

Marcel Gauchet

Le désenchantement du monde



folio essais

MARCEL GAUCHET

LE
DÉSENCHANTEMENT
DU MONDE

UNE HISTOIRE POLITIQUE
DE LA RELIGION

nrf

GALLIMARD

© *Éditions Gallimard, 1985.*

PRÉSENTATION

Ce livre dessine un programme. Il ne prétend pas épuiser l'*histoire politique de la religion* dont il revendique le projet ; son propos n'est que d'en jeter les bases ; il se borne à en définir le cadre et les perspectives.

Il est écrit en fonction d'une double thèse qui en commande l'économie. À savoir que derrière les Églises qui perdurent et la foi qui demeure, la trajectoire vivante du religieux est au sein de notre monde pour l'essentiel achevée ; et que l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au cœur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacré qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine. C'est l'examen de ce processus de dissolution et de retournement de l'immémoriale emprise organisatrice du religieux que nous avons privilégié.

Le rôle passé de l'ordre des dieux est ici éclairé, autrement dit, par son effacement présent, à la lumière à la fois de la défection qui nous en distancie et de la métamorphose qui nous y lie. L'intelligence de la religion depuis ses origines et dans ses mutations principales n'est pas séparable de l'effort pour comprendre l'immense transformation qui nous a faits et qui s'est opérée à la faveur du *désenchantement du monde*. L'expression a chez Weber une acception strictement définie — « l'élimination de la magie en tant que technique de salut ».

En la reprenant dans un sens beaucoup plus large — l'épuisement du règne de l'invisible — nous ne pensons pas la dénaturer. Car, essaiera-t-on de montrer, la désertion des enchanteurs, la disparition du peuple des influences et des ombres sont le signe de surface d'une révolution autrement plus profonde dans les rapports entre ciel et terre, révolution au travers de laquelle il y va décidément de la reconstruction du séjour des hommes à part de la dépendance divine. C'est à l'intérieur de ce mouvement que le lien entre protestantisme et capitalisme prend sa véritable signification. Non plus en termes d'influence de la règle spirituelle sur la conduite dans le siècle, mais en termes de transformations corrélatives de l'engagement envers l'au-delà et de l'investissement de l'icibas dont l'ascèse entrepreneuriale constitue un révélateur avancé plutôt qu'une expression exclusive. De manière beaucoup plus large, bien au-delà du seul capitalisme, la perspective adoptée conduit à reconnaître la spécificité chrétienne comme un facteur matriciel et déterminant dans la genèse des articulations qui singularisent fondamentalement notre univers, qu'il s'agisse du rapport à la nature, des formes de la pensée, du mode de coexistence des êtres ou de l'organisation politique. Si a pu se développer un ordre des hommes à ce point en rupture avec les précédents, et en rupture pour cause de renversement sur tous les plans de l'ancienne hétéronomie, c'est dans les potentialités dynamiques exceptionnelles de l'esprit du christianisme qu'il convient d'en situer la première racine. Elles fournissent un foyer de cohérence permettant de saisir la solidarité essentielle, sur la durée, de phénomènes aussi peu évidemment liés que l'essor de la technique et la marche de la démocratie. Ainsi le christianisme aura-t-il été *la religion de la sortie de la religion*.

Ajoutons aussitôt qu'il reste, pour cette raison même, la religion possible d'une société d'après la religion, uni qu'il est par une solide connivence aux aspects de l'esprit du siècle qu'il a le plus combattus, et dont il peut demain retrouver l'accointance, là où comme en Europe, et singulièrement en terre catholique, à la différence de l'Amérique, il s'est arc-bouté contre l'univers qui sortait de lui. Que les choses soient donc bien claires : on n'annonce pas une fois de plus et pour rien la mort en quelque sorte physique des dieux et la dispa-

rition de leurs fidèles. On met en évidence le fait que la Cité vit d'ores et déjà sans eux, y compris ceux de ses membres qui continuent de croire en eux. Ils survivent ; c'est leur puissance qui meurt. Prospéreraient-ils insolemment que son vrai ressort n'en serait pas moins irrémédiablement aboli. Ce qui a disparu, englouti dans les rouages mêmes de la civilisation, c'est la *fonction* dont les nécessités ont défini depuis le départ le contenu des religions, déterminé leurs formes, précipité leurs évolutions. L'opération comporte un reste, peut-être inéliminable et nullement inintelligible, dans le registre personnel, relayé par l'héritage et le crédit d'une tradition féconde. Il est un ancrage subjectif à l'esprit de religion, nous ne songeons pas à le nier et nous entendons en rendre compte. Au nom de ce reste, on pourra nous contester le droit de parler du terme d'un phénomène qui continue de recueillir l'adhésion. À quoi nous répondrons qu'il n'est pas d'autre mot s'agissant de désigner la déconnexion du religieux d'aujourd'hui d'avec ce qui fut sa raison d'être primordiale et son principe de vie, de mouvement, d'invention sur des millénaires. Ce qui survit présentement de la foi chrétienne n'a plus rien à voir avec la situation qui a décidé de sa naissance, avec les conditions à la faveur desquelles elle s'est imposée et développée, avec le rôle en fonction duquel se sont joués ses grandes inflexions et ses déchirements. Cela ne signifie pas, encore une fois, que sa survie soit forcément compromise. Cela veut dire, en revanche, qu'il n'est d'intelligence possible du phénomène religieux qu'à condition de commencer par prendre acte de la scission sans appel qui sépare le passé du présent. À supposer qu'un proche miracle libère le peuple polonais de l'oppression soviétique, il est loisible d'imaginer que le catholicisme, de par son rôle dans la sauvegarde de l'identité nationale, aurait vocation spirituellement dominante dans le cadre d'un régime libre — et l'on conçoit les espérances placées à l'Ouest dans pareilles réserves de ferveur et le modèle de réconciliation entre la foi et la démocratie qu'elles pourraient nous offrir. On n'en aurait pas moins affaire à une *société athée* composée et gouvernée par une *majorité de croyants*. Le refus de considérer la disjonction des deux plans est la source des confusions majeures qui grevent ordinairement l'approche du sujet. Elles tiennent à la

projection sur le passé de la religion de ce qu'elle est devenue *pour nous*, soit sous le signe d'une psychologisation abusive, soit sous le signe d'un sociologisme naïf. Ainsi y verra-t-on volontiers l'œuvre d'un « sentiment ». Ainsi y lira-t-on par exemple une réponse existentielle à l'incontournable horizon de la mort. Ou bien encore, à l'autre pôle, fera-t-on du religieux un facteur d'influence au sein de la vie sociale, un élément de « légitimation » venant apporter sa caution après coup à un ordre défini indépendamment de lui — comme chez nous, en effet, confessions et croyances pèsent et jouent à l'intérieur d'un cadre que d'autres contraintes articulent ; comme pour nous, dans le reflux de l'adhésion collective, demeure le besoin privé de croire. Toutes choses qui ne sont pas sans vérité partielle, mais qui trompent absolument s'il s'agit de rendre compte de la teneur primordiale du fait religieux, de sa place dans l'économie des anciennes sociétés et des voies de son histoire. Car elles en jugent à l'aune de ce qui correspond en réalité à son déclin. Elles reviennent à apprécier, en toute méconnaissance de cause, la figure de son âge d'or aux traits de sa décrépitude. Prenant pour la religion même ce que l'achèvement de son règne laisse subsister de religion, elles interdisent de la saisir dans son état natif, quand elle informait de part en part l'habitation du monde et l'ordonnance des êtres.

Comprendre ce qui fut exige en l'occurrence de rigoureusement mesurer ce qui n'est plus. Pas d'entente de la prégnance d'autrefois sans un discernement exact de la déprise d'aujourd'hui. S'il y a lieu d'aussi vigoureusement marquer la clôture de l'ère des dieux, ce n'est pas dans le dessein d'en minimiser rétrospectivement la signification, c'est au contraire afin d'en retrouver la pleine portée constituante au sein des cultures et des sociétés qui nous ont précédés. En la matière, il importe de le relever, l'obstacle opposé par le préjugé sceptique n'est pas moindre que celui dressé par les intérêts de la foi. Le croyant sera logiquement porté à ne considérer que la continuité d'expérience qui l'unit à sa tradition, et à mettre entre parenthèses l'inscription sociale-historique de la conviction qu'il partage au nom de sa validité intemporelle — bien sûr, admettra-t-il, que la foi a disposé jadis d'un poids qu'elle n'a plus : phénomène extérieur, qui ne touche

en aucune manière à sa substance et à sa définition. Mais la désimplication de l'incroyant ne l'arme pas mieux au premier abord. Elle tendra même assez semblablement à lui faire refuser toute épaisseur véritablement organisatrice à ces voiles superstitieux interposés entre l'esprit de l'homme et sa propre réalité — ils témoignent d'une impuissance ; ils ne nous renseignent que sur les limites d'un développement dont le positif se détermine ailleurs. Ainsi, à partir de motifs diamétralement opposés, l'indifférence et la passion, l'appartenance et l'extériorité, l'hostilité et l'adhésion se retrouvent-elles au service d'un même déni du rôle du religieux dans l'histoire. Il n'est pas besoin de chercher ailleurs les raisons de l'abandon à peu près complet où le sujet est tombé depuis les grandes tentatives sans lendemain de Durkheim et de Weber : il découle de cette remarquable collusion des points de vue des présumés antagonistes. L'hypothèque à lever est donc double. Il ne suffit pas de s'inscrire en faux contre la reconstruction apologétique dictée par les intérêts de la foi, qui, pour sauver la perpétuité transhistorique de l'*homo religiosus* relativise autant que faire se peut ses attaches et sa dépendance envers le contexte. Il faut tout autant se déprendre de l'illusion où l'athéisme nous plonge, en nous donnant spontanément à penser que le vrai de la dynamique collective se joue forcément à part et au-dessous de ces émanations fantasmagoriques, qui en disent long peut-être sur la psychologie profonde de l'espèce humaine, ou sur le fonctionnement sauvage de la pensée, mais fort peu sur la nature du lien social et sur le moteur réel de l'histoire. L'écran tendu par ce postulat d'inconsistance n'est pas moins opaque que le premier. Peut-être même nous cache-t-il plus sûrement encore ce que c'est qu'une société structurée par la religion et ce que c'est que la religion considérée en fonction de son point primordial d'application dans la réalité. Tels sont les deux écueils entre lesquels on a essayé de se frayer un chemin. Si l'ouvrage est écrit du dehors de ce dont il parle, et dans la ferme conviction qu'il est un au-delà possible de l'âge religieux, il procède de l'intention tout aussi arrêtée de se dégager de la naïveté obtuse de la tradition laïque, et du souci méthodique de renouer le plus avant possible, par sympathie, avec le secret séminal de l'attitude religieuse. Elle n'a pas été pour rien la

principale affaire de nos devanciers ni dominé par hasard la presque totalité de l'histoire. Elle exprime une option fondamentale dont, si éloignés que nous soyons, nous retrouvons l'écho au tréfonds de nous-mêmes, et dont nous ressaisissons l'empreinte au milieu même des dispositions qui nous en ont séparés — nous n'y avons échappé qu'en lui ménageant en fait des équivalents sur tous les plans. C'est le sens et la cohérence de ce possible humain de base qu'on a voulu d'abord ressaisir.

*

La grosse difficulté de la tâche, c'est qu'elle implique d'aller contre le plus enraciné de notre représentation, et davantage, de notre précompréhension de l'histoire. Pour en ramasser le vif d'une formule : l'identification du devenir à une croissance et derrière, à la marche d'un ordre intégralement *subi* vers un ordre de plus en plus *voulu*. « L'homme nu », complètement démuné, sans prise sur une nature écrasante, qui peu à peu acquiert, accumule, élargit sa marge de manœuvre à l'égard de l'environnement, se multiplie, voit la complexité de ses institutions s'affirmer, jusqu'à ce qu'enfin ce desserrement agi de la contrainte prenne forme de projet conscient, que ce soit dans le registre du rapport aux choses ou dans le registre du lien avec ses semblables. Nous n'avions rien, et force nous était de nous plier à la loi implacable de la rareté. Nous sommes devenus toujours davantage les créateurs de notre propre univers matériel. Là de même où nous avons à nous soumettre à la domination de nos pareils, nous nous sommes reconnus pour les auteurs libres et égaux de la règle collective. La religion, dans ce cadre, apparaît à peu près inévitablement comme la traduction intellectuelle de cette impuissance native, en même temps qu'un moyen de surmonter indirectement par la pensée, en se l'avouant, une situation d'extrême dénuement. L'homme subit des forces qui le dépassent et dont il surestime le mystère ; mais il domine à sa façon ce qu'il subit en s'en fournissant une explication. On a affaire là, il ne faut pas s'y tromper, à un corps d'idées très profondément ancré. Il puise à plusieurs sources de légitimité. Il satisfait simultanément à de multiples exigences, à commencer

par celles des apparences du bon sens. Il peut paraître à de certains égards démodé, il n'en continue pas moins de gouverner tacitement nombre de propos qui prétendent s'en distancier. Or c'est avec lui que l'intelligence du religieux demande de frontalement se coller. Non d'ailleurs pour purement et simplement le rejeter : pour en dénoncer l'universalité. Sûrement existe-t-il quelque chose de l'ordre de pareille tension du subi au voulu au foyer de l'action de l'homme dans l'histoire. Mais elle ne livre que la moitié de la vue. La part du voulu est d'emblée infiniment plus considérable que nos schémas familiers ne nous le suggèrent. À tel point que nous ne connaissons en réalité que des sociétés dont l'ordonnance relève d'un dessein d'ensemble (inconscient) au travers duquel la totalité de leurs segments et de leurs rouages participe d'une intention sensée. Il nous faut simplement apprendre à penser que ce dessein peut être aux antipodes de celui auquel de si puissants motifs nous font prêter l'universalité. Une conversion du regard est ici nécessaire, qui permette de concevoir que les traits de civilisation que nous identifions en termes de défaut de développement tiennent *en outre*, l'un n'excluant pas l'autre, à des dispositions délibérées répondant à de tout autres fins que le développement. L'orientation de l'homme, autrement dit, n'est pas univoque. Sans aucun doute y a-t-il en lui cet être tendu obstinément vers la démultiplication de sa puissance et l'objectivation de sa liberté, sous forme tant de maîtrise de son environnement que de disposition collective de lui-même. Mais il y en a aussi un autre que nous avons à réapprendre et qui, sur une incomparable profondeur de temps, a trouvé dans la dépendance assumée et l'impouvoir à l'égard de son propre univers le moyen d'une coïncidence avec lui-même dont nous avons en revanche perdu le secret. C'est d'une sorte de vaste échange qu'il s'est agi : nous subissons là où nos ancêtres voulaient, et nous entendons vouloir là où ils consentaient à subir. Car s'il est vrai par un côté que nous voulons notre monde en le produisant, la comparaison révèle à quel point nous le subissons, de l'autre côté, au travers du changement de la sorte libéré, que nul ne domine et qui s'impose, nous bouscule, exige de nous adaptation. Mesurons combien la mobilité découlant du règne de la liberté représente ce qui

par excellence nous échappe et nous contraint pour exactement apprécier l'âme du parti opposé. L'absolue révérence pour un ordre des choses conçu comme radicalement sous-trait à votre prise, mais l'assurance en retour d'une place absolument stable au sein de cet univers déterminé d'ailleurs, la garantie d'un accord intangible avec une Loi certes intégralement reçue, mais simultanément épousée en son intégralité comme la meilleure possible. Où l'on voit que l'ordre posé comme entièrement subi est en même temps celui avec lequel une adéquation volontaire sans réserve est possible, tandis que l'ordre que nous créons est en fait celui en lequel, pour commencer, il est difficile de se reconnaître — il nous demande effort de déchiffrement —, et celui ensuite dont les ressorts et les résultats nous débordent et dont nous subissons les effets sans pouvoir les contrôler. Paradoxe capital qui contient la clé de toute notre histoire. Car ce choix de se posséder en consentant à sa dépossession, en se détournant du dessein de dominer la nature et de légiférer pour son propre compte au profit d'un autre dessein, celui-là de s'assurer d'une identité de part en part définie et maîtrisée, c'est la religion dans son essence même.

C'est de l'étude des « peuples sans écriture » qu'est venue pour l'essentiel la remise en cause du modèle d'une histoire uniformément orientée vers la croissance, dans sa forme évolutionniste pleine et naïve. Elle a obligé à compliquer sensiblement le schéma en révélant, chez des populations d'un niveau de développement technique très « embryonnaire », l'existence de modes d'organisation sociale hautement sophistiqués et de systèmes de pensée puissamment élaborés. Elle n'en est pas moins demeurée largement sous l'emprise, en général, de l'idée de commencement. La démarche de Lévi-Strauss en fournit l'illustration la plus frappante : d'un côté la mise au jour magistrale des règles de fonctionnement imposant de reconnaître dans la pensée mythique une pensée de plein exercice, mais son assimilation néanmoins de l'autre côté à la pensée à l'« état sauvage », saisie dans sa spontanéité naturelle, avant que la contrainte au résultat n'en domestique les opérations. Le point de vue de la religion permet de radicaliser la perspective. Il n'y a pas, parmi celles que nous connaissons, de sociétés primitives, si l'on entend par là des

sociétés dont l'organisation serait presque entièrement déterminée par la soumission adaptative à la contrainte extérieure. Il n'y a pas *a fortiori* de sociétés sauvages qui nous découvriraient l'homme en sa nudité primordiale, tel que tout juste advenu à lui-même, antérieurement au procès cumulatif de travail sur soi et sur l'environnement qui constitue la civilisation. De l'homme devenant homme, des « formes élémentaires » de sa vie sociale et mentale, rien dans l'échantillon des communautés vivantes qui nous ont été ou qui nous sont accessibles ne nous offre la moindre idée. Nous n'aurons jamais, de près ou de loin, de connaissance directe de cet état inaugural. Un abîme nous sépare de nos origines, que la science par ailleurs ne cesse de repousser, rendant les conjectures à leur sujet toujours plus vertigineuses. Ce qui est parvenu jusqu'à nous en fait de vestiges de l'humanité la plus archaïque, ce sont des sociétés déjà pleinement civilisées, appartenant clairement à la même histoire que la nôtre et participant sans doute ni réserve du système d'options sur lequel nous continuons de vivre. Si nous maintenons cependant les dénominations de « sauvages » ou de « primitifs » pour les appréhender, c'est faute d'abord d'alternatives convaincantes; et dans le sentiment que mieux vaut assumer en conscience une tradition critiquable que de croire s'en évader par la magie d'un mot nouveau; mais c'est surtout parce qu'il s'agit de conserver au-delà de cette inclusion le sens de la différence qui les a précisément, jusqu'il y a peu, fait exclure de l'histoire. Autant il faut parvenir à percer l'identité qui nous lie à ces sociétés, autant il faut simultanément persévérer à les saisir en fonction de la discontinuité décisive qui nous sépare d'elles et qui les a si longtemps rangées du côté de l'autre — la manifestation patente de l'écart, c'est l'absence d'État et le secret de l'identité, c'est le rôle de la religion. À partir du moment en effet où nous discernons que le religieux occupe toute la place, y compris celle qui reviendra dans la suite à l'État, nous tenons le principe qui à la fois les différencie et les identifie. Pareilles elles sont en ce que leur organisation la plus profonde procède d'une distribution des mêmes éléments et des mêmes dimensions que les nôtres. Et radicalement étrangères en ce que cette distribution répond à une orientation et à des fins absolument opposées aux nôtres. Cela parce que l'option religieuse prévaut

sans partage et que son omnipotence exclusive repousse et recouvre ce qui en est venu à passer et à se jouer de plus en plus pour nous autres au travers du pouvoir séparé.

Sous cet angle, l'émergence de l'État apparaît clairement comme l'événement majeur de l'histoire humaine. Elle ne marque pas une étape dans un progrès continu de différenciation des fonctions sociales et de stratification des statuts. Elle ne représente pas un surgissement inexplicable venant abolir par malencontre un ordre plus naturel et plus juste. Elle correspond à un gigantesque remaniement des articulations constitutives de l'établissement humain, à une transformation, au sens strict du terme — tous les éléments du dispositif d'avant se retrouvent dans le dispositif d'après, autrement répartis et liés. Sauf que la redistribution logique engage d'immenses effets pratiques. L'équivalence formelle des deux systèmes, de part et d'autre de la césure « catastrophique » qui les sépare, n'empêche pas l'incommensurabilité de leurs incarnations dans le réel. Le saut est séisme entraînant le basculement dans un nouvel univers tant matériel que spirituel. Là commencent proprement nos cinq mille ans d'histoire-croissance, dérisoires de brièveté, stupéfiants de rapidité au regard de l'inimaginable durée sur fond de laquelle ils s'enlèvent. Des dizaines de millénaires, sans doute, de religion contre la politique ; cinquante siècles de politique contre la religion, pour en arriver à l'exténuation en règle de celle-ci et à la résorption du legs le plus lourd et le plus obsédant de notre plus lointain passé. Voilà qui donne la mesure de l'arrachement que nous venons de vivre et dont nous commençons à peine à nous remettre.

Tout ce parcours a été généralement compris à l'envers. On a voulu y voir un développement à la faveur duquel des idées religieuses primitivement diffuses ou embryonnaires se sont précisées, approfondies, systématisées. Strict effet de trompe-l'œil. La religion sous sa forme la plus pure et la plus systématique est au départ, dans ce monde d'avant l'État, tel que ses quelques aires privilégiées de survivance, de l'Amérique à la Nouvelle-Guinée, nous auront permis de nous former une image concrète — précaire, assurément, grevée d'incertitudes sans remède, mais à jamais bouleversante, dans sa fragilité, pour nos quêtes certitudes de civilisés. Dès qu'on

se trouve dans l'orbite de la domination institutionnalisée, on est au sein d'un univers où le religieux dans sa radicalité originare est en question, exposé qu'il est au feu d'une machine à déplacer les horizons de vie, de pensée et d'action dont la dynamique ne cessera plus d'ébranler et de desserrer son emprise. De sorte que ce que nous avons coutume d'appeler « grandes religions » ou « religions universelles », loin d'incarner le perfectionnement quintessentiel du phénomène, représente en réalité autant d'étapes de son relâchement et de sa dissolution — la plus grande et la plus universelle, la nôtre, la religion rationnelle du dieu unique, étant précisément celle au travers de laquelle a pu s'opérer la sortie de la religion. La perspective est à retourner. En matière religieuse, le progrès apparent est un déclin. La religion pleinement développée, c'est la religion d'avant le progrès, d'avant cette bifurcation qui, quelque part autour de 3000 avant J.-C., en Mésopotamie et en Égypte nous a précipités dans un autre univers religieux, d'abord, celui où nous sommes toujours spontanément à même de nous reconnaître, et dans un univers, ensuite, doté de la puissance de se passer un jour de religion, celui-là même dont nous sommes en train de découvrir chaque jour davantage qu'il est devenu le nôtre.

C'est dire que si nous conservons la dénomination de « sauvages » pour désigner ces peuples de la religion première, c'est dans la vigueur première du terme, celle qu'elle pouvait avoir déjà dans la bouche d'un sujet du Pharaon ou de l'Inca pour parler de tribus périphériques « sans roi ni loi », et que l'acception européenne, lors de la découverte du XVI^e siècle, s'est bornée à reconduire. Société sauvage s'entend strictement ici pour société non seulement sans État, mais d'avant l'État. Il importe de le préciser contre la confusion inextricable que véhicule la notion de « peuples sans écriture », mariage malheureux des exigences du découpage académique et de l'héritage d'une tradition identifiant l'autre par ses déficits — ces sociétés qui sont *sans* les traits qui définissent les nôtres. L'absence d'écriture justifie l'existence d'une discipline particulière, attachée, selon ses méthodes propres d'observation, à la reconstitution de ce qui nous est inaccessible par l'ordinaire médiation archivistique. Seulement le critère est lâche : une société à État peut fort bien être une

société sans écriture. De sorte que l'on englobe sous le même vocable des univers de civilisation extraordinairement éloignés. Cela ne serait qu'affaire de mots sur lesquels s'entendre, n'était le poids tacite de ce cadre de classement hérité qui conduit lui à vouloir tenir sur la même ligne des sociétés relevant de niveaux historiques profondément différents. Ainsi s'obstine-t-on à comprendre ensemble, au nom en fait d'une primitivité que l'on affiche de récuser, des réalités dont seul l'écart essentiel est parlant. Cette confusion a son foyer géographique d'élection : l'Afrique, continent presque entièrement modelé par un long passé étatique, là même où son emprise ne s'est pas directement exercée, sur un mode il est vrai hautement particulier, et dont on ne nous donne pas moins les populations pour pierre de touche de la vérité première des « formations sociales précapitalistes » ou d'on ne sait quel « mode de production lignager ». Car il faut ajouter l'intervention du marxisme, stade suprême de l'ethnocentrisme, puissamment intéressé à rectifier l'allure de ces funestes débuts, si mal dans la ligne de la juste cause des forces productives, pour avoir la pleine mesure du désastre. De quoi méditer sur le nouvel obscurantisme que les « sciences » sociales sont capables de générer.

*

Si l'on voulait remonter au plus fondamental de la matrice des choix sous-jacente à l'option religieuse — et nous ne pouvons faire plus ici qu'indiquer la direction —, probablement est-ce dans l'équivoque constitutive de l'expérience du temps qu'il faudrait le chercher, dans la division d'aspect qui le partage entre un toujours déjà-là qui nous réduit à rien et un jamais encore advenu qui nous projette dans la libre ouverture d'un faire. D'un côté, pour rendre sensible en termes psychologiques un phénomène de nature plus originaire, nous arrivons toujours *après* que les choses se sont décidées. Ainsi sommes-nous sans prise sur elles et sans autre choix que de nous plier à leur règle afin de nous y fondre et de nous y faire oublier. De l'autre côté, nous sommes jetés dans le monde comme des êtres-source pour lesquels il n'y a rien

avant, et c'est en cela que nous sommes des êtres d'*action* qui ne peuvent pas ne pas se changer et changer ce qui les entoure, lors même qu'ils s'acharnent à le refuser, comme ce fut le cas sur la plus grande partie du parcours historique. Tout s'est passé, à partir de cette duplication première, comme si l'espèce humaine avait successivement choisi de privilégier l'une ou l'autre de ces dispositions temporelles. Ou bien le parti pris de l'antériorité du monde et de la loi des choses ; ou bien le parti pris de l'antériorité des hommes et de leur activité créatrice. Ou bien la soumission à un ordre intégralement reçu, déterminé d'avant et du dehors de notre volonté ; ou bien la responsabilité d'un ordre reconnu procéder de la volonté d'individus réputés eux-mêmes préexister au lien qui les tient ensemble.

Lorsque nous parlons de choix, il est clair par conséquent que nous n'évoquons pas quelque chose comme des décisions arbitrairement arrêtées dans la parfaite liberté du vide. Ce que nous avons en vue, ce sont les quelques façons possibles d'assumer un nombre lui-même défini de contraintes constitutives — façons qu'on est obligé d'assimiler à des choix non parce qu'elles seraient adoptées en connaissance de cause ou témoigneraient de la puissance imprévisible de notre imagination instituante, mais dans la mesure où il est de leur teneur même de ne pas se laisser rapporter à des causes qui décideraient de leur prévalence. Elles ne tombent pas du ciel ni ne naissent du néant : elles s'enracinent dans un corps restreint de conditions primordiales dont elles exploitent et expriment les virtualités prédéterminées, et conditions qui intéressent la définition d'ensemble de l'établissement collectif. Prenons l'option du passé pur que nous évoquions à l'instant, illustration type de la ressaisie et de l'utilisation systématiques d'une dimension fondatrice qui continue de faire profondément sens pour nous, lors même qu'elle n'informe plus en rien le système de légitimation de nos sociétés. Dès qu'il est posé de la sorte que les choses sont ce qu'elles sont, et bonnes comme elles sont, parce qu'elles nous viennent en héritage des temps d'origine dont nous n'avons, nous vivants, qu'à pieusement reconduire l'immuable tradition, tout de l'organisation sociale vient avec cette détermination concrète de soi dans le rapport à la durée. Il s'ensuit un type d'inscription dans l'univers

naturel, un mode de groupement des êtres, une forme de lien politique et de rapport social, et jusqu'à une économie de la pensée. On a affaire à un noyau de possibles de base quant au rapport de l'homme à ses pareils, à lui-même et au monde, dont notre partage des figures du temps n'est qu'un élément, et qui se trouvent repris sous un angle particulier, en fonction d'un parti d'ensemble cohérent, au sein d'une disposition globale de soi.

