contre les accidents du travail, la maladie et la vieillesse, alors les entrepreneurs avaient accompli leurs devoirs envers lui ¹⁶

En Amérique, au contraire, la perspective s'était inversée. L'industrie s'était mise à produire pour ses propres travailleurs, et avait trouvé ainsi sa légitimation morale. Le but de l'industrie n'était plus d'accumuler pour accroître le pouvoir des capitalistes, mais pour améliorer le bien-otre des travailleurs, satisfaire leurs exigences, améliorer leur train de vie, leur donner accès à ce qui auparavant était réservé aux capitalistes et aux aristocrates, augmenter leur bonheur et dirminuer leurs souffrances. La référence était les besoins personnels des femmes et des hommes concrets, de leur famille et de leurs enfants, et l'industrie s'efforga de satisfaire toutes leurs exigences, voire de les anticiper, et de leur fournir ce qu'il y avait de meilleur et de plus adapté à leur mode de vie. C'est ainsi qu'est né le *marketing*, l'étude des besoins cachés du consommateur. Le marketing est dès lors devenu un devoir moral pour l'entreprise, car son but était de satisfaire les besoins des hommes.

Parallèlement, la nécessité de l'épargne et de l'accumulation de richesses avait diminué. L'ancien producteur indépendant était astreint à épargner, à réduire au minimum sa consommation pour pouvoir accumuler; c'est pourquoi l'éthique d'autrefois faisait l'éloge de l'épargne et condamnait la consommation. Mais dans la nouvelle économie, si on voulait le développement, les travailleurs devaient au contraire se mettre à consommer. *La consommation devait donc devenir un devoir*. D'un côté l'industrie devait produire des biens de consommation de plus en plus adaptés aux besoins; de l'autre, les travailleurs devaient devenir de bon et de grands consommateurs ¹⁷.

Il fallait substituer la valeur de la consommation à celle de l'épargne, remplacer l'éthique de l'épargne par *une éthique de la consommation*. C'est ce qui se produisit en effet dans les années cruciales, entre 1920 et 1940. Hollywood et le cinéma en furent les principaux protagonistes car ils offrirent les modèles de comportement et de consommation qu'il fallait adopter.

Mais le processus de transformation requérait une étape supplémentaire. Si les meffleurs ne pouvaient plus devenir des producteurs indépendants et capitalistes, que pouvait-on leur proposer? Et ce fut la naissance de la deuxième grande invention américaine: l'invention du *manager*. Sous certains aspects, le manager est un *bureaucrate* qui travaille dans un bureau, mais il est aussi un *entrepreneur* qui innove, prend des risques et endosse et ses succès et ses échecs.

Avec l'invention du manager, c'était le *succès professionnel*, et non plus seulement le profit personnel, qui allait constituer le critère ordonnateur de toute hiérarchie sociale. Grâce au personnage du manager, le signe d'élection personnelle était à chercher dans la *position* obtenue dans la hiérarchie des entreprises, dans l'échelle des bénéfices et dans le statut qui en découlait.

Le système social américain peut être représenté comme une pyramide de statuts avec de multiples niveaux d'excellence professionnelle. A chaque niveau d'excellence correspond un revenu, *assorti d'honneurs et de devoirs de consommation particuliers*. Les meilleurs sont au sommet de la pyramide, et disposent des revenus les plus élevés, mais chacun se voit assigner un certain style de vie. Les biens de consommation, expression du revenu, sont aussi le témoignage du statut obtenu. Par conséquent ils ne doivent rien au caprice, mais sont au contraire réglés suivant une prescription éthique, et chacun est tenu de se conformer strictement aux modèles de consommation de son statut, et ne peut en aucun cas adopter ceux d'un statut inférieur ou supérieur. La société américaine était devenue une *société de consommation*, et on n'avait pas fini d'en entendre parler. *L'éthique, auparavant axée sur l'accumulation, et qui condamnait la consommation, s'étend à présent en direction du professionnalisme organisé et*

des biens de consommation eux-mêmes.

Le processus de “réforme” fut bientôt complété par trois composantes: la *réorganisation syndicale*, *l'intervention de l'Etat dans l'économie*, comme garant du plein emploi et *d'un P*, juste répartition des revenus et la *mobilisation nationale* autour d'un idéal universaliste, que suscitera la guerre. A la fin de la guerre, la mutation était accomplie et les Etats-Unis pouvait l'exporter dans tous les pays d'Occident. Intervention publique dans l'économie pour assurer le développement économique, solidarité nationale, syndicats puissants, esprit d'entreprise “managérial” et intégration du professionnalisme, du revenu et de la reconnaissance sociale, c'est-à-dire honneurs et devoirs de consommation, tels sont les piliers du développement capitaliste ininterrompu de 1945 à nos jours. Pas une crise sérieuse, même celle suscitée par les mouvements des années 60, n'est parvenue à le mettre vraiment en difficulté. En cette fin de siècle, son influence se fait sentir même sur les pays du bloc marxiste et fait peser sur eux la lourde menace de difficultés peut-être insurmontables.

Notes

¹ M. Weber, *l'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

² G. Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1987.

³ T. Kuhn, *Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983. Et, pour la critique de cette position, cf. sous la direction de Imre Lakatos et A. Musgrave, *Criticism and the Growth of knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

⁴ T. Kuhn, *Structure des révolutions scientifiques*, *op. cit.*, p. 105-106.

⁵ *Idem*, p. 164.

⁶ *Ibidem*, p. 149.

⁷ *Ibidem*, p. 188.

⁸ *Ibidem*, p. 197-198.

⁹ Cf. Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, Duncker, Humblot, 1963.

¹⁰ Cette idée est déjà présente chez Max Weber lorsqu'il remarque que "la rationalisation procède de façon que la plupart de ceux qui sont guidés s'approprient ou s'adaptent simplement aux résultats extérieurs, c'est-à-dire aux résultats techniques qui servent pratiquement leurs intérêts (...) tandis que le contenu d'"idées" de leurs créateurs reste lettre morte pour eux". *Wirtschaft und Gesellschaft*, *op. cit.*

¹¹ T. Malthus, *Essai sur le principe de population*, Paris, PUF, 1980.

¹² J. A. Schumpeter, *Histoire de l'analyse économique*, Paris, PUF, 1980, et surtout, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, *op. cit.*

¹³ "La classe laborieuse n'a pas été chassée de la terre par un mouvement d'encerclement, mais attirée plutôt par le mirage de salaires plus élevés et l'attrait des villes." Karl Polanyi, *The Great Transformation*, New York, Octagon, 1973.

¹⁴ Sur ce sujet, cf. A. Iagi, *Il Processo di nazionalizzazione*, Trieste, 1976.

¹⁵ G. Galli et F. Rositi, *Cultura di massa e comportamento collettivo*, Bologne, Il Mulino, 1967, p. 110.

¹⁶ *Idem*, p. 116.

¹⁷ Cf. F. Alberoni, *Consumi e Società*, Bologne, Il Mulino, 1964.

XV

La tradition de la modernité

1. Modernité et tradition

La société occidentale est mue par deux forces de transformation qui s'équilibrent et se corrigent, la transformation "solidaristique" et la transformation "non solidaristique", ce qui ne signifie pas que tout soit remis en question chaque fois dans un processus frénétique écartelé entre le calcul économique le plus brutal et l'héroïsme anti-économique le plus sublime. En réalité, l'Occident est beaucoup plus stable et a, lui aussi, des traditions: un ensemble d'institutions, de règles, de valeurs, de principes objectivés sous forme d'institutions, appris depuis l'enfance, appliqués aux cas concrets qui se transmettent de génération en génération. Une partie de cette tradition remonte à notre lointain passé grecoromain, une autre au christianisme, la dernière est plus récente, voire moderne. Nous aussi nous avons nos pères fondateurs dans lesquels nous nous reconnaissons et que nous considérons comme nos guides. S'il n'y a plus un unique fondateur, comme Jésus-Christ, Mahomet ou Marx, on en compte en revanche plusieurs.

Cette pluralité de références a conduit plusieurs auteurs à parler de polythéisme¹, à propos des valeurs de l'Occident. Mais un système polythéiste de divinités reste un système, et non pas une accumulation chaotique et désordonnée. ' Dans un tel système les mythes fondent des hiérarchies, des fonctions, des rapports. Dans ce cas, comment définir l'ensemble des principes ordonnateurs qui sont au fondement du polythéisme occidental? Quelles valeurs, quelles fonctions, quelles règles suivent ces dieux?

Revenons à la notion de civilisation culturelle que nous avons définie comme

le répertoire des solutions destinées à régler des problèmes qui se présentent de façon récurrente. Il s'agit d'un système de classification complexe de la réalité, doublé d'un système non moins complexe de normes et de prescriptions constituant une casuistique minutieuse. Une civilisation culturelle se fonde sur un livre sacré jamais remis en question et constituant la référence ultime permettant de résoudre les cas épineux et autres controverses. Une civilisation culturelle a derrière elle une tradition très stricte. Tout ce qui est retransmis n'a de valeur qu'autant qu'il est la fidèle reproduction du passé, et s'appuie sur ce qui a été établi à la fondation, au cours de la phase divine des origines. Le commandement le plus sommaire trouve son fondement et sa légitimité dans l'interprétation de la Bible, du Coran ou d'une œuvre de Marx.

Mais cela n'est plus vrai en Occident. (ça l'a été jusqu'à la Réforme protestante, jusqu'aux guerres de religion; ensuite un processus radicalement différent s'est engagé. Toutes les connaissances scientifiques ont été soumises à la critique impitoyable de la raison, et avec elles les connaissances religieuses, les mythes et les principes moraux. Et ce vaste mouvement culturel a décidé de juger telle ou telle chose valable non pas du fait de son ancienneté ou de son enracinement dans un livre sacré, mais parce qu'elle réussissait à supporter avec succès la critique de la raison.

On a relu la Bible pour estimer ce qui, en elle, était historiquement faux, ce qui était moralement valide et ce qui était moralement à rejeter. Ce n'est pas le texte qui établit ce qui est bien et ce qui est mal. Seule ma raison juge et décide si un enseignement est moral ou immoral, si une certaine idée de Dieu doit être acceptée ou rejetée².

Reste à se demander comment fait la pure et froide raison pour juger ce qui a de la valeur. Et cette inquiétante interrogation a torturé tous les penseurs d'Occident, de Kant à Wittgenstein. La philosophie des Lumières - et Kant plus que tout autre - considérait que c'était possible. Kant était convaincu de l'existence d'une morale universelle accessible à partir de la simple raison. Son

impératif catégorique exigeait que l'on agit “selon le principe que l'on voudrait voir ériger en principe universel”. Tous les hommes étant doués de raison, tous pouvaient tenir ce raisonnement. Et il était donc possible de formuler une morale émanant de l'accord entre les esprits.

Ce que l'on peut objecter à cette thèse, c'est qu'il est possible d'ériger au titre de norme universelle un système inégalitaire, celui des castes par exemple, sous prétexte qu'on le considère comme le meilleur. Et les hommes peuvent s'accorder sur une telle base, comme le prouvent les multiples formes de racisme ou l'hitlérisme. Les théoriciens racistes, fascistes et nazis se réclament eux aussi de l'impératif catégorique.

En réalité, lorsque les philosophes des Lumières, y compris Kant, utilisaient la raison, ils présupposaient des principes, des valeurs et des orientations spirituelles qui n'étaient pas réductibles au simple raisonnement. Tous étaient pénétrés de sensibilité chrétienne et d'altruisme, tous croyaient en l'existence d'une vérité accessible par le travail de l'esprit. Quand il apparut par la suite que ces principes mêmes s'évanouissaient, Nietzsche put s'écrier: “Dieu est mort!” Et les décennies à venir virent s'affronter ce que nous avons appelé les “monothéismes fous”.

Dans la seconde moitié du xix^e siècle et dans la première moitié du xx^e, les philosophes continuèrent à attendre l'effondrement de toutes les valeurs. Souvenons-nous de ce qu'écrivait I-Iorkheimer: “Il est vrai que malgré le progrès de la raison subjective qui détruit la base théorique des idées mythologiques, religieuses et rationalistes, la société civilisée a jusqu'à maintenant vécu sur le résidu de ces idées. Mais celles-ci tendent plus que jamais à devenir de simples résidus et par là même perdent graduellement tout pouvoir de nous convaincre. (...) Toutes ces idées chéries et toutes les forces qui, en sus de la force physique et de l'intérêt matériel, assurent la cohésion de la société existent toujours, mais elles ont été sapées par la formalisation de la raison. (...) Ce processus est lié à la conviction que nos visées, quelles qu'elles

soient, dépendent de sympathies et d'antipathies qui en soi ne signifient rien ³.” Si l'on enlève à la “raison objective” le soutien des croyances traditionnelles, elle devient “raison subjective” et s'évanouit peu à peu.