Pour le dire autrement, et abruptement : il y a du transcendantal dans l'histoire, et il est de la nature de ce transcendantal de ménager la latitude d'un rapport réfléchi au travers duquel l'espèce humaine choisit de fait entre un certain nombre de manières possibles d'être ce qu'elle est. Ce sont aux conditions de possibilité mêmes d'un espace humain-social, d'une identité personnelle et collective, que l'on touche avec ces quelques axes invariables que l'on retrouve au fil des grandes mises en forme successives de l'être-ensemble. Il existe une série de données qui nous donnent individuellement et socialement à nous-mêmes et qui font, par exemple, que nous sommes originairement liés aux autres, en même temps, inséparablement, que nous sommes capables de nous regarder du point de vue de l'autre ; ou qui font que nous avons capacité d'aller contre nous-mêmes, de nous imposer des règles, et que nous vivons dans l'orbite d'un pouvoir, c'est-à-dire au sein de communautés constitutivement pourvues, par la séparation d'un ou d'une part de ses membres, d'une prise sur elles-mêmes — simples indications, ici encore, sans autre ambition qu'illustrative. Et il existe un second niveau, celui du rapport des hommes à ce qui leur permet de la sorte d'exister, où ces dimensions fondatrices et les combinaisons différentes qu'elles autorisent deviennent la matière d'une option globale commandant l'une ou l'autre des grandes formes sociales que nous présente l'histoire. Telle est la conviction qui justifie en dernier ressort la démarche et l'objet de ce livre. La démarche, en ce qu'elle légitime une recherche spécifique, derrière l'infinie variété et la mobilité profuse des sociétés et des cultures, des schèmes organisateurs fondamentaux qui ont tour à tour défini les bases et les orientations de l'établissement humain. L'objet, parce que les religions constituent le point de passage obligé d'une enquête

de cet ordre. Elles fournissent la clé de la disposition des sociétés de très loin dominante à travers le temps, et ce n'est qu'au travers d'elles qu'on accède à la logique des différentes figures qu'a revêtues le rapport collectif aux articulations qui font qu'il y a collectif.

Ainsi parvient-on à recomposer, en dépit de la divergence des usages et des manières d'être, de l'écart des mythologies, de la différence des modes de subsistance, un système cohérent des sociétés d'avant l'État, où la religion, justement, joue le rôle central — rôle qui éclaire en retour son contenu et ses expressions. Ce système, on l'a dit déjà, c'est celui de l'antériorité radicale du principe de tout ordre, et partant, un système de la dépossession, de l'héritage et de l'immuable. Rien de ce qui nous tient, de ce que nous agissons quotidiennement, n'est de nous, mais d'autres que nous, d'une autre espèce, qui l'établirent en des temps autres, dont nous n'avons qu'à préserver le legs intangible et qu'à répéter la leçon sacrée. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'on n'a pas affaire ici à une variante du fait religieux en général, compris comme révérence envers un fondement extérieur et supérieur, et variante encore naïve, comme le feraient volontiers croire ces récits anecdotiques et capricieux des origines déroulés par les mythes. On a affaire à sa forme extrême et à son incarnation structurellement la plus systématique — question de logique. Car la séparation temporelle du fondement, celle qui résulte de son assignation à un passé primordial, est la seule séparation absolument rigoureuse et sans appel. Les événements et les actes fondateurs ont eu lieu, ils sont irrémédiablement révolus et simultanément à jamais destinés à se perpétuer, au travers des rituels qui les font revivre et de la piété filiale qui commande la reproduction de leur héritage à l'identique. La coupure pure d'avec le modèle des origines est en même temps le vecteur de sa dictature pure. D'extériorité vraie, et partant d'obéissance complète, il n'est que par la division entre un passé-source et un présent-copie. Quand l'extériorité religieuse devient « spatiale », sous les traits d'un dieu-sujet gouvernant le monde au présent, loin de s'approfondir, elle se relativise : avec ce dieu-là, il y a communication possible, interprétation de ses décrets, négociation sur l'application de ses lois. On n'est plus dans le cadre

d'un ordre intégralement et invariablement reçu, comme au départ. Le pouvoir des hommes sur les hommes a pris une partie de la place du gouvernement exclusif de la religion. Car on voit comment de même dans un système de l'extériorité du passé législateur, il n'y a pas de place pour la politique, entendue comme prise active de la société sur elle-même au travers d'un pouvoir séparé, occupée qu'elle est par le règne de l'originel et du coutumier. Personne n'est fondé parmi les présents-vivants à se réclamer d'une connexion privilégiée avec le fondement invisible, lequel n'a besoin de personne pour uniformément s'imposer. Cela n'annule pas au demeurant la fonction politique ; cela l'enferme dans d'étroites limites. Aussi bien est-ce cette organisation de l'obéissance par la dépossession, et non par l'imposition, qui rend compte du mode sur lequel les origines peuvent être conçues et récitées — la chose du monde la plus difficile à pénétrer pour nous, tellement elle va au rebours de nos habitudes de pensée : une *explication* qui exclut de passer du côté de ce qui est expliqué, c'est-à-dire de ce que nous appelons *comprendre*. Penser, pour nous, c'est s'approprier, s'identifier. Dans l'univers du mythe, c'est recevoir, c'est poser dans l'acte de pensée la séparation du principe de ce que vous pensez. Et c'est tout le dispositif social qui, de proche en proche, s'ordonne en fonction de cette articulation centrale plaçant le présent sous la coupe du passé pur. Comment créer la dépendance religieuse maximale ? La religion sauvage nous fournit la réponse : en scindant l'actuel d'un originel réputé en rendre exhaustivement raison.

Si l'on est fondé, précisément, à parler de *la* religion, c'est parce que l'ensemble des religions connues s'entendent à notre sens par rapport à l'absolu de cette disposition première, soit qu'elles en relèvent, soit qu'elles en procèdent par transformation. C'est à l'analyse du principe et des voies de ce processus de déplacement et de refonte que le gros de ce livre est consacré. Son vecteur axial, dans un premier moment : l'action de l'État, dont l'émergence est à concevoir comme la première révolution religieuse de l'histoire, révolution de fait qui en porte une seconde dans ses flancs, celle-là proprement spirituelle. Elle correspond à une redistribution pratique des termes du dispositif initial, dont le point focal est l'incarnation

du séparé parmi les hommes. Ce qui était primitivement exclu est réalisé : la loi fondatrice a ses représentants, ses administrateurs et ses interprètes au sein de la société. La clé de voûte de l'organisation collective, dorénavant, ce sera cette instance d'un côté en cheville avec l'invisible législateur et de l'autre en opposition avec le commun des mortels auprès desquels elle a charge d'en imposer les commandements et la règle. Il en résulte une situation structurellement subversive pour la vie religieuse : l'idée du divin est désormais soumise à l'effet en retour de l'action politique. Tous les grands développements spirituels et intellectuels ultérieurs sortent du creuset constitué par la contradiction en acte entre les représentations héritées du fondement au nom duquel s'exerce la domination et les formes effectives que revêt son exercice. Il y a incompatibilité entre la teneur implicite du rapport d'assujettissement, tant intérieur qu'extérieur (conquête), et l'image d'une légitimité ancrée dans le passé et portée par la tradition, telle que les premiers États vont la reprendre aux sociétés antérieures, tout en la remodelant d'une manière profondément significative, déjà, des nouveaux besoins. Le lien de domination à garantie religieuse exige des divinités installées dans le présent, à caractère personnel, et suffisamment puissantes pour couvrir l'englobement universel qu'il dessine en lui comme son horizon naturel. À partir de là, on pourrait dire que l'histoire des religions se divise en deux grandes périodes : une période où l'ordre politique est en avance, de par les potentialités spirituelles dont il est gros, sur les systèmes de sacralité censés le justifier ; et une seconde période où, la cristallisation de ces virtualités opérée, l'organisation religieuse est à son tour en avance, de par la vision potentielle de la cité terrestre qu'elle véhicule, sur l'état des choses institué qu'elle est supposée légitimer. L'ensemble des surgissements du premier millénaire avant le Christ où se sont forgés, de la Chine à la Grèce en passant par l'Inde, l'Iran, Israël, les instruments de pensée, les figures du divin et les sentiments à l'égard de la destinée humaine sur lesquels nous vivons toujours, relève, croyons-nous, de ce phénomène de coagulation des possibles nouveaux introduits par la dynamique étatique. Il a pris des visages divers : la voie philosophique est autre chose que la foi monothéiste, il y a loin du confucianisme au bouddhisme, du

taoïsme au zoroastrisme — les données de base dont les combinaisons et les exploitations différentes ont produit ces configurations chaque fois originales n'en sont pas moins essentiellement identiques. L'effectuation du processus, surtout, a revêtu des degrés de radicalité fort éloignés. Elle a emprunté deux voies clairement divergentes : la voie du compromis entre le maintien de la structure religieuse originelle et l'intégration des contenus nouveaux — la voie des religions orientales et de la pensée de l'être comme vide ; et la voie extrémiste, à l'opposé, de la subjectivation du divin et de la division structurale du matériel et du spirituel, voie ultra-marginale au départ, née, et point par hasard, dans un minuscule interstice entre hautes civilisations et destinée pourtant à bouleverser le monde — le monothéisme juif. C'est à la reconstitution de cette dernière que nous nous sommes principalement attachés, des conditions de sa prime apparition jusqu'au déploiement de ses ultimes conséquences, du relais apporté par le christianisme jusqu'à la matérialisation des virtualités d'autonomie terrestre portées par la foi nouvelle — jusqu'à la formation, dans et grâce à la religion, d'une société sans plus besoin de religion.

*

Quelques mots encore pour expliciter l'idée de l'histoire qui résulte de cette reconstruction des étapes et des métamorphoses du religieux. Si elle a une originalité, c'est de conjoindre deux perspectives ordinairement tenues pour inconciliables : l'unité du devenir humain et l'existence en son sein de discontinuités radicales. Unité n'implique pas continuité, comme si les mêmes impératifs et les mêmes finalités avaient partout et toujours prévalu. Discontinuité ne signifie pas forcément pluralité irréductible de moments et de figures fermés chacun sur eux-mêmes en leur opaque originalité et sans autre raison d'être que l'imprévisible jeu du monde.

Nous ne faisons pas des quelques formes fondamentales de l'établissement collectif que nous distinguons autant de « visages de l'être » rigoureusement hasardeux et incomparables, dont l'éclipse et la relève s'effectueraient par sauts

absolus principiellement soustraits à toute saisie intelligible. Elles ne sont aucunement contingentes : elles se tiennent à l'intérieur d'un cercle restreint de possibles défini selon la nécessité ; elles répondent à des significations universelles avec lesquelles il est possible de communiquer et de sympathiser à distance — on conçoit la soumission à l'immobile lorsqu'on discerne le bénéfice identitaire qui en découle et qu'on mesure en regard la contrepartie dépossessive du pouvoir de changement. Elles sont équivalentes, du strict point de vue logique, en ceci que les articulations et distributions des termes de base de l'être-ensemble qu'elles réalisent sont formellement traductibles les unes dans les autres. Et pourtant elles sont simultanément « sans pourquoi ». Elles se contiennent les unes les autres, mais aucune nécessité interne ne commande le passage de l'une dans l'autre. Toutes elles obéissent à des motivations capitales, toutes elles sont commandées de la façon la plus cohérente par des options pleinement sensées, mais nul enchaînement déterministe ne saurait rendre compte de l'installation dans l'une plutôt que dans l'autre de ces manières d'être, non plus que de son abandon. Rien ne contraignait absolument à ce que l'espèce humaine entre dans l'histoire par la porte du déni de son pouvoir d'histoire ; rien n'obligeait à ce qu'elle s'y arrache en partie au travers de l'apparition de l'État, et ce pas crucial accompli, rien ne conduisait obligatoirement à ce qu'elle bascule en totalité du côté de la production historique voulue et réfléchie — comme rien n'interdit absolument que demain elle retourne à l'obéissance au passé et à la soumission envers plus haut qu'elle-même.

Cela ne veut pas dire que ces transitions relèvent d'un travail d'invention pure dont il faudrait se borner à accueillir le mystère, sauf à le mutiler. On peut fort bien les suivre et en éclairer l'accomplissement. Nous donnons deux exemples un tant soit peu étayés de telles tentatives d'élucidation, à propos de la naissance du monothéisme et de la bifurcation occidentale vers la déliaison de l'ici-bas et de l'au-delà. On verra comment il paraît possible de ramener l'une et l'autre de ces ruptures majeures à des processus historiques assez classiquement intelligibles dans leur déroulement — des processus, simplement, dont l'effectuation est *par essence*

indécidable. Les reconstituer, c'est nécessairement mesurer qu'ils eussent pu ne pas avoir lieu. Ils participent d'une énigmatique liberté à l'œuvre au milieu du devenir, au travers de laquelle les hommes disposent inconsciemment d'eux-mêmes, et notamment de leur conscience d'eux-mêmes, liberté d'autant plus énigmatique qu'elle est administration de la contrainte par excellence, celle qui nous fait être ce que nous sommes. S'il y a de l'indétermination au plus profond de l'histoire, sa place est très précisément définie, et elle n'est saisissable que de l'intérieur de son intime association avec le déterminé.

*

De par la nature de l'objet qu'il s'efforce d'éclairer, cet exposé programmatique ne peut guère être qu'un hybride, à mi-chemin entre le dégagement abstrait de la logique des grandes formes historiques et la prise en compte un peu précise de leurs incarnations concrètes. Il essaie à la fois de mettre en place un cadre général d'analyse et d'illustrer sur quelques points au moins, et des points particulièrement problématiques, le gain d'intelligibilité qu'une démarche attentive à l'économie profonde du phénomène religieux est susceptible d'apporter. D'où d'inévitables déséquilibres et le caractère précaire du mélange des optiques : trop d'approximation ici sur une question cruciale et trop d'attention accordée ailleurs à une affaire minime. D'où aussi, avons-nous à cœur d'ajouter, l'arbitraire certain des références, commandées non par un projet systématique, mais par les contraintes du sondage et de l'échantillonnage à l'intérieur d'une impossible ouverture encyclopédique. Ce qui est tant bien que mal marié dans ces pages devra dans la suite être dissocié et poursuivi dans deux directions opposées : plus d'abstraction globalisante d'un côté et plus de proximité à l'épaisseur complexe des données de l'histoire effective de l'autre côté. D'une part, la théorie pure des conditions de possibilité de l'être-soi et de l'être-ensemble ; et, d'autre part, l'investigation approfondie de quelques cas de figure privilégiés de la matérialisation et du travail du transcendantal dans l'empirique, qu'il s'agisse du tournant des Réformes au sein du christianisme occidental, de

la matrice spécifique des spiritualités orientales ou du système des religions et de la réflexion sauvages¹.

Qu'on se rassure : nous ne méconnaissions pas les périls de l'entreprise et les incertitudes inhérentes à pareille vue cavalière de l'histoire universelle. Nous n'ignorons pas tout à fait que les choses sont « plus compliquées » que nous ne les présentons, nous concevons la défiance à l'égard du genre « philosophie de l'histoire », nous avons oui parler des méfaits des « pensées de la totalité ». Les risques sont pris en conscience, sans autre alibi que le besoin de comprendre, et dans la ferme conviction non seulement qu'ils valent d'être courus, mais qu'il n'est pas possible de ne pas les prendre. Ce n'est pas céder aux sirènes de la spéculation, c'est obéir de façon critique à une exigence de sens dont sont le plus naïvement victimes ceux qui s'en veulent délivrés.

Le moment est venu d'un double réexamen : celui d'abord de ces philosophies qui ont prétendu, justement, nous affranchir des mirages de l'histoire, des pièges de la raison et des illusions de la totalité ; celui ensuite de la présente pratique des sciences de l'homme, et des apories intellectuelles où le mode sur lequel elles ont répondu à l'idéal d'une connaissance positive les a enfermées. Les inspirations étaient dans le principe antagonistes, mais les effets ont été convergents. Le discrédit jeté sur les tentatives d'orientation globale au nom du petit, du pluriel ou des marges est allé de pair avec la démultiplication des spécialités et l'éclatement bureaucratique des savoirs. Double impasse, génératrice sous l'un et l'autre de ses aspects d'une vertigineuse déperdition d'intelligibilité. Car il n'est pas bien difficile de montrer qu'en fait de « libération » de la pensée, les apologies du sans-fond, des arcanes féconds de l'indétermination, de la différence, de l'hétérogène et autres billevesées, relèvent d'une dogmatique inverse de celle dont elles veulent nous délivrer, avec l'inconvénient supplémentaire d'une particulière indigence heuristique. Car il

1. Nous avons donné ailleurs deux présentations plus développées des vues sur la « religion première » présentées ici de façon particulièrement schématique : « Politique et société : la leçon des sauvages », *Textures*, n° 10-11, 1975, pp. 57-86, et 12-13, 1975, pp. 67-105 ; « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », *Libre*, n° 2, 1977, pp. 5-43.

est clair par ailleurs qu'un certain enfermement fonctionnarial et myope dans la routine d'un domaine toujours plus étroitement défini ne peut déboucher que sur une économie contre-productive où la prolifération des résultats est en raison inverse de leur intérêt, voire de leur signification. Il ne saurait être question de revenir sur les exigences d'information et de preuve que les disciplines nouvelles de l'homme en société ont développées depuis un siècle. Mais il n'est plus possible de se passer du type de questionnement théorique et philosophique avec lequel elles ont entendu et cru briser. Il s'agit de renouer, par-dessus elles et en conservant ce qu'elles nous ont appris, contenus et méthodes, avec la tradition « spéculative » et « totalisante » qu'elles ont en vérité échoué à interrompre — la proscription et l'anathème (Durkheim ou Freud) relèvent ici du faux-semblant ; Montesquieu ou Rousseau, Tocqueville ou Marx continuent de nous en dire plus sur la société que toute la sociologie réunie. Le confort de la culture paisible de notre jardinier, dans le cadre d'une division du travail bien entendue où notre compréhension d'ensemble des choses croîtrait régulièrement par sommation de petits apports, nous est interdit. Expérience banale : c'est du décentrement par rapport à l'objet qui vous est familier que vous vient l'éclairage neuf, du renvoi comparatif, de la mise en perspective longue, quand l'enfermement en lui vous fait présupposer comme allant de soi ce qu'il faudrait interroger. Conduite du dedans, la plus savante histoire du christianisme pourra nous apprendre mille choses indispensables à son sujet ; elle n'en tendra pas moins en général à escamoter l'essentiel, à savoir son originalité décisive par rapport aux autres religions. Il faut s'y résoudre : nous ne saurions sans mutilation nous dérober à l'interpellation du plus large horizon, à ses inquiétudes et à ses affres. Le problème est d'être à la fois sans leurre sur les limites constitutives de l'entreprise et sans illusion sur la possibilité de s'y soustraire, sans méconnaissance des bornes d'une telle tentative de mise en sens d'ensemble du devenir, et sans naïveté sur la présupposition de sens d'ensemble qui soutient la certitude la mieux établie de l'érudition la plus ascétique (celle fournie par exemple par le schème omniprésent et néanmoins contestable, on l'a vu, du « développement »), pour ne pas parler de la tension plus

triviale entre les nécessités et les possibilités de l'information. Il est, en d'autres termes, de se tenir dans les frontières d'une critique de la raison historique.

Mais n'aurions-nous pour toute justification que l'expérience de ces vieux livres qui continuent si puissamment de nous éclairer quand presque plus rien ne tient, en termes de savoir strict, de la lettre de leur propos, qu'elle nous suffirait. Elle atteste l'irréductible fécondité de cette part vivante de l'intelligence des choses dont le sarcasme sceptique et l'injonction scientiste se sont acharnés, en leur conjugaison bizarre, à nous détourner. Est-il impensable de la retrouver, alliée au scrupule savant ? Nous sommes des nains qui ont oublié de monter sur les épaules des géants. Si l'altitude de leur prouesses nous est interdite, le secours de leur taille nous reste offert.

Première partie

LES MÉTAMORPHOSES
DU DIVIN

ORIGINE, SENS ET DEVENIR
DU RELIGIEUX

HISTORICITÉ DU RELIGIEUX

Existe-t-il quelque chose comme une *fonction religieuse*, subdivision de la *fonction symbolique*, organisant, à côté de la parole et de l'outil, notre rapport à la réalité, et constituant le détour par l'invisible en pivot de l'action humaine ? Y a-t-il un lien consubstantiel entre dimension religieuse et fait social, l'altérité sacrée fournissant au groupe le moyen de se fonder, ou bien exprimant et instituant à la fois la supériorité d'essence de l'être collectif vis-à-vis de ses composantes individuelles ? Telle peut se formuler, ramenée à l'essentiel, la question des rapports entre religion et société.

Poser la question, ces questions, n'est-ce pas en fait y répondre ? Ainsi est-il assez communément admis, en effet, qu'il est une permanence, une constance, si ce n'est une invariance du religieux dans l'histoire qui oblige à le rapporter aux conditions mêmes d'existence d'une société humaine, comment ensuite que l'on conçoive son rôle dans cette structuration primordiale du champ collectif. Phénomène originel, qu'on trouve aussi loin qu'on puisse remonter dans le temps des hommes, phénomène universel, auquel on ne connaît aucune société qui ait échappé, phénomène récurrent, dont on discerne l'emprise, tout près de nous, jusqu'au sein de mouvements d'inspiration foncièrement antireligieuse, comme les entreprises totalitaires : tout ne paraît-il pas attester qu'on est en présence d'une de ces ultimes contraintes inhérentes à l'être-ensemble, toujours égale à elle-même en dernier ressort, et dont il s'agirait de dégager l'unique nécessité derrière la proliférante et métamorphique diversité de ses manifestations ?

Si l'on a voulu malgré tout prendre le tour de l'interrogation là où l'affirmation semble devoir s'imposer, c'est qu'on croit l'heure venue de la remise en cause des thèses accréditées et de la réinterprétation des données, irrécusables, qui les supportent. Sans doute le religieux a-t-il été, jusqu'à présent, une constante, à très peu près, des sociétés humaines : la religion n'en est pas moins à comprendre, à notre sens, comme un phénomène *historique*, c'est-à-dire défini par un commencement et une fin, c'est-à-dire correspondant à un âge précis de l'humanité, auquel en succédera un autre. Sans doute la religion est-elle à la fois, et pour autant qu'on sache, depuis toujours et de partout : elle n'en procède pas moins dans son organisation, s'efforcera-t-on de montrer, d'une *institution* et non de la contrainte, du choix et non de l'obligation. Sans doute enfin retrouve-t-on quelque chose des schèmes religieux fondamentaux dans des processus sociaux qu'on croirait aux antipodes : c'est que la religion aura été l'habit multi-millénaire d'une structure anthropologique plus profonde qui, les religions défaites, n'en continue pas moins à jouer sous une autre vêtue.

La religion, au sens véritablement substantif du terme : la forme sous laquelle se sera socialement traduit et matérialisé un rapport de négativité de l'homme social à lui-même dont la désagrégation depuis deux siècles, pour relative et partielle qu'elle demeure, permet cependant d'entrevoir l'économie générale sous l'expression particulière qui lui a si durablement prêté corps. Une manière d'institutionnaliser *l'homme contre lui-même*, c'est-à-dire la vérité de l'organisation de l'homme dans ce qu'elle comporte de plus spécifique : cette posture de confrontation en regard de ce qui est qui lui rend structurellement impossible de s'y loger et de s'en accommoder, qui le voue irrésistiblement à une inacceptation transformatrice, qu'il s'agisse de la nature, qu'il ne saurait laisser en l'état, de ses semblables, qu'il appréhende sous le signe potentiel de leur annihilation, de la culture où il s'insère, qu'il ne peut, quoi qu'il en ait, que changer, de sa propre réalité intime enfin qu'il ne faut pas moins nier ou modifier. Le trait central et remarquable du religieux étant précisément que cette puissance constituante de négation a reçu comme appli-

cation son propre recouvrement, s'est vu reconnaître et ménager comme rôle son propre déni — s'agissant en particulier du rapport, qui nous intéresse au premier chef, à l'ordre social institué. Ainsi la force fondamentale de refus qui définit l'homme s'est-elle principalement exprimée sous forme de rejet de sa propre prise transformatrice sur l'organisation de son monde.

L'essence du religieux est toute dans cette opération : l'établissement d'un rapport de dépossession entre l'univers des vivants-visibles et son fondement. Encore faut-il bien voir que cette dette du sens, que ce refus religieux de lui-même si fortement manifestés par l'histoire entière de l'homme, ne sont que des formations secondaires, que des transcriptions socialement efficaces d'une puissance dynamique sous-jacente à laquelle ce mode singulier d'institution fait place en même temps qu'il la neutralise et la détourne. Le religieux, c'est le principe de mobilité mis au service de l'immobile, c'est le principe de transformation mobilisé pour garantir l'intangibilité des choses, c'est l'énergie du négatif tout entière retournée au profit de l'acceptation et de la reconduction de la loi établie. Là est tout le mystère de notre histoire, que dans son rapport conflictuel avec lui-même l'homme ait commencé par repousser cela précisément, cette vérité discordante de lui-même, cette incertitude de son insertion dans le monde et sa féconde instabilité d'être du mouvement. La religion, en ce sens : l'énigme de notre entrée à reculons dans l'histoire.

*La religion première
ou le règne du passé pur*

Le trait le plus remarquable de cette entrée à rebours, et le trait à partir duquel on peut reconstituer l'histoire de ce rapport de refus à l'histoire, c'est qu'elle commence par être radicale, pour ensuite se relativiser, s'ouvrir et, dans une certaine mesure, se défaire. L'idée d'un développement religieux a une longue et vénérable tradition. Elle est commandée en général par la perspective d'un progrès dans la conception du divin (dont le monothéisme constituerait la notion la plus élaborée) et dans la différenciation corrélatrice de l'activité religieuse au sein de l'ensemble des activités collectives, dans le cadre d'une complexité sociale croissante. Dès l'instant où, comme il est proposé ici, on fait du rapport au fondement social le centre de gravité du religieux, on est amené à inverser radicalement la perspective : la religion la plus systématique et la plus complète, c'est au départ qu'elle se trouve, et les transformations ultérieures qu'on croirait correspondre à un approfondissement ou à une avancée constituent en fait autant d'étapes sur le chemin d'une remise en question du religieux. À l'origine est la dépossession radicale, l'altérité intégrale du fondement. Et contre ce que suggèrent les apparences, ces élaborations plus récentes de l'image du divin qui vont dans le sens d'un renforcement de la puissance du tout-autre, et donc, serait-on tenté de penser, de la dépendance humaine envers l'au-delà, correspondent en réalité à une réduction de l'altérité de l'ultime principe d'ordre de leur monde pour les agents d'ici-bas. Des religions primitives au christianisme moderne, le trajet est celui d'une réappropriation de cela, la

source du sens et le foyer de la loi, qui a été initialement rejeté, et radicalement, hors de la prise des acteurs humains.

*

Il est vrai qu'on a quelque peine à concilier l'idée d'un choix d'institution avec la régularité sans faille dans la radicalité qui paraît avoir présidé à son adoption. Partout, sous les latitudes les plus variées, et sans une seule exception, c'est, dans les vestiges de sociétés d'avant l'État que nous sommes à même d'observer, la même double affirmation, aussi diverse en ses expressions que monotone en sa teneur dernière, d'une dépossession radicale des hommes quant à ce qui détermine leur existence et d'une permanence intangible de l'ordre qui les rassemble. Nous ne sommes pour rien dans ce qui est. Notre manière de vivre, nos règles, nos usages, ce que nous savons, c'est à d'autres que nous les devons, ce sont des êtres d'une autre nature que nous, des Ancêtres, des Héros, des Dieux, qui les ont établis ou instaurés. Nous ne faisons que les suivre, les imiter ou répéter ce qu'ils nous ont appris. Par essence, en d'autres termes, tout ce qui règle les travaux et les jours est *reçu* ; grandes obligations et menus gestes, toute l'armature dans laquelle se coule la pratique des présents-vivants procède d'un passé fondateur que le rite vient en permanence réactiver comme inépuisable source et réaffirmer dans son altérité sacrée. Pareille récurrence uniforme d'un dispositif par ailleurs aussi complet dans sa cohérence tend évidemment à accréditer l'intervention d'un déterminisme à la fois originel, universel et particulièrement implacable. Il faut qu'il y ait plus même qu'une puissante raison, une impérieuse obligation, est-on tenté de penser, pour qu'une attitude aussi systématique ait unanimement prévalu, sur des millénaires, par-dessus l'infinie fragmentation planétaire des cultures et des groupes. L'un des points sans doute où s'atteste le mieux l'unité de l'espèce humaine et de son histoire — et donc, est-il logique de supposer, où doit s'avérer le plus clairement l'identité des facteurs susceptibles d'en façonner le cours.