Mais les valeurs ne se sont pas effondrées, et la société ne s'est pas écroulée. L'Occident a gardé ses valeurs traditionnelles et a conservé sa tradition bien vivante. Et cette tradition a débuté alors même que commençait la critique rationnelle. Quoiqu'elle comporte des éléments de notre passé le plus lointain, grec, romain et chrétien, cette tradition n'est pas le simple prolongement de ces anciennes civilisations, pas plus qu'elle n'en est le résidu. Elle a fait en revanche son apparition en même temps que la critique moderne, aux xv^e et xviii^e siècles, et s'est affirmée vigoureusement avec l'esprit des Lumières. Ensuite, elle s'est fragmentée, a paru sur le point de disparaître, mais c'était pour faire retour, toujours plus forte, et conquérir des secteurs de plus en plus larges de la société. Elle constitue aujourd'hui notre patrimoine le plus précieux, elle est au fondement de nos institutions maieures, elle nous guide dans nos choix les plus difficiles. C'est cette tradition que Salvatore Veca et moi-même avons désignée sous le terme de *tradition du moderne*⁴. Ce terme voudrait souligner qu'elle est née de la modernité et lui est étroitement liée. Elle n'est pas un reste, elle coule de source. Elle est apparue avec le processus de transformation économique-scientifique moderne et avec les mouvements modernes, la Réforme et l'esprit des Lumières.

Cette tradition est née elle aussi des *mouvements*. Elle puise son origine dans l'expérience fondamentale de l'état naissant. C'est le type d'élaboration qui diffère, le type d'institutionnalisation. *La modernité est caractérisée par un mode différent d'élaboration de l'état naissant*. Le résultat n'est plus une civilisation culturelle mais un système qui permet et le pluralisme et l'innovation incessante, et même des révolutions internes.

Nous avons déjà exposé l'idée centrale de ce type d'élaboration en parlant de démocratie. La démocratie moderne présuppose la solidarité du mouvement,

mais elle en constitue une forme d'élaboration très particulière. Il s'agit d'une *élaboration rationnelle*, où l'unanimité sert à construire les règles du jeu. Tout mouvement, à sa naissance, défie la structure existante et cherche à se passer de ces *règles du jeu*. Mais dans un système démocratique, il tend à les apprendre et à les adapter à ses buts. La démocratie est donc une tradition qui ne prescrit pas les contenus mais bien les règles.

Un processus analogue se déroule dans le champ de la *science*. Le contenu concret de la science est sujet à de constantes modifications et des révolutions scientifiques peuvent même avoir lieu à tout moment. Ce qui rend la science scientifique, c'est la méthode, ce sont les principes éthiques qui lui servent de fondement, et les règles du jeu qui lui sont spécifiques. Dans certaines périodes historiques, il se peut que ces règles disparaissent, mais alors la science disparaît avec elles. Comme la démocratie, la science peut supporter n'importe quel changement dans ses contenus, mais non pas dans ses règles. La science ancienne était identifiée avec le paradigme. On ne pouvait pas la distinguer du paradigme.

Pour le monde médiéval, penser hors du système ptolémaïque signifiait sortir de la science. Ce n'est plus le cas aujourd'hui si l'on respecte les règles de la scientificité. La révolution du paradigme ne la touche pas. La science et la démocratie ont une structure commune et, pour cette raison, appartiennent l'une et l'autre à la tradition de la modernité.

Il en va de même pour la morale. La morale ancienne se confondait avec le droit. Nous le constatons très clairement aujourd'hui dans les pays régis par le fondamentalisme islamique, mais il ne faut pas réfléchir bien longtemps pour s'apercevoir qu'une bonne part de ce que nous désignons sous le terme de morale n'était autre qu'une forme non étatique de droit. La morale ancienne était fondée sur des prescriptions précises, les Tables de la Loi, sur la récompense et le châtement, le paradis et l'enfer. Les gens obéissaient aux commandements inoraux car ils étaient en quête de la béatitude céleste, et voulaient éviter les

sévères punitions terrestres et de l'au-delà.

C'est avec Luther que ce système s'est fracturé. Luther s'est attaqué à l'idée qu'une action morale pût être accomplie en vue du bonheur ou guidée par la peur. L'action morale devait être accomplie sous la seule influence de la foi, de l'amour de Dieu⁵. Kant est parti du même présupposé, mais pour lui, l'action n'est morale que si elle est accomplie par devoir. Le monde moderne a commencé avec le refus du principe qui veut que l'on considère une action comme morale si elle est accomplie par désir de la récompense ou par crainte de la punition, par désir du paradis ou par terreur de l'enfer, pour recueillir des éloges et éviter d'être rejeté par la société. L'idée s'est peu à peu répandue que l'action morale est celle qui veut le bonheur du prochain, des autres, de tous les autres, de *quiconque*. Dans les dernières pages de ses *Fondements de la métaphysique des mœurs*⁶, Kant aboutit à la même conclusion. Bentham soutient pour sa part que l'action morale doit rationnellement minimiser la souffrance et maximiser le bonheur de tous.

Il semble que seul un principe soit demeuré: efforce-toi de rendre les autres heureux, et fais travailler ton esprit pour réaliser cet objectif. Mais ici, aucun contenu concret n'est prescrit, aucun type d'action précisé. La morale est ramenée à une méthode, à un processus rationnel destiné à résoudre des problèmes toujours différents et imprévisibles. Elle est donc une tradition non pas des contenus mais bien de l'objectif à atteindre et des modalités⁷.

Dans la démocratie comme dans la science et la morale, deux composantes sont reconnaissables: les fins et les modalités. Comme la science, la démocratie doit être désirée, voulue. Elle est impossible si l'on ne se donne pas comme but à atteindre la participation de tous les citoyens aux décisions politiques, la sauvegarde des libertés et des droits individuels. Mais d'où viennent ces buts? Suivant notre théorie, il est évident qu'ils émanent de l'expérience fondamentale de l'état naissant. La démocratie n'est autre qu'une méthode rationnelle pour conserver cette expérience le plus longtemps possible, et réaliser les buts que

nous avons entrevus en elle.

Il en va de même pour la science. Pour que la science soit possible, il faut qu'existe une intention de recherche et de connaissance authentiques, une volonté authentique de découvrir la vérité, quelle qu'elle soit, sans respect pour le passé, sans vouloir ni rester sur ses positions, ni garder ses avantages. La recherche de la vérité doit passer avant toute autre chose, comme une fin ultime, comme la valeur suprême. Et cela aussi émane de l'expérience de l'état naissant. Mais cet objectif disparaîtrait bientôt si les règles de la science n'intervenaient à brève échéance. Les scientifiques doivent renoncer avant toute chose à imposer leur vérité par la force. La vérité doit être accueillie spontanément et s'imposer à la raison. Et elle doit s'imposer selon des règles définies qui font l'unanimité et qui doivent être respectées de la manière la plus complète. Il faut donc qu'existe un pacte entre les scientifiques, un pacte inlassablement renouvelé, appris et transmis au fil du temps. Mais également, un pacte engageant la société tout entière, un pacte par lequel les puissances religieuses et politiques renoncent à intervenir dans le domaine scientifique. Le champ scientifique doit être neutralisé, pour reprendre l'expression de Dilthey.

Nous avons affaire ici à une structure analogue à celle de la démocratie. *La fin émane de l'état naissant car il n'est aucun raisonnement qui, seul, puisse faire éclore le désir passionné de connaissance.* De même qu'il n'est pas de raisonnement rationnel qui puisse faire éclore le désir de liberté et d'authenticité. Mais pour que les expériences de l'état naissant et les promesses qu'il recèle ne soient pas perdues, il faut inventer une règle adéquate qui doit être acceptée, confirmée, renouvelée. Alors, grâce au renouvellement de l'enthousiasme de l'état naissant, son énergie ne sera pas canalisée dans une forme d'oppression scientifique ou politique, mais coulera dans les canaux de la démocratie ou de la science. Quant à la morale, elle ne se durcira pas sous la forme d'une prescription valable exclusivement pour les problèmes du moment, mais deviendra une méthode pour mener à bonne fin *l'élan altruiste né de l'état*

naissant, mome dans des situations totalement différentes.

On peut ici se demander par quelle règle supreme sont élaborées les règles qui permettent l'institutionnalisation moderne de l'état naissant. Disons que c'est par l'utilisation de la rationalité et de l'intelligence, qui seules peuvent sauvegarder la promesse contenue dans l'état naissant.

La tradition de la modernité est caractérisée par ce type d'élaboration rationnelle qui lui confère donc une double nature, relevant d'un côté de la pression constante de l'état naissant, de l'autre de l'intervention constante de la rationalité.

2. "Il est rationnel de tenir sa promesse"

En l'absence de mouvements politiques, éthiques, religieux ou culturels qui recomposent la solidarité sociale et créent de nouveaux buts partagés à atteindre, l'incessante transformation scientifique, technique et économique risquerait de désagréger toute institution car elle n'est dotée par elle-mome d'aucune capacité d'autorèglementation. Ce sont les mouvements qui régénèrent les fins, mais ils éclosent de façon éruptive par l'état naissant. Ils ne se présentent jamais comme la délibération pondérée de sages, mais comme des vagues émotionnelles qui secouent la société: peurs, espérances, visions de nouvelles possibilités ou mome d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre. Ils sont toujours prêts à bouleverser l'ordre établi et sa rationalité.

La tradition du moderne est née quand la société occidentale a réussi à donner des règles rationnelles à cette extraordinaire énergie créatrice et à maltriser celle-ci. Entreprise incroyablement périlleuse si l'on songe que non seulement les mouvements sont irrationnels, mais encore qu'ils ont toujours été animés par les opprimés, les exclus et ceux qui se sentent en grand danger. Dans une société qui se transforme sans répit, mais qui est dénuée de solidarité, les hommes qui

ont le pouvoir s'aveuglent. Nul ne peut affirmer: "Je suis celui qui est aimé des dieux." Celui qui émerge, poussé par les forces collectives, doit néanmoins souffrir car il doit devenir ce qu'il n'est pas encore. Il a à explorer le possible pour reconstituer pour lui-même et pour les autres un monde habitable. L'histoire de l'Occident est celle des mouvements produits par ceux qui devaient devenir ce qu'ils n'étaient pas encore; tantôt leur pouvoir augmentait, tantôt il diminuait; ils se trouvaient à un carrefour de relations informulées, encore impensées, encore inconnues, car nouvelles. Ce sont eux qui ont repensé le monde en termes de solidarité et qui ont cherché à refonder une vie commune faite de solidarité, d'authenticité, de dévouement, de communisme.

C'est aux points de plus grande rupture que s'est reconstituée la fusion d'où la société des hommes tire son origine. Tour à tour, la société a été mise au défi par l'émergence de nouveaux exclus, elle a subi de profonds bouleversements et d'importantes modifications, mais a été ainsi inlassablement enrichie. Chaque fois, ceux qui se sont mis en avant au nom d'une justice supérieure et d'une plus haute humanité ont annoncé un nouveau monde heureux et pacifié, et ont réclamé des droits. Le miracle de l'Occident tient à ce que cette espérance a toujours trouvé un espace d'expression et que ces droits ont été accueillis chaque fois comme des éléments fondateurs de la société.

Il est certes bien peu resté de l'espoir originel, mais il s'en est néanmoins maintenu la trace. Nos institutions, nos Constitutions et nos codes sont le précipité des "conquetes" des innombrables mouvements de notre passé. Parallèlement au développement cumulatif de la science, de la technologie et de la richesse matérielle, il y a eu une accumulation de *conquêtes politiques et sociales, et de progrès scientifiques et moraux*. Nous portons tous, enracinée au plus profond de nous-mêmes - au-delà des affirmations contradictoires -, la conviction d'avoir été capables de progrès éthique. Nous savons que ce progrès peut disparaître. Nous sentons, tantôt très fortement, tantôt plus faiblement, l'inadéquation de notre société à réaliser quelque chose dont nous

avons le souvenir ou le pressentiment, un idéal qui nous a effleuré maintes fois mais qui nous a toujours échappé. Mais nul ne regrette le passé. Nous le jugeons injuste. De ce passé, peut-être pourrions-nous affronter la misère, mais non pas l'injustice, l'inégalité, les privilèges, les limitations de la liberté individuelle et la pauvreté des multitudes au profit d'un petit nombre. Ce que les mouvements ont conquis est la propriété de tous et est devenu notre patrimoine commun. Et c'est rationnel à nos yeux celui qui affirme le contraire. Nous jugeons que notre société est plus rationnellement juste que les sociétés du passé.