Au nombre de ceux-ci, on songe aussitôt bien sûr au très faible développement des ressources techniques, et, en général, des moyens de contrôle de la nature — la dépendance

religieuse traduisant en représentation l'infériorité ressentie devant ces puissances infiniment autres que l'homme. À quoi les objections se ramènent toutes au fond à faire ressortir la forte autonomie relative de ce système d'attitudes et de pensée par rapport à son substrat matériel et son organisation systématique au regard des données de l'expérience. Constat historique, pour commencer : un changement aussi capital dans les moyens de production et de subsistance que la « révolution néolithique », l'une des deux grandes transformations de la base matérielle des sociétés, a pu survenir sans du tout systématiquement entraîner de mutation culturelle et religieuse. La plupart des sociétés primitives ou sauvages que l'on connaît sont des sociétés néolithiques, où l'adoption de l'agriculture en particulier n'a pas substantiellement amené de modification dans le système des croyances. Mieux, l'événement a été traduit dans le langage de la dépossession et de la dette, cette œuvre humaine par excellence qu'est la domestication des plantes devenant don des dieux, apport d'un héros des temps originels dont on n'a fait depuis lors que suivre respectueusement la leçon. Aussi bien cette indépendance de la structure, capable de dicter sa loi aux faits les plus de nature à l'ébranler, est-elle confirmée dans un autre registre par l'analyse des comportements économiques eux-mêmes, commandés par des normes de suffisance et de stabilité globales aux antipodes de toute visée d'accumulation et de dégagement d'un surplus — le gain de productivité introduit, par exemple, par un outillage supérieur étant compensé par une diminution du temps de travail. À supposer donc que l'on ait dans cette économie symbolique de la dette envers un passé fondateur le reflet d'une infériorité majeure devant les forces naturelles, encore faudrait-il rendre compte de sa transposition sous forme d'un parti pris systématique d'immobilité, qui, au lieu de stimuler l'effort pour la surmonter, tend au contraire à l'empêcher et à perpétuer la vulnérabilité présente. Et ce ne sont pas d'ailleurs que les grands événements qui sont de la sorte absorbés, effacés, niés par un système de pensée qui ne veut connaître que de l'originaire et de l'immuable : c'est l'évidence pour ainsi dire quotidienne du changement, de l'altération des choses, de l'action transformatrice qu'exercent constamment les individus, sans le cher-

cher, sur leurs rapports sociaux et la culture où ils s'insèrent, pour ne pas parler des adaptations que les circonstances extérieures exigent. Assurément qu'il n'y a que des sociétés dans l'histoire : sans doute même est-ce que la répétition pure est rigoureusement impossible à l'homme. Reste que cette donnée irrécusable, les sociétés humaines se sont employées, sur la plus longue partie de leur parcours, à la refouler méthodiquement, à la recouvrir ou à la contenir — non sans efficacité du reste. Car si cela ne les a pas empêchées de changer continuellement, malgré qu'en aient leurs agents, cela les a vouées par contre à un rythme de changement très lent. L'essence primitive du fait religieux est toute dans cette disposition contre l'histoire. La religion à l'état pur, elle se ramasse dans cette division des temps qui place le présent dans une absolue dépendance envers le passé mythique et qui garantit l'immuable fidélité de l'ensemble des activités humaines à leur vérité inaugurale en même temps qu'elle signe la dépossession sans appel des acteurs humains vis-à-vis de ce qui confère matérialité et sens aux faits et gestes de leur existence. Co-présence à l'origine et disjonction d'avec le moment d'origine, exacte et constante conformité à ce qui a été une fois pour toutes fondé et séparation d'avec le fondement : on a dans l'articulation de ce conservatisme radical à la fois la clé du rapport religion-société et le secret de la nature du religieux.

*

Comment qu'on la prenne, on se trouve ainsi devant une organisation *a priori* du cadre de pensée qui ne se laisse rapporter à aucun déterminisme extérieur. Pour en comprendre la raison d'être, c'est le chemin de l'analyse interne qu'il faut emprunter. Ce n'est qu'une fois qu'on la regarde comme la pièce centrale d'un dispositif d'ensemble que sa teneur s'éclaire, en fonction des effets qu'elle induit. Car ce déni méthodique et la reconduction conservatrice des choses existantes qui l'accompagne s'avèrent, dès qu'on y regarde, riches d'implications cruciales. *Politiques*, par exemple : la séparation rigoureuse des individus d'à présent d'avec le temps instaurateur qui commande de part en part leur façon de faire, c'est la ferme garantie de ce que personne parmi eux ne peut prétendre

parler au nom de la norme sacrée, exciper de ses rapports privilégiés avec le fondement divin pour édicter sa loi ou s'arroger le monopole du principe d'ordre collectif. La dépossession radicale fonctionne comme moyen d'une égalité politique dernière qui, si elle n'empêche aucunement les différences sociales de statut ou de prestige de jouer, interdit en revanche la scission d'un pouvoir. Au regard de cet ordre intégralement reçu, auquel il est exclu de toucher, point de privilège possible parmi les vivants, tous mis sur le même plan, le rôle du chef se limitant à célébrer la sagesse des ancêtres qui ont voulu les choses telles et à en rappeler l'inaltérable et nécessaire permanence. Ainsi est-ce du point de vue de la politique contenue dans la religion primitive que prend tout son sens la notion introduite par Pierre Clastres de *société contre l'État*. Entendons derrière l'expression : une société où la soustraction religieuse du principe instaurateur prévient et désarme la séparation d'une autorité légitimante et coercitive. Étant d'autre part entendu qu'elle porte en elle au titre de virtualité structurale pareille scission politique — et que cette virtualité est à la source de la réflexivité impersonnelle à l'œuvre dans le choix religieux qui la désamorce et la recouvre. Ceci, qui appellerait de très longs développements, indiqué seulement en guise de réponse à l'objection principale que soulève une interprétation en termes de *choix contre* : son apparent finalisme. D'où peut provenir, de quelle prescience, de quelle faculté d'anticipation, semblable parti négatif à l'endroit de quelque chose qui n'est point encore advenu ? Le problème est bien sûr à poser tout autrement. Ce n'est pas en fonction d'une perspective extrinsèque et d'un possible hypothétique qu'il y a détermination ; c'est par rapport à une donnée interne, à une articulation d'emblée présente, originaire, qui se confond avec l'une des conditions d'existence du social. C'est, dans le cadre d'une anthropologie fondamentale, aux structures premières qui font qu'il y a société, qu'il faut remonter pour saisir la raison d'être et le point d'application d'un acte sociologique comme celui qui consiste à conjurer la domination politique en jouant contre elle la dépossession religieuse. C'est dans la mesure où l'espace social est d'emblée organisé, pourvu d'identité, par une opposition interne fondant l'universelle potentialité de la séparation du pouvoir,

qu'il y a choix possible et sens à son effectuation — choix qui n'annule pas la polarité pouvoir-société, comme en témoigne une analyse fine des fonctions attachées à cette chefferie confinée dans la parole et le prestige, mais la neutralise grâce à la division d'avec le passé absolu et proche à la fois des héros instaurateurs. Le remarquable et l'énigmatique restant encore une fois le parti pris d'auto-négation, l'inconscient et systématique refus d'assumer les dimensions constituantes du fait humain-social auxquels l'homme paraît avoir été primitivement voué. Comme si ce par quoi l'homme est advenu tel lui avait été, aussitôt, à ce point insoutenable qu'il lui aurait fallu impérativement le contenir ou le recouvrir.

Le déport en règle des fondements et des causes du côté de l'*autre*, des autres, des origines, ne répond pas en effet qu'à la question de la division politique. Il vaut simultanément réponse aux questions de structure posées par la définition du lien inter-humain ou la position envers la nature. Il est hors de question, dans les limites du présent exposé, d'entrer dans l'examen de chacune de ces articulations, elles aussi constitutives, faudrait-il montrer, de l'espace humain-social, et dans le détail de la manière dont elles se trouvent aménagées. Disons pour aller très vite qu'il y a semblablement dans tous les cas neutralisation d'une relation structurellement définie en termes d'opposition. Ainsi la disposition temporelle plaçant l'actuel dans la complète dépendance de l'originel n'est-elle pas séparable d'une disposition « spatiale » inscrivant le monde des vivants au sein de l'ordre naturel, sans solution de continuité. Sous sa forme radicale, la dépossession religieuse vaut inclusion cosmobiologique, intégration charnelle aux cycles du ciel et à la permanence organisée des éléments et des espèces — c'est-à-dire en fait neutralisation de l'antagonisme potentiel logé dans le rapport de l'homme à la nature, par la substitution d'une posture symbolique d'appartenance à la posture constituante de confrontation. Quelque chose dans son organisation — quelque chose d'inhérent à l'outil, d'inhérent au langage — dégage l'homme de la nature. La religion, dans son état premier et pur, c'est le parti de s'y fondre, non sans le déploiement par ailleurs de cette extraordinaire activité ordonnatrice de la pensée sauvage si bien mise en relief par Claude Lévi-Strauss, où l'on peut reconnaître, comme dans le

rôle du chef sauvage on retrouve la nécessité primordiale du pouvoir, ce qui malgré tout subsiste de ce face-à-face avec le monde domestiqué ou désarmé.

Le report ailleurs des raisons instauratrices, c'est enfin la neutralisation de l'antagonisme radical des êtres inscrit dans le lien qui les tient ensemble. Disposition étroitement corrélative des précédentes : s'il est acquis que les modalités coutumières de la coexistence humaine sont entièrement pré-définies, il est du même coup exclu que puisse se faire jour une opposition entre acteurs sociaux engageant la teneur et les formes du rapport collectif. Par avance, donc, tout conflit éventuel entre individus et groupes se voit assigner des limites précises quant à ses perspectives et à ses enjeux. Ce qui, au passage, permet de dégager la propriété la plus générale, sans doute, du religieux dans son rapport au social : qui dit religion dit en dernier ressort un type bien déterminé de société, à base d'antériorité et de supériorité du principe d'ordre collectif sur la volonté des individus qu'il réunit. On aura reconnu le modèle de société que Louis Dumont appelle « holiste », en fonction du primat du tout sur la partie qui l'organise, par opposition à notre propre modèle individualiste, où la dispersion des atomes indépendants est réputée première et où l'ordre de l'ensemble est censé résulter de la libre expression des citoyens assemblés. Le modèle holiste recouvre exactement dans l'histoire le temps des sociétés qu'on peut dire religieuses, en fonction non pas des croyances de leurs membres mais de leur articulation effective autour d'un primat du religieux, c'est-à-dire de la prévalence absolue d'un passé fondateur, d'une tradition souveraine, qui préexistent aux préférences personnelles et s'imposent irrésistiblement à elles comme loi générale ou règle commune, depuis toujours valable pour tous. Dans l'autre sens, on y reviendra, l'entrée dans l'âge individualiste est au plus profond sortie de l'âge du religieux, la *dépendance envers l'ensemble* et la *dette envers l'autre* se défaisant de concert. On voit bien, quoi qu'il en soit, pour en revenir à notre objet immédiat, comment la logique de l'ordre reçu, à son plus haut degré de rigueur, est efficacement de nature à prévenir et arrêter tout développement d'une conflictualité intra-sociale : d'avance, il est tacitement posé que sur l'essentiel, sur ce qui vous réunit à vos semblables, on

ne saurait s'affronter. On peut toujours, certes, mettre en jeu sa vie ; mais non pas mettre en question la coexistence même en son principe. S'il y a place pour la guerre, il n'y en a pas pour la déchirure du sens. Ceci pour le volet négatif du positif. Pour le volet positif, maintenant, du côté de l'aménagement des formes effectives de l'être-ensemble répondant à cet impératif de neutralisation de l'antagonisme structurel qui lie les hommes, c'est la *règle de réciprocité* qu'il conviendrait en particulier de démonter. Rien en elle de la nécessité logique à l'état sauvage, du rapport social ramené à son expression la plus élémentaire au constat réglé de ce qu'il y a l'un et l'autre. Elle est toute d'institution, et rouage actif dans l'économie générale du refus religieux. Par elle prend figure pure en effet, faudrait-il montrer, l'antériorité de la relation sur la volonté des individus mis en relation, et donc de la norme établie, à partir de ce qui dans l'organisation du lien inter-humain représente la possibilité permanente du retour à zéro, de la redéfinition en règle, de l'établissement à nouveau de la relation sur des bases repensées : le face-à-face radical de la reconnaissance mutuelle. Elle est, en d'autres termes, instauration d'un rapport social excluant *a priori* la remise en cause de ses propres modalités à partir de ce qui, structurellement, confère au rapport entre les êtres sa forme de question. Il y a, dans ce qui attache constitutivement l'homme à ses semblables, le ferment d'une indétermination conflictuelle. La loi de réciprocité, c'est, dans la paix de l'échange consenti comme dans le déchaînement restitutif de la vengeance, l'inquestionnable religieux du fondement mis en forme de rapport social, la prévalence unanime des raisons dernières assurée en acte contre ce qui engage les individus les uns envers les autres, libre délibération ou mortelle opposition.

*

Ainsi se voit-on ramené de toutes parts au parti central de *permanence* coutumière et de *dépendance* sacrale en lequel réside l'essence primordiale du religieux. Ce qui donne sens à l'existence, ce qui dirige nos gestes, ce qui soutient nos usages n'est pas de nous, mais d'*avant*, et pas d'hommes comme nous, mais d'êtres d'une autre nature, dont la différence et la

sacralité consistent en ceci surtout qu'eux furent des créateurs, alors qu'il n'y a plus eu depuis lors que des suiveurs ; rien de ce qui est qui n'ait eu sa place et sa destination fixées en ces temps d'advenue auxquels a succédé notre temps de la répétition ; et rien par conséquent des choses établies qui ne soit à reconduire tel au travers de la relève successive des générations. En bref, *le dehors comme source et l'immuable comme règle* : voilà véritablement le noyau dur des attitudes et de la pensée religieuses, prises comme phénomène historique. Pas qu'un corps de représentations et de convictions : sur la plus longue durée des sociétés humaines, le cœur de l'organisation collective, discours, croyances et pratiques rituelles ne livrant que l'écume visible d'une articulation globale du corps social en termes religieux, commandant aussi bien sa forme politique et sa disposition au sein de la nature que le mode des rapports entre ses agents. Ensemble d'attitudes et système de pensée à ce point cohérents et enracinés qu'ils ont pu traverser le temps quasiment jusqu'à nous, malgré la ruine du type d'organisation sociale leur correspondant pleinement, en dépit des bouleversements politiques, des révolutions matérielles, des transformations spirituelles et culturelles. Quelque chose, indéniablement, de ce sens païen de la dépossession coutumière, aura survécu au moins jusqu'à la fin du siècle dernier dans nos sociétés paysannes, au milieu d'un monde globalement sans plus rien de commun avec son terreau natal. Comme si l'histoire, avènement des États, mutations économiques, surgissements religieux, s'était faite par en haut, par-dessus cette couche primordiale, pour ne gagner et n'absorber que très lentement dans son procès d'invention l'ultime reste d'un choix originaire depuis longtemps défait, et néanmoins invinciblement persistant.

Car c'est bel et bien d'un *choix* qu'il faut parler pour adéquatement nommer la teneur de cette opération instituante désamorçant d'un coup tous les facteurs d'instabilité ou de tension dynamique au profit de l'essentielle *unité* du groupe, de l'*intangibilité* de sa règle et de l'*extériorité* de son fondement. Elle se ramène en son fond à une manière d'assumer les structures premières au travers desquelles advient le social comme tel, manière qui a la très remarquable particularité d'emprunter les voies du déni systématique et du recouvrement en

règle. Opposition par rapport à un rôle de pouvoir, délocalisation antagoniste vis-à-vis du monde, séparation dans la co-appartenance : les dimensions constitutives sont là toujours, sous-jacentes, et même fonctionnent, simplement reprises et aménagées de telle sorte qu'elles sont vidées d'effet et empêchées de matériellement se manifester. L'énergie du mouvement est tout entière mise au service de la conservation et de l'assentiment inébranlable à ce qui existe. C'est l'énigme la plus profonde de l'histoire humaine que cet acte de départ qui a décidé pour une durée immense d'une organisation des sociétés en termes de refus et de conjuration d'elles-mêmes. Acte inconscient, dont l'effectuation exigerait pour être comprise qu'on éclaircisse le mystère de la forme sujet sans sujet du collectif. Acte libre, au sens où l'on chercherait en vain à le rapporter à un déterminisme extérieur — ce qui ne veut pas dire acte arbitraire ou gratuit, et l'on n'est pas sans entrevoir, d'un côté, ce qui dans le destin de l'homme est de nature à ancrer le sentiment d'une dépendance irrémédiable envers l'autre, comme, de l'autre côté, les bénéfices susceptibles de résulter de ce parti de l'immobile et de la dépossession. L'acte fait sens, on le discerne immédiatement par rapport aux repères majeurs de l'économie psychique. Cela ne décide pas pour autant de ses raisons. Mais cela indique très vraisemblablement la voie dans laquelle on parviendrait à les éclairer. Sans doute est-ce dans l'opération anthropogène elle-même et nullement part ailleurs que gît pour l'essentiel le secret de cette inaugurale conjuration de soi. C'est en élucidant au fond les processus qui ont donné l'homme à lui-même en l'attachant aux autres, établi le lien collectif en même temps que la division consciente, qu'on se rendra mieux intelligible l'universelle disposition dénégatrice qui a initialement accueilli ces structures instauratrices. Dans ce qui fait être, il y a les raisons de ne point le laisser être. Tout le mystère du discord inscrit de naissance dans le rapport de l'homme avec lui-même, saisi ici dans son expression historique majeure.

*

Du point de vue strict de l'analyse du phénomène religieux et de la reconstitution de ses étapes significatives, la leçon des

sociétés sauvages en tout cas est claire : c'est en fonction de leur *point d'application* qu'il faut juger du contenu des idées religieuses, et non pas en fonction de leur apparent degré interne d'élaboration ou d'organisation. La pente naturelle est de lire l'histoire des croyances à l'intérieur d'une histoire générale de la croissance, sous l'angle des progrès dans la rationalisation des dogmes et dans l'approfondissement des notions du divin. Ce qui correspond à d'indiscutables données, mais masque complètement l'enjeu et la véritable nature de l'évolution ainsi observable. À commencer par le caractère total et radical que revêtent en fait les religions primitives, en dépit de la fluidité du discours mythique et de la ténuité des images de la divinité qu'il véhicule. Lequel caractère ne s'éclaire qu'une fois pratiques et représentations replacées dans le dispositif social dont elles s'avèrent former la clé de voûte, et comprises en fonction des finalités qu'elles servent. Nulle trace en elles d'une forme brute, spontanée, de l'intelligence, ou d'une entente élémentaire des choses, en un mot, d'un état primitif de développement : elles sont systématiquement déterminées dans leur contenu comme dans leurs modalités par l'impératif d'altérité de la loi instituant qui commande l'économie de l'indivision sociale. C'est en regard de cette nécessité centrale que l'articulation du système religieux se dévoile dans sa rigueur d'ensemble et dans le détail de ses traits. Ainsi de la prévalence absolue du passé mythique. Il faut bien voir, pour en comprendre exactement le sens, qu'elle est le moyen, et le seul, d'établir une coupure véritablement complète et sans appel entre l'instituant et l'institué, l'unique recours efficace pour fonder un ordre intégralement reçu, entièrement soustrait à la prise des hommes. Avec cette contrepartie paradoxale que la distance, de par son extrémité même, se retourne en proximité, l'absence en présence, la division en fusion, et que l'autre temps, le moment sacré des origines, revient régulièrement dans le rite restaurer et comme faire advenir à nouveau le monde pourtant une fois pour toutes advenu des présents-vivants. Ce retour et ressourcement permanent à l'inaugural, encore une fois, est fonction de l'éloignement radical qui nous en sépare. Point de création, d'ailleurs, en fait d'origine, au sens d'un événement unique et global imputable à la volonté souveraine

d'un sujet ou d'un groupe de sujets : des commencements, des avènements, des avatars du monde et des créatures qui le peuplent, des instaurations partielles et successives, comme accidentelles, et rapportables à l'action d'ancêtres héroïques bien plutôt qu'à la décision des dieux par l'intermédiaire desquels on aurait dans le présent communication avec et prise sur l'intention créatrice responsable des choses telles qu'elles sont. Plus les dieux seront grands, plus leur puissance sera considérable, plus on leur fera supporter directement l'invention du monde, et plus en réalité les hommes auront par leur biais accès à la nécessité sensée de l'origine. C'est le paradoxe fondamental de l'histoire des religions : la montée en puissance des dieux à laquelle il ne serait pas absurde de la ramener ne s'est pas faite au détriment des hommes, en accentuant leur assujettissement, mais à leur profit. Elle a été l'instrument même du recouvrement de la raison qui les cause. La pâle figure des divinités point même à proprement parler instaures et aucunement maîtresses, en tout cas, du cours du monde où elles s'inscrivent, qui peuplent les panthéons sauvages est à la mesure de la dépossession des vivants et fonction de la césure qui les sépare du temps d'origine, et partant, des motifs de la loi régnante : pas de rapport avec l'opération instituante autrement que sur le mode de son retour rituel et de sa répétition à l'identique. Il y aurait à montrer, plus généralement, dans le prolongement de la présente analyse, comment ce sont les modalités spécifiquement *contre-subjectives* de la pensée mythique, son mariage de l'abstrait et du concret, ses recommencements sans fin, son parcours pluriel, éclaté, intotalisable qui procèdent de cette même logique de la soustraction. Rien que d'institué, encore une fois, dans pareille manière de penser, aux antipodes d'un quelconque fonctionnement naturel ou sauvage de l'esprit : la conciliation de l'exigence peut-être « naturelle », en effet, d'intelligibilité de la totalité des choses avec l'impératif, lui, social et religieux, de préservation d'un ordre intégralement *reçu* — c'est-à-dire excluant en son principe tout rassemblement *actuel* dans une suprême intelligence de forme subjective, comment qu'on la conçoive. Une pensée, donc, qui, à la différence de la nôtre, vise à produire une intelligibilité du monde non pas en vue de son contrôle global (du point de vue du sujet divin ou du

point de vue du sujet humain), mais à l'inverse, afin d'établir (ou en présumant à la base) l'absence *au présent*, comme au départ et comme à l'avenir, d'une unicité rectrice présidant à la marche d'ensemble des choses.

Inutile d'insister sur le fait que ces vues sommaires ne prétendent pas épuiser le sujet, mais tout juste esquisser les grandes lignes de ce que pourrait être son traitement. Deux traits toutefois encore à mentionner brièvement en fonction des comparaisons qu'ils autorisent : le premier touchant à la forme qu'est susceptible de revêtir le commerce avec l'invisible dans pareil système, et le second à la manière dont y est administrée et vécue la règle reçue.

On a avec le chamanisme un remarquable révélateur de la façon dont s'articulent réalités manifestes et forces occultes, ressources visibles et pouvoirs invisibles dans les religions primitives. Voilà en effet des spécialistes initiatiques de la communication avec le monde des esprits et de la manipulation de ses représentants qui, en dépit de leur prestige parfois considérable et des craintes qu'ils peuvent susciter, restent au sein de leurs sociétés rigoureusement alignés sur le sort commun. C'est qu'en fait visible et invisible forment un seul monde, à l'intérieur duquel les deux ordres se mêlent étroitement, et que passer momentanément au-delà des apparences, moyennant dispositions et entraînement appropriés, ce n'est pas se couper de ses semblables en acquérant une nature différente du fait de cette participation à l'autre monde. Le chamane demeure un *manipulateur* doté d'une faculté privilégiée de se déplacer entre les vivants et les morts, les âmes et les puissances magiques ; il n'est en aucune manière, de près ou de loin, un *incarnateur* par la personne duquel s'effectuerait à titre permanent la jonction entre l'univers des hommes et la sphère des autres qui le cause et le règle. Le chamane témoigne, autrement dit, de ce que s'il est voyage possible, *au présent*, dans un tel système, de l'autre côté de la réalité sensible, il n'y a point par contre de passage concevable du côté du *passé* fondateur et de la loi instauratrice, dont le cycle rituel est là pour assurer l'impersonnelle perpétuation. Au regard de cette coupure fondamentale, tous, chef et chamane y compris, se retrouvent en fin de compte à égalité.

C'est dire que dans pareil cadre la règle de vie se confond purement et simplement avec la loi du groupe, laquelle à son tour est en principe immanente à la pratique collective. Point d'écart institutionnalisable entre la norme et l'être. Pas de place pour une morale définissant à part la bonne manière de se conduire, non plus que pour un impératif social qu'il s'agirait de faire prévaloir contre la pente spontanée des agents. L'adhésion à ce qui est, et l'essentielle conformité supposée de l'expérience collective à sa loi ancestrale : telles sont les deux grandes caractéristiques culturelles inhérentes à la religion primitive que toute l'évolution religieuse ultérieure consistera d'une certaine manière à remettre en cause.

*L'État,
transformateur sacré*

Il ne s'est agi, au travers de cette mise en place délibérément schématique, que de faire ressortir la cohérence des dispositions qui fondent à parler, bien au-delà de la simple chronologie, d'une *religion première*. S'il est décisif de partir ainsi de l'organisation religieuse des peuples sauvages, c'est qu'elle contient la clé de l'histoire tout entière des rapports entre religion et société. Elle permet, en sa radicalité, une mise en perspective de ce que l'on a coutume d'appeler les « grandes religions » qui oblige à sérieusement reconsidérer la signification qu'on leur prête. Sur la foi de l'enrichissement symbolique et de l'approfondissement spéculatif dont elles témoignent, on a assez ordinairement jugé qu'elles représentaient le vrai commencement d'une histoire religieuse allant vers toujours plus de raffinement dans la représentation du divin, le paganisme diffus des primitifs témoignant utilement de l'universalité du sentiment religieux mais n'en livrant qu'un état embryonnaire ou indifférencié. Illusion complète de perspective à raison d'une méconnaissance non moins entière du rôle que joue cette prime entente religieuse des choses dans les sociétés d'avant l'État et des facteurs qui la modèlent. Sans doute les mythologies des premières grandes formations despotiques paraissent-elles sensiblement mieux fixées, plus organisées, davantage pénétrées peut-être d'un sens proprement spirituel que les productions mobiles et enracinées dans le sensible de la pensée sauvage — et *a fortiori*, plus près de nous, les premières élaborations métaphysiques des religions de la transcendance qui surgissent dans le demi-millénaire

avant notre ère. N'empêche qu'entre sauvages, barbares et civilisés, les plus profondément, les plus rigoureusement religieux ne sont pas ceux que les apparences désignent. Ces développements majeurs dans l'ordre théologique et culturel que l'on observe au sein des hautes cultures représentent en réalité, sous des dehors théoriques d'affirmation de la personne et de la puissance des dieux, autant d'étapes sur le chemin d'une *réduction pratique de l'altérité du fondement*, telle qu'elle se trouve pour ainsi dire réalisée dans les sociétés primitives. Si l'on tient qu'au centre du fait religieux il y a la thèse en acte que ce qui cause et justifie la sphère visible où évoluent les hommes est à l'extérieur de cette sphère, alors force est bien d'admettre que c'est chez les sauvages qu'elle a son expression la plus achevée, sa traduction et son application les plus exhaustives. Rapportée à cette dépossession primordiale, la suite est à lire, découvre-t-on, en termes de réappropriation. Au fil de ce que nous avons l'habitude de tenir pour des approfondissements successifs de l'expérience et de la conception de *l'Autre*, c'est en fait à une ressaisie progressive de ce qui fut au départ absolument dérobé que l'on assiste. Les dieux s'éloignent, ce bas-monde se scinde de l'autre monde qui le détermine et le comprend, mais en même temps, l'inquestionnable institué entre de plus en plus dans le questionnable, comme s'affirme la prise des hommes sur l'organisation de leur propre univers. L'accentuation de la différence divine s'avère aller de pair avec l'élargissement du pouvoir des hommes sur eux-mêmes et l'ordre auquel ils obéissent. Plus Dieu est pensé et révééré comme le Tout-Autre, et moins ce qui commande l'existence de ses créatures est perçu et agi par eux comme autre. Les grandes religions : les grands moments de remise en cause du religieux, sinon les grandes poussées en direction d'une sortie de la religion.

Non pas qu'on ait affaire le moins du monde à un processus univoque et linéaire. Bien au contraire. Progressions et régressions s'y mêlent étroitement, sur fond d'extraordinaire résistance de la révérence originelle pour l'immuable établi, et avec des ressources en matière de durable stabilisation qui n'évoquent pas précisément la marche d'une quelconque nécessité historique. Reste qu'au travers de quelques grandes ruptures qui composent à leur façon une série orientée, tout

se passe comme si la raison de la destinée humaine, la loi et la forme de l'être-ensemble, devenaient l'objet d'une mise en question de fait, non tant dans la tête des acteurs qu'au sein du dispositif social lui-même et de sa dynamique — comme si l'exclu par excellence de la pratique collective, la remise en cause du principe instituant, s'en faisait peu à peu le centre. On ne cherchera pas ici à reconstituer et à suivre cette évolution dans son ensemble¹. On se concentrera sur trois discontinuités jugées particulièrement décisives : celle correspondant à l'émergence de l'État, celle constituée par l'apparition d'une divinité d'outre-monde et d'un rejet religieux de ce monde au cours de ce qu'il est convenu d'appeler, après Jaspers, l'« époque axiale », celle enfin représentée par le mouvement interne du christianisme occidental. Trois métamorphoses cruciales de l'*Autre* religieux. Trois déplacements d'ampleur fondamentale du *point d'application* de l'invisible au sein du visible. Trois reformulations de la dette des hommes envers ce qui les dépasse, où chaque fois s'est jouée, en toute méconnaissance de cause, une avancée déterminante en direction du recouvrement d'eux-mêmes.