La tradition du moderne est donc née et s'est enrichie à partir des mouvements qui prenaient forme dans les lieux de déchirure entre les classes et les groupes sociaux qui se faisaient porteurs de droits. Elle a pu survivre car elle a fondé la légitimité de tout ce qui, en elle, s'accomplit à partir des revendications de justice, d'égalité et d'authenticité émanant de ces mouvements. Elle ne leur a imposé *qu'une seule limite, mais néanmoins absolue, infranchissable: ils ne devaient en aucun cas se donner comme totalité parfaite*. Elle leur a toujours demandé, avec une rigueur absolue, de formuler des propositions précises. Elle a demandé de pouvoir leur poser des questions précises afin d'obtenir en retour des réponses rationnelles.

Elle en a usé de même en affrontant les mouvements qui, par leurs dimensions et leur élaboration idéologique, aspiraient, comme le marxisme, à la reconstitution d'une civilisation culturelle. Elle leur a demandé d'accepter de devenir des "partis" et d'élaborer des "programmes". Dès lors, les partis révolutionnaires ont distingué le programme révolutionnaire de transformation totale à long terme du programme à moyen et court terme. Pour un parti révolutionnaire, le programme à court et moyen terme n'est qu'un moyen en vue de transformations radicales et irréversibles. Les très fragiles démocraties occidentales se sont contentées de cette fausse promesse, elles ont accepté l'édification d'une force politique qui se donnait pour but déclaré de les rayer de

la surface de la terre. Mais, très vite, bien des nouvelles forces politiques finissaient par accorder une grande importance aux résultats des programmes à court et moyen terme. Le suffrage universel et les réformes sociales cessaient d'être un aiguillon qui devait chasser du pouvoir la bourgeoisie haïe, pour devenir des buts à part entière et des conquêtes sociales.

Tout mouvement naît avec la prétention d'être infaillible, mais la première règle de la tradition du moderne a été de ne reconnaître à quiconque cette infaillibilité. Il a fallu des siècles en Suisse, en Hollande, en Angleterre et aux États-Unis, pour que des générations entières se pénétrèrent profondément de ce principe fondamental. Cela ne signifie pas que les mouvements qui apparaissent ne se sentent pas infaillibles, mais chacun de leurs membres a appris - ou doit apprendre - qu'il faut faire la preuve de ce que l'on avance. Ce qui veut dire qu'on ne peut pas espérer voir les autres accepter sa vérité, ni, et en aucun cas, l'imposer par la force. L'essor des sectes protestantes sous une unique monarchie a été l'école de cet apprentissage qui, appliqué au champ politique, a engendré la démocratie moderne. La tradition du moderne a donc un centre, qui est principalement anglo-saxon, et c'est là qu'elle s'est maintenue au cours de la période des guerres idéologiques du xxe siècle - surtout pendant la Seconde Guerre mondiale. Au début des années 40, l'Europe tout entière était dominée par le nazisme ou, comme en Italie ou en Espagne, par le fascisme. En URSS régnait le stalinisme, et en Amérique du Sud se succédaient différentes formes de dictatures. Les pays anglosaxons ont été les seuls à préserver cette modalité qui permettait aux mouvements d'apporter leur contribution au renouvellement religieux, éthique ou politique, sans engendrer le totalitarisme, et sans qu'ils s'emploient - car ils y avaient renoncé - à instaurer une nouvelle civilisation culturelle. C'est de ces pays qu'est partie la reconquête culturelle de l'Occident.

Les mouvements déclenchent de profonds bouleversements dans la société et acculent les institutions à de sérieuses interrogations sur leurs valeurs ultimes. Leur apparition est véritablement l'occasion de la redécouverte de quelque chose

d'universel doté de valeur. Si le défi n'est pas lancé en profondeur, au seul niveau qui compte, celui des absolus, il ne saurait y avoir de renouvellement. La civilisation occidentale se caractérise par sa capacité à maîtriser et à guider cette énergie de renouvellement destructrice et terrible, dans le cadre des règles suprêmes du jeu qu'elle s'est données.

C'est à cette phase que la rationalité est requise. Le choix doit être motivé rationnellement, le projet doit paraître vraisemblable, réalisable, formulé de façon à produire certains résultats, et à être jugé sur ces résultats. *Si ce qui tient la promesse est rationnel*, le mouvement est interrogé sans cesse sur sa promesse et jugé sur son résultat. La Révolution française avait arboré les trois grands idéaux de liberté, d'égalité et de fraternité et a été interrogée sur ces trois idéaux. Y a-t-il de la fraternité dans la terreur? De la liberté? Non, il n'y en a pas. La Révolution a donc fait des promesses qu'elle n'a pas tenues. La terreur peut trouver des explications historiques, mais du point de vue de la promesse qu'elle avait faite, la Révolution a échoué.

Le jugement n'est guère différent pour la Révolution d'octobre qui avait promis l'égalité, la fraternité, la fin des classes sociales et la disparition de l'État. A-t-elle tenu ses promesses? Pas davantage. Le communisme "réel" n'est pas ce qu'il aurait dû être. Et en fonction de quoi? De sa promesse.

Le précipité historique des critères selon lesquels doit être formulée la promesse, et des critères de jugement de sa défaillance, constitue le patrimoine politico-éthique spécifique de l'Occident. Ce qui signifie que le présupposé de la solidarité de l'Occident, de sa permanence dans la durée, réside dans le fait que les mouvements tentent d'instaurer un ordre solidaristique "idéal", mais acceptent, sans tromperies et sans ajournements, de confronter les résultats obtenus avec cet idéal même. La solidarité occidentale est fondée sur deux composantes simultanément à l'œuvre: les mouvements et la limite qu'ils posent, prenant sur eux la charge de la vérification de leur projet même.

La tradition du moderne nous apprend comment infléchir les espoirs des

mouvements dans ce but en en faisant une règle. Le pacte est chaque fois rompu, et chaque fois renouvelé. Mais il pourrait ne pas l'être. Si son renouvellement est authentique, le pacte doit être réellement rompu, et pendant un instant, la société est en suspens, au bord de l'abîme du possible. Mais puisque celui qui s'est mis en mouvement appelait la liberté et l'authenticité pour lui-même et pour les autres, puisqu'il désirait voir enfin apparaître la vérité aveuglante et évidente pour tous, ici on le prend au mot. La tradition prend le parti au mot et le somme de se donner des règles afin que cela soit. Et celui qui formule de telles demandes doit à son tour prouver qu'il respecte le pacte. Celui-ci naît de l'acceptation réciproque de la limite, du respect réciproque de la même norme qui permet de réaliser ce que le mouvement a promis. Il faut donc qu'il y ait rupture du pacte pour qu'il soit renouvelé. Et renouveler le pacte signifie que l'on *transforme bilatéralement l'espérance en norme*. Sans l'état naissant et le mouvement, il n'y aurait pas d'espoir, et il serait donc impossible de transformer l'espoir en règle, mais celle-ci doit à son tour tenir sa promesse.

3. La morale moderne

Nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, regrettent les certitudes morales d'antan. La plupart partagent l'opinion de Max Horkheimer dans *Éclipse de la raison*: "Lorsque les grandes doctrines religieuses et philosophiques étaient bien vivantes, les gens de pensée ne louaient pas l'humilité et l'amour fraternel, la justice et l'humanité parce qu'il était réaliste de soutenir de tels principes et dangereux, voire étrange d'en dévier, ou parce que ces maximes étaient plus que d'autres en harmonie avec leur prétendu libre goût. Ils adhéraient à de telles idées parce qu'ils voyaient en elles des éléments de la vérité, parce qu'ils les rattachaient à l'idée du *logos*, sous la forme de Dieu ou d'un esprit transcendantal, ou même de la nature comme principe éternel. Non seulement

l'on pensait que les buts les plus élevés avaient un sens objectif, une signification intrinsèque, mais les occupations et fantaisies les plus modestes reposaient sur la croyance au caractère généralement désirable et intrinsèquement valable de leurs objets. ⁸”

Mais en était-il vraiment ainsi? Les croyances “obj ectives” des hommes étaient-elles aussi spontanées et naturelles? En aucun cas.

Le livre sacré, les Tables de la Loi, l'oeuvre philosophique définitive sont caractéristiques des sociétés où le savoir est le monopole d'un petit nombre, et où il est soustrait à la critique rationnelle, défendu par l'excommunication, les persécutions et l'Inquisition. La raison objective d'Horkheimer est loin d'être évidente. Au contraire, l'histoire nous démontre qu'elle a toujours été le produit de la manipulation et qu'elle a toujours été imposée par la coercition. Les Tables de la Loi ne sont pas spontanément dictées par le coeur, elle n'apparaissent pas en toute clarté à l'esprit. Elles sont, au contraire, imposées autoritairement aux hommes réticents, à coups d'épée et sous la pression de la terreur de l'enfer.

Les vérités objectives, les valeurs objectives, les Tables de la Loi n'appartiennent, principalement, ni à l'univers cognitif ni à celui de la morale; mais elles appartiennent au monde de la domination et de la coercition. Ce n'est que lorsque cette domination a commencé à se fissurer que la morale a fait son apparition, ou mieux, est retournée, pour tous les hommes, à sa source originaire: le coeur et l'intelligence.

Aujourd'hui, la morale n'a plus son fondement dans un commandement divin ou dans la peur de l'enfer. Elle n'est même pas fondée sur un livre ou sur un raisonnement philosophique. Elle est secrétée sans cesse en chaque être humain du fait qu'il est capable d'aimer.

La morale n'a nul besoin des Tables de la Loi car elle renaît inlassablement comme dilemme moral en chacun de nous, lorsque nous avons à *choisir entre deux choses qui ont de la valeur à nos yeux*, entre deux choses que nous aimons. La morale écologique naît de notre amour pour la nature, pour les animaux, de

notre préoccupation pour l'avenir de nos enfants. Elle vient de la crainte de porter atteinte, par notre agressivité économique et technique, aux biens qui nous sont essentiels. C'est pourquoi elle devient véritablement ce qu'elle doit être, une morale universelle, quand nous prenons rationnellement en charge tous les autres hommes, avec leurs joies et leurs peines. Et encore plus quand nous prenons en charge tous les êtres vivants, leurs joies et leurs peines.

Mais il ne faut pas croire que la morale moderne et rationnelle exige une stérilisation, un refroidissement et une intellectualisation de la violence passionnelle de l'état naissant, le remplacement du feu ardent de *l'incipit vita nova* par le calcul froid et rationnel de l'utilitariste, par une comptabilité aseptisée des besoins les plus prosaïques. Cette impression nous est communiquée avec violence par les ouvrages de philosophie morale moderne qui se bornent le plus souvent à comptabiliser les actes de bienveillance.

En disant que la morale naît du dilemme engendré dans l'amour, nous affirmons positivement que cet amour existe véritablement, et, en lui, l'inévitable dilemme qui survient chaque fois que nous voulons réaliser tous ensemble le plus grand nombre de perfections. C'est-à-dire chaque fois que nous explorons les frontières du possible. L'approche moderne et rationnelle n'est pas dans le renoncement à l'exploration du possible, mais il s'agit de la conduire sans attribuer aussitôt l'échec ou la difficulté à un méchant, un persécuteur, un démon, un ennemi.

Dans sa *Légende du grand inquisiteur*, Dostoïevski illustre d'une façon dramatique comment le dilemme se présentait dans le passé. La scène, comme on le sait, se déroule en Espagne, à l'époque de l'Inquisition. Les hérétiques sont conduits au bûcher, accompagnés de chants et de prières. Ils ont été torturés et contraints à se confesser. Ils sont poussés sur le bûcher et quand celui-ci s'embrase et qu'ils implorent pitié, les prêtres brandissent des crucifix devant leurs visages d'agonisants en les sommant de se repentir. Impassible, le Grand Inquisiteur observe la scène. Soudain il tressaille car il a reconnu Jésus dans la

foule. Pas de doute, c'est bien lui. Jésus regarde ce qui se passe et le condamne. Les gens de son Eglise sont en train de faire exactement le contraire de ce qu'il a enseigné. Le Grand Inquisiteur en prend conscience mais choisit l'affrontement. Et plutôt que de baisser la tête et d'implorer le pardon, il accuse. Pourquoi Jésus a-t-il promis des choses impossibles à réaliser? Bonté, amour, joie, spontanéité, douceur, pardon? Les hommes n'en sont pas capables et l'Église a été donc forcée d'intervenir par d'autres méthodes. L'inquisiteur n'a aucun doute. Si, par malheur, le Christ reprenait son enseignement, c'en serait fini de l'Église. Il décide donc de l'arrêter et de le faire brûler comme hérétique.

Si nous nous arrêtons un instant pour réfléchir attentivement, nous nous rendons compte que le Grand Inquisiteur a ses raisons. Le monde ne se gouverne pas avec les préceptes du Sermon sur la montagne. Si je tends toujours l'autre joue et ne m'oppose jamais, absolument jamais aux abus, je me condamne moi-même à la servitude, et avec moi tous les autres. L'être humain est agressif, violent, toujours prêt à dominer ses semblables, mais il reste que le meilleur moyen pour s'approcher de l'idéal du Sermon sur la montagne n'est pas de dresser des bâlchers et de torturer tous ceux qui prient Dieu d'une façon différente. La morale moderne empêche qu'on emprunte cette voie. Le Grand Inquisiteur doit cesser d'être un inquisiteur. Il doit inventer d'autres formes de vie commune et de gouvernement. Il doit prendre sur lui véritablement et sans illusion la charge de l'idéal, éprouver jusqu'au fond de lui-même, douloureusement, la distance qui l'en sépare, et ne jamais céder, ne fût-ce qu'un instant, à la tentation de renvoyer à un autre juge, à une autre vie, ce qu'il est de son devoir de faire tout de suite, et à tout moment, ici et maintenant. C'est pourquoi il sera inévitablement déchiré par les doutes. Il ne saura que faire et il ne lui restera qu'à les affronter en se servant de sa raison.

C'est dans ce climat brûlant que doit se situer le raisonnement moral, y compris celui des philosophes qui voudraient réduire la morale à la logique. Mais il ne sera jamais qu'un instrument au service d'un élan dont l'origine est

ailleurs. Si cet élan fait défaut, la morale se réduit à un pur exercice scolaire de mathématique et de grammaire.

4. Après les guerres de religion

Le xxe siècle a été caractérisé par l'affrontement de mouvements désireux d'instaurer une civilisation culturelle à l'échelle planétaire, de reconstruire un ordre politique et social indestructible. Le programme du marxisme soviétique voulait la disparition de l'État et la fin de l'histoire. Le nazisme, de son côté, voulait fonder un Reich millénaire⁹.

Après la défaite du nazisme, la civilisation culturelle marxiste a continué à s'étendre dans les pays du tiers monde et a connu un dernier sursaut de vitalité même en Europe avec les mouvements de 1968. Mais c'était son apogée, et elle n'a pas tardé à amorcer son déclin.

Pourquoi y a-t-il eu ce déclin? Ce déclin est venu sans doute de l'écart entre la promesse marxiste et ce que le marxisme a tenu de cette promesse. Il avait promis le bien-être économique mesuré sur les standards occidentaux, la liberté politique, mais aussi le bonheur personnel et une vie plus saine. Au lieu de cela, bien souvent, il a créé des régimes bureaucratiques, inefficaces et policiers.

Le point de rupture s'est produit aux marges de la civilisation culturelle, dans les pays où le marxisme s'était allié au plus violent refus de toute modernisation. Comme au Cambodge où les Khmers rouges ont accompli un véritable génocide par haine des villes, de l'industrialisation et de tout ce qui venait de l'Occident; ou en Chine, où l'industrialisation sur le modèle soviétique était inapplicable.

Le signal du changement est apparu en 1979, année de la création de Solidarnosc et de la révolution iranienne. En Pologne, on a vu qu'un mouvement catholique pouvait mettre en échec le régime. En Iran, on a vu qu'un mouvement islamique parvenait à maîtriser et guider une révolution. Jusque-là, pendant

presque un siècle, toutes les révolutions et tous les mouvements de libération nationale étaient revenus peu ou prou à l'internationalisme prolétarien, et avaient été annexés par le marxisme. Avec la révolution iranienne, il se passait quelque chose d'inconcevable du point de vue marxiste. Une religion, et même une religion archaïque comme l'islam, devenait capable de guider les masses. Et l'année suivante, en Afghanistan, tout le monde put constater d'abord une guérilla, puis une guerre de libération nationale contre le régime soviétomarxiste. L'effet sur le monde islamique, de l'Atlantique à la Malaisie, en a été considérable. Le marxisme a perdu sa capacité de mobilisation et son crédit. L'islam a commencé à prendre sa place comme religion révolutionnaire et anticapitaliste.

Mais le processus était à l'œuvre à l'intérieur même de l'URSS; avec la politique de la *perestrojka* et de la *glasnost* menée par Gorbatchev, presque tous les principes du marxismeléninisme ont été remis en question, et on a peu à peu commencé en URSS à adopter presque tous les points de vue occidentaux. Sur le plan international, un processus d'accords politiques s'est également mis en place, qui devait permettre de désarmer et de désamorcer rapidement tous les conflits et toutes les guerres régionales.

Tel est le grand scénario, le grand tournant de l'époque qui a vu ce qu'on a appelé la crise des idéologies. En réalité, cette crise a été essentiellement celle du marxisme et a entraîné dans la tourmente les intellectuels occidentaux, en particulier les intellectuels européens.

Dans cette perspective, le xx^e siècle n'est pas sans évoquer le xv^e siècle. Entre le milieu du xv^e siècle et 1648, l'Europe fut déchirée par les guerres de Religion, en particulier l'Allemagne, par la guerre de Trente Ans. Puis, après la paix de Westphalie, une véritable aversion pour le fanatisme religieux et la fureur théologique se fit jour. Tout le monde se demandait comment on avait pu accomplir tant de massacres, tant d'infamies au nom du christianisme, pour des

simples divergences théologiques. Dans la seconde moitié du xvii^e siècle, le même esprit rationnel commença à se répandre, paisible et pragmatique; il allait conduire à l'esprit des Lumières. On se méfia, dès lors, des enthousiastes religieux, des illuminés, des personnages charismatiques, des théologiens et des voyants, de tous ceux qui étaient censés représenter l'esprit qui avait triomphé pendant les guerres de Religion.

Un phénomène analogue s'est produit dans ce siècle. Après les guerres idéologico-impérialistes de la première partie du xx^e siècle, a prévalu en Occident, pendant les deux dernières décennies, une attitude de méfiance à l'égard des fureurs idéologiques et des mouvements idéologiquement inspirés.

Comme nous l'avons dit, ce phénomène peut être ramené en grande partie à la crise du marxisme, mais des transformations structurelles ont également joué. Les classes sociales traditionnelles, prolétariat industriel et bourgeoisie, se sont plus ou moins fondues dans une vaste classe moyenne au revenu moyen, et dotées de services sociaux convenables. C'est la *société postindustrielle* décrite par Alain Touraine¹⁰. Mais sont intervenus également des processus d'intégration sociale d'un genre nouveau, dus en particulier aux moyens de communication de masse, comme l'avait prévu McLuhan¹¹. Vers la fin des années 80, avec le bien-être, le processus de détente internationale et la méfiance à l'égard des enthousiasmes, tous les principaux sujets d'angoisse qui avaient jusqu'à présent caractérisé le xx^e siècle ont désormais disparu. La société semblait aussi avoir perdu ses grands buts collectifs. Les intellectuels marxistes, déçus par l'effondrement de leurs rêves, ont alors commencé à parler de *postmodernisme*¹². Terme malheureux car, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, ce qu'on a appelé la tradition du moderne s'est trouvée au contraire considérablement renforcée à cette époque.

Mais cela ne s'est produit que dans les pays capitalistes d'Occident. En Europe de l'Est et en URSS, en revanche, les mouvements explosent à ce moment-là, provoquant la crise de la civilisation culturelle marxiste et faisant triompher les

valeurs de la démocratie et les principes de l'État de droit. Ces mouvements sont l'affirmation, même dans ces régions opprimées d'Europe, de la *tradition du moderne*, qui est le fruit le plus important de notre civilisation.

C'est donc un non-sens de parler de société postmoderne comme s'il s'agissait d'une caractéristique commune et dominante de notre époque. La passivité béate, le cynisme ironique, l'absence de projet et d'espoir sont des phénomènes qui appartiennent exclusivement à l'Europe occidentale, autant de symptômes d'une période de transition. Les grands problèmes du *xxe* siècle sont sur le point d'être résolus et ceux du *xxi*e siècle nous menacent déjà. Dans ce désert sans idéal ni idée, c'est un scepticisme mou qui prévaut et que les intellectuels prennent pour une tendance culturelle durable. Mais ce qui se passe en Europe de l'Est, avec l'explosion des mouvements de libération, est tout différent. En rupture avec la tradition marxiste, ceux-ci tendent à instaurer un projet de gestion démocratico-parlementaire.

Et si c'est là l'orientation des pays développés, celle des pays du tiers monde est encore différente. Dans les pays du tiers monde se sont reproduits de nombreux déséquilibres qui ont caractérisé le développement économique de l'Occident au cours des siècles passés. La population a augmenté plus que les ressources. L'urbanisation sauvage est apparue avec la formation d'immenses bidonvilles. Les ressources naturelles ont été saccagées pour permettre l'acquisition des biens et des technologies occidentales. Les grandes forêts ont été détruites au profit de monocultures précaires. Sur le plan politique, dans la très grande majorité des cas, on a vu s'instaurer des régimes militaires ou à parti unique, où le groupe dominant est, en outre, constitué par les représentants d'une seule ethnie ou d'un seul clan. Ailleurs, survivent des démocraties instables toujours sur le point d'être renversées. Là, les mouvements se laissent difficilement canaliser dans des institutions démocratiques et amènent plutôt à des manifestations de fanatisme et d'intolérance. La tradition du moderne n'a que très faiblement pénétré dans ces pays.

Dans l'ensemble, jusqu'à il y a quelques années, l'Occident et le tiers monde semblaient participer d'une tendance commune, mais on ne saurait affirmer qu'il en va toujours ainsi aujourd'hui. L'Occident tout entier a adopté, ou est en train d'adopter les modèles de la démocratie représentative et parlementaire, l'économie de marché et le pluralisme politique. Les pays de l'Europe de l'Est, où la civilisation culturelle marxiste est en train de s'effondrer, s'engagent dans la même voie. Peu à peu, toute la partie au nord de la planète, États-Unis, Japon, Europe de l'Ouest et même URSS tendent à se rejoindre sur le plan culturel et politique, contrairement à ce qui s'était produit dans la première partie de ce siècle.

Mais, au sud, les choses vont dans un sens radicalement opposé. Là, le marxisme comme civilisation culturelle est loin d'être éteint. En Chine, le mouvement étudiant de 1989 a été jugulé, et le processus de modernisation occidentale, avec l'introduction du marché libre, interrompu. En Amérique du Sud aussi, les difficultés économiques croissantes et l'impossibilité de rivaliser avec les systèmes économiques capitalistes agressifs du Nord sont en train de provoquer surtout une crise des modèles démocratiques et de faire affleurer des projets politiques de type marxiste qui contrôlent les besoins et la consommation, où le consensus social est obtenu par une éthique ascético-collectiviste et, quand elle est insuffisante, par un contrôle social totalitaire.

Avec l'écart grandissant entre le Nord et le Sud, la civilisation culturelle marxiste a donc la possibilité de trouver un nouveau souffle en se limitant aux pays où le marché a des effets trop dévastateurs. Là, elle peut attendre une crise économique, politique ou écologique qui lui permettra de réamorcer une nouvelle expansion.

Autre alternative au marxisme, le fondamentalisme islamique, lui aussi anticapitaliste, anti-occidental et ascétique, lui aussi potentiellement totalitaire et fait pour gérer des pays où des masses nombreuses vivent dans le sous-développement.

En' conclusion, nous sommes en train de nous acheminer vers une partition à la fois économique, politique et idéologique du monde; d'un côté le monde développé, riche, où se répand la tradition occidentale du moderne; de l'autre, un monde appauvri, surpeuplé et plein de ressentiment, le grand prolétariat externe, où les modèles des civilisations culturelles survivent.

Notes

¹ Cf. A. Dal Lago, *Il Politeismo moderno*, Milan, Unicopli, 1985.

² Sur le développement de la critique rationnelle, cf. l'important ouvrage de Franco Venturi, *Il Settecento riformatore*, Turin, Einaudi, 1969.

³ M. Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, p. 42

⁴ Cf. F. Alberoni, *La Ragione del bene e del male*, Milan, Garzanti, 1981, et S. Veca, *Questioni di giustizia*, Parure, Pratiche Editrice, 1985.

⁵ A. Nygren, *Eros et Agape*, Paris, Aubier, 3 vol., 1952-1962.

⁶ E. Kant, *Fondement de la métaphysique des meurs*, Paris, Vrin, 1980.

⁷ Sur ce sujet, cf. F. Alberoni, Salvatore Veca, *l'Altruisme et la Morale*, Paris, Ramsay, 1990.