*

Entre ces différentes ruptures, la plus importante, au demeurant, est sans doute la première. La naissance de l'État : l'événement qui coupe l'histoire en deux et fait entrer les sociétés humaines dans une époque entièrement nouvelle — les fait entrer très précisément *dans l'histoire*, si l'on veut bien entendre par là non pas qu'il les fait passer de l'immobilité au mouvement mais qu'il modifie de part en part leur rapport de fait au changement, et partant leur rythme réel de changement. Dans le principe, rien de fondamentalement transformé : on reste dans une économie religieuse de la dette, de l'intangibilité des choses établies, et dans une disposition théorique, donc, contre l'histoire. Mais quoi qu'il en soit des attitudes et des croyances des agents, quoi qu'ils pensent faire

1. Pour une présentation commode de la problématique classique, cf. Robert N. BELLAH, « Religious Evolution », in *Beyond Belief; Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, Harper and Row, 1970, pp. 20-50.

et veulent, ils sont désormais voués *en pratique*, de par l'articulation même du rapport social, à la mise en question du bien-fondé de l'organisation collective jusqu'en son fondement sacré. Ils peuvent vouloir l'immobile ; ils auront et ne cesseront de susciter le mouvement. C'est ainsi, il est vrai, à de certains égards, que cela s'est toujours passé. Si rigoureux qu'ait été le conservatisme des sociétés sauvages, il ne les a pas empêchées de changer continûment, non plus qu'il n'a totalement bridé l'esprit d'invention de leurs membres, à preuve les aboutissements immenses du néolithique. La nouveauté, en l'occurrence, ce n'est pas qu'il y ait inexorable altération malgré les efforts pour sauvegarder et perpétuer l'identique. C'est que là où jouaient des mécanismes de neutralisation tendant à mettre le cadre social à l'abri de la dynamique des relations entre individus et groupes, l'avènement de la domination politique installe objectivement au contraire la confrontation sur le sens et la légitimité de l'ensemble au cœur du processus collectif. Ce n'est pas seulement, donc, qu'elle entraîne ou secrète davantage d'instabilité et de transformations effectives. C'est qu'elle remodèle les rapports tant intra- qu'inter-sociaux, de telle sorte que dans leur jeu de forces le plus matériel, ils tendent à impliquer et à ébranler l'inquestionnable institué tenant les êtres ensemble. D'où le prodigieux effet de mise en mouvement de ce surgissement de la division politique — tout récent à l'échelle de ce qu'on peut deviner de l'aventure humaine dans son ensemble, quelque cinq mille ans contre les dizaines de millénaires, vraisemblablement, du monde ordonné en vue de la stricte reconduction des choses à l'identique et de l'indivision collective. Comme s'il y avait eu là enclenchement d'une irrésistible dérive, l'action des hommes les mettant désormais en permanence aux prises, quoi qu'ils en aient, avec ce que leurs croyances continuent de déclarer hors de portée, et leur nouveau cadre d'existence les déterminant malgré eux à la remise en cause du lien défini du dehors. Le premier pas fait, il n'y aura jamais plus de repos.

C'est en effet qu'avec l'apparition de l'État, l'Autre religieux rentre dans la sphère humaine. Tout en conservant, naturellement, son extériorité vis-à-vis d'elle, il y pénètre et s'y matérialise. La coupure religieuse passait auparavant, en somme,

entre les hommes et leurs origines, de manière à prévenir le surgissement d'une division entre eux. Avec l'émergence d'un appareil de domination, elle se met à passer entre les hommes eux-mêmes, au milieu d'eux, à les séparer les uns des autres. Dominants et dominés, ceux qui sont du côté des dieux et ceux qui ne le sont pas. Les versions du phénomène sont multiples, depuis le despote dieu-vivant en lequel l'Autre dont dépendent les hommes prend carrément figure humaine, jusqu'au temple où le dieu en personne se présente, sans incarnation humaine proprement dite, mais avec des serviteurs et porte-parole entre tous élus parmi les hommes. Sous une forme ou sous une autre, dans tous les cas, et là est le trait nouveau, le trait capital, il y a réfraction de l'altérité divine à l'intérieur de l'espace social, concrétisation de l'extra-humain dans l'économie du lien inter-humain. Investissement d'un lieu et d'une institution ou investissement d'une individualité, l'essentiel est qu'il y aura désormais au cœur du visible et de l'accessible un répondant de l'ailleurs instituant, et des hommes absolument différents de leurs semblables dans la mesure où ils participent directement ou indirectement de l'invisible foyer sacré où s'alimente l'existence collective. Il en est qui parlent et ordonnent au nom des dieux, qui ont la maîtrise des rites où renaît le sens originel des choses, en la chair desquels on touche, littéralement, au principe supérieur qui commande le monde. Mais du coup, contrepartie décisive, au travers de cette présence coercitive, de cette implication sous forme de pouvoir au sein des affaires humaines, les mêmes dieux se trouvent ramenés en quelque façon à portée et rendus en pratique socialement contestables, pris qu'ils sont dans les avatars du dispositif que théoriquement ils inspirent ou déterminent. Les voici inexorablement dépendants de ce qui est supposé dépendre d'eux, c'est-à-dire de la marche d'un système intrinsèquement voué au mouvement, alors qu'eux-mêmes sont censés en garantir l'intangibilité.

Car l'avènement de la scission politique, c'est aussi l'introduction de la nécessité du devenir, l'installation d'une contrainte dynamique, d'un principe de changement au cœur de la pratique collective, sur tous les plans, matériel et spirituel comme symbolique. Et pas seulement en raison des tensions inhérentes à l'exercice de la domination. En fonction

également de l'impératif de structure qui détermine tout pouvoir séparé à se comporter effectivement, si profondément conservatrices que soient ses perspectives, en agent de transformation sociale. *Imposer* un ordre, fût-ce au nom de son intangible légitimité, c'est en fait si sourdement, si subrepticement que ce soit, le *changer*, tant du point de vue de ceux qui le subissent que du point de vue de ceux qui l'appliquent. C'est le faire insensiblement passer du registre de l'ordre *reçu* au registre de l'ordre *voulû* — avec de très considérables incidences sur la représentation de ses auteurs et de ses fondateurs. Cela pour ce qui est des nouveaux rapports créés à l'intérieur de la société. Mais c'est du côté des rapports avec l'extérieur qu'est le potentiel de transformation le plus lourd de conséquences. La domination, en effet, porte en elle la perspective de son extension : dès l'instant où il y a séparation de l'instance de pouvoir, il y a l'horizon d'un élargissement de la sphère qu'elle régent, sa distance et donc sa puissance vis-à-vis de ses sujets s'affirmant au travers de la dilata-tion de sa zone d'emprise. Avec l'État, autrement dit, advient la perspective impériale de maîtrise conquérante du monde. On devine ce que cela emporte de bouleversements quant à la représentation, précisément, de la place des hommes dans le monde. C'est tout le système d'adhésion de chaque communauté particulière à l'absolu bien-fondé de son ordre, découlant en ligne directe, là encore, de la qualification de celui-ci comme ordre reçu, qui se trouve frappé jusque dans ses bases par l'irruption de l'universalisme impérial, et l'excentration violente qui en résulte. Sans doute à ce titre la guerre d'expansion doit-elle être tenue pour l'une des plus grandes forces spirituelles et intellectuelles qui aient œuvré dans l'histoire. De toutes parts ainsi, le dispositif social articulé par la division politique s'avère ne pouvoir fonctionner sans obscurément ébranler ou remettre en cause les fondements immuables et sacrés supposés lui dicter sa loi. Le pouvoir de quelques-uns au nom des dieux, c'est le commencement, ô combien timide et dissimulé, mais irréversible, d'un pouvoir de tous sur les décrets des dieux — le début aussi indiscernable que certain d'une prise collective sur l'ordre déclaré soustrait à la prise. On entre avec l'État dans l'ère de la contradiction entre la structure sociale et l'essence du religieux. Instrument décisif

de la capture des dieux dans les rets de l'histoire, la domination politique aura été l'invisible levier qui nous a fait basculer hors de la détermination religieuse.

*

En schématisant à l'extrême, on pourrait décrire la situation, au plan des contenus religieux, comme le résultat, éminemment variable, d'une interaction et d'un compromis entre le maintien de la structure fondamentale des religions primitives et le travail de trois grands facteurs de transformation, tenant l'un à l'élément hiérarchique, l'autre à la relation de pouvoir, et le dernier à la dynamique conquérante.

HIÉRARCHIE

Pour l'essentiel, en effet, le cadre et le mode de représentation de la dépendance envers l'autre que l'homme demeurent identiques, en particulier quant au point nodal de la façon de concevoir l'ajustement des ordres de réalité : nature et surnature, diversité visible et pluralité invisible continuent de se répondre et de s'interpénétrer au sein d'une seule et même totalité cosmobiologique, liée par un réseau serré de différences et de correspondances que le mythe parcourt et vivifie. Première grande donnée nouvelle qui tend à modifier en profondeur, toutefois, le rapport envers les puissances surnaturelles : l'articulation en termes de hiérarchie tant des hommes entre eux que des hommes avec leurs dieux — les deux allant indissolublement de pair. On n'a pas de peine à en saisir les manifestations extérieures : commence alors l'âge du culte proprement dit, du sacrifice en bonne et due forme, de l'adoration réglée. Mais ce qu'il y a souterrainement de décisif dans le changement ne se livre pas dans l'expérience vécue et ce qu'on penserait y déchiffrer, dans une perspective continuiste, de sentiment plus intense de la différence de dieux par ailleurs mieux identifiés. L'important tient à la déstabilisation définitive du rapport entre l'invisible instituant et la norme

instituée qui découle structurellement du remodelage général des rapports sociaux en fonction, précisément, de la matérialisation de cet autre fondateur dans la sphère humaine.

Car la hiérarchie, c'est cela : l'incorporation de l'altérité du fondement dans la substance même du lien social et sa diffusion ou sa réfraction tangibles à tous les niveaux. Elle ne correspond pas véritablement de ce point de vue à une création. Elle relève de la refonte et de la redistribution de la dimension religieuse par excellence, à savoir l'autorité et la supériorité absolues de l'ordre collectif établi sur la volonté des individus particuliers. Le phénomène nouveau étant que cette dimension qui, dans le monde sauvage, séparait et liait du même mouvement la communauté des vivants et le peuple des origines¹ devient, dans l'univers de la division politique, ce qui à la fois distingue et soude charnellement les hommes entre eux, la trame sensible et l'enjeu immédiat de l'attache des êtres les uns avec les autres. Dans la relation d'inférieur à supérieur, il y va de la rencontre ou de la communication de l'individu avec la loi qui le précède et qui lui assigne d'avance son rôle parmi ses pareils — avec ce principe *autre* d'où procède le *même* qui de toujours tient les hommes ensemble. Dans cette différence qui unit — l'essence même de l'articulation hiérarchique — on a un écho et un relais de l'extériorité qui assure l'exacte et entière conformité de l'ensemble humain à son principe instituant. La hiérarchie, autrement dit, c'est la répétition à tous les échelons du rapport social du rapport séminal entre la société et son fondement, en fonction de l'intersection centrale du visible et de l'invisible qui détermine proprement le lieu du pouvoir. Par la médiation de l'autre sacré ainsi incarné ou présentifié dans l'autre du pouvoir, au sommet de la pyramide des vivants-visibles, la puissance instauratrice perfuse pour ainsi dire matériellement dans sa sphère d'application, et de là, d'étage en étage, la pénètre et l'irrigue jusqu'au dernier rang des êtres.

1. Non, du reste, sans s'incarner, de manière impersonnelle, sous forme d'irréfragables marques initiatiques, rappelant, dans la chair de chacun, l'incontournable soumission à la loi des ancêtres et du tout. Cf. Pierre CLASTRES, « De la torture dans les sociétés primitives », in *La Société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1974.

La hiérarchie fonctionne en fait comme moyen d'assurer cette même conjonction du corps social avec sa raison d'être, sa cause et sa norme dont la production et la préservation, dans le monde d'avant l'État, revenaient exclusivement à l'action rituelle — celle en particulier tournant autour de l'initiation, du marquage, de l'identité. Sauf que, pour fonctionnellement équivalents que soient ces deux moyens, la substitution de l'un à l'autre n'est pas indifférente : elle implique un changement essentiel dans la disposition mutuelle des termes qu'il s'agit d'unir. Disjonction radicale d'avec le temps fondateur et conjonction pleine et entière avec l'héritage des origines s'équilibrent exactement, au sein de l'organisation primitive. La séparation rigoureuse du principe instituant est cela même qui garantit l'égalité conformatrice de l'existence collective à ses raisons primordiales. Imbrication sans faille du présent et du passé, reconduction circulaire de l'invisible au visible, de l'étant à l'absent, de l'absolument familier à l'absolument dérobé : l'ajustement des deux ordres de réalité est à ce point intime et inquestionnable qu'il n'y a justement plus vrai sens à distinguer les deux ordres, comme pourvus chacun d'une consistance autonome. Ils sont l'un pour et par l'autre, et d'un seul tenant. Dès l'instant par contre où il y a croisement du visible et de l'invisible, présence de l'invisible divin au sein du visible, surgit et s'ouvre un problème désormais impossible à refermer quant à l'articulation entre cette présence sacrale et l'absence dont elle émane. Ou plus exactement, en fonction du hiatus que l'incarnation de l'ailleurs dans l'ici rend patent, irrécusable, le rapport entre visible et invisible prend en acte forme de problème — et problème sensible dans le dispositif hiérarchique entier. La division de la réalité s'impose comme question, et bien avant d'arriver dans les esprits, à partir de son inscription dans l'économie générale de l'adéquation du social à son fondement. L'effort d'identité avec l'autre instaurateur, au travers de l'étreinte du pouvoir et de la chaîne des supériorités qui s'y rattachent, fait invinciblement ressortir ou saillir sa différence dernière, l'excès où il se trouve par rapport à ce qui se matérialise de lui. Et plus la présence du plus haut que l'homme se fait sentir parmi les hommes, plus irrésistiblement son absence s'évoque. Émerge de la sorte, engendré par le jeu interne de la structure sociale, l'espace potentiel

d'une théologie, c'est-à-dire d'une spéculation sur l'absent, sur ce qui se définit d'échapper à l'assignation mythique comme à l'entente humaine. Dans le déploiement de l'ordre étatique, il y a en germe la rupture de l'unité cosmique, la scission d'un ici-bas et d'un au-delà, l'opposition de ce monde et d'un outre-monde. La matérialisation de l'autre dans un pouvoir séparé ne va pas, au moins virtuellement, sans sa métamorphose : elle porte de quoi rendre pensable sa transcendence — et la chose, encore une fois, n'est pas, socialement, de petite conséquence, car c'est dans toute l'étendue des liens d'homme à homme et le plus intime de leurs modalités que se réfracte ce nœud primordial de l'ailleurs et de l'ici. Et division entre l'ordre visible et l'ordre invisible, on le verra, cela veut dire énormément quant au rapport de sujétion. Désemboîtement d'un ici-bas et d'un au-delà jusque-là d'un seul tenant, ce sera décisive transformation des formes de la subordination et de l'attache des individus à la collectivité. On y reviendra. Bornons-nous pour l'heure à souligner cette efficacité spirituelle inhérente à l'action de l'État, du seul fait de son existence, et indépendamment de ce qui peut se passer dans la tête de ceux qui la conduisent comme de ceux qui la subissent. Obscurément elle dévoile, elle porte transformation symbolique, avant et en deçà de toute conception, elle produit du concevable, les révolutions religieuses de la suite devant amener à l'explicite les significations générées déjà par le processus social et enfouies dans son effectuation.

DOMINATION

Seconde donnée dynamique qui va peser puissamment dans le sens d'une transformation de la figure du divin : la dimension subjective inhérente à la relation de pouvoir. Dimension contradictoire avec la représentation reconduite d'un ordre cosmique intangible, devant tout au passé fondateur — l'étagement hiérarchique ne modifiant rien de ce point de vue —, à l'intérieur duquel la fonction souveraine constitue un rouage non moins pré-défini, objectivement cir-

conscrit, exactement arrêté que le reste de la grande organisation où elle s'insère.

En principe, dans pareil cadre, le rôle de pouvoir, de par sa position stratégique à la charnière du visible et de l'invisible, est tout de maintien magique et de préservation symbolique de la cohésion générale du monde et de la bonne marche des choses, conformément à cette règle qui n'est à personne et qu'on a depuis toujours reçue. En réalité, le souverain ordonnateur est structurellement voué à déborder des limites théoriquement assignées à sa tâche, avec d'importants effets en retour sur l'économie du système dont il est pièce centrale. Cela dans la mesure où son action est commandée par un rapport d'imposition vis-à-vis des êtres et des groupes situés au-dessous de lui. C'est au travers d'une tension coercitive avec le reste de la société qu'il la garde fidèle à sa loi et en harmonie avec les forces de l'univers. Relation dont le jeu interne, à deux titres complémentaires, est par nature susceptible de déboucher sur une dynamique subjective remettant foncièrement en cause l'immuable établi, soit du point de vue de l'instance de pouvoir, soit du point de vue de son garant surnaturel. Que les circonstances en viennent à donner au rapport de pouvoir une franche tournure d'opposition, et l'acteur souverain sera comme naturellement conduit à mobiliser au-dessus de lui la volonté supposée des puissances invisibles et à présenter sa propre action sous le signe d'une volonté rectrice sans l'étreinte consciente de laquelle l'édifice cosmique et humain s'écroulerait immanquablement. L'ordre social, autrement dit, tend à être suspendu à l'efficacité immédiate d'une emprise intentionnelle, aussi bien dans sa substance concrète que dans son support sacré. Tant le rapport intra-social que le rapport avec l'extra-social, pour le dire autrement encore, tendent à se *subjectiver*. On voit le double déplacement que cela implique au regard du cadre strict d'un ordre reçu : déplacement d'abord du passé où tout s'est joué vers le présent, et déplacement ensuite de l'impersonnalité essentielle du legs ancestral et des effets toujours contingents, dans le mythe, de l'action des héros instaurateurs vers la personnalisation de la teneur comme de l'application de la loi instituante, et de là, vers sa redéfinition en termes de nécessité. Et on discerne, au croisement des deux, le nouveau

visage des puissances surnaturelles susceptible d'en résulter : à commencer par leur identification stable et nette, mais aussi et surtout leur connexion directe et constante avec les affaires de ce monde. Elles ne peuplent plus simplement un univers parallèle perceptible au travers de ses influences magiques. Elles embrassent cet univers-ci, dont elles contrôlent au moins un secteur, et à l'égard duquel elles ont peu ou prou responsabilité instituante. De sorte qu'on a en elles un répondant immédiat de l'origine et du fondement des choses, sur les intentions ou les raisons duquel il y a matière à spéculer.

Ce n'est qu'une matrice de possibles logiques qu'on dessine ici : elle dégage des voies d'évolution ; elle ne dit rien de la manière indéfiniment diverse dont chaque contexte modèlera l'exploitation de virtualités partout fondamentalement les mêmes. De toutes les façons, là encore, antérieurement à toute explicitation formelle, le bouleversement religieux est inscrit dans l'action de l'État, contenu dans ses nécessités, telles que déterminées par la division politique. L'élargissement de son emprise porte subjectivation des puissances surnaturelles. Laquelle en retour, de par la posture d'intermédiaire d'une volonté instituante qu'elle lui ménage, ne peut que dilater encore les perspectives pratiques de sa domination. Dialectique de la force visible et de son garant invisible, de la puissance matérialisée et de la puissance supposée qui fait que désormais, si lentement, si confusément que ce soit, le religieux est histoire.

CONQUÊTE

Entre toutes actions de l'État, il en est une plus lourde directement de conséquences que les autres du point de vue des représentations sociales : la guerre. Non pas, certes, qu'il en soit l'inventeur. Mais que son avènement en modifie les formes et le sens, et, littéralement, en inverse les perspectives. La guerre entre unités sociales primitives, du fait de leur mode de cohésion, obéit à une logique de la différenciation ou de la démultiplication. Le jeu sans cesse changeant de l'al-

liance et de la discorde, l'état permanent des hostilités dans un sens ou dans un autre reconduisent et alimentent la dispersion et la pluralité centrifuge de groupes eux-mêmes régulièrement en proie, en dépit ou à cause de leur idéal d'unicité, à des processus de fission. L'identité de chaque communauté vit de cette confrontation potentielle qui l'oppose à toutes les autres, la dynamique belliqueuse allant toujours à creuser l'écart, et jamais à l'effacer par englobement d'un groupe dans un autre. Il y aura, à l'occasion, expulsion, voire destruction d'un groupe par un autre — point absorption. Avec et en fonction de la séparation de l'État s'impose au contraire une logique de l'expansion et de l'assimilation. L'horizon de la conquête est de naissance inscrit dans le lien de subordination ; il participe intimement du dynamisme de la division politique. La relation de pouvoir interdit pratiquement en effet l'équilibre statique. Le plus haut que le commun des hommes est condamné à s'affirmer toujours plus haut, toujours plus loin du reste des mortels, toujours plus différent. Inhérent à la puissance, l'impératif de montée en puissance. Cette distance intérieure de l'instance souveraine à ses assujettis est ce qui rend concevable et praticable l'absorption illimitée de l'univers extérieur. Pour l'appareil de domination, les dominés sont tous les mêmes. Au regard de la suprême grandeur du despote, les appartenances cessent de compter. Il n'y a et il ne peut y avoir semblablement et sans limite que des dépendants et des obéissants. Toute autre formation souveraine ne peut être appréhendée, de même, en fonction de cette surenchère obligée, que sur le mode du défi à réduire : il faut se subordonner toute subordination. Le vrai roi est « roi des rois », selon l'obsédante formule des titulatures impériales. Dans la domination, en d'autres termes, il y a, latente, la perspective d'une domination universelle, de l'unification dernière du monde connu sous la férule du plus puissant parmi les puissants.

Inutile de dire que dans les faits, les grandes poussées conquérantes s'arrêtent en général à des compromis entre logique de l'expansion et logique de l'appartenance ethnique ou culturelle et reviennent assez souvent à des entreprises d'unification d'une aire de civilisation relativement homogène. Cela n'enlève rien à l'illimitation symbolique de cette

visée d'englobement ultime que véhicule et dessine le débordement guerrier. Avec l'État et son impératif d'expansion, et quelles que soient les bornes dans lesquelles demeure sa réalisation concrète, la dimension et l'horizon de *l'universel* font irruption dans le champ de l'expérience humaine. Immense ébranlement et peut-être la plus formidable onde de choc spirituelle de l'histoire. Car on aperçoit ce que recèle d'effets de rupture mentale et de contraintes bouleversantes, même si muettes, à la réévaluation de la mesure du monde ce changement d'échelle de l'entreprise humaine, avec l'excentration forcée du soi collectif qu'il ne cesse de relancer. Tout un nouvel ordre religieux, tout un nouveau cadre de pensée en secrète gestation dans le creuset de la violence conquérante et l'embrasement de son dessein unificateur.

Comment ainsi ne pas soumettre à révision radicale les proportions du divin, en fonction du rassemblement de la sphère visible entière devenu l'ambition constituante du souverain terrestre ? Si le despote parvient à se donner pour le maître du monde, où mettre en regard de ce monde les dieux qui en inspirent et en légitiment le cours, et quelles dimensions leur prêter ? Comment ne pas chercher du côté de la volonté des dieux de justifications à la mission de l'être ou du peuple auquel revient de soumettre l'ensemble des autres ? Autant de questions qui n'ont pas besoin, encore une fois, d'être explicitement posées pour travailler obscurément les significations sociales établies, imposées qu'elles sont par la marche des événements, et comme vrillées de vive force dans le corps collectif par le mouvement même qui le porte.

Mais le plus déterminant est ailleurs, dans la remise en cause du partage entre les vrais hommes, vivant conformément à la vraie loi, et les autres, qu'emporte non moins inexorablement avec elle l'entrée dans le règne de l'universel. Dans la logique primitive de l'opposition (virtuelle) de chaque groupe aux autres, il y va non seulement, comme nous l'observons, de la réassurance permanente de son insécable identité, mais encore de la certitude socialement incarnée, en quelque sorte, d'occuper le centre du monde. L'ethnocentrisme radical fait partie intégrante du dispositif : la seule bonne manière d'être, c'est la nôtre, les seuls êtres véritable-

ment dignes du nom d'hommes, c'est nous. Il est le corrélat obligatoire de la conjonction une fois pour toutes matérialisée entre la pratique collective et la norme ancestrale qui la fonde, et le jeu de la rencontre guerrière en produit la constante réaffirmation. L'existence selon l'ordre reçu, c'est aussi et nécessairement le repli exclusif, l'enfermement inquestionnable de chaque unité sociale dans sa particularité. Avec le dessein impérial d'unification du monde, qui fait apparaître celui-ci comme un englobant général, régi idéalement par un suprême souverain dont la grandeur enjambe la multitude des communautés naturelles et leurs différences, s'ouvre par contre un hiatus béant entre ce qui est fidélité quotidienne, dans les bornes de l'appartenance à un groupe défini, à la loi des ancêtres, et le point de vue de l'universel en acte. On a là, installé dans les faits, ancré dans l'effectivité du lien social, le levier d'un décentrement irrésistible par rapport au domaine de l'existence coutumière, par rapport à l'évidence de son bien-fondé, par rapport à sa complétude ou à sa suffisance, s'agissant de définir la bonne vie. Là où régnait l'unité de la règle de vie sous tous ses aspects, publics et privés, individuels et collectifs, tend souterrainement à se mettre en place une *duplication* des registres d'expérience : d'un côté, toujours, sans doute, la norme héritée, comprise en termes d'adhésion sans discussion, propre à l'étroite communauté d'origine et en déterminant les contours ; mais de l'autre côté, très loin au-dessus et par-delà, l'ultime loi du cosmos ou de l'être universel, indistinctement requérante pour tous ceux vivant embrassés sous le soleil-maître du monde. Brisure entre le cercle du familier et l'orbe de l'illimité, césure entre les réalités immédiates et la vérité dernière, divergence de la contrainte interne découlant de la localisation sociale et de l'appel intérieur inspiré par l'horizon de la généralité humaine qui seront au centre du développement des grandes religions communément dites « historiques ». Apparaît ici, avec le décrochage et la déchirure du proche et du lointain, du contingent et de l'essentiel, l'inextinguible tension génératrice de ce qui deviendra dans la suite « vie spirituelle ».

Nous n'avons cessé d'y insister et on ne saurait trop y insister, il ne s'agit en aucune manière de loger un déterminisme direct à la base des transformations religieuses dont on a esquissé la perspective, comme si le déploiement de la division politique devait nécessairement susciter de toutes pièces un nouvel univers de représentations et de croyances. Le processus est autrement souterrain et complexe. L'effectuation de la puissance est ouverture du possible mental. Elle emporte avec elle cristallisation symbolique et inconsciente d'une série de dimensions qui, toutes, de différente façon, brisent avec le cadre originaire de l'ordre intégralement reçu. Mais là s'arrête rigoureusement son efficacité créatrice : elle engendre dans l'obscurité ; elle n'amène pas au jour. Rien dans ce dynamisme suggestif de la domination qui doit conduire à ou déboucher sur l'explicitation des contenus de pensée qu'il véhicule et secrète. De la production du possible à son exploitation, le passage demeure indécidable. Elles relèvent, dans tous les cas, de logiques socialement indépendantes. Aussi bien ces figures neuves de l'expérience religieuse eussent-elles pu rester latentes, du strict point de vue du mécanisme dont elles procèdent. Dans les faits, on les voit insensiblement diffuser, pénétrer l'édifice des croyances anciennes, s'agréger contradictoirement à l'économie de la sur-nature naturelle et de l'immémorialité fondatrice, tantôt par impulsions autoritaires venant d'en haut, tantôt par développements surgis d'en bas. D'où le caractère hybride, pluriel, incroyablement complexe, quant aux formes culturelles, quant aux orientations intellectuelles, de ces religions « archaïques », selon toujours la terminologie en vigueur, telles que les reconstitue l'étude des premières « hautes civilisations » — le caractère de formations de compromis, en réalité, très diversement équilibrées, entre des ordres profondément antinomiques, celui hérité de l'âge du report à l'extérieur de la sphère humaine de ce qui commande l'existence des hommes, et celui advenant dans et par la dynamique de la scission entre les hommes.