⁸ M. Horkheimer, *Éclipse de la raison*, *op. cit.*, p. 43.

⁹ Sur les affinités et l'interdépendance de ces mouvements, cf. Ernest Nolte, *Der europäiische Bürgerkrieg, 1914-1945*, et *Nationalsozialismus und Bolschewismus, 1917-1945*, Francfort-Berlin, Ullstein Verlag, 1987.

¹⁰ A. Touraine, *la Sociétopostindustrielle*, Paris, Denoél-Gonthier, 1969.

¹¹ M. McLuhan, *Understanding Media* New York, Mae McGraw-Hill Book Co., 1964, trad.: *Pour comprendre les médias*, Paris, Seuil, 1968.

¹² J.F. Lyotard, *la Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris, Minuit, 1979.

XVI

Aujourd'hui et demain

1. Les mouvements écologistes

Les instruments et les règles du jeu de la tradition du moderne seront-ils suffisants pour permettre d'affronter les problèmes qui nous menacent? Nous avons vu, au chapitre précédent, que nous sommes parvenus à surmonter les problèmes les plus graves de ce xxe siècle, mais peut-être n'avons-nous pu les dépasser que parce que nous nous sommes avisés que les véritables problèmes étaient autres. Il nous a donc fallu solder rapidement les comptes avec le passé et prendre conscience d'un phénomène que nous n'avions ni imaginé ni prévu, d'un phénomène que nous n'étions même pas en mesure de comprendre; à savoir que nos activités industrielle et militaire mettaient en danger la vie même sur la planète.

On se souvient aujourd'hui avec stupeur de l'inconscience avec laquelle les grandes puissances se sont dotées de formidables arsenaux thermonucléaires, et de l'étroitesse d'esprit dont leurs états-majors ont fait preuve dans l'examen des possibilités d'une guerre atomique. Nous savons aujourd'hui avec certitude qu'une guerre nucléaire équivaut à la destruction totale de la civilisation. On ne saurait donner tort à Franco Fornari qui soutient que les rapports entre les Etats sont commandés

645

GENESIS

Aujourd'hui et demain

par des mécanismes paranoïdes, sans aucun rapport avec le principe de réalité¹.

Il a fallu des décennies pour que cette vérité élémentaire commence à

apparaltre et à influencer les comportements politiques concrets. Et il a fallu aussi longtemps pour qu'on prenne conscience du danger d'altération irrémédiable de l'équilibre écologique de la planète, à cause du processus d'industrialisation, de l'accroissement de la population et de l'augmentation de la pollution. Le processus de développement "non solidariste" a fonctionné en roue libre, à l'aveuglette, sans mécanisme de régulation interne. Et en dépit des premières alarmes et des premiers mouvements, il poursuit sa progression. Mome aujourd'hui, la réaction ne surviendra donc qu'après qu'une série de catastrophes auront eu lieu.

C'est la *pente*, le mécanisme de la perte qui est sur le point de prendre le pas. C'est la menace, le danger physique, la peur que l'on éprouve pour soi-mome et pour ses enfants qui pousse les individus à s'interroger sur ce qu'ils sont en train de faire et sur ce qui a véritablement de la valeur. Les nouveaux objets d'amour ne sont pas en train de s'affirmer en termes de naissance mais de perte. C'est la vision des fleuves pollués, des lacs privés de leurs poissons, des plages couvertes de goudron, des mers pourrissant sous les algues et des oiseaux morts qui a réveillé notre intérot angoissé pour la nature. Il aura fallu qu'on entende parler des trous dans la couche d'ozone et de la menace qui pèse sur les territoires habités pour qu'on se mette à regarder, pour la première fois avec appréhension, la mine enveloppe d'atmosphère qui entoure la terre, et pour qu'on comprenne enfin, pour la première fois, combien elle est fragile, vulnérable et sans défense, et combien la nature et la vie sont précaires.

Les êtres humains ont toujours considéré la nature comme une divinité toute-puissante et infiniment généreuse. La nature produit en excès, gaspille, détruit, donne et enlève selon son bon vouloir. Pendant l'été, le primitif trouve abondance de fruits de toutes sortes, mais pendant l'hiver il est démuné de tout. L'agriculteur est toujours à la merci de pluies diluviennes, mais un mois plus tard, la plus terrible sécheresse peut le frapper. La nature a toujours été généreuse et

capricieuse, jamais pauvre. Les êtres humains ont donc lutté sans relâche pour la contraindre à leur donner ce dont ils avaient besoin au moment opportun. Ils ont essayé tour à tour de la dominer par la magie et les incantations, de la soumettre par la ruse, de la contraindre par la violence. Avec l'accroissement de leur pouvoir technique, au cours des siècles derniers, ils ont pu enfin la mettre à sac. Et ils se sont aperçus, étonnés, que la nature était incapable de représailles. Face aux attaques de l'homme, et à condition que ces attaques soient conduites avec les moyens appropriés, la nature cède et peut être vaincue. Et l'homme en a éprouvé un brusque sentiment de triomphe, presque d'ivresse.

Soudain, la nature est apparue comme une entité faible, beaucoup plus faible que les hommes ne l'auraient cru. Et leur première réaction devant cette faiblesse a été la colère, une colère comme celle qui envahit le petit garçon contre le mauvais sein qui lui refuse son bon lait. La nature appauvrie, polluée, a été perçue comme une mère avare. Un vieux réflexe a poussé les hommes à utiliser encore davantage de violence pour la contraindre, la forcer à donner. Un torrent pollué par des dépôts d'ordures sauvages devient vite une poubelle pour tout le monde; une boîte, un bout de papier dans un champ agissent comme un aimant: nous avons tous quelque chose à jeter, et c'est ainsi que le champ devient rapidement une décharge. La nature polluée a agi pendant très longtemps comme un accélérateur de pollution, en poussant les hommes à la polluer de plus en plus.

Jusqu'à ce que la peur de la *perte* se fasse jour. C'est dans la perte qu'a commencé à se dessiner le *nouvel objet d'amour collectif* qui sera le protagoniste des mouvements collectifs des

646

647

GENESIS

Aujourd'hui et demain

à venir: *la planète elle-même, la nature, le "bios" dont nous faisons*

partie.

Jusqu'à présent, dans tous les mouvements historiques que nous avons examinés, nous n'avons jamais rencontré cet objet d'amour. L'objet d'amour était toujours une collectivité plus restreinte: la tribu, la secte, le parti, la nation, l'Église, la civilisation culturelle. C'est la première fois qu'apparaît une entité qui leur est supérieure, qui transcende même tout regroupement humain possible et pensable, tout produit possible et pensable de la civilisation humaine. Car la planète et la vie de la planète sont les conditions préalables à toute, activité humaine.

Nous sommes en train de vivre le travail de la formation de ce nouvel objet d'amour non ambivalent. Il s'élabore peu à peu, à travers le processus de perte. Tout nouveau danger, toute nouvelle catastrophe contribue à son édification. Peu à peu, au fil de ces expériences, les êtres humains commencent à percevoir la terre et la nature comme une partie intégrante d'eux-mêmes, comme le fondement de leur moi. La sensibilité écologique se développe au fur et à mesure qu'on perçoit le danger qui menace les petites et les grandes choses qui nous entourent, au fur et à mesure qu'on éprouve peu à peu leur disparition comme une souffrance personnelle et comme une tentative de les arracher à la destruction et à la mort.

Tout membre d'un parti, d'une Église ou d'un peuple souffre si l'un de ses compagnons vient à être persécuté ou tué. Peu à peu, un comportement analogue va se manifester envers la nature. Nous nous sommes mis à souffrir des souffrances de la nature, de l'agonie d'un lac pollué, de la progression du désert, de la mort d'une baleine. Peu à peu, nous allons nous habituer à éprouver comme une souffrance personnelle les souffrances des êtres vivants, même les plus éloignés de nous.

Ce processus a été rendu possible par l'accroissement considérable des moyens de communication. La télévision apporte l'information dans chaque maison et finit par agir sur la personne la plus

indifférente. Parallèlement nos connaissances scientifiques concernant les processus naturels et notre capacité d'observation sont en train de s'accroître dans les mêmes proportions grâce aux satellites, aux ordinateurs et à la multiplication des recherches.

C'est une mutation profonde de la sensibilité et de la pensée qui est en train de se produire. Pendant des siècles, l'homme a cherché à se différencier de l'animal, à ne pas se laisser absorber par la nature. Il a imaginé pour lui-même un destin différent. Il a choisi l'immortalité et a entrepris de la rechercher par tous les moyens, par la magie, la religion, l'alchimie et la science. Puis il a choisi la voie de la domination du monde par la technologie. Il s'est opposé à la nature pour la dominer, pour en faire un instrument à son service.

Dans cette voie, au fil de ces derniers siècles, avec un effet d'accélération au cours de ces dernières années, un fait inimaginable, inouï, s'est produit; le contrôle humain s'est étendu à un tel point que tout est devenu artificiel. Nous ne voulons pas encore l'admettre, mais aujourd'hui déjà il n'existe plus une parcelle de nature qui soit étrangère à l'homme. Il n'y a plus de forêts vierges, mais seulement des zones protégées et des parcs naturels. Et encore, un parc naturel n'existe-t-il que parce qu'il est sous surveillance continue et bénéficie de soins et d'examen constants. Un parc naturel est en réalité un parc strictement artificiel, comme une serre ou un supermarché.

Toutes les espèces vivantes autrefois chassées et craintes par l'homme - le lion, le loup, la baleine - sont aujourd'hui gardées en vie parce que l'homme a décidé de les protéger. Elles sont "domestiques" comme les poules. Grâce au génie génétique, ces espèces seront dans un proche avenir créées de toutes pièces par l'homme.

Les hommes ont commencé à domestiquer des animaux il y a environ dix mille ans. Avant cela ils les chassaient et

GENESIS

Aujourd'hui et demain

entretenaient avec eux des rapports de prédateurs agressifs. L'éleveur a au contraire dû faire l'effort de comprendre les animaux qu'il domestiquait; il a dû les approcher, les amadouer, en prendre soin. Pensons à l'amour de l'homme pour son cheval, du berger pour son troupeau, pour ses agneaux, pour son chien. Aujourd'hui, ce comportement est en train de se généraliser à tous les animaux, y compris ceux qui sont considérés comme dangereux, ceux qui sont les plus étrangers à l'homme, ceux qui sont les plus craints, comme l'orque, le requin, le serpent à sonnette, l'araignée venimeuse. Comment ne pas évoquer ici l'arche de Noé qui a sauvé toutes les espèces des eaux du déluge? Non seulement les espèces utiles, mais toutes les espèces, vraiment toutes, dans un dépassement des intérêts purement pastoraux, selon un point de vue universel qui est, ni plus ni moins, celui de Dieu.

Un processus analogue est à l'œuvre aujourd'hui; il est même plus étendu car il concerne tout le vivant. Et il faut aussi compter avec la capacité de transformation extraordinaire que possède l'homme à côté de son ignorance abyssale de la terre et de la vie.

C'est dans ce climat de peur, de volonté de conservation et de responsabilisation à l'égard de la terre et de la vie que sont nés et que se sont développés les mouvements écologistes. On peut certainement déceler en eux aussi des processus d'état naissant, des phénomènes de conversion, mais la note dominante n'est pas l'apparition d'un avenir radieux, de l'utopie; elle est au contraire celle de la perte, du danger. même s'ils partent d'un état naissant optimiste, presque tous ces mouvements adoptent bientôt une attitude plus prudente et plus critique.

Nous étions habitués aux grands mouvements du xxe siècle, homogènes, massifs, dotés d'une idéologie unique et d'une orthodoxie imposée à tous par des moyens autoritaires. Les nouveaux mouvements sont loin de présenter les

mêmes caractères; ils se développent dans les milieux les plus divers et les nouveaux noyaux ne tendent plus à la fusion. Aucun leadership unitaire ne se constitue. Leur mode opérationnel est plutôt celui du front².