LA PÉRIODE AXIALE

Point, donc, de mécanisme unilinéaire qui permettrait de ramener l'innovation religieuse à la contrainte régulière d'une cause inexorable, mais un décalage béant, même si ignoré, entre le système explicite des croyances et des lignes de force sous-jacentes du pensable, dans l'écart duquel circonstances et pressions structurelles peuvent faire germer l'invention et le mouvement. Reste dans l'autre sens qu'on ne saurait comprendre la prodigieuse vague de fond dont le déferlement, sur quelques siècles (entre 800 et 200 av. J.-C., approximativement), de la Perse à la Chine, de l'Inde à la Grèce, en passant par la Palestine, a scindé l'histoire des religions en deux, un avant et un après qu'on a conceptuellement peine, en effet, à recoller — et que K. Jaspers a proposé pour cette raison de nommer la « période axiale » de l'histoire universelle¹ —, sans la rapporter à l'immense travail spirituel souterrainement inscrit dans la division politique et son dépli expansif. Cette réorientation révolutionnaire, cette transmutation radicale, totale, du religieux sous le signe de la transcendance et du souci du vrai monde contre ce monde, cette transvaluation des enjeux et des règles de vie qui semblent surgir de rien, tant est profonde la discontinuité qu'elles établissent, elles tiennent en fait par toutes leurs fibres à la secrète métamorphose symbolique opérée de l'intérieur de l'ordre étatique. Non pas, une dernière fois, que celui-ci avait intrinsèquement puissance de les imposer, et l'énigme de leur irruption demeure entière, ne serait-ce que par l'aspect remarquablement synchrone qu'elle présente. Mais que, du point de vue du contenu et des régularités non moins remarquables qu'on y relève, leur surgissement resterait absolument inintelligible hors du rattachement à cette gestation de l'ombre longuement mûrie dans les entrailles du despote.

Écart de l'ici-bas et de l'au-delà, subjectivation du principe divin, universalisation de la perspective de vie : ce sont les

1. Karl JASPERS, *Origine et sens de l'histoire*, trad. franç., Paris, Plon, 1954. Pour une mise au point récente, cf. Shmuel N. EISENSTADT, « The Axial Age : the emergence of transcendental visions and the rise of clerics », *Archives européennes de sociologie*, XXIII, 1982, n° 2, pp. 294-314.

résultantes fondamentales de la subversion religieuse, logée dans l'intimité même de l'articulation collective, qui percent et cristallisent au sein du discours social lors de la surrection spirituelle de l'époque axiale. Tout ce qui s'établit là, au travers de cette césure centrale, comme repères du religieux — repères toujours de ce que nous identifions d'instinct comme relevant par essence du religieux —, tout ce qui s'instaure en fait de rapport à la réalité, en fait de façon de la penser, était de très longue main impalpablement dessiné dans le lien de société. Ce qui permet du reste de comprendre l'effet de masse suscité ou rencontré par les réformateurs spirituels, l'aspect de mouvement social qu'a régulièrement emprunté la diffusion des croyances nouvelles — comme s'il y avait eu d'un coup réponse donnée à une attente muette, mais profondément descendue dans l'épaisseur des cités et des peuples. Car ce n'est pas seulement l'apparition des doctrines qu'il s'agit d'expliquer. C'est aussi leur réception. C'est l'écho qu'ont d'emblée trouvé ces appels à l'exigence absolue quant au destin de l'homme et quant à sa vocation à en outrepasser les frontières immédiates. Point d'autre voie pour éclairer cette conjonction que de remonter à la racine commune du travail de conception et du mouvement d'adhésion : la logique cachée de l'État, en tant qu'entreprise intrinsèquement productrice de religion. Elle ne crée pas moins en effet les conditions d'une écoute dissidente que celles d'une parole en rupture. Ce qui porte et nourrit le discours inspiré ou la prédication instauratrice est en même temps ce qui souterrainement distancie les esprits de la conviction régnante, ce qui propage dans l'étendue collective entière la confuse et mobile espérance d'autre chose.

Cela ne rend pas compte de tout, est-il besoin de le redire, et sans doute faut-il faire la part, pour chaque contexte spécifique, des déchirements sociaux, du malheur des temps, de la menace ressentie ou de l'indicible espoir qui ont décisivement contribué, selon le cas, à précipiter la quête d'une issue spirituelle. Reste, derrière la somme des éléments qu'on pourra de la sorte chaque fois rassembler, l'œuvre occulte de ce facteur à la fois plus généralement déterminant et moins directement causal : l'effet de projection symbolique inscrit dans la structure et la marche des sociétés, qui a rendu comme universel-

lement sensible, en creux, bien avant qu'elle soit pensée, la figure neuve de l'Autre en ce monde. Quelle qu'ait été l'importance de l'équation personnelle chez les inspirateurs ou les fondateurs de religion — et il vaut, certes, d'être relevé que c'est avec eux, de Lao-tseu à Zarathoustra, des prophètes d'Israël au Bouddha, que le *principe d'individualité* fait véritablement irruption dans l'histoire, bien plus qu'avec les grands souverains, chez lesquels fonction et personne se laissent mal dissocier —, il ne faut pas perdre de vue qu'ils ont opéré avant tout comme les révélateurs d'une version du sacré à la fois inconcevablement enfouie et tacitement ressentie. D'où l'efficacité, en fait restitutive, de ces diverses mises en forme de l'étrangeté à ce monde, de la scission des apparences et du vrai. D'où la puissance de pénétration de ces enseignements mobilisant pour la première fois, là aussi, sans doute, dans l'histoire, des individualités comprises comme *intériorités*. Inexorablement, derrière et malgré l'apparent maintien des valeurs et des formes antiques, place et disponibilité avaient été creusées, au cœur des êtres, pour une autre entente de la vie. Écart invisible et béant qui fait entrevoir comment, par exemple, l'empire qu'on eût cru le mieux assuré de sa force et de sa durée a pu être miné de l'intérieur par la désagrégation/subversion morale et religieuse : c'est qu'au-delà de lui-même, de ses cultes officiels et de sa ferme image du monde, son ombre portée dessinait invinciblement l'impensable et nécessaire figure d'*autre chose*.

À s'en tenir au strict contenu des doctrines, il est extrêmement difficile de saisir ce qui fait l'unité « axiale » de ces émergences en série. Cela non seulement en fonction de la différence des contextes, de la distance des traditions porteuses et de l'écart des langages, mais beaucoup plus profondément en fonction de l'*inégalité de développement*, si l'on ose dire, séparant les divers aboutissements de la période. Le compromis entre message nouveau et structures anciennes reste, en effet, là encore, fondamentalement la règle, avec ce que cela signifie de variations dans le rapport de force et le degré d'affranchissement de l'inédit vis-à-vis de l'établi. C'est à ce jeu de la rupture et de la continuité, bien plus qu'aux problèmes de traduction sur lesquels bute toute démarche comparative, qu'il

faut imputer la difficulté à trouver une ou des catégories susceptibles d'exprimer au fond ce qu'on croit apercevoir d'inspiration commune à la base de ces multiples sagesses ou théologies, et que rendent mal les critères formels, relatifs au seul mode de pensée, sur lesquels on se rabat (affranchissement du mythe, simplification des croyances, avènement d'une réflexion proprement spéculative). La forme neuve du penser est indissociable dans le cas du contenu à penser — et ce n'est pas le moindre intérêt de la perspective adoptée ici que d'éclairer, avec les conditions générales de la sortie du monde du mythe, les racines spirituelles de ce que nous appelons rationnel. Ce serait maintenant une tâche énorme que de montrer en quoi on a affaire, par-delà l'éclatement des expressions, à un processus unique, tournant semblablement en ultime ressort autour de la scission de l'ici-bas d'avec l'au-delà et de la subjectivation du divin — du dualisme ontologique et de la transcendance, si l'on veut d'autres termes —, dimensions simplement comprimées là, dans le cadre oriental en particulier, retenues par l'ancienne organisation unitaire du cosmos, et davantage laissées libres ailleurs de s'exposer. Dans l'ensemble des cas, de toutes les manières, les deux formes d'ordre, immanence et transcendance, pluralité contre-subjective et unification subjectivante entrent en composition et coexistent. Il n'y a en aucune façon effacement de l'une par l'autre, substitution sans reste d'une image duelle au monisme d'origine : mais percée, très inégale, d'une vision de la surnature en termes de séparation, à l'intérieur ou sur fond de cette structure primordiale logeant visible et invisible au sein de la même sphère — structure extraordinairement prégnante, qui, même là où le mouvement de dépli de la transcendance ira peu à peu au bout de lui-même, continuera de se maintenir jusqu'à nous ou presque, comme l'atteste l'interminable perdurance de son expression par excellence, l'ordre magique. Il faudrait montrer comment c'est toujours en fait, visiblement ou tacitement, d'une résolution de ces tendances antagonistes que procèdent les formations religieuses de la période : ce qui se donne en particulier à démêler autour de quelques points privilégiés d'équilibre comme la *réinterprétation de l'originel*, comme l'*articulation de l'un et du multiple* (le paradoxe étant ici que l'avènement de la thématique de l'Un va dans le sens de

la transcendance et de la dualité ontologique, alors que l'ancienne économie du multiple est la condition et la clé de la représentation d'un seul monde), comme le passage enfin de l'illusion à la vérité. Ce minutieux travail de démontage et de comparaison pour remonter jusqu'au foyer commun de la nébuleuse n'est pas du ressort étroitement modélisateur du présent exposé. Tout juste peut-on indiquer ce qu'en seraient les lignes directrices.

L'identité d'inspiration qu'on parvient si difficilement à établir sur la foi des théologies, cosmologies ou sotériologies constituées, on l'appréhende beaucoup mieux, en revanche, au plan des attitudes et de l'expérience religieuses. À défaut de catégories voisines et d'organisations intellectuelles immédiatement comparables, l'accord se fait assez ordinairement pour admettre, plus qu'une parenté, une certaine communauté de sentiments à l'égard de l'existence et de conduites afférentes : rejet de ce monde et aspiration à un autre monde, dépréciation de cette vie et quête du salut, pesée impérative des êtres sur eux-mêmes, à tout le moins, en fonction d'un autre ordre de réalité — là encore, les notions générales capables de couvrir le spectre entier des convictions et des règles font éminemment problème. L'inévitable approximation des termes n'empêche pas, du moins, de nettement discerner, au cœur de ces ascétismes variés, le nouveau rapport à la réalité — réalité de soi comme réalité de ce qui est autour de soi — qui les alimente semblablement. Et c'est au travers de cette disposition centrale, de ce noyau vécu, qu'on parvient le mieux à saisir la *métamorphose de l'altérité* qui constitue le fond du surgissement axial. Double tâche, donc, en fonction des difficultés et des possibilités : on s'efforcera d'abord, abstraction faite de toute précision doctrinale, de recomposer idéalement le modèle de cette transformation de l'Autre senti et conçu ; et on suivra ensuite de plus près l'enchaînement privilégié qui a procuré à cette même révolution de la transcendance son expression la plus radicale.

Dynamique de la transcendance

La division religieuse passait initialement entre l'ordre humain et son fondement. On l'a vue se déplacer pour passer entre les hommes. Aussi bien pourrait-on décrire la présente transformation en termes de nouveau déplacement : le point d'application se trouvant cette fois déporté à *l'intérieur des hommes*. Au fond de soi, la possibilité de découvrir ou de mobiliser un autre soi, de passer en position d'étrangeté vis-à-vis de son propre soi ordinaire, et partant vis-à-vis de l'im-médiate réalité du dehors où il baigne. Plus qu'une distance, l'expérience d'une rupture intime ouvrant *sur une fracture dans l'être*. L'accès illuminant, par le dedans, à plus vrai que la commune existence, et la révélation, du sein de cette différence, l'entrée en correspondance avec un ordre tout autre et plus haut de réalité.

Là réside le point crucial du changement, dans ce dédoublement et dans cette symétrie qui font coïncider la translation de la division religieuse à l'intérieur des individus et son installation au cœur de l'être universel. Ce n'est pas seulement la nature de l'expérience religieuse qui se trouve radicalement transformée (qui devient ce qu'elle est restée jusqu'à nous) ; c'est simultanément la structure ontologique ultime qui se voit retournée, terme pour terme inversée. Le surgissement de l'État, à cet égard, malgré ses incidences révolutionnaires quant à la position de l'Autre fondateur, n'avait pas substantiellement modifié l'organisation d'origine. Par le biais de l'assujettissement hiérarchique, le résultat obtenu reste le même que celui qu'assurait l'égalité primitive : chacun coïncidant

avec la place qui lui est d'ailleurs et d'avance assignée, chaque chose correspondant à sa juste définition, l'ordre manifeste s'ajustant exactement à son support sacré, le visible et l'invisible, en un mot, s'ajustant, se conjoignant par tous leurs points *comme une seule et même réalité*. L'événement, ici, c'est très précisément le réaménagement de cette articulation du visible et de l'invisible, la conjonction se retournant en disjonction, la complémentarité en différence, l'ajustement en écart. Le fondamental, l'originel nourricier d'où irradie le sens, ce n'est plus dans le donné avec le destin qui vous revient qu'il se livre, mais en deçà, moyennant traversée interne pour le trouver. Ce n'est plus ce qui charnellement s'atteste partout dans l'échelle humaine et cosmique des supériorités : c'est autre chose, au-delà.

Plusieurs possibles, à partir de ce décalage organisateur. Au plan d'abord de l'interprétation. Parfaitement concevable, ainsi, une fois posée l'expérience de cette dualité, de s'assigner comme but de la dépasser, en dissipant les illusions de consistance du sujet et du monde et en remontant jusqu'à l'impersonnelle et insondable unité du rien primordial. Comme concevable, à l'opposé, de creuser la dualité en séparation, en scindant l'objectivité passive de ce bas-monde d'avec un foyer de toute-puissance subjective. C'est là, au travers de cette divergence essentielle que se joue le rapport entre l'héritage et l'innovation : ou bien la nouvelle expérience spirituelle se coule en fin de compte dans la structure ancienne, le maintien strict de l'unité de ce monde et de son autre impliquant alors l'impersonnalité radicale de cet autre ; ou bien elle tend à se traduire dans une structure inédite, à base de dualité, où l'autre devient l'absolument autre à ce monde, en tant que personnification de l'infini.

Dans les deux cas, au demeurant, reconduction ou substitution, le changement induit dans le mode de pensée est analogue. Il y a semblablement réduction du principe de multiplicité caractéristique de la pensée mythique et inhérent, on l'a vu, et si paradoxal que cela puisse paraître, à la conjonction pleine et entière du visible et de l'invisible. Au sein d'un univers posé comme ultimement *un*, la pensée répond à une logique du *multiple* ; alors que dans un univers partagé entre présence et absence surgit une pensée gouvernée par la visée

de l'un. Tel apparaît, ramené à sa plus étroite expression, le moment-pivot ou le tournant axial de l'histoire de la pensée humaine, considéré à la fois dans son inscription sociale et dans son expression religieuse. En fonction de l'écart ou de la différence du fondement par rapport à ce qu'il fonde, et même si leur intime consubstantialité se trouve en dernier ressort rétablie, advient la possibilité d'une *pensée de la totalité comme telle*, d'une imputation générale de ce qui est à un principe unique, central ou extrinsèque, n'importe pour l'heure, au creuset duquel il n'est rien qui ne soit à ramener. Ce qui veut dire, au plan des opérations de la pensée, la nécessité de dépasser les apparences de la multiplicité sensible pour remonter derrière à l'Un qui les sous-tend. Et l'effort indéfini, partant, pour dissocier l'universel du singulier, l'abstrait du concret. Soit les modalités de fonctionnement d'une pensée proprement *spéculative* dans ce qui l'oppose à la pensée mythique.

Il y aurait maintenant à montrer, une fois ces propriétés formelles dégagées dans leur plus large extension, comment, à l'intérieur de cette réflexion de type philosophique qui partout émerge, de la Chine à la Grèce, en passant par l'Inde et le Moyen-Orient, en liaison avec la mutation religieuse axiale, comment, donc, la ligne de partage s'établit autour de la fracture de fond impersonnalité immanente/subjectivisme transcendant, même ultime/autre séparé — et comment, plus particulièrement, ce que nous nommons rationalité dépend quant à sa naissance d'un mode déterminé de subjectivation et de séparation de l'Autre qui fait être. On y reviendra. On ne voulait pour le moment qu'indiquer le lien direct entre mutation du régime de la pensée et transformation de la structure ontologique. L'intellection des choses selon l'universel est sœur jumelle de la réarticulation duelle entre le donné et ce qui le justifie. Tout comme l'appréhension de la vie selon l'universel qui constitue son pendant pratique.

La refonte de la norme d'existence répond rigoureusement au même schéma que la réforme de l'entendement. D'un côté, sans doute, la loi de l'appartenance, les impératifs immédiats et particuliers du groupe ; mais par ailleurs, très au-dessus et au-delà, l'appel de l'Autre, l'exigence de l'essentiel, la règle indifférente aux circonstances, une et partout la même,

de ce qui vaut vraiment. Partage des normes en lieu et place de leur conciliation : le décalage entre registres de l'être se réfracte en clivage au sein du devoir-être. Avec, à l'arrière-fond, l'avènement d'un problème dont on devine l'importance et les conséquences : fidélité à la loi de la cité ou conformité à la loi divine ? Non pas du tout qu'elles se contredisent ou s'opposent par principe. Bien au contraire : la loi de la cité est aussi, de près ou de loin, d'émanation divine ; il faut bien qu'elle ait rapport, d'une manière ou d'une autre, avec la volonté surnaturelle ; s'y plier, c'est en quelque manière communiquer avec le suprême foyer de sens. Reste qu'il y a désormais autre chose, qu'elle ne saurait épuiser le champ de ce que les hommes doivent et que même lorsque règne une bonne harmonie entre la règle de ce monde et les nécessités de l'autre, leur désemboîtement et leur écart irréductible fondent un conflit toujours possible. Par-dessus les pouvoirs terrestres, toujours concevable d'en appeler aux exigences plus élevées d'un au-delà excluant par nature qu'on parvienne à totalement s'arroger sa représentation souveraine ici-bas. Audedans de soi, toujours pensable de trouver le support certain pour se conduire en homme juste, au nom du devoir universel, et contre, s'il est besoin, la coutume établie. Si stabilisée institutionnellement que soit en apparence l'articulation de la contrainte collective et des obligations envers l'invisible, elle demeure en son centre intrinsèquement problématique, potentiellement ouverte à la remise en cause, avec, dans tous les cas, étroite ou ample, une marge d'incontrôlable.

Cela pour ce qui touche au comportement des acteurs sociaux. Mais c'est de manière plus générale le système entier des rapports entre les ordres de réalité qui devient problématique à compter du moment où l'exacte conjonction du visible institué et de l'invisible instituant se défait. Que vaut ce monde en regard de son Autre ? La question, dorénavant, restera structurellement impossible à refermer, derrière et malgré les diverses réponses qui lui seront historiquement apportées. À une extrémité de la gamme des possibles, le grand refus gnostique, la dévaluation en règle et sans appel de ce monde au profit de l'inconcevablement autre auquel l'âme, du fond de la prison maléfique qui la retient, aspire comme à sa délivrance — réponse difficilement tenable, en raison des

nouveaux problèmes qu'elle soulève pour rendre compte, à partir de là, de l'origine et du statut de cet ici-bas entièrement livré au mal. À l'autre extrémité, l'effort inverse pour réassocier, réimbriquer étroitement l'ordre d'ici-bas avec son foyer dans l'au-delà, la tentative pour remettre à égalité, par voie théocratique, la vie réglée en ce monde avec la vie réglée en vue de l'autre monde — réponse non moins limite et difficile à tenir sur le fond, bien qu'inscrite celle-là dans le droit fil d'une longue tradition, de par la réouverture constamment menaçante de l'écart spirituel, avec son enjeu de dissidence sociale. Entre ces deux pôles extrêmes, d'innombrables solutions intermédiaires, dont d'intéressantes solutions de compromis à base de partage des tâches : d'un côté une minorité de « professionnels », si l'on ose dire, moines, renonçants, anachorètes, vivant exclusivement, à part de leurs semblables, pour l'autre monde, et la grande masse, de l'autre côté, bénéficiant de la lumière des virtuoses, tout en se consacrant pour sa part aux choses de ce monde et en trouvant dans le respect des hiérarchies et des nécessités de la terre le chemin d'une réalisation spirituelle à sa portée. Dévaluation et valorisation de l'ici-bas coexistent, de la sorte, dans un système éminemment stabilisateur, puisque offrant une issue dans les deux sens, individualisme ascétique et holisme intégrateur. Quelle que soit la réponse retenue, une autre, d'autres, hétérodoxes, hérétiques, demeurent en permanence possibles : là réside le grand phénomène nouveau. Dans les faits, bien entendu, le poids des pouvoirs et la force de la tradition, au sein d'univers de part en part mus, toujours, par la fidélité obsessionnelle au legs du passé et aux formes établies, jouent dans le sens d'une stabilité à ce point marquée, parfois, qu'elle masque la rupture intervenue avec l'inquestionnable antérieur. L'existence du possible est une chose, son exploitation (ou non) en est une autre. Le règne effectif de l'orthodoxie ne dit rien quant au fondement et quant aux chances de l'hétérodoxie — le trait décisif en l'occurrence étant l'inscription de l'hétérodoxie comme virtualité dans l'orthodoxie même. Toute stabilisée qu'elle puisse être de fait, la vision religieuse de la destinée de l'homme n'en reste pas moins désormais d'essence instabilisable. Plus de croyance sur ce qui compte vraiment — ce qu'il en est de nos œuvres présentes au regard de l'ultime raison

— qui ne creuse à côté d'elle en s'affirmant la place potentielle d'une autre évaluation. En sa teneur dernière, la croyance devient socialement incontrôlable par quelque instance régulatrice que ce soit.

Il faut se défaire complètement de l'image répandue de la religion « instrument de légitimation », qui revient à poser tacitement l'invariance de sa fonction derrière les variations de son contenu, et donc l'identité de position, à travers le temps, des maîtres comme des sujets vis-à-vis du garant sacré appelé à la rescousse de l'ordre établi. Ce n'est pas qu'elle soit sans vérité partielle ou formelle. C'est qu'elle manque et masque, en sa généralité abstraite, la véritable place de la religion, autrement profonde et déterminante, au centre du dispositif social, et du coup l'enjeu de son histoire, le sens des transformations de son mode d'application à l'organisation collective qui accompagnent les mutations de son contenu. C'est qu'elle empêche de comprendre la nature et la portée d'une fracture comme celle qui nous intéresse, qui laisse, certes, la fonction de légitimation égale à elle-même, mais qui dans le même temps n'en change pas moins radicalement le rapport entre religion et société. On était en régime d'inquestionnable institué, lorsque prévalait la conjonction corporéifiée de l'invisible avec les vivants, l'imbrication des êtres dans une chaîne hiérarchique unique nouant indissolublement l'attache des hommes entre eux et la communication tangible avec la surnature. On entre, de par cet écart inexorablement creusé entre les pouvoirs terrestres et le principe divin qui fonde leur supériorité, écart qu'aucune puissance ne saurait entièrement maîtriser, dans l'âge du questionnable virtuel — impossible à empêcher, à défaut d'être nécessairement reconnu. Quelque chose, là, échappe définitivement au pouvoir : ce qui le soutient pourra être retourné contre lui. Inhérente à l'appréhension nouvelle du divin, ancrée en elle, une irréductible, même si secrète, autonomie de la croyance, de l'acte, du cheminement ou du choix qui ouvrent au vrai visage de ce qui véritablement est. À la limite : l'ordre de la foi contre l'ordre de la loi. Le religieux, contre sa pente de toujours, contre ce qui demeure son idéal constitutif de fidélité à l'originnaire et à l'immuable (car si l'on innove, c'est au nom d'une vérité à retrouver, d'un primordial à restaurer), se fait mouvement, inven-

tion, histoire. Effet pratique majeur de la transcendance comme doctrine : en exposant le système de la croyance au ressourcement et à la dissidence, elle l'excentre potentiellement et loge l'instabilité en son cœur ; elle voue la passion de la coïncidence immobile à la mobilité.

LA DISTANCE DE DIEU ET L'INTELLIGENCE DU MONDE

Du point de vue maintenant de l'acteur religieux, la transformation peut être décrite comme un double processus de *réduction de l'altérité* et de *promotion de l'intériorité*. L'idée d'une réduction de l'altérité semblera quelque peu singulière, au premier abord, s'agissant de rendre compte du passage d'une expérience de la proximité à une expérience de la différence, et, pour parler très schématiquement, d'un système de la co-appartenance avec une multiplicité de petits dieux à un système de la séparation d'avec un unique et omnirayonnant principe divin. Ne devrait-on pas parler plutôt, dans ces conditions, d'un approfondissement de l'altérité, tant ressentie que conçue ? On se trouve ici devant un cas de figure typique de la logique si particulière de l'extériorité qui semble fournir le foyer organisateur du phénomène humain-social et de ses paradoxes constitutifs. Le paradoxe étant en l'occurrence que le plus d'altérité figurée ou vécue correspond à un moins d'altérité effectivement pratiquée, que l'appesantissement de l'image de l'Autre recouvre en réalité un desserrement de la dépendance en acte envers lui. Nous avons eu l'occasion déjà de croiser cette relation inverse entre l'ordre explicite de l'expérience et l'ordre silencieusement agi de la structure. On pourrait presque parler d'une loi à son sujet, quelque chose comme une loi de l'émancipation humaine par l'affirmation divine, qui se résumerait ainsi : plus les dieux sont grands, plus les hommes sont libres. Ou pour prendre le problème dans l'autre sens : le degré d'obligation des hommes envers la loi qui leur vient du dehors est en raison inverse, contre les apparences, de la concentration et de la séparation du divin. Et à supposer qu'une telle loi existe, le

surgissement de la transcendance fournit le moment ou jamais de son application. L'enjeu de ce point ne saurait être trop dramatisé : la signification entière de l'histoire religieuse s'y trouve impliquée et comme décisivement condensée. Grande est la tentation, en effet, de voir dans cet éloignement unifiant du divin une accentuation cruciale de l'extro-détermination de l'ordre humain, par rapport à l'immédiate et foisonnante surnature des polythéismes antérieurs. Or c'est le contraire qui est vrai. L'immanence suppose en réalité la scission irrémédiable d'avec le fondement ; tandis que la transcendance le rapproche et le rend accessible¹.

Pour le comprendre, c'est la dimension temporelle qu'il faut considérer. Lors du passage de l'immanence à la transcendance, il y a changement de temps : il y a, très précisément, saut du *passé* au *présent*. Aussi bien pourrait-on parler d'un changement d'élément, du passage d'une extériorité temporelle à une extériorité « spatiale » — et l'extériorité temporelle, l'extériorité symbolique du passé, est absolue, tandis que l'extériorité « spatiale », l'extériorité « réelle », au présent, est relative. L'immanence résulte de la différence du temps de l'insaturation, depuis lequel il ne s'est rien produit, de sorte qu'en son infranchissable éloignement, et grâce à lui, il est totalement présent au sein d'un univers qui constitue son exhaustive et fidèle réplique, au plus mince détail près, et sa reviviscence indéfinie. Tout s'est une fois pour toutes joué à l'origine ; les êtres surnaturels et les dieux eux-mêmes peuplent un monde tout fait, à l'intérieur duquel ils exercent ponctuellement des influences plus ou moins importantes, mais dont ils ne régissent et contrôlent la marche d'aucune manière, globalement ou partiellement. Le surgissement de la transcendance correspond en regard à une réunification de ces deux dimensions au départ disjointes : l'*originel* et l'*actuel*, l'institution inaugurale et les puissances présentes de l'invisible — réunification qui modifie du tout au tout la nature du pouvoir surnaturel, en l'établissant à la fois comme source et comme responsable, ici et maintenant, de la marche du monde.

Le terme logique de ce mouvement de fusion, c'est l'idée de

1. C'est ce qui nous oppose à une défense et illustration du *Génie du paganisme* comme celle présentée par Marc Augé.

création, en laquelle s'achève la compénétration du passé et du présent, du principe originel et de l'actuel gouvernement du réel, en même temps que culmine l'imputation générale de l'être à un principe unique et séparé. De ce double point de vue, l'idée de création apparaît essentielle dans le processus de cristallisation de la transcendance. Elle consomme la rupture avec l'âge mythico-magique en en reprenant l'élément central, l'origine, pour en retourner la signification et en renversant, corrélativement, la relation de la divinité au monde. Le commencement était ce dont les vivants sont par excellence coupés (et ce dont, partant, ils dépendent intimement) ; la raison qui a présidé à la naissance des choses telles qu'elles sont nous devient présente en Dieu. Les anciennes divinités demeuraient à l'intérieur de ce monde, sans pouvoir agir sur lui pris comme totalité (ni sur un de ses secteurs considéré de même), quelles que soient par ailleurs leurs occultes capacités d'influence sur le cycle mouvant des événements et des jours — la maladie, la mort, les météores — qui traverse un paysage aux assises immuables (très exactement le partage, soit dit au passage, qui constitue la magie comme structure religieuse). Le Dieu créateur, du dehors de sa création, a simultanément prise sur la totalité des choses, dont il ne contrôle pas moins le cours quotidien qu'il n'en possède et maîtrise les articulations les plus profondes. Les deux séries de représentations sont aux antipodes l'une de l'autre. L'homologie de structure entre ces deux grandes versions opposées de la dette du sens n'en est que plus frappante : disjonction/conjonction avec l'origine dans un cas, séparation dans l'autre cas d'avec un dieu défini en même temps par la faculté de se rendre le monde tout présent. Le fossé qui les sépare paraît moins procéder de la pure irruption créatrice d'une vision religieuse sans rapport, à la limite, avec les précédentes, que de la transformation réglée d'une organisation antérieure.

Transformation absolument révolutionnaire, cela dit, dans ses effets d'expression, par ce qu'elle introduit d'*accessibilité du fondement*. Sans doute la dépendance humaine en sort-elle expressément accentuée, sans doute l'abîme entre l'impuissance de la créature et la toute-puissance de son créateur et maître s'en trouve-t-il élargi jusqu'à l'insondable. Mais cette divinité immense qui nous tient dans sa main est là quelque

part en présence. L'ordre des choses tient à l'action d'une volonté unique qui reste aujourd'hui ce qu'elle était hier, avec laquelle d'une part on peut *communiquer*, et qui est d'autre part à *déchiffrer* et à *interpréter*. Les choses advenues à l'origine se répètent continûment à l'identique. Mais l'origine en tant que telle est inaccessible. Il n'y a pas chemin vers elle. Il n'y a que reprise et reconduction à opérer du legs qu'elle nous a laissé, à la fois purement extérieur et parfaitement incorporé à nos faits et gestes. Au lieu que la divinité séparée dont tout procède est d'abord divinité *intérieure*, dont le retranchement a répondant structurel dans la distance que nous éprouvons à l'égard de nous-mêmes et du monde, divinité avec laquelle il y a rapport intime et communion possibles, dont la sagesse et les intentions sont à ressaisir, à pénétrer, à éprouver au-dedans de soi. Mais elle est aussi divinité *problématique*, dont l'absence à ce monde qui d'un côté est son œuvre et qui de l'autre côté tient de lui-même fonde une interrogation à jamais ouverte sur l'énigmatique dessein d'ensemble dont nous participons. Un monde voulu tel qu'il est par une suprême intelligence qui en garantit la cohérence ; un monde en même temps capable de fonctionner de lui-même en l'absence du dieu d'un tout autre ordre, et dont le fonctionnement est à comprendre pour lui-même : le sens cesse d'être simplement donné ou reçu pour devenir à percer et à reconstruire, étant entendu qu'il existe et qu'il est accessible, que les desseins de Dieu sont à la fois insondables et essentiellement connaissables.

Certitude de Dieu et mystère du monde, autonomie objective du même monde et suspension de son sens à la toute-subjectivité de Dieu : ce n'est pas seulement le partage de la raison et de la foi que l'on voit se profiler au nombre des possibles inscrits dans la logique de la transcendance, c'est également derrière elle la division du sujet et de l'objet. L'objectivité du monde est la résultante extrême de la séparation de Dieu, laquelle par ailleurs libère et institue en l'homme le sujet de la connaissance, en l'autonomisant par rapport à l'intelligence divine (en le privant de l'intuition intellectuelle qui l'ouvrerait directement à la connaissance en Dieu), et en le désinsérant corrélativement du tissu hiérarchisé des êtres et des choses où le maintenait cette communication avec une

divinité présente dans l'être. Pas d'accès intellectuel à Dieu, radicalement disjoint d'un monde qui le signifiait auparavant de partout, qui témoignait de sa proximité de source, et qui désormais ne renvoie plus à rien qu'à lui-même, et c'est l'homme jeté seul, avec l'unique faisceau de ses facultés d'inspection, devant cette muette totalité dont son ambition de sens le retranche radicalement. Pas une affaire à deux termes mais à trois. La scission accomplie entre l'agent de connaissance et l'objectivité des phénomènes ne va pas sans la sécession achevée du divin par rapport au monde. Elle la suppose et l'accompagne. À la racine de la révolution moderne des conditions de la connaissance, il y a l'aboutissement du très long et très lent processus religieux d'expression de la transcendance, l'achèvement du passage de l'Un ontologique continuant obstinément d'unir Dieu au monde du sein de sa séparation à la dualité définitive. Avec le dépli complet de l'extériorité divine, s'accomplit jusqu'au bout la transformation du mode de pensée et du statut de l'intelligible entamée dès les primes apparitions de l'écart du fondement, se défait ce qui demeurait d'alliance et de compénétration entre les choses, la source de leur sens et l'intelligence humaine, émerge sur fond d'inaccessible absolu divin l'opposition constituante de la réalité nue et du moi pur. D'un côté donc la plus haute affirmation concevable de la grandeur de Dieu et, de l'autre, l'autonomie de la raison humaine. Non seulement ainsi la séparation divine fournit-elle le pivot d'une entreprise de ressaisie par les hommes des raisons présidant de l'au-delà à leurs destinées, mais encore livre-t-elle les bases premières d'une intelligibilité du monde indépendante de Dieu.

L'histoire des formes civilisées du penser, de la philosophie balbutiant dans le retournement sur place du mythe à la science positive, en passant par la spéculation théologique, a là, dans ce travail de la différence du divin, son foyer primordial. À commencer donc par le renversement natal de l'ordre de la *réception* en ordre de la *compréhension*, de ce qui se présente comme *donné* en quelque chose susceptible d'être *réapproprié*. Non pas que ce soit la même chose qui dans un cas s'impose comme simplement à répéter alors qu'elle s'offre dans l'autre cas à traverser. Il y a transformation simultanément de la *nature* des raisons et du *rapport* qu'on entretient

avec elles, de ce qui est posé comme à penser et des pouvoirs présumés de la pensée. Nous avons parlé plus haut, pour caractériser la rupture de la transcendance, de réunion du passé fondateur et du présent magique, fondamentalement clivés dans le dispositif primitif de l'origine. Il faut étendre le sens de l'opération. Car ce partage des temps est également celui des deux axes de fonctionnement de la pensée sauvage : son organisation contre-subjective, telle que découlant, on l'a vu, de l'absolue conjonction, précisément, entre le présent institué et le passé instituant, et telle que s'exprimant dans sa dynamique multiplicitaire, contre-unifiante, classifiante et indéfiniment discriminante ; et sa teneur à base de subjectivisation générale de l'univers ambiant, ce qu'on a appelé son anthropomorphisme, sa compréhension spontanée des phénomènes en termes intentionnels et personnifiants, la cause étant par essence vouloir (qu'un autre vouloir peut précipiter, influencer ou contrebalancer : l'efficacité magique). Le renversement de la transcendance, renversement de la conjonction avec le fondement en séparation d'avec lui, et résorption de ce fait du temps de la création dans le présent divin, est enfin, simultanément, unification et concentration de la dimension subjective au sein de l'invisible foyer de l'être. Toute cette multitude d'esprits dont les influences et les vœux animaient la nature, reflue hors d'elle pour se dissoudre et se ramasser dans la toute-présence à soi d'un sujet du monde. Inutile de s'étendre à nouveau sur la lenteur avec laquelle se sont effectués dans les faits l'expurgation de l'univers naturel de ce grouillement de causes occultes, de pouvoirs magiques, de signes et de vouloir-dire incarnés dans les choses qui le traversait, et le transfert-résorption dans l'absolu de l'autre monde de cette innombrable, indéfiniment démultipliable puissance depuis toujours à l'œuvre en ce monde dans la proximité des hommes. Sur ce point comme sur les autres, le partage de l'un en deux, la dissociation du mixte objectif-subjectif au profit de la distinction des substances, ne se sont que très laborieusement déployés, au fil d'une insensible dérive plus que millénaire. Reste qu'ils étaient de naissance inscrits dans la mutation structurelle dont l'apparition des doctrines de la transcendance signale l'enclenchement.

Or, d'emblée, ce qui change tout en fait de perspectives

pour la pensée lors de cette redistribution fusionnant ce qui était divisé (l'actuel et l'originel) et distinguant ce qui était mêlé (la nature et la surnature), c'est le point de vue de l'unité. Il existe un point de vue englobant, d'où l'ensemble de ce qui a sens à être se tient rassemblé, cohérent, présent à soi. Le fond des choses, ce qui par excellence est à penser, relève non pas d'une série de décrets plus ou moins hasardeux devant lesquels il n'y aurait qu'à s'incliner, mais d'une économie globale intérieurement définie en termes de correspondance pleine et entière ou d'adéquation parfaite à elle-même. Dieu, en un mot, ne fait pas et ne saurait faire n'importe quoi. Il agit selon la nécessité, c'est-à-dire en conformité avec l'absolue présence à lui-même qui le caractérise. Ce qui existe par lui s'insère forcément à l'intérieur d'une totalité détenant au-dedans d'elle, en ultime ressort, sa raison suffisante. Du moins le point devient-il l'incontournable problème, l'essentielle difficulté alimentant les divergences entre fidèles.

Si Dieu est tout-puissant, en effet, il faut bien que son intelligence nous dépasse et qu'un abîme nous sépare des productions de sa sagesse. Ce que la révélation, au demeurant, traduction dans notre langage des inaccessibles vérités de l'intelligence autre, est là pour nous rappeler. On retrouve exactement, avec ce thème de la révélation, le phénomène de retournement analysé à propos de la notion de création. Comme la création reprend la dimension mythique de l'origine, la révélation reconduit la dimension du donné, devant lequel il n'y a qu'à plier avec humilité : la signification instituante ne saurait être qu'à recevoir et qu'à réitérer. Avec cette différence décisive, par rapport à la continuité unissant, dans l'univers du mythe, le présent et les temps immémoriaux, que la révélation implique une rupture, très précisément et pour ainsi dire historiquement située, entre un avant et un après, entre l'âge de l'errance et de la confusion et l'âge de la vérité. Dans l'univers de la révélation, les hommes n'ont pas depuis toujours vécu conformément à des normes dont l'excellence est par cela même attestée. Il y a clairement deux époques, dont la seconde, celle qui compte, renvoie à un commencement logé au cœur du temps des hommes et dont un écart exactement mesurable nous sépare. Seconde différence, la révélation, si elle suppose, à l'instar de la fondation mythique, que les hommes doivent ce qui les fait vivre à l'action des êtres

surnaturels, implique également, de la part de la divinité intervenante, un certain nombre de traits qui la différencient radicalement des esprits de l'univers du mythe. Le Dieu de la révélation opère dans un présent, au lieu d'avoir agi une fois pour toutes à l'origine ; il est normalement absent à ce monde où ses propres créatures peuvent l'avoir longtemps ignoré et continuer de le méconnaître ; il s'intéresse toutefois au sort des hommes dont il englobe et surplombe les destinées. Il relève, en d'autres termes, d'une forme très exactement identifiable, celle d'un tout-sujet du monde séparé de lui, qui nous amène à la différence principale : c'est que la révélation, pour témoignage qu'elle soit de l'infinie supériorité de l'intelligence divine, est en même temps ouverture sur un pensable intrinsèquement intelligible et pas simplement à recevoir en son énoncé contraignant. Historiquement parlant, sans doute, en fonction d'un contexte intensément hiérarchique, le dogme a pu fonctionner de la sorte, comme invite à la soumission, si ce n'est à l'abdication devant plus fort et plus profond que ce que nous sommes en mesure d'entendre. N'empêche que même alors, derrière et indépendamment de l'usage social qui en est fait, la vérité révélée inclut et véhicule, au travers de la représentation du divin qu'elle implique, les prémisses au moins de la position contraire, à savoir que le suprême fondement, tel que Dieu en son infinie bonté nous l'a donné à entrevoir, est par essence accessible à l'intellect humain, très partiellement peut-être, mais dans sa texture intime.

Voilà la différence cruciale entre toutes qu'introduit la révélation : ce qu'elle apporte et qui est censé s'imposer à l'entendement des hommes comme quelque chose qui le dépasse s'avère être en fait quelque chose qu'il peut faire sien et se rendre même, quelque chose dont il peut pénétrer le sens et éprouver la portée du dedans, par ses propres moyens. Non pas sans doute qu'on puisse jamais se porter à la hauteur de la sagesse divine en son étendue entière ; mais que ses desseins et ses actes relèvent, pour le peu que nous en appréhendons, de ce que nous sommes intérieurement et par nous-mêmes capables de recomposer. Ponctuellement, notre intelligence est susceptible de travailler à égalité avec les opérations de l'intelligence divine, dont par ailleurs l'extension nous débordé infiniment. De là, en fonction de ce jeu de la proximité

et de la distance, une oscillation sans issue des doctrines et une controverse impossible à clore entre ceux portés à insister sur le pouvoir d'identité de la raison humaine et ceux sensibles avant tout à la différence irrémédiable qui nous écarte de la raison divine. Avec la tentation toujours ouverte de rétablir la barrière de l'inconnaissable, nos misérables lumières ne nous permettant d'aucune manière de nous mesurer à l'étrangeté absolue de Dieu à ce monde.

On a dit déjà les difficultés inhérentes à une position gnostique conséquente, quant à la raison d'être de cet obscur réduit en proie au mal où nous sommes confinés, et quant à la nature de la connaissance qui permet d'y entrevoir une échappée¹. Ou

1. C'est l'occasion, puisque nous croisons les deux figures religieuses qui posent le plus spécifiquement le problème, le dualisme et le Dieu séparé de la gnose, d'insister sur le décalage entre le niveau du discours explicite et le niveau de la structure qu'implique la démarche adoptée ici. On a affaire à des systèmes de croyances qui se présentent massivement sous le signe de la dualité ou de l'altérité : combat cosmique du Bien et du Mal ou étrangeté absolue du vrai Dieu à notre sphère des ténèbres (prenons-les par commodité comme des types purs ; il s'agit en réalité de pôles logiques que l'on trouve le plus souvent en combinaison). Ils n'en relèvent pas moins, du point de vue de l'organisation dernière de l'être qu'ils postulent, d'une ontologie unitaire.

La chose s'entend aisément dans le cas d'un dualisme strict : l'ineffable guerre que se livrent l'obscurité et la lumière suppose et atteste qu'ils s'inscrivent au sein d'un même univers ; le partage en deux est une figure de l'Un. Elle est moins évidente dans le cas gnostique dont le Dieu infiniment éloigné paraît combien plus autre au prime abord que l'absolu sujet du monde de l'orthodoxie chrétienne. Et pourtant, c'est par ce dernier que passe la véritable dualité, avec l'autonomie du monde des hommes, quand la gnose continue de procéder d'une entente hiérarchie et en dernier ressort continuiste, métaphysiquement parlant, des ordres de réalité — du point de vue du suprême principe et de son absolu suprapersonnel, tel que la remontée de ses émanations y livre accès, toute réalité, celle y compris du séjour inférieur où nous croupons, degré le plus bas du plus bas degré concevable de la hiérarchie des réalités, redevient *une*. Le discours de l'autre, du partage cosmique, de l'au-delà de l'être, de l'inconnu divin vaut affirmation d'identité au plan de l'économie ontologique.

L'exceptionnel intérêt de la tradition spirituelle foisonnante qui sort de là, c'est à la fois qu'elle fait le pont avec les spiritualités orientales et qu'elle permet de situer exactement, de l'intérieur, la bifurcation occidentale. Des parages de sa naissance jusqu'à ses expressions modernes, elle accompagne celle-ci, en effet, comme son ombre ou son double fidèle. Du manichéisme à l'hermétisme mystique, en passant par l'hérésie de l'an mil ou le catharisme, on la voit se réactiver sous de nouveaux visages en réponse à chaque avancée significative de la désinsertion du visible et de l'invisible. C'est l'histoire de cette longue hésitation entre deux voies, où s'est joué le plus singulier de notre histoire, qu'il s'agirait de reconstituer.

bien ce monde déchu témoigne des limites de la puissance du vrai Dieu dans sa lutte contre des principes contraires, et la faible lueur qui nous avertit de notre malheur résulte d'un avatar hasardeux de cette guerre cosmique, plus qu'elle ne répond à un dessein sensé de qui que ce soit — et l'on sort en ce cas du cadre de la transcendance, pour retourner à l'image d'une divinité intérieure au cosmos (dont notre monde constitue simplement une partie), cosmos où elle est aux prises avec des forces du mal de taille à l'affronter. L'égalité relative des parties en présence au titre de suprêmes puissances de l'invisible oblige à les loger au-dedans d'un univers en dernier ressort *un*, théâtre qu'il est de leur partage et de leur confrontation. Ou bien à l'opposé la déchéance de cette sphère inférieure procède d'un énigmatique dessein du tout-autre séparé, qui, à la fois, a sciemment concédé ce bas-monde à des puissances néfastes qu'en fait il contrôle, et nous a néanmoins conservé, par un reste d'intérêt pour ses créatures, le moyen tenu d'accéder à la lumière salvatrice de sa vérité — et dans ce cas, en fonction de ce tout-sujet qu'on postule, il devient impossible de maintenir jusqu'au bout le retranchement radical de l'inconnaissable. Même si, de Dieu, on ne sait que cela, on en sait assez en réalité pour remonter à la certitude raisonnée de l'accessibilité de ses raisons. Tout ceci exposé uniquement afin de faire encore un peu plus ressortir à quel point, une fois posée en prémisses la transcendance d'un dieu personnel, il est difficile d'arrêter son développement en dieu intelligible, que ce soit au nom d'un principe orthodoxe d'autorité comme la révélation, ou au nom de la radicalité dans le refus de ce monde et dans l'humilité de l'intelligence et du cœur. Entre toutes les positions possibles au titre de l'interprétation de la différence de Dieu, celle qui conclut à l'accessibilité rationnelle de son action au nom de sa plénitude dans l'adéquation subjective à lui-même et au monde, a pour elle, à défaut de nécessité dans le plan général de l'histoire, la force interne de l'idée. Il se trouve qu'elle a historiquement prévalu, et que pour une fois le trajet du réel a coïncidé avec le déploiement du rationnel.

On reviendra sur les conditions qui ont concrètement présidé à ce double procès d'accomplissement du divin et d'affirmation, corrélativement, des pouvoirs de l'intellect humain.

Ce qui nous importe pour l'heure, c'est le lien qu'il illustre entre évolution des contenus religieux et transformation des modes de pensée. D'un côté, donc, le dépli complet de la transcendance, jusqu'à la perfection d'un sujet hors monde, un dieu de mieux en mieux dépaganisé, délié de toute attache sensible à ce monde, de plus en plus purement réuni à lui-même ; un dieu dont l'ascension à la présence pleine donne de plus en plus fermement à concevoir l'ordre du monde en termes d'objectivité globale et de nécessité interne ; et de l'autre côté, du coup, un être de raison lui-même dépris du monde par la différence de Dieu, et qui, par la seule puissance des règles de son entendement, se trouve en mesure de comprendre ce que Dieu a voulu, tel qu'à l'œuvre dans la marche des phénomènes et ses lois immanentes, et tel que justiciable, par conséquent, d'une appréhension indépendante, close sur elle-même à l'égal du monde exclusivement réglé de l'intérieur auquel elle se confronte¹. On ne cherche pas Dieu dans les choses, on cherche la loi interne à laquelle obéissent les choses, et dans la mesure où celle-ci témoigne de la pleine suffisance rationnelle de l'ordre de ce monde, elle renvoie à l'ultime coïncidence du divin sujet du monde avec lui-même. C'est par son absence, pour finir, que Dieu s'atteste, au travers de la rencontre entre l'ordre des raisons et l'ordre des choses, du sein de cet énigmatique accord entre le libre exercice de la pensée, guidée par ses seules nécessités intimes, et l'organisation contraignante de la réalité qui paraît, au fur et à mesure qu'on la pénètre, comme le déploiement d'une nécessité toujours plus profonde — fragment de la nécessité la plus parfaite, de la plus complète adéquation à soi-même qui se puissent concevoir. Ainsi le développement de l'absolu divin joue-t-il non seulement comme moteur et miroir à la fois des progrès de la raison humaine, mais, au terme, comme le res-

1. Précisons bien, afin de prévenir toute équivoque : un monde *métaphysiquement* clos sur lui-même est un monde *physiquement* infini. La fermeture ontologique de la sphère des hommes va de pair avec son ouverture matérielle. L'infini est l'instrument et l'élément même de la clôture : où qu'on aille, si loin qu'on puisse en pensée se porter, on sera toujours à l'intérieur de l'univers physique. L'infini, en d'autres termes, est notre *prison*, ce qui atteste le plus sûrement de l'impossibilité d'un franchissement des limites de l'ici-bas. Il faut l'infini pour sceller la fermeture de cet ordre de réalité sur lui-même.

sort déterminant de son autonomie. C'est la grandeur de Dieu s'élevant à son suprême degré qui achève de placer l'homme à égalité avec le secret des choses et qui valide son indépendance en tant que sujet de connaissance¹.

GRANDEUR DIVINE, LIBERTÉ HUMAINE

Désasujettissement intellectuel, donc. Mais aussi désasujettissement *politique*. Le dieu qui cesse d'être présent dans la nature ne cesse pas moins de tangiblement se manifester dans les hiérarchies qui organisent le lien collectif. L'absolue séparation qui constitue la divinité en sujet absolu du monde emporte dissolution ou retrait de toute imposition sensible de la volonté d'en haut parmi les hommes, abolition du pouvoir médiateur, annulation de la dépendance expresse et directe de l'ici-bas envers l'au-delà. La révolution théorique de l'objectivité du monde va nécessairement de pair avec une révolution pratique de l'autonomie de la sphère humaine-sociale. À

1. En fonction de notre parti général de méthode, nous avons sciemment laissé de côté la question posée par la forme aporétique que le développement de cette problématique de l'accessibilité du sujet divin dans l'objectivité des choses a revêtue au sein de la philosophie rationaliste, de Descartes à Hegel. Il y aura à s'expliquer sur les motifs qui font que le processus que nous présentons linéairement comme déploiement simultané de la différence divine et de la rationalité autonome du monde — à juste titre, au plan *opératoire* qui nous intéresse en priorité — s'est donné historiquement, chez ceux qui se sont efforcés de lui procurer expression théorique, dans les termes d'une oscillation et d'une contradiction entre immanence et transcendance. Comme s'il y avait à choisir entre une intelligibilité intégrale du monde qui abolit la séparation divine ou une différence de Dieu qui réintroduit un reste d'inintelligible (la création des vérités éternelles chez Descartes). Disons très sommairement que la difficulté nous paraît tenir à l'héritage théologique de la participation du visible et de l'invisible qui continue d'informer l'idée classique de la connaissance, sous la forme en particulier du maintien d'une intuition intellectuelle (ou de la reconstruction de son équivalent : l'appréhension de l'esprit par lui-même). Cette tension constitue le véritable arrière-fond de la solution kantienne ; c'est elle qui lui confère tout son sens et sa portée. Kant est le premier à penser rigoureusement et complètement selon la dualité ontologique quand les autres réintroduisent invinciblement, contre le mouvement séminal de leur pensée, le point de vue de l'Un.

l'accessibilité en pensée de l'ordre naturel répond l'accessibilité en acte de l'ordre social, les deux s'en trouvant d'ailleurs définitivement disjointes.

Le souverain cesse d'être ce qu'étaient depuis toujours les souverains : la vivante incarnation du lien entre ciel et terre, la conjonction personnifiée de l'ordre visible avec son fondement invisible. Il peut exciper de son « droit divin » : sous couvert d'une apparente continuité de langage, son rôle s'est renversé. Il ne rend plus charnellement présent l'invisible, il en figure l'absence. Il ne soude plus ce monde à l'autre, il témoigne de leur séparation. Ce dont en réalité il atteste, c'est que la différence de Dieu laisse la communauté des hommes rigoureusement à elle-même. En vient ainsi à se matérialiser dans le développement de la puissance souveraine l'indépendance ontologique du corps politique et sa propre puissance de se donner loi à lui-même. La logique de l'État se fait restitutive. En élargissant son emprise, c'est au rapatriement de la source et des raisons de l'être-ensemble à portée des acteurs sociaux qu'il contribue. Toute l'œuvre des monarchies absolutistes est de la sorte à interpréter, on le verra, comme participant d'une dynamique aussi foncièrement que souterrainement « laïque » et démocratique, et comme relevant à ce titre d'une entreprise fondamentalement autodestitutive. Le pouvoir qui impose d'en haut, expression de ce qui transcende radicalement la volonté des hommes, y travaille contre lui-même, en fonction de sa nouvelle économie religieuse, à la constitution en pouvoir légitime du pouvoir émané d'en bas, expression de la liberté métaphysique des individus. Au miroir du pouvoir d'un, c'est l'économie symbolique du pouvoir de tous qui prend corps.

Significativement, les théories modernes, c'est-à-dire individualistes, du contrat social apparaissent au moment à peu près où le pouvoir dit « absolu » se met effectivement en place. Le pensable nouveau — que la société a son principe de constitution en elle-même — est à comprendre au regard de la réalité de l'État souverain, cet État ramassant en lui, avec le principe actif de la cohésion collective — ce qui continue de tenir la société ensemble —, le droit général d'administration inhérent à l'autosuffisance de la sphère terrestre. Or, à partir du moment où il est ainsi d'un côté devenu concevable que le

lien de société procède d'un acte originaire d'instauration, et où il est en pratique posé, de l'autre côté, que la somme de ce qui fait être la société comme elle est se trouve au moins potentiellement concentré dans l'instance politique, une dynamique est irrésistiblement enclenchée qui garantit à plus ou moins longue échéance l'interpénétration des deux dimensions, la fusion de l'idéal et de l'agi, l'alignement du fonctionnement social au présent sur la norme illustrée par le passé fondateur. Car la condensation dans l'État d'un fondement collectif supposé tenir à des raisons d'ici-bas signifie la subversion et la ruine du principe hiérarchique. Bien plus encore que dans ses manifestations juridiques ou sociales, c'est dans son ultime légitimité symbolique et religieuse que le pouvoir qui se met à représenter l'identité interne du corps collectif au lieu d'incarner l'autre à la société atteint et désagrège la hiérarchie comme système. C'est dans son essence dernière qu'il la détruit, en tant que traduction nécessaire de l'extériorité instituante dans l'attache d'inférieur à supérieur, la chaîne des dépendances interindividuelles rappelant et matérialisant l'assujettissement général à un ordre dicté du dehors. Plus l'organe souverain, dans ces conditions, accroît son contrôle et sa prise en charge de la vie sociale, plus il défait l'image organisatrice d'antériorité-supériorité de l'ordre social — et plus, du coup, celui-ci apparaît à l'opposé comme issu de la volonté d'individus qui, en droit, lui préexistent, et qui, par conséquent, en fonction de cette indépendance primitive et de la suffisance de chacun à lui-même qui l'accompagne, ne peuvent être conçus que comme abstraitement égaux. Plus se développe, autrement dit, l'appareil de l'autorité administrative, et plus se délégitime concrètement l'imposition par en haut, plus gagne en crédibilité vivante la logique représentative. D'organisation légitime du corps collectif, il ne saurait y avoir qu'issue du concours exprès et de l'opération instituante de ses membres pris ensemble : l'idée et la perspective pratique ne tombent pas du ciel ; elles sont comme matériellement accréditées et diffusées par l'action d'un État qui, pour complètement reconduire les formes anciennes de la contrainte hiérarchique, n'en travaille pas moins à définitivement les saper, qui produit suicidairement l'indépendance des individus quand il continue de supposer le primat de l'ordre social comme assise.

Le renversement démocratique de la souveraineté était de naissance inscrit dans la souveraineté entendue comme idée de l'État moderne, comme formule du rapport nouveau entre pouvoir et société résultant lui-même de la révolution de la transcendance arrivant à son terme. Lorsque, sous l'effet du partage achevé de ce monde d'avec le royaume qui n'est pas de ce monde, l'instance politique en vient à se charger de la représentation et de la gestion d'ensemble de l'être collectif, l'exercice en acte de la souveraineté des individus n'est plus très loin, quelque renforcement des allures régaliennes de l'autorité qui s'ensuive dans un premier temps. Le colosse étatique ne s'affermirait d'abord que pour mieux s'ouvrir ensuite à ses assujettis. En creusant sa séparation, c'est en fin de compte l'identification qu'il suscite, qui subit ce pouvoir-là y trouvant le droit de le produire. Ainsi la restitution du lien de société à la puissance des hommes est-elle au bout de ce grand mouvement de dépli de la dualité ontologique dont c'est l'originalité unique de l'histoire occidentale que d'avoir été le théâtre. Elle est en son tréfonds religieuse. Elle est le couronnement du travail bimillénaire de réduction de l'altérité secrètement porté par la dynamique de la différence de Dieu. C'est au travers de l'accomplissement de l'infini divin que s'est joué l'accès des acteurs humains à la maîtrise de leur destin collectif. Maîtrise qui ne les délivre aucunement, est-il besoin de le préciser, du souci de Dieu dans leur activité sociale : simplement c'est de l'intérieur de leur liberté instituante, et chacun à titre personnel, qu'ils ont à témoigner de leur fidélité à sa loi, au lieu d'avoir à la manifester ensemble par la soumission extérieure aux supériorités contraignantes supposées concrétiser sa présence. C'est de l'intérieur du religieux qu'on est passé hors de la détermination religieuse, la grandeur de Dieu engendrant la liberté de l'homme. D'où le curieux suspens où il reste au sein de l'univers qu'il a si puissamment contribué à modeler : si nous sommes sortis du religieux, dans tous les sens du terme, il ne nous a pas quittés, et peut-être, toute terminée que soit sa course efficace, n'en aurons-nous jamais fini avec lui.