Ce phénomène vient du fait que le processus n'en est encore qu'à ses débuts. Tout mouvement commence par une prolifération de groupes qui ne confluent qu'après coup, et seulement partiellement. Il n'est que de penser aux innombrables sectes protestantes qui ont rarement tendu à la fusion. De même, les mouvements de jeunes des années 60 se sont constitués sur un mode polycentrique. Les hippies étaient unis par une sensibilité, un mode de penser, un goût commun en matière de musique, mais ils vivaient en petites communautés rigoureusement autonomes. Ils n'ont jamais produit un leadership unitaire. même le féminisme est resté un mouvement à centres multiples, sans organisation unitaire. Tous ces mouvements ont été déjà marqués par une profonde méfiance envers toute idéologie imposée. Les mouvements écologistes se bornent à reprendre cette tendance, quoique dotés d'un facteur supplémentaire, à savoir le rôle de la *science* et des réajustements critiques continuels qu'elle impose. Ils ont en commun une sensibilité et des objectifs, mais ne peuvent élaborer ni une doctrine ni des objectifs concrets fixes. Les objectifs mobilisateurs doivent se modifier sans relâche en fonction des modifications des connaissances scientifiques, des découvertes et du dévoilement de phénomènes naturels jusque-là inconnus. Il s'agit d'un fait complètement nouveau qui ne s'est jamais produit dans le passé. Tous les mouvements du passé se donnaient des buts à court, moyen et long termes. Les buts à court terme constituaient des moyens pour atteindre les buts à moyen et long termes. Ce n'est plus possible aujourd'hui. Les mouvements, ou mieux, les différents noyaux du grand *processus de mouvement* doivent continuellement revoir leurs buts, leurs objectifs et leur explication des phénomènes qui se produisent.

Prenons un exemple. Pendant très longtemps, tous les

Aujourd'hui et demain

groupes écologiques se sont battus contre l'implantation des centrales nucléaires. Certains groupes se sont mis à préconiser l'utilisation de l'énergie solaire exclusive. Les scientifiques n'ont pas tardé à démontrer que l'énergie solaire ne serait jamais en mesure de satisfaire la demande mondiale en énergie. Les groupes en question ont éclaté ou ont changé d'objectif. En quelques années, on a découvert les dangers de l'effet de serre, et du coup, les sources d'énergie qui apparaissaient jusque-là comme les moins inquiétantes, tel que le méthane, sont soudain devenues nocives. Simultanément ont commencé à se répandre des informations sur l'amenuisement de la couche d'ozone et le danger représenté par les CFC, tous facteurs qu'il était impossible d'inclure dans le cadre des buts à court, moyen et long termes, mais qui nécessitaient chaque fois le réajustement et la révision des priorités et des directives.

La nouveauté absolue par rapport au passé consiste donc en ce que le but intermédiaire ne peut jamais être anticipé avec précision; il doit être continuellement recherché pendant le trajet. Aucune épiphanie ne vient couronner le terme de l'histoire. La roue tourne sans cesse. Le sens du voyage se révèle au fur et à mesure qu'il se déroule, à travers des crises et des illuminations continuelles, comme dans le champ scientifique. Pour désigner ce phénomène, Rosa Gianetta Alberoni utilise l'expression de "parcours épiphanique"³.

Le mécanisme qui produit un tel résultat exerce son influence sur le noyau même du mouvement. A peine constitué, celui-ci se morcelle pour laisser apparaître de nouvelles propositions, renversées en cause à leur tour par de nouvelles découvertes. On ne se trouve donc à aucun moment face à une masse compacte mais bien face à un ensemble de noyaux distincts, fondés sur une sensibilité, des analyses et des projets différents. Le «mouvement écologiste»

revot donc des caractères culturels marqués. Il est unifié par des grandes valeurs partagées et par une sensibilité précise; il se reconnaît dans certains symboles artistiques ou musicaux, mais il existe en son sein des courants

distincts, un inlassable débat et une confrontation intellectuelle permanente. Et dans ce processus ce sont les scientifiques qui jouent un rôle fondamental car ce sont eux, en dernière analyse, qui ont le dernier mot, ce qui constitue un fait radicalement nouveau dans les mouvements.

Les mouvements ont toujours cherché à restructurer les rapports entre les êtres humains et il n'est besoin dans ce champ d'aucune connaissance scientifique particulière. Tout au plus y reconnaît-on un certain degré de rationalité. Mais si l'organisation sociale doit à son tour dépendre de la définition du type d'écosystème que l'on veut réaliser, alors le type de compétences requises pour y parvenir est radicalement différent. Tous les nouveaux mouvements devant nécessairement se projeter dans un écosystème possible, il en résulte qu'ils sont qualitativement radicalement différents de ceux du passé.

Nous sommes par tradition conduits à penser que les problèmes trouvent de meilleures solutions si le pouvoir est centralisé, s'il est entre les mains d'un groupe qui prend seul les décisions. Cette conception a été, en somme, l'idée phare du socialisme: la planification. On a pu constater, au contraire, que les problèmes trouvent plus facilement des solutions lorsque les propositions prolifèrent et rivalisent pour les résoudre. Non pas, donc, lorsqu'il n'existe qu'un seul et unique grand mouvement monolithique qui ne produit qu'un seul et unique grand parti international, qui à son tour ne produit qu'un pouvoir prétendument unitaire et infaillible, mais des milliers de noyaux de mouvements, chacun approfondissant un problème, le portant à l'attention du public et mobilisant des ressources économiques et scientifiques.

Les anciens types de mouvements avaient pour but prioritaire de créer la solidarité et le consensus en vue de la formation d'un pouvoir capable de décider pour tous: la volonté générale. Aujourd'hui, au contraire, il est infiniment plus

important de faire converger de multiples initiatives vers

652

653

']:ENESis

Aujourd'hui et demain

un but commun. Il faut multiplier les intelligence, les raisonnements, les hypothèses, les observations et les études. Les millions d'individus ne sont plus mobilisés dans le dessein de se ranger passivement derrière un guide unique, mais pour observer, réfléchir, penser, prévenir. Il s'agit là, très précisément, du même *processus pluraliste en jeu dans la science* et qui a son fondement dans la même éthique que la science. Dans celle-ci, le premier et le seul impératif éthique est l'impératif de vérité. Il faut immédiatement abandonner une idée qui ne sortirait pas victorieuse de l'épreuve de la démonstration par les faits.

La part la plus importante et la plus créatrice du mouvement écologiste participe donc directement de la *tradition du moderne*. Elle transfère au niveau collectif la façon de procéder et l'éthique même de la science. Elle impose aux mouvements les mêmes buts et les mêmes limites que ceux que requiert la science dans un groupe de scientifiques. Dans les civilisations culturelles religieuses, les mouvements aspiraient à produire un peuple de religieux. Aujourd'hui, les mouvements tendent à produire un peuple de scientifiques. Les idéologies ne se fiaient pas au dialogue rationnel et à la démonstration par les faits. Cela devient aujourd'hui possible, ne serait-ce que partiellement. Si nous tendions déjà tous vers un but unique (la conservation de la planète et de la vie) et si nous avons déjà tous intériorisé l'éthique de la science, alors la mobilisation pourrait faire de nous tous des militants et des scientifiques en même temps.

Au cours des dernières décennies, on a vu proliférer et se répandre des instruments de connaissance à travers toute la planète, avec des satellites et des écrans de contrôle de plus en plus précis dans tous les coins du monde. On a

assisté également à une croissance vertigineuse de la recherche scientifique et de son orientation. Mais ce processus de connaissance *ne tend pas vers un centre unique, vers un super sujet* décisionnel. Il reste réparti en une multiplicité croissante

de sujets. Ce qui se répand, ce qui s'accroît donc vertigineusement, c'est *l'intelligence collective*, mais par le biais de la valorisation des individus et de la responsabilité individuelle. Le mouvement écologiste ne produit pas une masse, un chef, une idée unique. Il a besoin au contraire de milliers de groupes capables d'observer et d'inventer; il a besoin de milliers

de recherches, de milliers de propositions. Les connexions aujourd'hui possibles grâce aux moyens de communication électroniques produisent une accélération inhabituelle des confrontations et des sélections. L'ensemble des mouvements, des groupes et des associations et leurs confrontations fiévreuses continues multiplie exponentiellement la capacité à cerner et à résoudre les problèmes. Et l'état naissant s'allume et se rallume sans répit dans ce *réseau*, engendrant toujours de nouveaux groupes créateurs. Tel est le grand changement qui s'est produit au cours de ces dernières années. Le miracle, devrions-nous dire, par rapport à ce qui se passait dans la première partie de ce siècle.

Un processus de croissance des capacités intellectuelles est à l'œuvre, grâce aux réseaux informatiques et à la mise en commun progressive d'énormes banques de données, avec des échanges scientifiques de plus en plus fréquents entre tous les secteurs, de la biologie au droit, de l'éthologie à la cybernétique. Les mouvements produisent des centres de direction des lieux d'où émane une impulsion sociale novatrice, et dans lesquels toutes les connaissances et les observations sont dirigées vers le but choisi. Une des propriétés du mouvement est de créer des buts, ce qui se produit aujourd'hui d'une manière diffuse. On a ainsi un leadership diffus et changeant, non pas identique au leadership politique, mais analogue au leadership scientifique. *De cette manière le pouvoir de guider revient à ceux qui savent concrètement indiquer des solutions*

rationnelles aux problèmes, et se déplacent continuellement vers ceux qui sont capables de proposer des solutions rationnelles.

654

655

GE.TITESIS

2. Les alternatives abyssales

Notre époque est en tout inédite. Jamais, au cours de son histoire, l'humanité n'a eu à affronter un changement aussi profond, jamais elle ne s'est trouvée dans une incertitude comparable à celle où nous sommes plongés aujourd'hui. Pour comprendre les caractères spécifiques de notre époque, on ne saurait se borner à considérer celle-ci comme la suite d'un processus historique engagé, voilà quelques milliers d'années. Nous sommes au seuil d'une discontinuité radicale, au seuil d'une réalité indescriptible et inimaginable jusqu'ici. Tant il est vrai que nous avons perdu toute capacité d'imaginer l'avenir. Il y a peu, le futur pouvait encore être pensé ou comme simple suite à ce qui existe déjà, ou comme amélioration, progrès en attente, ou comme avenir utopique, royaume messianique, promesse d'état naissant. Qu'en est-il aujourd'hui? Aujourd'hui, nul ne peut plus imaginer l'avenir comme la suite du présent ou son amélioration progressive. L'avenir est devenu totalement incertain. Il peut être une chose ou son contraire. Si l'on observe les événements et que l'on examine les tendances de ces derniers siècles, on en arrive soit à de terribles et catastrophiques conclusions, soit à des perspectives incroyablement optimistes. Comme si l'on se trouvait sur la ligne de partage des eaux.

Prenons la première perspective, la perspective pessimiste ou catastrophiste. Elle apparaît dans toute sa cruauté si l'on étudie les tendances du développement industriel des dernières décennies. Nous savons à coup sûr que

la population s'accroît sans relâche car toute la planète est en train de s'industrialiser et que certaines zones sont vouées à la désertification tandis que d'autres s'urbanisent à un rythme vertigineux. Démographes et urbanistes nous affirment que certaines villes finiront par atteindre de quarante à cinquante millions d'habitants, dont l'énorme majorité sera constituée de chômeurs en situation de survie. Les écologistes nous affirment qu'au rythme actuel de développement industriel, la pollution connaîtra un accroissement exponentiel. Le schéma décrit par Meadows pour l'association écologiste internationale du Club de Rome⁴ est peut-être approximatif, mais tous les autres modèles, sans exception, aboutissent à des résultats analogues. Le développement économique-démographique continuera à s'accroître jusqu'à atteindre son point de rupture. L'heure viendra où les effets néfastes de la pollution excéderont les capacités de régénération du système et engendreront une écocatastrophe. Comment? Où? Quand? Et sous quelle forme se produira cette ou ces catastrophes? Nul ne saurait le prévoir.

Personne n'est capable d'imaginer la planète dans cent ans. Combien d'habitants la peupleront? Les plus prudentes extrapolations actuelles donnent quinze milliards. La terre réussira-t-elle à contenir une population aussi considérable, avec un rythme de consommation plus élevé que le rythme actuel, vu que les pays pauvres sont en train de se développer à leur tour? La réponse est non. Catégoriquement non. C'est impossible. Et alors? Alors il faut que quelque chose se passe. Mais quoi? Va-t-on voir apparaître un nouveau système économique-politique capable de faire vivre, ou plutôt de faire survivre une masse considérable de gens pauvres, en situation de survie sur une planète dévastée? Peut-on imaginer que l'économie de marché, le capitalisme, avec ses institutions libérales réussisse à maîtriser les problèmes que ce scénario nous laisse entrevoir? Ou de nouveaux mouvements apparaîtront-ils à l'échelle planétaire pour un contrôle global de l'économie et de la politique? Irons-nous vers de nouvelles formes de totalitarisme bureaucratique?

On peut aussi imaginer que, dans un premier temps, les nations les plus riches et les plus puissantes du monde, armées jusqu'aux dents, parviendront à conserver leur niveau de vie dans un monde appauvri. Un “premier monde” riche, où

656

657

GENESIS

l'esp-rance de vie s'allongera et où les biens de consommation s'accroîtront encore, et un “deuxième monde” (pourquoi l'appeler “tiers monde” puisqu'il n'y a de place que pour deux classes?) où la misère ira croissant, avec la famine et le chômage. Ne subsisteront qu'une classe dominante restreinte et un immense prolétariat écrasé de misère. Mais combien de temps pourra se prolonger une telle situation? L'équilibre de l'écosystème dépend de l'action de tous les pays du monde. On a pu le constater avec les trous dans l'ozone et la destruction accélérée de l'Amazonie. Si les pays pauvres n'acceptent pas de modifier leurs programmes d'industrialisation, toute mesure prise dans n'importe quel autre pays riche du monde s'avérera inutile. Et que se passerait-il si une catastrophe frappait les pays développés, qui sont en effet très vulnérables comme on l'a vu à l'occasion du choc pétrolier de 1973? Une crise écologique pourrait déclencher des peurs et des mouvements que nous ne sommes même pas en mesure de concevoir aujourd'hui. Il ne faut pas croire que la *tradition du moderne* soit un patrimoine solide et invulnérable. Le chômage et la terreur peuvent faire voler rapidement en éclats la fragile barrière de la raison. Et que se passera-t-il dans les pays pauvres? Ceux qui n'ont rien à perdre sont toujours susceptibles de se lancer dans des aventures désespérées.

Ce scénario très pessimiste est une des possibilités qui s'ouvrent devant nous, une alternative réelle. Mais on peut lui opposer une alternative optimiste, rigoureusement opposée. Nous avons vu ci-dessus qu'est en train de se

constituer, au niveau de la planète, un système culturel articulé et complexe, capable de produire des milliers d'inventions et de trouver rapidement de nouvelles solutions aux problèmes. Notre capacité d'apprentissage s'est accélérée, notre capacité intellectuelle globale connaît un accroissement exponentiel. On peut véritablement parler désormais d'intelligence collective.

Examinons de plus près cette perspective. Nous savons tous que le grand bond de l'évolution de l'homme s'est produit

Aujourd'hui et demain

lorsque s'est développée la parole. Un deuxième bond a été fait avec l'invention de l'écriture. On a pu dès lors transmettre le patrimoine de connaissance accumulé par les générations antérieures. C'est comme si, soudain, le cerveau avait com-

mencé à se développer hors des limites de la boîte crânienne.

Une bibliothèque n'est pas autre chose qu'une mémoire humaine à la disposition de tous. Elle n'est pas recueillie par les neurones du cerveau, mais cela n'influence en rien son utilisation.

Le troisième saut s'est produit avec la révolution industrielle. Ce ne sont pas les capacités intellectuelles qui ont alors augmenté, mais les seules capacités de transformation matérielle. L'homme a acquis une puissance énergétique sans comparaison avec celle qui était la sienne dans le passé, il a créé des machines capables de modifier son milieu physique. En substance, c'est comme s'il avait développé ses muscles démesurément. Nous sommes encore aujourd'hui sous l'influence de ce développement terrifiant de la pure puissance physique, *d'une puissance à laquelle n'a pas correspondu un développement comparable des capacités intellectuelles*. Tel était bien le véritable danger qui menait l'humanité, devenue un enfant atteint de gigantisme, aveugle de surcroît.

Mais au cours des dernières décennies, l'abîme a commencé à se combler à une vitesse vertigineuse. La croissance (extracra-

nienne) de *nouveaux organes sensoriels* et de *l'intelligente a* commencé. La radio, la télévision, le microscope électronique, le contrôle à distance informatisé, l'observation par satellite constituent globalement une expansion extraordinaire de nos organes sensoriels. Nous pouvons voir et contrôler des choses dont nous ignorions jusqu'à l'existence.

Le développement des capacités intellectuelles proprement dites, grâce à l'informatique, est en étroite liaison avec le développement de ces organes sensoriels, et encore plus rapide que ceux-ci. Dans ce domaine, les progrès sont vertigineux

658

659

GENESIS

Aujourd'hui et demain

et on pourra bientôt parler sérieusement d'“intelligence artificielle”.

Il est vrai que le développement de l'écriture et la constitution des bibliothèques il y a quelques milliers d'années ont amorcé un véritable processus de “cérébralité extracrânienne”, une augmentation de la capacité de mémoire hors de la Mite cr tienne. Le nouvel et impétueux mouvement de l'intelligente artificielle et des nouveaux organes sensoriels constitue un phénomène d'une égale importance et qui aura des répercussions extraordinaires sur l'évolution humaine. Déjà, aujourd'hui, le développement de la puissance intellectuelle collective a permis une accélération de la connaissance de la nature, outre de nombreux progrès scientifiques, en particulier dans le domaine de la génétique, qui s'achemine vers la modification des espèces vivantes, voire de l'espèce humaine.

Il faut parler enfin d'un dernier changement radical: notre planète tout entière est en train de s'humaniser. Aujourd'hui, déjà, la nature est humanisée et modelée par l'homme: il n'est que de voir les fleuves, les champs cultivés, les canaux et les routes. Il n'existe plus un seul coin de nature vierge et sauvage. Ce

qui est sauvage aujourd'hui ne pourra continuer d'exister demain que si l'homme décide de le préserver tel, comme les parcs naturels. Dans cette perspective, un parc naturel est aussi artificiel qu'une autoroute ou un supermarché, car il est le produit d'une décision, d'une volonté, d'un savoir. Si aujourd'hui la volonté peut se limiter à conserver ce qui "existe" déjà, rien ne pourra demain être considéré comme simplement "existant", donné. Demain, tout, absolument tout, sera le produit de la volonté, sera artificiel, construit, voulu. Si nous voulons des baleines ou des loups, nous devons les élever et créer les conditions de leur survie, comme nous le faisons aujourd'hui pour les lapins et les poules. Et grâce aux progrès de la génétique, nous créerons des espèces artificielles et jusqu'à un certain point, toutes les espèces seront artificielles. Jusqu'au jour où nous modifierons le patrimoine génétique de l'homme. Nous avons peur aujourd'hui de ces manipulations, mais elles finiront par devenir réelles.

L'image de l'astronef terre sera prise à la lettre. De même que l'astronef est un produit fini, la terre et la nature sont en passe de devenir des produits finis.

Notre imaginaire a toujours opposé matière inorganique et matière vivante, valve thermoionique et neurone, mais aujourd'hui déjà, du point de vue de la fonction, la "cérébration" n'est pas accomplie avec les seuls matériaux biologiques. Parallèlement, grâce aux manipulations génétiques, nous produisons des bactéries capables de nous fournir des substances chimiques. La frontière entre biologique et non biologique s'amenuise. La surface de la terre est en train de se transformer en *une unique entité vivante dont le système nerveux est constitué par l'ensemble des cerveaux humains et des intelligences artificielles*, en une entité technologico-biologique collective dans laquelle les sujets sont les individus.

La puissance de transformation de cette entité devrait être démesurée. Si elle parvient à survivre, si elle réussit à éviter une catastrophe, si elle peut se rendre maître du secret de l'équilibre écologique, elle sera véritablement capable de

créer un nouveau monde. Un monde dans lequel, par exemple, les individus pourront vivre plusieurs centaines d'années sans souffrir de maladies, un monde débarrassé des angoisses qui ont torturé l'humanité tout au long des derniers millénaires. Et il n'y a aucune raison pour considérer cette nouvelle entité technico-biologique comme une entité inhumaine, car elle a été construite par les hommes, elle est le produit de leurs désirs, de leurs rêves, de leurs besoins. Et il en a toujours été ainsi.

La civilisation n'est autre que le résultat d'un long processus *d'objectivation* des idées, des rêves, des désirs et des peurs des hommes. L'homme des cavernes a éprouvé le besoin de se protéger du froid et de la chaleur, et a inventé la maison. Le besoin de chaleur lui a fait apprivoiser le feu. Puis, en

660

661

GENESIS

observant la nature, les poissons, les oiseaux, il a rêvé de pouvoir traverser les mers et voler dans le ciel. Et il y est parvenu. Il a emprunté aux dieux le désir de voir et d'agir à distance, et aujourd'hui il y est parvenu. Il a éprouvé aussi le besoin de communiquer avec tous les autres hommes en dépassant les barrières que tout langage articulé dresse inmanquablement entre eux. Et, pour y réussir, il a créé la peinture et les arts plastiques. Cette impulsion a été particulièrement forte à la Renaissance. Ensuite, la même exigence a produit l'explosion de la musique, le deuxième grand langage universel compréhensible par tous les hommes. Et de nos jours encore, des mouvements se sont formés autour d'un symbole visuel, ou autour d'une musique, d'un chanteur. Il n'est que de penser au rôle des Beatles dans les mouvements des années 60, ou à celui du rock aujourd'hui.

Comme la connaissance, l'évolution procède par erreurs et essais successifs. Mais les victimes de ces tentatives et de ces erreurs dans l'évolution sont des

êtres vivants, des êtres vivants innombrables jetés dans le monde et détruits par une sélection impitoyable. Cet excès d'êtres vivants comme matériel d'expérimentation est également présent à l'intérieur des espèces. Des milliers d'oeufs sont pondus pour la survie d'un seul poisson, mais plus la complexité des organismes plus évolués augmente, plus la perte se réduit. Les oiseaux produisent moins d'oeufs que les poissons, même s'ils en produisent beaucoup. Les mammifères possèdent leur propre processus de sélection interiorisé qui s'exerce au niveau de la cellule, entre les spermatozoïdes et non pas entre les individus accomplis. Chez l'homme aussi, pendant des centaines de milliers d'années, la nature a néanmoins procédé par abondance, créant des millions d'hommes fauchés par les épidémies, la disette et les guerres. Les deux dernières guerres mondiales ont été épouvantablement meurtrières et il meurt encore des millions d'êtres humains de par le monde à cause de la faim.

La voie de l'évolution ne peut plus être la même aujourd'hui.

662

Aujourd'hui et demain

L'intelligence, l'hypothèse, la simulation peuvent avantageusement remplacer les expérimentations accomplies jadis sur les êtres vivants. La guerre est déjà devenue, du point de vue de l'évolution, un mécanisme de sélection inutile, dépassé, caduc, comme certains animaux préhistoriques. La phase suivante du progrès humain ne requiert plus de grands nombres de morts. Ce qui signifie que la durée de la vie humaine peut augmenter et que le nombre des êtres humains peut diminuer. Nous sommes au seuil d'une époque où, au lieu de milliards d'individus qui ne vivront pas longtemps, il y aura peut-être sur la terre dix fois moins d'individus avec une vie dix fois plus longue.

L'augmentation de la durée de la vie peut accroître considérablement la capacité d'apprentissage de l'humanité. Si l'on tient compte des extraordinaires possibilités de calcul et de mémoire extracrânienne à notre disposition, la

nouvelle humanité pourra faire des progrès que l'on peut d'ores et déjà concevoir. Naturellement, les anciens mécanismes fondés sur la multiplication des individus et des morts continuent à être opérants. Les arsenaux nucléaires constituent la survivance sinistre et inquiétante de cette phase d'évolution qui peut encore détruire dans l'oeuf l'avenir qui se prépare. Les neuf dixièmes de l'humanité et quatre-vingt-dix pour cent de nous-mêmes appartiennent au passé. Ces neuf dixièmes comme les quatre-vingt-dix pour cent pensent encore "à l'ancienne", et menacent l'avenir qui est en train de naître.

Il faut garder à l'esprit qu'avec l'allongement de la durée de la vie, la vie elle-même devient de plus en plus précieuse.

Dans les sociétés où la mortalité infantile est très élevée, on ne reconnaît même pas une âme aux enfants. Ils ne sont pas des êtres accomplis, mais des objets susceptibles de disparaître. C'est à peine si leur mort provoque de la douleur. Ce sont les progrès de la médecine et la diminution de la mortalité infantile qui ont développé la valeur de l'enfant. La vie des adultes est soumise à la même loi. Dans les sociétés d'autrefois, la

663

GENESIS

Aujourd'hui et demain

probabilité de la mort prématurée était très élevée, par conséquent les gens étaient préparés à mourir jeunes. Mais aujourd'hui, alors que la durée de vie moyenne s'est élevée au-delà de soixante-dix ans, les gens ne sont plus du tout disposés à quitter ce monde aussi facilement. Vivre signi e survivre, arracher la vie à la maladie, à la mort. Et nous avons vu que la valeur se constitue précisément dans la lutte contre la puissance du négatif. Par conséquent, tout succès dans l'allongement de la durée de la vie la rend plus précieuse à nos yeux. Quelles seront les pensées, quels seront les comportements d'une humanité qui pourra vivre cinq cents ans? Accordera-t-elle la même valeur à la vie? Sera-t-

elle prête à la gaspiller dans une guerre, dans une bagarre, dans une aventure sportive? Que pensera-t-elle du choix héroïque d'Achille qui a préféré mourir à la fleur de l'âge?