La perspective adoptée ne conduit pas, comme on pourrait l'objecter, à évacuer ou mésestimer les conflits inexpiables et récurrents, sur tous les fronts, sous le signe desquels s'est déroulée cette multiple gestation. Elle leur confère simplement un autre sens que celui qu'on a coutume de leur attribuer. Bien sûr que le libre examen a eu à se conquérir de haute lutte contre l'obligation de croire, que l'intelligence objective des choses a dû laborieusement se gagner contre leur entente superstitieuse, magique ou métaphysique. Assurément que l'autonomie politique de l'individualité ne s'est affirmée qu'au prix d'un combat sans merci contre l'économie de l'assujettissement collectif. Faut-il de là conclure à l'hétérogénéité de source et à l'étrangeté d'essence des parties en présence, comme s'il s'était agi chaque fois, au fond, d'un affrontement de la religion et de son autre, plus ou moins masqué au départ, mais destiné, en s'épanouissant, à se découvrir pour tel ? Comme si, donc, tout le vrai du religieux était du côté du dogme comme forme et de la dépendance comme contenu, tandis qu'en regard la visée de raison ou le projet de liberté, mêlés d'abord à la croyance, mais promis à s'en affranchir, et davantage, voués à se retourner contre elle pour la détruire, incarneraient potentiellement un pur dehors au religieux, sans autre lien ni dette envers lui que de conjoncture. Ce que nous soutenons au contraire, c'est que cette appréhension « laïque » de la réalité du monde et de la nature du lien social s'est essentiellement constituée à l'intérieur du champ religieux, qu'elle s'est nourrie de sa substance, qu'elle a trouvé à se déployer en tant qu'expression d'une de ses virtualités fondamentales. Matérialisation de la transcendance en mouvement, elle n'a pas mobilisé moins de vérité religieuse pour se forger que n'en contenaient le culte officiel ou le discours des Églises. Aussi les conflits qui n'ont cessé d'opposer ses manifestations émergentes aux résistances de l'orthodoxie ou à l'immobilisme du dogme sont-ils, en fait, à comprendre comme autant de conflits internes mettant aux prises des options interprétatives antagonistes en matière de différence divine.

Cela en fonction de la situation extrêmement particulière créée, dans le cadre de la religion de la transcendance, par l'énorme décalage initial entre le possible structurel et le

contenu actuel, si ce n'est carrément la contradiction de départ entre le niveau profond et le niveau explicite, entre la logique virtuelle du nouveau schème réglant la conjonction/disjonction du visible et de l'invisible et la teneur effectivement pratiquée et vécue de la croyance. Dans le surgissement du dieu sujet universel et séparé, il y va potentiellement, en effet, on l'a vu, d'un retournement radical de l'organisation religieuse : du passage d'une économie de l'un, liant l'humain et le divin, le visible et l'invisible au sein d'un seul monde, à une économie de la dualité reposant sur la dissociation de leurs sphères respectives. Sauf qu'en réalité, et pour de très puissants motifs, cette révolution dans l'ordre de la structure va longtemps rester sans expression ni traduction véritables. Poids écrasant d'un héritage immémorial, c'est l'ancien principe de l'unité cosmo-théologique qui va durablement continuer à prévaloir et à informer l'expérience religieuse, la figure nouvelle de la divinité se trouvant ainsi comprise dans les bornes d'un cadre où le maintien, sur tous les plans, d'une étroite imbrication entre nature et surnature bloque le déploiement de sa différence. Un dieu d'ailleurs, mais présent à l'intérieur du monde ; un au-delà séparé de nous par un abîme insondable, mais une conjonction pleine, par la grâce du souverain médiateur, entre l'ordre d'ici-bas et sa source dans l'au-delà ; l'autonomie de principe d'une sphère naturelle désacralisée, mais en pratique l'appréhension magique, analogique ou mystique de l'unité de l'être : autant de compromis limitatifs imposés aux développements de la sécession et de l'absolutisation divines par l'invincible prégnance de l'un originaire. D'où, d'emblée, un partage irrémédiable entre deux tendances fondamentales, reflétant dans leur opposition les tensions intimes du dogme : d'un côté, une inépuisable tendance à l'innovation en matière de différence de Dieu, et en face, une tendance inébranlable à la conservation, s'agissant de la sauvegarde d'un lien vivant entre ciel et terre. L'approfondissement infini de l'autre contre la restauration de l'ultime identité de l'être. Toujours possible, par un bout, en effet, d'exciper de la vraie grandeur de Dieu pour la retourner contre la religion instituée, systématiquement prise en défaut de n'en proposer qu'une vision restrictive. Mais non moins de sens, en regard, à défendre, avec l'intrication du

visible et de l'invisible, ce qui fut depuis toujours l'inconsciente clé de voûte de la vie sociale et mentale des hommes. Toute l'histoire religieuse et intellectuelle de l'Europe chrétienne va tourner autour de cet unique et même enjeu central : pesée en faveur de l'omnipotente extériorité de Dieu, effort pour la contrer ou pour revenir sur ses effets. Là réside le cœur invariable à partir duquel s'éclaire l'unité de cette succession extraordinairement embrouillée de disputes et de batailles.

Encore faut-il chaque fois démêler avec soin les apparences de la réalité, si l'on veut exactement apprécier la nature des positions en présence et la portée de leur antagonisme. Car c'est régulièrement à contresens que se présentent les protagonistes, l'innovation véritable s'avancant sous le signe du retour restaurateur à une authenticité ou à une intégrité primitives (comme c'est exemplairement le cas de toute la série des ressourcements dans l'augustinisme, jusqu'au jansénisme), tandis qu'à l'inverse et de la même manière, la visée proprement conservatrice emprunte les voies de l'invention pour satisfaire à son dessein rétrograde. Elle s'est en fait largement fixée et concentrée sur la défense de l'Église médiatrice et, au travers d'elle, de la solidarité incarnée entre l'ici-bas et l'au-delà. Mais elle est passée aussi, à l'occasion, par la production de réponses inventives aux avancées majeures de la désintri-cation du monde visible d'avec son principe invisible, depuis la réponse mystique du dernier Moyen Âge retrouvant l'immédiateté de Dieu contre l'ébranlement de sa présence suscitée par la crise de la médiation politique et ecclésiastique, jusqu'à la réponse romantique, restaurant, par le jeu des analogies et des correspondances, la cohésion générale d'un univers animé contre les partages de la connaissance objective. Tous méandres et décalages à déjouer et traverser si l'on entend saisir en sa tension nodale le procès d'ensemble à l'œuvre au milieu de ces poussées innombrables et de leur mêlée confuse.

On reviendra sur les conditions historiques très spéciales qui, du côté occidental, ont permis, d'abord, à ces oppositions dernières de jouer ouvertement, et qui ont assuré, ensuite, la victoire régulière du parti du mouvement, jusqu'à complète

matérialisation des virtualités contenues dans la transcendance en fait d'organisation des rapports entre Dieu, l'homme et le monde. Ce qui nous importe exclusivement pour l'heure, ce sont l'ultime appartenance et l'identité des protagonistes aux prises tout au long de cette interminable et décisive empoignade de l'ancien et du nouveau. On en juge mal à l'ordinaire parce qu'on en juge d'après la tournure qu'a prise l'affrontement dans la période qui nous est la plus proche, lorsque, la phase créatrice du processus pour l'essentiel achevée et ses résultats irréversiblement acquis, les Églises ont livré contre l'esprit du siècle un combat d'arrière-garde aussi vain que farouche. Compris rétrospectivement à l'aune de cet épisode terminal, l'ensemble du parcours acquiert une fausse clarté : d'un côté, un principe de tradition et d'orthodoxie, identifiable à la religion dans son essence, et de l'autre côté, un principe de liberté et de critique, entièrement indépendant en fait de l'esprit de religion, malgré les alliances trompeuses nouées, par force, lors de ses timides débuts — et davantage, son contraire sur toute la ligne. C'est évidemment se fermer, en prenant une bataille d'après la bataille pour la vraie bataille, à la signification de l'histoire antérieure et de ses tensions motrices, comme c'est s'interdire de discerner l'enracinement religieux de la genèse de nos formes laïques de pensée et d'action. C'est s'empêcher à coup sûr de saisir la nature, les ressources et les enjeux de la religion de la transcendance, en la réduisant à son héritage institutionnel, au prolongement appauvri de ce qui ne fut jamais que l'une de ses composantes. Non seulement ce qu'on appréhende au travers de ces expressions officielles de la foi ne représente le legs que d'un des versants du mouvement religieux occidental, mais encore est-ce le legs, surtout du côté catholique, de son versant conservateur, du long effort pour contenir l'extériorité divine dans des limites très précisément dessinées. Or, le propre profond de la religion de la transcendance, il est bien plutôt sur l'autre versant, du côté de l'effort novateur et continué pour fournir des versions toujours plus développées de la différence de Dieu et pour en déployer pleinement les conséquences. Ce n'est pas dans ce qui se réclame d'une continuité explicite avec la tradition qu'il faut chercher le vrai du procès initié par l'avènement du concept chrétien de la divinité, c'est

dans ce qui en est *sorti*, au sens complet du terme, jusqu'à oublier sa filiation et sa dette à son endroit. C'est dans ce que le mouvement d'assomption de la scission structurale en germe dans la notion d'un dieu unique et créateur a conduit à rompre avec son refoulement institutionnel au sein de l'Église médiatrice (la Réforme), puis à s'autonomiser au nom de la rationalité du dessein divin comme tel accessible au sujet humain, avant d'atteindre carrément dans son organisation interne à une autosuffisance (au moins apparente) lui permettant de se passer de la référence à Dieu. Avec au terme, donc, cet affrontement trompeur entre le dedans de la religion et son dehors, entre le Dieu de la foi et la raison sans Dieu, derrière l'écran duquel il s'agit de ressaisir les progrès de la raison en Dieu. Tel est le secret de cette séquence unique par sa fécondité instauratrice : c'est qu'il y a au moins autant de religion à la base de ce qui s'est épanoui depuis le xvi^e siècle en dehors du dogme constitué et de ses appareils que ceux-ci n'ont ont préservé et transmis — et davantage peut-être. Plus conforme en tout cas à la vérité complète de la transcendance comprise comme dynamique, appréhendée, au-delà de sa doctrine arrêtée, dans sa puissance de schème à déployer. Il y a, autrement dit, et c'est l'essentielle originalité de source du devenir dont nous sommes issus, une histoire religieuse qui déborde de toutes parts l'histoire de la religion au sens strict. Elle a son principe générateur : l'expression progressive de la totalité des possibles latents au sein du schème de l'unicité divine. C'est en fonction de ce foyer organisateur que s'éclaire l'unité de son double mouvement : métamorphose de l'autre monde, et remodelage, corrélativement, de l'être-en-ce-monde sous l'ensemble de ses aspects — de la manière abstraite de le comprendre à la façon matérielle de l'habiter, en passant par le mode sur lequel collectivement y coexister.

Car les deux vont indissolublement de pair, le mouvement de l'idée et le remaniement de l'expérience effective, l'évolution du contenu religieux et le changement de forme de l'activité humaine. Une fois clarifié son enjeu central, c'est le second aspect du processus à bien dégager, à savoir l'intime solidarité unissant cette transformation du divin à l'immense mutation intellectuelle, politique et matérielle dont notre civilisation laïque est sortie. La matérialisation exhaustive de la

transcendance comme structure, c'est aussi et c'est inséparablement la mise en place d'un nouvel ordre de la pratique terrestre, d'un nouveau mode de pensée, d'un type inédit de rapport à la nature, d'une forme neuve de disposition de soi-même et de lien avec les autres. Rationalité, individualité/liberté, appropriation transformatrice du monde naturel : trois axes fondamentaux de notre univers dont le déploiement solidaire constitue comme la traduction concrète de cette grande translation de l'un au deux qui fait le cœur du mouvement religieux occidental. Tous trois sont d'emblée en germe dans l'articulation nouvelle du visible et de l'invisible présumée par la figure chrétienne du divin (celle-ci considérée, encore une fois, non pas isolément, mais dans son contexte, comme l'expression *structurellement* la plus accomplie — y compris par rapport à la rupture grecque avec l'ordre du mythe — du grand retournement spirituel de la « période axiale »). S'ils se sont épanouis, c'est à la mesure du procès qui a assuré la complète dissociation de la sphère visible d'avec son principe invisible.

DU MYTHE À LA RAISON

On a vu ainsi comment le développement de notre moderne appréhension du monde en termes de nécessité objective accompagne intimement l'affirmation-expansion de l'absolu divin. C'est l'approfondissement de la plénitude subjective de Dieu qui dissout les vestiges de la vision antique d'un cosmos hiérarchisé, qui expurge la matérialité des choses du reste d'animation occulte qui continuait de la hanter, qui conduit enfin à concevoir un enchaînement des phénomènes rigoureusement déterminé par la raison suffisante. Au terme du mouvement, on a un cadre de pensée qui constitue très exactement en fait le symétrique et l'inverse du cadre de pensée mythique — tout comme la conjonction/disjonction du visible et de l'invisible organisant la religion de la transcendance constitue le pendant retourné de celle à l'œuvre au sein de la religion du passé. D'un système à l'autre, l'« outillage

intellectuel », les capacités instrumentales de la pensée demeurent en profondeur les mêmes — il y a unité « naturelle » de l'esprit humain, derrière et malgré ses divergences culturelles de fonctionnement. Ces identiques possibles opératoires de base sont seulement repris, distribués, façonnés et orientés de manière absolument opposée, en fonction de leur insertion dans deux dispositifs religieux et sociaux aux antipodes l'un de l'autre.

Il n'y a pas d'un côté une pensée à l'état sauvage, fonctionnant sur un mode spontané, et de l'autre côté une pensée domestiquée, peu à peu ployée aux exigences de l'action efficace. Il y a deux grandes organisations du cadre de pensée dont les modalités et les règles relèvent également et de part en part de *l'institution*, dépendantes qu'elles sont en dernier ressort du type de lien rapportant la société à son fondement. Deux grandes organisations qui correspondent aux deux formes extrêmes qu'est logiquement susceptible de revêtir l'extériorité du fondement collectif. Il s'agit dans les deux cas de la détermination intégrale de la réalité présente par un principe situé absolument au-dehors d'elle : par l'origine, par le passé fondateur dans le premier cas, par le sujet divin et son infinie présence à lui-même dans le second. Sauf que ce passage du pur passé à la présence pure vaut renversement du concevable en matière de fondement, et davantage, retournement bout pour bout du rapport des hommes à ce suprême foyer de sens de leur univers : tandis que la détermination d'origine, en tant que telle impénétrable — elle a eu lieu, il n'y a rien de plus à en dire —, n'est qu'à réciter et à répéter, l'intelligence divine, certes insondable en son fond, n'en est pas moins essentiellement accessible en ses résultats, au travers de la nécessité et de la perfection présidant à ses œuvres. La divinité épanouie dans l'absolue conjonction avec elle-même qui signe son ultime séparation d'avec nous, nous laisse ce monde à comprendre dans sa totalité, à pénétrer dans ses articulations les plus intimes et à changer de part en part. Au fil de ce basculement où les positions se renversent et s'échangent terme pour terme, ce qui se présente comme à penser et les moyens de le penser se transforment de concert.

Pas d'histoire véritablement interne de la pensée hors de la

prise en compte de ce nœud tenant ensemble — et faisant se mouvoir ensemble — les horizons du concevable et les instruments du concevoir. Une véritable histoire de la raison occidentale ne se peut ainsi écrire qu'en termes de structure et de transformation structurelle modifiant simultanément teneur idéale et forme conceptuelle. En termes de renversement de structure, s'agissant de sa naissance et de la sortie du moule mythique : surgissement du point de vue de l'Un, imputation idéale de la totalité de l'étant à un unique principe régulateur, par opposition à la logique multiplicitaire du mythe, et corrélativement, installation de la pensée dans un fonctionnement à base d'auto-contestation illimitée, puisque réglé par des oppositions impossibles à combler et constamment renaissantes — un/multiple, sensible/intelligible, matière/forme, etc. —, au lieu et place de la consubstantialité des dimensions équivalentes dans le dispositif de la pensée sauvage. Et en termes de déploiement de la même structure fondamentale, s'agissant du mouvement qui mène jusqu'à nous : émergence de l'objectivité du monde, de par la dissolution de l'unité de l'être, de par la dé-solidarisation de la nature et de la sur-nature et la ruine de leur association immémoriale au sein d'une seule et même totalité cosmobiologique, de par la définitivité, du coup, des perspectives sur la réalité, libres dorénavant de se déployer sectoriellement en toute indépendance ; et corrélativement, élaboration d'un nouvel idéal d'ordre pour la pensée, délaissant le réseau réglé des correspondances et des sympathies par lequel toutes choses se tiennent en l'univers pour l'univocité de l'enchaînement causal — c'est-à-dire, en fait, reportant l'exigence qui s'exprimait auparavant sous forme d'insertion des choses singulières au sein du tout par analogie ou par affinité à l'intérieur même du lien des choses entre elles, sous forme de nécessité totale à faire ressortir au cœur de leur consécution ou de leur connexion. C'est en ce sens précis qu'en effet, dans les spéculations magiques, il y a déjà l'esprit de la science, que dans la notion d'influence occulte il y a quelque chose de l'idée moderne de cause. D'un registre à l'autre, on passe par une transformation directe qui est celle, interne, des conditions générales de représentation de la réalité, telle que déterminée elle-même par l'évolution du rapport humain/divin. L'esprit, en résumé,

n'est pas libre de ses contenus — ou, du moins, il ne l'est qu'à l'intérieur d'un cercle secrètement délimité par une thématique organisatrice —, il se fait avec eux, et tous deux sont portés/transmués par une économie qui tient au plus profond de l'organisation collective.

DE LA DÉPENDANCE À L'AUTONOMIE

On a vu de même comment, d'entrée, le surgissement du dieu personnel emporte transformation radicale du statut des êtres, en les singularisant et en les retournant vers eux-mêmes. Là où la communication avec le principe de toutes choses passait par la subordination en cascade des parties au tout, par la dépendance externe, à chaque niveau, envers plus haut que soi, le rapport avec la suprême puissance devient à la fois *direct* et tout *intérieur*. Il cesse d'avoir pour vecteur le lien entre les êtres pour se focaliser au-dedans de chacun d'eux. Sur ce terrain comme sur les autres, du reste, la foi chrétienne ne représente que la pointe avancée d'un mouvement beaucoup plus large. Dès que commence à se défaire l'ancienne alliance qui assurait la parfaite co-présence de l'ordre visible et de ses sources ou racines invisibles, dès que l'on se met à postuler, au-delà des liens sensibles tenant choses et gens, l'existence d'un unique principe intelligible commandant en secret la vie universelle, il y a sécession intérieure répondant à la fracture dans l'être. En fonction du hiatus ainsi ouvert entre le niveau des apparences et le niveau de la vraie réalité, apparaît une éthique du retrait et de la mobilisation en vue de l'accès, au-dedans de soi, à ce bien véritable que le commerce du monde laisse ignorer ou dérober. Éthique dont l'exigence chrétienne de conversion, telle qu'appelée par la révélation de l'intérêt du créateur pour sa créature, constitue simplement une version extrême. À côté, ou plutôt au-dessous de l'être social, pris au-dehors dans le réseau des contraintes communautaires et des obligations envers César, il y a dorénavant un homme intérieur, absolument indépendant en ultime ressort, au fond de lui-même, dans sa relation

à Dieu. À l'acteur lié par les appartenances de ce monde répond, en chaque croyant, la personne déliée par l'engagement envers l'autre monde.

Inutile de s'étendre sur les potentialités déstabilisantes de cette légitimation du for interne à part de la norme collective. Elles demeurent en fait largement inopérantes tout autant que l'extériorité divine reste elle-même assez limitée pour s'accommoder du maintien d'un emboîtement direct entre l'ordre terrestre et l'ordre céleste — et tout autant en particulier que l'Église médiatrice reste l'intermédiaire sacramentel obligé entre les fidèles et Dieu, avec ce que cela implique d'obligations d'appartenance et de nécessaire soumission. C'est avec le dépli de la transcendance et la lente disjonction des deux règnes que la mobilisation de l'intériorité acquiert peu à peu assez de force et de netteté pour ouvertement exercer un effet contestataire ou dissolvant à l'endroit du principe hiérarchique. Plus Dieu s'éloigne en son infini, plus le rapport avec lui tend à devenir purement personnel, jusqu'à exclure pour finir toute médiation institutionnelle. Élevé à son absolu, le sujet divin n'a plus de légitime répondant terrestre que dans la présence intime. Ainsi l'intériorité de départ devient-elle carrément individualité religieuse.

Cela n'est pas encore, il s'en faut, l'individu comme catégorie sociale et politique. Il est au bout pourtant du même processus, mais par un biais supplémentaire, indirect, celui des transformations du pouvoir temporel induites, toujours, par la plénitude et l'extériorité divines. On peut, il est vrai, concevoir une communauté de croyants à la fois rigoureusement individualisés dans leur relation à Dieu et exclusivement tournés vers des fins spirituelles. Moyennant fusion du spirituel et du temporel, ou plutôt invasion du temporel par le spirituel, le passage serait alors réalisé de l'individualisme religieux, extra-mondain, à l'individualisme social et intra-mondain. La simplicité de ce transfert direct rend le modèle tentant. Il est parfaitement trompeur et ne livre aucunement la clé, à notre sens, de ce qui s'est joué, aux origines de notre monde, comme inversion du rapport de priorité entre l'élément et l'ensemble social. On reste très loin, avec la Ville-Église selon Calvin, de la société des égaux selon les modernes, posant en règle de fonctionnement l'indépendance et l'autosuffisance

primitives de ses membres — cela en raison de ce que suppose d'homogénéité communautaire et de pression collective, et partant de « holisme » maintenu, la marche de la cité permettant pareille quête individualisée du salut au travers de l'activité en ce monde. C'est par une autre voie, indirecte celle-là, même si fondamentalement religieuse à la racine, que s'est opérée l'ultime émancipation des acteurs individuels vis-à-vis de la totalité collective. Au-delà du rapport singulier de chaque croyant à Dieu, c'est le rapport du pouvoir à la suprême volonté du créateur — tel que commandant la forme du rapport des membres du corps social entre eux — qui s'est avéré déterminant en la matière. C'est grâce au relais de l'État et de sa transformation religieuse que l'individualisation des fidèles engendrée par le retrait du divin s'est matérialisée au plan civique. L'accomplissement absolu de Dieu, c'est donc la foi purement personnelle, en droit, sinon en fait, mais c'est aussi une transformation en règle de la puissance souveraine. Elle cesse d'être médiatrice, au sens exact et plein du terme, c'est-à-dire matérialisation vivante de l'invisible instituant parmi les créatures visibles. Elle cesse du coup de jouer comme clé de voûte d'un ordre hiérarchique véritable, répercutant à tous les niveaux cet emboîtement corporel dans un ordre supérieur. Mais elle ne fait pas que se retirer de son ancien rôle : elle s'en voit confier un nouveau. D'incarnatrice de la nécessaire soumission au dehors qu'elle était, elle devient garante de la suffisance et de l'autonomie dernières de la sphère humaine. À partir de là, non seulement l'instance politique n'est plus en posture d'impulser vie à l'ancienne distribution unifiante des supériorités, mais toute son action va tendre insensiblement à en saper les bases et à en décomposer le principe. Indépendamment de la conscience et de la volonté de ses conducteurs, l'État, en fonction du schème d'adéquation de la collectivité à elle-même commandant et justifiant désormais l'approfondissement de son emprise, va travailler invinciblement à délier ses sujets, en défaisant, de par le mode même de son intervention, l'antériorité de la loi tenant les hommes ensemble par rapport à leur volonté, et donc son caractère d'imposition irrésistible, et donc encore l'organicité essentielle de l'attache sociale. Le lien n'est pas premier par rapport aux éléments liés, il est second, il pro-

cède de la composition de leurs libres volontés, d'autorité légitime il n'est que provenant d'une délégation expresse des individus souverains : le renversement démocratique est au bout de la croissance du pouvoir qu'implique la sécession du divin, avec la charge entière de la cohésion collective qu'elle remet entre les mains de l'instance politique. Tout « absolu » et de « droit divin » qu'il soit, le souverain devenu tenant-lieu sur terre d'un dieu absent est condamné à œuvrer administrativement au transfert en bas de la souveraineté. Car ce n'est qu'une fois que le pouvoir est produit par la société qu'il est en mesure d'exercer la totalité des fonctions et des prérogatives que lui ouvre et lui assigne la disjonction du règne terrestre et du règne céleste.

S'il y a continuité, par conséquent, du croyant délié du monde à notre citoyen indépendant de sa communauté, c'est moyennant le pas de plus, au plan collectif, qu'a enclenché le déploiement complet de la transcendance, et la révolution suscitée dans l'économie du lien social par cela même qui a rendu le chrétien pleinement libre devant Dieu. C'est seulement au travers de ce remaniement d'ensemble qui a délivré l'individu de toute obligation d'appartenance en transférant la totalité de la dimension collective dans la sphère de l'État que l'homme intérieurement autonome est devenu un être globalement maître de lui-même. Il y a deux erreurs à éviter, autrement dit : celle consistant à présenter une genèse purement religieuse de l'individu, à partir de la personnalisation de plus en plus exclusive de la foi, sans assez prendre en compte le hiatus énorme qu'il y a entre le registre de la liberté intime et l'ordre de la contrainte sociale globale ; et celle consistant à se suffire d'une genèse purement sociale du primat de l'individualité, par transformation du rapport du pouvoir, sans voir la source religieuse d'où procède cette mutation du principe souverain, et sans saisir, du coup, la continuité reliant sur la très longue durée la cité des égaux aux hommes de Dieu. Ainsi l'histoire du principe d'individualité se confond-elle avec le procès d'expression de la transcendance : il émerge avec elle, sous forme timide d'intériorité ; il passe dans les faits en fonction de son double achèvement, religieux et politique. Le croyant absolument seul devant un dieu absolument hors de ce monde ; le citoyen seul et libre devant l'incarnation dans

l'État souverain de l'autonomie humaine : mutation du rapport à l'autre monde et révolution du rapport entre les créatures de ce monde, deux figures complémentaires du mouvement religieux occidental à son terme.

IV

De l'immersion dans la nature à la transformation de la nature

Il y a un troisième aspect de cette immense refonte du champ de l'expérience humaine auquel on n'a fait jusqu'à présent que de brèves allusions et dont il faut montrer l'étroite et nécessaire solidarité avec les deux grandes transformations qu'on a dégagées, transformation de l'intelligence des choses et transformation du lien entre les personnes. À savoir la transformation du rapport pratique au monde, par retournement actif contre la réalité du monde de l'altérité religieuse qui servait à garantir l'intangibilité de son ordre. De l'essentielle acceptation de l'ordre des choses et de la loi du destin qu'organisait la religion primordiale du passé, on bascule, lorsque surgit l'écart entre ici-bas et au-delà, entre apparence et vérité, dans un refus religieux fondamental de ce monde au nom de l'autre monde, l'impératif de salut et l'accès à la vraie vie devenant la perspective et la règle en cette vie. Et de là, à la faveur de l'élargissement de l'écart, de la consommation progressive de la scission entre l'humain et le divin, de la translation complète de l'unité nature-surnature à leur dualité, l'effort majeur en vue de l'autre vie qui passait par le contrôle rigoureux de soi et la distance intérieure aux sollicitations et vanités du monde (en même temps que par l'adhésion et la soumission continuées, extérieurement, aux immuables nécessités de son ordre), se trouve pour finir intégralement reporté sur la matérialité même des choses de ce monde et le travail destiné à les transformer. Toute la puissance mobilisée depuis toujours au service du maintien de la reproduction d'un univers humain-naturel immuablement

identique à lui-même, toute l'énergie déployée en vue de la neutralisation du changement — celui du monde environnant comme celui du lien ancestral — se voient ainsi, au terme de ces métamorphoses de l'altérité religieuse, retournées contre la nature et mises au service d'un universel changement.