Deste qu'une longue vie permet un autre processus: la succession des renaissances. Aujourd'hui déjà, en vivant soixante-dix ans, les êtres humains ont la possibilité de connaître plusieurs épisodes *d'état naissant*, de recommencements amoureux, culturels, professionnels, politiques, artistiques. Et cela se produit en dépit du fait que le corps s'use, et que la vieillesse physiologique survient encore assez tôt dans la vie de l'être humain. Un énorme prolongement de la vie et de la jeunesse produira une succession de renaissances et de recommencements périodiques. C'est dans la mort-rennaissance le 1_état naissant que l'être humain trouve sa plus grande source de plasticité et de renouvellement intérieur. Dans cette perspective, l'expérimentation se substitue au nombre et point n'est besoin de ces foules d'individus distincts qui se succèdent dans le temps. Le même individu peut avoir plusieurs vies et se renouveler inlassablement ⁵.

3. Épilogue

Quel sens prennent ces remarques dans le cadre de notre analyse des mouvements? Nous sommes partis de l'observation que, dans les pays occidentaux, la tradition du moderne est allée en se renforgant. Science et démocratie ne cessent de se diffuser toujours plus largement. même les mouvements écologistes semblent avoir intégré le pluralisme et la capacité d'autocorrection de la science. Ils ne produisent pas d'idéologies totalitaires, mais tissent un réseau fondé sur l'observation et la réflexion. Après avoir produit pendant des siècles une augmentation de la capacité à créer et à manipuler des énergies sans aucun accroissement de la capacité intellectuelle, le

développement industriel s'est infléchi, semble-t-il, dans la direction opposée, permettant en l'occurrence cette situation nouvelle. Mais il n'est pas dit que ce type de processus réussisse à corriger les autres tendances à l'oeuvre. La population de la planète ne cesse d'augmenter, surtout dans les pays pauvres qui n'ont pas eu accès au développement grâce à l'adoption du modèle marxiste, et qui n'y accèdent pas davantage en appliquant les schémas capitalistes. On dirait que tous les pays d'Amérique latine, d'Afrique et d'Asie s'acheminent, à quelques exceptions près, vers une situation de désordre économique chronique, avec des villes atteintes de gigantisme et peuplées de chômeurs. Obsédés par leurs dettes envers le monde riche, leurs gouvernements vivent sous la menace des révoltes populaires, et plus le temps passe, plus il devient difficile de sauvegarder la démocratie.

Au début de cet ouvrage, nous nous sommes demandé quand apparaît l'état naissant, et quelles sont les conditions préalables à l'apparition des mouvements, et nous avons pu constater que leur probabilité est d'autant plus grande dans les situations où une transformation trop rapide est en cours, qu'elle soit négative ou positive, et dans les pays où le

664

665

GENESIS

Aujourd'hui et demain

développement des forces productives dissout les anciennes solidarités. Mais cette probabilité est aussi importante dans les pays et dans les classes sur leur déclin, dans les sociétés qui voient soudain s'écrouler leurs rêves et leurs espoirs. Un autre facteur qui laisse présager la formation d'un mouvement consiste en un développement inégalitaire, un contact entre des nations, des peuples ou des groupes dotés d'une technologie avancée et de richesses, et des pays, des peuples ou des groupes arriérés. Et c'est bien ce qui est en train de se produire actuellement et qui risque de se produire de plus en plus souvent dans l'avenir.

Ce sont précisément les progrès prodigieux de la science occidentale, le succès des modèles de développement capitaliste dans les pays les plus riches, les contacts plus denses produits par les moyens de communication de masse, qui provoquent une intolérable expérience d'injustice et de désespoir dans l'innombrable prolétariat externe. Et cela tandis que l'interdépendance écologique ne fait que s'accroître.

D'après nos connaissances et notre état d'esprit, nous sommes donc fondés à croire que nous nous trouvons au seuil *d'une nouvelle période de violents mouvements collectifs*. D'abord dans les pays qui se considéraient comme en voie de développement et qui constatent aujourd'hui l'échec de leurs programmes, puis dans les pays plus éloignés de l'épicentre occidental, où la révolte contre les valeurs dominantes est plus facile à déclencher. De là, le processus pourrait s'étendre rapidement aux pays riches. C'est l'ordre économique, politique et écologique mondial entier qui est en jeu. Il ne faut pas se faire d'illusions: il s'agit là d'un défi global et les mouvements chercheront des réponses globales, et inévitablement des réponses *politiques*. L'enjeu n'est autre que le modèle de développement écologico-économique et la domination du monde. Par conséquent, des mouvements politiques ne pourront pas ne pas émerger. Ni de nouvelles idéologies, voire une tentative nouvelle de civilisation culturelle, ou une remise à l'honneur des anciennes traditions. La vitalité du christia

nisme et de l'islam est considérable, mais le marxisme garde tout son pouvoir du fait de ses capacités de contrôle totalitaire, et du fait de sa capacité à imposer renoncements et sacrifices au profit de buts lointains.

La tradition du moderne réussira-t-elle à survivre et à guider le processus, en dépit de défaites et de retraites? Réussira-t-elle, encore une fois, à avoir raison des mouvements les plus irrationnels? Réussira-t-elle enfin à guider l'humanité hors du terrible ouragan qui la menace? Telle est notre espérance et tel est le but du présent ouvrage.

Notes

¹ F. Fornari, *Psicoanalisi della guerra*, Milan, Feltrinelli, 1966.

² A. Melucci, *Altri codici*, Bologna, Il Mulino, 1984.

³ R. G. Alberoni, *L'immagine del futuro, dal tempo escatologico al percorso epifanico*, in *L'immagine del futuro*, par R. G. Alberoni, Milan, Angeli, 1986.

⁴ Sous la direction du MIT, *I limiti dello sviluppo*, Milan, Mondadori, 1971.

⁵ F. Alberoni, *L'albero della vita*, Milan, Garzanti, 1982.

Table des matières

PRÉFACE D'ALAIN TOURAINE	7
PRÉFACE DE L'AUTEUR	
1. L'argument de ce livre	19
2. État naissant et institution	23
3. L'apport de la sociologie	27
4. Un premier <i>pas</i>	41
1. <i>Les phénomènes d'agrégation</i>	42
2. <i>Les phénomènes de groupe</i>	44
I. L'ÉTAT NAISSANT	
1. Définition	51
2. Éclaircissements et réfutations	56
1. <i>En rapport avec l'expérience de l'être</i>	56
2. <i>En rapport avec l'irrationalité</i>	58
3. <i>En rapport avec la spontanéité</i>	60
4. <i>En rapport avec l'émotion</i>	61
5. <i>En rapport avec le conflit</i>	64
6. <i>En rapport avec le millénarisme</i>	68
7. <i>En rapport avec l'utopie</i>	70
II. QUAND L'ÉTAT NAISSANT APPARAÎT	
1. Questions préliminaires	75

2. Transformations structurelles et seuil	78
3. Les sujets	90
4. Premier cas historique: les cultes de liberté et de salut	98
5. Deuxième cas historique: le mouvement syndical italien	108

III. L'EXPÉRIENCE FONDAMENTALE

1. Préface	117
2. La renaissance	119
3. L'expérience métaphysique	123
4. L'historicisation	128
5. Liberté et destin	136
6. Les deux morales	141
7. L'unanimité	147
8. La fraternité	153
9. Le communisme	160
10. Le système externe	165

IV. LA DYNAMIQUE

1. Les concepts fondamentaux	173
2. La théorie de l'ambivalence	179
3. Les principes de la dynamique	183
4. Les mécanismes de défense	186
5. Surcharge dépressive et état naissant	192
6. La contradiction	205
7. Bouddhisme et nirvana	208

V. LES FINS ULTIMES

1. Perte et naissance	215
2. être et devenir	225
3. Genèse des valeurs	233
4. Zarathoustra	238

VI. LA FORMATION DU GROUPE

1. Le problème	247
2. La reconnaissance	253
3. La fracture	258
4. Incommunicabilité et réaction	263
5. Le dilemme éthique	268
6. L'origine du bien et du mal	272
7. Le chef charismatique	281
8. Le renoncement	286

VII. LES INSTITUTIONS DE RÉCIPROCITÉ

1. Le problème de l'institution	291
2. Réciprocité et droits	298
1. <i>L'épreuve de réciprocité</i>	300
2. <i>L'épreuve de vérité</i>	302
3. <i>La limite</i>	305
3. Le patte	308
4. L'erreur des pères fondateurs	312
5. Le mythe de la volonté générale	320
6. La représentation	323
7. La démocratie	328

VIII. LES INSTITUTIONS DE DOMINATION

1. L'asservissement moral	335
2. La personnalisation	346
3. De Lamour au despotisme	350
4. Créateurs et suiveurs	354
5. Les fondateurs	359
6. Les institutions persécutrices	364
7. La guerre	368
8. La destruction totale	371

IX. L'ÉLABORATION RELIGIEUSE

1. Les formes de l'élaboration	377
2. L'état naissant religieux	378
3. Le désenchantement du monde	384
4. Le "nunc aeternum"	387
5. Le millénarisme	389
6. Le mysticisme	392
7. Une critique	399

X. L'ÉLABORATION INTRAMONDAINE

1. Préface	405
2. L'élaboration éthique	407
1. <i>Groupe et individu</i>	407
2. <i>L'anarchisme</i>	415
3. <i>La psychanalyse</i>	419

4. <i>Remarques sur le bouddhisme</i>	423
3. L'élaboration politique	426
1. <i>Déjinition</i>	426
2. <i>Le projet révolutionnaire</i>	431
a. Le mythe de la révolution	431
b. Le léninisme	437
4. L'amour naissant	440

XI. LE MOUVEMENT

1. Définition	451
2. L'analyse des mouvements historiques	454
1. <i>L'unité de mouvement</i>	454
2. <i>Le sujet</i>	456
3. <i>La ligne de fracture</i>	457
4. <i>L'élaboration idéologique</i>	458
5. <i>La tâche collective et l'épreuve</i>	460
6. <i>Le projet de gestion</i>	460
7. <i>L'aboutissement</i>	463
3. Un exemple historique: les mouvements italiens entre 1967 et 1978	464
4. Continuité et discontinuité	472
1. <i>La reconnaissance historique</i>	472
2. <i>Affrontements et interférences entre les mouvements</i>	475
3. <i>L'entraînement</i>	479
4. <i>La discontinuité</i>	483
5. Le contrôle des mouvements	486
1. <i>La socialisation précoce</i>	487
2. <i>Alternatives à l'état naissant</i>	488
3. <i>Assimilation à un modèle reconnu</i>	488

<i>4. Obstacles à la diffusion</i>	490
<i>5. Obstacles à la mobilisation</i>	491
<i>6. Les instances de négociation</i>	492
<i>7. Les règles du jeu</i>	492
<i>8. L'infiltration</i>	493
<i>9. Cooptation et substitution des leaders</i>	494
<i>10. La répression</i>	495

XII. LA TRADITION OCCIDENTALE

1. L'élément commun	497
2. Une double origine	506
3. L'espoir	508
4. L'arationalité	514
5. De l'état naissant à la science	519
6. De l'état naissant à la démocratie	523
7. Le christianisme	528

XIII. LES CIVILISATIONS CULTURELLES

1. Définition	539
2. Unité et différenciation	543
3. L'ordonnateur culturel	547
4. L'influence des origines	550
5. Le rôle des révolutions	552
6. La revitalisation de l'ordonnateur	556
<i>1. Préliminaire</i>	556
<i>2. Un cas de restauration novatrice</i>	558
a. Cluny	558

b. La pataria	561
c. La papauté	563
3. <i>Une nouvelle institution</i>	565
a. La première croisade	565
b. Citeaux	568
c. La deuxième croisade	568
4. <i>Un mécanisme de contrdle</i>	571
7. La différenciation conservatrice	574
8. La fracture de l'ordonnateur	579

XIV. LE CAPITALISME

1. Le capitalisme est-il une civilisation culturelle?....	587
2. Le développement économique-scientifique	592
3. Transformation “solidaristique” et “non solidaristique”	601
4. Le triple fondement du capitalisme	604
5. La crise du xxe siècle	607
6. La synthèse américaine	612

XV. LA TRADITION DE LA MODERNITÉ

1. Modernité et tradition	621
2. “Il est rationnel de tenir sa promesse”	629
3. La morale moderne	634
4. Après les guerres de Religion	638

XVI. AUJOURD'HUI ET DEMAIN

1. Les mouvements écologistes	645
-------------------------------	-----

2. Les alternatives abyssales	656
3. Épilogue	665