Tout ce que l'homme, autrement dit, avait initialement retourné contre lui-même au profit de l'inaltérable identité de l'être, devient le moteur d'une action illimitée à l'égard de la totalité de ce qui l'entoure, son propre monde et le monde naturel. On ne peut pas comprendre l'extraordinaire modification du régime et des perspectives de l'*activité* humaine intervenue avec l'émergence des sociétés modernes si on ne la saisit dans la suite des grandes réorientations du refus religieux dont elle constitue ni plus ni moins l'avatar ultime, celui qui clôture le cycle, par réinvestissement sur le visible de ce qui allait vers l'invisible et transmutation corrélative de la passion pour l'immobile en principe de mouvement. De l'homme radicalement au pouvoir de l'autre, à l'égal des choses qui l'entourent, à l'homme en posture d'altérité radicale à l'égard de tout *donné* en général, univers avoisinant comme produits de sa propre activité, la boucle est bouclée, l'histoire de l'autre achevée. Ainsi est-ce au travers de ce qui nous fait une loi de nous en prendre à la réalité telle que nous la *recevons* — de ce qui nous empêche, dans tous les cas, de nous accommoder de la réalité telle qu'elle est — que nous communiquons avec l'absolue valorisation du *reçu*, à l'inverse, et la déférence conservatrice pour l'ordre de toutes choses tel qu'il était avant nous et restera après nous, qui animaient nos devanciers. Nous sommes passés aux antipodes de leur façon de se situer dans l'être ; nous n'en demeurons pas moins en consonance et proximité de source avec ce qui les déterminait ; cela même qui nous écarte d'eux nous permet de les comprendre. L'homme « maître et possesseur de la nature », ce n'est pas simplement un phénomène de représentation, lié à un certain état de développement des sciences, des techniques et des forces productives — que l'on fasse de l'idée le reflet de la pratique effective, ou la condition de possibilité de celle-ci. C'est bien plus profondément un phénomène d'organisation symbolique de l'expérience, où aptitudes matérielles et attitudes intellectuelles ne se laissent pas séparer, expressions complé-

mentaires qu'elles sont d'un mode global d'orientation au sein de la réalité, à éclairer par comparaison avec les modes religieux qui l'ont précédé.

LA DETTE ENVERS LES DIEUX,
LE LIEN DES HOMMES
ET LE RAPPORT AUX CHOSES

La religion du passé pur et de sa pure répétition implique comme l'un de ses corrélats directs et cruciaux, on l'a vu, une certaine disposition à l'intérieur et vis-à-vis du monde naturel. Le report des séquences fondatrices rendant raison des choses telles qu'elles sont dans un temps autre dont le présent n'est que la reviviscence et la copie a immédiatement et nécessairement pour effet d'inclure ou d'immerger l'ordre humain dans l'ordre de la nature — de les rendre largement indissociables. Si les origines sont radicalement d'avant, elles le sont également pour le jour et la nuit, la suite des saisons, le cours des astres, la distribution des animaux et des plantes ou la répartition des hommes, leurs façons de faire et la forme de leurs liens. L'absolu respect qu'on doit aux usages ancestraux, on le doit autant à l'organisation de l'univers avoisinant. Pas plus qu'on ne saurait porter la main sur les règles qui ont une fois pour toutes établi la bonne manière de vivre, on ne saurait entreprendre quoi que ce soit qui puisse altérer l'économie naturelle. Reconduction scrupuleuse de la coutume et souci de laisser en l'état le cours des choses vont strictement de pair. C'est que de ce cours des choses, on ne peut, dans la logique du dispositif, que se sentir intégralement et intimement solidaire. Non seulement il n'est pas envisageable une seconde de se tenir en opposition vis-à-vis de lui, mais le sentiment de co-appartenance à son égard est si puissant que toute action de prédation ou de prélèvement susceptible de le déranger appelle en retour, souvent, compensation rituelle et restauration formelle de l'équilibre un instant ainsi ébranlé. Le rapport à la nature, autrement dit, dans pareil cadre, est entièrement conditionné par le rapport au lien social. Il n'a pas

d'existence comme secteur autonome d'activité : il est de part en part déterminé de l'intérieur du rapport entre les hommes.

Il en ira ainsi tout autant que prévaudra l'économie de l'Un ontologique, dont la disjonction/conjonction du visible et de l'invisible dans le cadre de la religion primitive offre le plus rigoureux modèle. Qui dit co-présence entre nature et surnature au sein d'un seul monde dit association des hommes à cette nature/surnature, impossibilité d'une confrontation directe avec elle et subordination de son abord aux formes de la relation entre les hommes. On ne peut rien entendre à ce qu'a été sur une immense durée l'attitude humaine à l'égard de la nature en projetant rétrospectivement sur elle le contenu qu'elle a pris quelque part autour du XVII^e siècle. C'est s'interdire à coup sûr de comprendre aussi bien cette transformation elle-même que les véritables raisons du « sous-développement » antérieur — selon nos critères — et de la lenteur extrême des progrès auparavant accomplis en matière d'exploitation des ressources naturelles. En termes de continuité, la comparaison est parfaitement illusoire. Ce ne sont pas les mêmes dispositions que les nôtres, en moins affirmées, en moins efficaces. Ce sont de tout autres dispositions, qui tendent au rejet de ce que nous autres recherchons. C'est une tout autre *culture*, si l'on veut bien entendre par là, derrière la teneur indéfiniment variée des civilisations et des groupes, un mode plus fondamental de structuration de l'expérience humaine-sociale sous l'ensemble de ses aspects. Tel est le point hors duquel l'histoire considérée comme croissance reste inintelligible en ses inerties ou léthargies : sur sa plus longue durée le mode central d'institution des sociétés exclut cet affrontement nu, primordial et direct avec l'environnement naturel, cette immédiate prise transformatrice — s'ouvrir sur la réalité, quelle qu'elle soit, c'est toujours déjà entreprendre de la changer —, que la cristallisation de la notion de *travail*, au siècle dernier, est venue ramasser et exprimer. Cela encore une fois parce qu'il fait du rapport à la nature une partie ou une dépendance du lien intra-social, le contact avec les choses étant toujours indirect, toujours médié par l'attache entre les êtres.

D'où le partage d'aspect si souvent relevé par les observa-

teurs à propos des civilisations traditionnelles : d'un côté une nature *pour* l'homme, ou du moins humanisée, intégrée dans le réseau des signes et le tissu familier des jours, et de l'autre côté, une nature hormisée, inhabitée, extrinsèque, en dépit de sa proximité native¹. Ce n'est que récemment que cette dualité s'est défaite et que la nature s'est réunifiée, en se vidant d'une part de présence humaine et d'animation signifiante, mais aussi d'autre part en se rapprochant, en acquérant présence et consistance globale d'objet de confrontation. Ni appartenance, ni ignorance, ni familiarité, ni absence : elle est en totalité *devant* nous, radicalement extérieure et intégralement appropriable. De ce double mouvement d'expurgation et de surrection, l'évolution de l'art occidental, et de l'art du paysage, en particulier, jusqu'à l'aube de ce siècle, offre un parallèle aussi exact que parlant au plan du sensible : l'émotion esthétique désertant le spectacle d'une humanité baignée de nature ou d'une nature imbriquée dans l'espace humain pour s'enraciner de plus en plus ouvertement dans la restitution d'une chair brute des choses et d'une vérité de la sensation antérieure à tout signe, à toute familiarité sentée. Contre l'habitude qui nous les incorpore, c'est de désapprendre les apparences qui nous bouleverse — ce qui soudain nous en distancie, nous les révèle dans leur étrangeté primordiale et nous renvoie à cette désappartenance originaire au monde qui le fait objet de nos entreprises. Une thèse répandue voit dans cette quête picturale la recherche d'un antidote à la science ; elle croit y reconnaître l'effort pour sauver un contact vivant avec la nature menacé par son objectivation technicienne. Bien plus probablement s'agit-il de deux démarches parallèles sur deux plans nouvellement séparés, celui de la perception et celui de la conception, de deux branches structurellement homogènes de la même rencontre du monde. L'œil du peintre nous éduque en secret à la distance froide de la science ; et c'est la domination technique qui nous initie à la puissance d'émotion du sensible pur.

1. Pour une illustration récente, les analyses aiguës d'Augustin BERQUE à propos du « paradigme nippon ». Cf. *Le Japon, gestion de l'espace et changement social*, Paris, Flammarion, 1976, et *Vivre l'espace au Japon*, Paris, P.U.F., 1982.

La machine politique

Il est très remarquable, du point de vue de cet assujettissement du rapport à la nature au rapport social, que les premières grandes entreprises de remodelage et d'exploitation cumulative du milieu, au-delà de la simple domestication de ses ressources, aient été des prolongements ou des dérivés de la domination politique. Prototype et modèle antithétique, à la fois, des systèmes transformateurs futurs, première vraie puissance de machine : l'humaine « mégamachine » du despotisme¹. L'action en règle sur la nature, mais par l'intermédiaire de l'action sur l'homme, de l'intérieur et comme résultante de celle-ci. L'arraisonnement des choses par l'asservissement des êtres. Avec, au bout du mouvement, l'extorsion esclavagiste en son implacable logique : la transformation des choses par la transformation des hommes en choses. On mesure en regard l'extraordinaire rupture que représente le système moderne de la production, avec l'articulation qu'il réalise entre l'appropriation artificialiste du monde et l'émancipation politique des individus — l'homme libre parce que d'abord seul face à une nature vacante et tout offerte, et la puissance du travail dorénavant illimitée en son principe parce que expression et garantie de l'autonomie des êtres. D'un univers à l'autre, il n'y a pas simple accélération d'un procès linéaire d'accumulation : il y a complet retournement, à l'évidence, des conditions et des dispositions de l'activité humaine. S'il est vrai par conséquent que se produit avec l'apparition de l'État une mobilisation matérielle sans précédent et que se met en branle l'histoire-croissance qui continue de nous porter, cela ne veut aucunement dire que commence alors à se mettre en place un rapport pratique et symbolique à la nature qui préfigurerait en quelque manière, même très embryonnaire, celui qui nous anime. Ce qui est moteur, en

1. Pas seulement l'« archétype » de la machine moderne, comme le soutient Lewis Mumford, mais aussi son parfait contraire. L'inversion de signe ne compte pas moins ici que la filiation. Cf. Lewis MUMFORD, *Le Mythe de la machine*, trad. franç., Paris, Fayard, 1973, 2 vol., en particulier vol. I, chap. ix, « Le modèle de la mégamachine ».

l'occurrence, ce n'est pas le contrôle des choses, c'est la prise sur les personnes ; ce ne sont pas même, au départ au moins, le besoin ou le dessein d'élargir le cercle des ressources disponibles, c'est la dynamique interne du pouvoir exercé sur ses semblables, ce sont les nécessités de la puissance à s'accroître, à s'enraciner et à se magnifier.

Si considérable soit-il, le changement dans le rapport au milieu n'a pas ici véritablement son principe en lui-même. Il découle par contrecoup de la transformation du rapport entre les hommes, sans que l'ancienne disposition instituée à l'égard du monde naturel en soit essentiellement et directement affectée. S'il est un phénomène énigmatique au regard de nos catégories usuelles, c'est assurément celui-là : la façon dont la « révolution » des subsistances du néolithique et son amplification décisive par le multiplicateur étatique ont été absorbées ou se sont coulées à l'intérieur du mode antérieurement régnant d'appréhension de l'univers environnant. Signe, s'il en était besoin, que celui-ci devait répondre à d'autres nécessités que la traduction dans la superstructure des conditions matérielles d'existence des chasseurs-cueilleurs. Présente est la tentation, en fonction de nos repères familiers, d'interpréter l'apparition de l'agriculture et de l'élevage en termes de passage d'une économie « naturelle » de prédation à une économie proprement de production, à base d'intervention artificialiste sur le milieu — le changement dans le mode d'acquisition des ressources comptant encore beaucoup plus, dans le cas, que le changement de leur échelle quantitative. Or le fait est, comment que l'on comprenne le surgissement de ce faisceau de techniques et de pratiques, que la « superstructure » — la vision effectuant qu'une société a de son insertion dans le monde — a été plus forte que les développements de l'« infrastructure », et que le schème régulateur primordial d'une nature-partenaire, *donnant* aux vivants de quoi vivre, dans le cadre d'un *échange* équilibré, sans que son économie propre puisse jamais s'en trouver altérée, est resté en place, fondamentalement inchangé, en dépit du contrôle très réel conquis sur les mécanismes mêmes de sa puissance nourricière. C'est lui qu'on retrouve, diversement aménagé, au cœur des cosmologies paysannes archaïques et de leur entente si caractéristique du cycle de fécondité en son déroule-

ment immuable : son retour régulier ne nourrit pas seulement les hommes, il leur apporte la réconfortante assurance de l'invariable égalité à elle-même de la terre-mère. Toujours cette image organisatrice d'une ponction par pacte, toute de surface, et respectueusement interdite devant l'ordre intime des choses. C'est sans peine aucune que le prélèvement agro-pastoral y rentre et s'y plie, si subversif de l'ancien équilibre que son principe nous paraisse. À elle seule, d'ailleurs, de façon générale, la domestication des animaux et des plantes ne paraît pas emporter directement de changements sociaux « révolutionnaires ». À preuve le fait que la plupart des sociétés sauvages qu'il nous ait été donné de connaître sont des sociétés d'outre-néolithique, qui ont digéré la mutation de leur mode de subsistance sans que la logique globale de leur fonctionnement en ait été substantiellement modifiée.

C'est indirectement que le changement de base matérielle a eu de grands effets, en fournissant les conditions indispensables à la formation de l'État, en instaurant l'assise hors laquelle il n'eût guère pu s'établir — étant entendu que par elle-même cette assise ne contenait aucunement, tout l'atteste, le principe dynamique de son surgissement. Il la supposait ; nulle nécessité ne la déterminait à déboucher sur lui. Toujours est-il que c'est une fois l'État constitué et son appareil de contrainte déployé que le potentiel de ressources contenu dans l'industrie néolithique a commencé d'être véritablement exploité. C'est la réorientation *politique* de la logique économique vers l'accumulation et le dégagement de surplus qui a cristallisé l'énergie latente au sein de techniques dont cent exemples attestent qu'elles étaient tout autrement utilisables, dans une logique primitive de simple « subsistance »¹. Sans doute la pression du pouvoir n'eût-elle rien pu sans l'ouverture technique ; mais l'ouverture technique eût pu ne rien donner sans la contrainte au travail qui a fabriqué un nouvel

1. Nous rejoignons là-dessus les conclusions de Jean BAECHLER, « La nourriture des hommes. Essai sur le néolithique », *Archives européennes de sociologie*, XXIII, 1982, pp. 241-293. Pour une analyse critique de la notion d'économie de subsistance, on se reportera, outre l'ouvrage de Marshall SAHLINS, *Âge de pierre, âge d'abondance* (Paris, Gallimard, 1976), à l'étude de Jacques LIZOT, « Économie primitive et subsistance. Essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami », *Libre*, n° 4, 1978.

être, un nouveau type d'acteur social : le paysan — figure pour des millénaires de l'assujetti productif. Refonte intégrale, par force, du paysage et du caractère humain d'où jaillit ce procès d'élargissement indéfini de l'univers matériel que nous appelons proprement *histoire* — la contrainte politique, faut-il ajouter, trouvant très vite un relais interactif déterminant dans la pression démographique dont elle porte le ressort en germe. L'avènement de l'État, révolution dans le mode d'agrégation des hommes, c'est aussi, en effet, virtuellement, l'inexorable révolution du nombre. Mais encore une fois, si profonde, si décisive qu'ait été la cassure, elle ne s'en est pas moins opérée à l'intérieur d'un cadre envers et contre tout conservé, en se moulant dans la relation anciennement établie avec l'englobant naturel, sans rien y déplacer de fondamental. Non pas qu'il n'y ait eu, ici comme ailleurs, des effets en retour de l'action sur la représentation. La maîtrise pratique gagnée sur tout un ensemble de processus matériels n'a pas pu ne pas retentir sur l'image des possibles humains. Elle n'a pas pu ne pas ébranler l'impouvoir institué, ne pas remettre en cause les limites assignées à l'emprise sur les choses. Cela pris en compte, il faut bien voir en même temps que cette neuve puissance, de par ses modalités d'exercice, ne comporte pas intrinsèquement de quoi subvertir l'organisation en place au profit d'une autre. Par ses résultats, elle en sape à coup sûr la crédibilité factuelle ; elle ne contient nullement pour autant le principe d'une organisation alternative. Aussi bien la persistance de ce rapport d'association à la nature explique-t-elle les limites foncières en lesquelles se tiennent les capacités de croissance des vieilles économies agraires. C'est qu'en fait elles sont dépourvues d'un vrai principe interne de progrès. La tension productive y est soit impulsée d'en haut, soit portée d'en bas par la poussée du nombre, sans jamais réellement procéder du dedans de la confrontation avec les choses et de l'effort systématique pour accroître et approfondir la prise qu'on a sur elles. Il faudra, pour entrer dans l'âge de l'efficacité, que le rapport à la nature se dégage entièrement de son incorporation et de sa subordination d'origine au rapport social. Alors deviendra possible ce qu'interdisait par excellence l'immémoriale inclusion religieuse au sein d'un cosmos-un, à savoir justement, au-delà de l'accom-

modation et de la ruse avec les forces à l'œuvre au milieu des choses, l'intervention optimisante sur l'intime structure des choses. Soit la représentation-action qui fonde spécifiquement à parler de *production*.

L'énergie du changement

La grande mutation de l'être-au-monde, c'est dans le cadre du retournement de la structure religieuse correspondant au dépli de la transcendance qu'elle s'est accomplie. Ce que les hautes énergies de la machine politique, en bouleversant la face de la terre, n'avaient cependant pas eu le pouvoir d'opérer, la réarticulation du visible et de l'invisible va silencieusement l'enclencher. D'entrée, avec l'unicité divine, sont instaurées les conditions d'un nouveau rapport à la réalité. Effet crucial de la distance du créateur à sa création : elle désolidarise les créatures intelligentes du reste de la réalité créée, elle brise l'alliance inclusive qui tenait les hommes en co-appartenance avec la totalité de la nature. Ladite totalité est dorénavant traversée par une fracture qui disjoint l'appréhension du monde de la relation avec son fondement. Au-delà des choses et des êtres immédiatement saisissables, il y a le suprême principe, d'un tout autre ordre, qui les a suscités et qui les régit. L'infini respect qu'on doit à ce dernier ne s'applique pas aux premiers. Ainsi se trouvent levées, en théorie, les dispositions inhibitrices liées à l'ancienne participation à un englobant indissolublement naturel et surnaturel.

En théorie, car dans la pratique, sur ce terrain comme sur les précédents, c'est une autre affaire. On a eu assez l'occasion, déjà, de s'étendre sur les ambiguïtés premières du monothéisme et sur l'énorme distance séparant l'idée du dieu transcendant à la naissance de son complet développement en termes de structure pour ne pas y insister de nouveau. Le cas de figure est le même : c'est une chose que le possible et c'en est une autre que son exploitation. Dès que se dessine l'imputation du monde à un sujet séparé, les potentialités d'une disjonction active de l'homme et du cosmos existent. Elles n'en restent pas moins rigoureusement inemployées tout le temps que se trouve maintenue, avec la proximité partici-

pative de Dieu au monde, l'unité ultime de tout ce qui est. Ce n'est, là encore, que dans le cadre du déploiement de la différence des deux ordres de réalité que cette opposition entre la sphère de l'homme et le domaine de la nature a pu devenir concrètement opérante.

À première vue, du reste, le mouvement évoqué ici apparaîtrait comme une simple variante de celui décrit au titre de la formation d'une intelligence objective des choses. On a vu comment, au travers du partage entre visible et invisible, s'établissent simultanément, d'un côté un statut nouveau de la réalité et, de l'autre côté, une position nouvelle de l'acteur de connaissance. Il ne s'agirait en l'occurrence que d'étendre au registre de la pratique le principe de cette double transformation, l'absolue liberté conquise par le producteur à l'égard des matériaux du monde correspondant à l'extériorité du sujet de la science, et l'indifférente disponibilité des choses, leur ouverture à une action en prise sur leur intime économie, faisant pendant à la matérialité autonome et muette d'une réalité de part en part accessible, en même temps, en la perfection retrouvée de sa légalité interne. D'un registre à l'autre, au demeurant, des avancées de l'investigation scientifique au redoublement de l'efficacité pratique, les circulations et les connexions ne sont-elles pas évidentes ?

Tout cela est vrai, mais ne rend pas compte de l'essentiel. En matière de réorientation de l'agir, c'est un phénomène beaucoup plus spécifique et beaucoup plus profond qui s'est joué au travers du processus d'expression de la dualité ontologique. Il ne s'est pas agi seulement de l'installation dans une posture de confrontation jusqu'alors inconcevable. Ce dont il s'est agi surtout, qui a donné à ces dispositions nouvelles leur irrésistible efficacité, c'est, à la faveur des transformations du souci de l'autre monde, d'un retournement général des énergies sur l'appropriation de ce monde. En se creusant, en s'accomplissant, la différence de l'au-delà appelle et suscite l'investissement radical de l'ici-bas — entendons : pas simplement la valorisation de l'activité en son sein, la pulsion à le pénétrer, la contrainte à se l'assimiler de part en part. Voilà le trait original et décisif du changement : sa dimension économique ou dynamique, l'extraordinaire libération-mobilisation de forces à laquelle il correspond. C'est en ce point, de façon

très précise, que le rapport à la réalité bascule du tout au tout. Ce qui déterminait l'association à la nature se renverse en possession, ce qui commandait le consentement à l'intangible établi se renverse en poussée intégratrice et transformatrice. Si l'univers des modernes se détache si manifestement par l'intensification de l'activité et la mise en mouvement tous azimuts qui n'ont, de très longue date, cessé d'y jouer le rôle d'imaginaire constituant, de visée collective aussi inconsciente qu'efficacement organisatrice, on tient ici la source à la fois la plus dissimulée et la plus sûre de l'énergie idéale de la sorte continûment injectée dans la pratique vivante. Mobilisation interne des êtres, démultiplication de leurs échanges, élargissement de leur participation sociale, accumulation sous tous les aspects de la puissance de déplacement et de changement, universelle expansion des moyens disponibles : il a fallu la synergie de bien des facteurs, à des niveaux bien différents, pour que prenne ce schème d'accroissement qui assure en dernier ressort l'unité de notre civilisation, la compossibilité de ses normes éclatées dans la tête des acteurs, de la quête privée des plaisirs à l'organisation de la vie politique, du système des techniques à la trajectoire des existences. Mais à la base, facteur déterminant entre tous les facteurs, il y a cet aboutissement singulier qui a retourné la dette religieuse envers le créé en devoir de création. L'assurance d'une prise sur le monde passait par l'inscription dévote au sein d'un ordre voulu d'ailleurs ; c'est le pouvoir de changer ce qui vous échoit en partage, d'en percer les rouages et d'en augmenter, selon le cas, la quantité, le rendement ou la valeur, qui désormais la procure. Ainsi sommes-nous emportés dans un effort sans terme par cela même qui fut au principe de la plus durable et de la plus puissante des passions humaines, celle de l'immobile.

L'AUTRE MONDE ET L'APPROPRIATION DU MONDE

Le cas est privilégié, s'agissant de faire ressortir la spécificité du parcours chrétien occidental. Il se prête particulièrement à

la mise en lumière du facteur de structure qui a décidé de l'originalité de ses orientations et de l'étendue de ses effets. L'idée monothéiste, on l'a dit, en l'occurrence ne suffit pas. À elle seule, en tant que simple croyance, elle est parfaitement susceptible de rester sans incidence aucune. Elle est absolument compatible, sous certaines conditions, avec l'ancienne insertion conservatrice au sein d'un monde pleinement valorisé et épousé tel qu'il est. C'est affaire de position de Dieu vis-à-vis du monde, et, plus précisément encore, d'articulation entre l'humain-mondain et le divin. L'exemple de l'Islam est là pour attester que la foi la plus rigoureuse et la plus élaborée en l'unicité divine peut fort bien se concilier avec le maintien d'une essentielle adhésion à la loi d'un univers lui-même à ce point conforme à la volonté de son créateur qu'il épuise la totalité de ce qui compte. On peut à bon droit parler dans pareil cas d'extériorité de cet infigurable principe incréé par rapport à sa création. Le critère est d'une insuffisance parlante. Il laisse échapper l'âme du dispositif. À savoir, d'une part, la connexion sauvegardée entre Dieu et le monde, en dépit de cette extériorité théorique, et d'autre part son répondant pratique sous forme de conjonction maintenue entre l'existence terrestre et son suprême principe — l'une et l'autre centralement assurées et attestées par l'immédiate lisibilité du message confié au prophète et de la règle qu'il édicte. En d'autres termes, ce que manque complètement ici une vue arrêtée au contenu du dogme, c'est le strict maintien de l'unité ontologique, et son corrélat, la sauvegarde non moins rigoureuse d'une économie existentielle où l'être-en-ce-monde selon la norme du pur et du juste conserve sa pleine valeur en lui-même (quelque récompense qu'il puisse valoir aux élus dans l'au-delà), où le rapport à la réalité reste de solidarité participante envers un donné global intangible.

Ce n'est en fait qu'à partir du moment où il y a investissement sur l'autre monde *contre* celui-ci que le credo monothéiste acquiert force de rupture. Soit avec ce qui se donne, au plan de la doctrine, comme impératif de salut. À condition, naturellement, d'entendre la notion dans sa rigueur, et de ne pas la restreindre à une vision plus ou moins rétributive du destin de l'âme après la mort : sentiment d'étrangeté et de rejet à l'égard de ce bas monde, orientation complète de

l'existence en vue de la vraie vie, qui est celle de l'autre vie. On voit tout de suite l'arrachement à la réalité sensible qui en découle pour le croyant, en regard de l'ancienne assimilation au cosmos, et la position privilégiée qui en découle pour l'homme en général vis-à-vis du reste de la création, en tant qu'il est la seule créature à même d'entendre l'appel de l'au-delà. Ainsi radicalement excepté du sort commun, il acquiert une liberté à l'égard de la totalité de ce qui l'entoure qui préfigure, au moins en droit, abstraitement, celle du « maître et possesseur de la nature ». Est-ce à dire pour autant que la distanciation de la sorte opérée par l'exigence de salut suffit, et qu'avec l'irruption de ce ferment les conditions sont réunies pour que s'instaure un rapport actif et transformateur à la réalité ? À l'évidence, non, pas davantage. Si ce bas-monde n'est pas notre vraie patrie, la réponse adaptée ne consiste-t-elle pas à s'en désintéresser, à s'en détourner, à y renoncer, à s'efforcer d'y échapper, selon le degré de non-valeur qu'on lui attribue ? À une extrémité du spectre, le partage du simple croyant entre ce qu'il doit à Dieu et ce qu'il doit à César, entre son orientation intime vers l'autre et vers l'ailleurs et le minimum nécessaire d'œuvres dans le monde. À l'autre extrémité, la virtuosité dans l'ascèse, fuite érémitique, escapisme gnostique ou délivrance par le renoncement, les variétés abondent. Dans tous les cas, tout sauf quoi que ce soit qui irait dans le sens d'une prise à bras-le-corps de l'univers naturel. Autant on comprend bien comment cet appel de l'invisible lancé d'au-delà du sensible (et non plus donné avec lui) dissout le principe de co-appartenance qui faisait irréductiblement obstacle à tout dessein systématique de transformation, autant on discerne mal comment, de cette dévaluation première du séjour terrestre, il y a eu passage possible à sa mise en valeur et à son exploitation réglée. C'est cependant ce qui s'est produit et qu'il s'agit d'expliquer. Cela suppose de revenir une fois encore au problème de la structure ontologique. À la racine de l'escapisme extrême, et du pur désintéret pour ce monde, il y a en fait l'effort pour rétablir *l'Un* contre la dualité d'aspect de l'être, l'effort pour récupérer et annuler la béance ouverte entre ici-bas et au-delà au sein de l'unicité ultime du Vrai-Tout. Cela moyennant, au plan de la spéculation, un déni de consistance de l'univers sensible, compris comme

vaine apparence, ou assimilé à une forme inférieure et dégradée de l'être véritable, mais conçu dans tous les cas, d'une manière ou d'une autre, comme une émanation seconde, résorbable du point de vue d'une réalité plus haute, primordiale, qui la fait apparaître comme *rien*. C'est dans le bouddhisme, sans doute, qu'on a l'exemple le plus pur de ce compromis entre altérité au monde et sauvetage de l'Un. Extrême étrangeté, d'un côté, à la prison douloureuse que constitue le séjour terrestre ; extrême réduction de sa consistance, de l'autre côté, au travers de l'accent porté sur l'impermanence et l'irréalité de l'univers phénoménal. De sorte que, traversées ces apparences, toute séparation s'abolit avec l'illusion de personnalité. Du point de vue qui nous intéresse, on pourrait dire que cette philosophie de la délivrance nous offre le symétrique exact de ce dont nous avons eu l'exemple avec l'Islam sous le signe de la soumission dans la croyance. D'un côté, le monothéisme sans impératif de salut ; de l'autre côté la tension vers le salut hors monothéisme, hors souci du divin, à la limite. Mais dans l'un et l'autre cas, un effort au plus profond identique pour rattraper la différence ouverte, ou sous forme de disjonction (conçue) entre le créateur et sa création, ou sous forme d'écart (ressenti) entre la souffrance des apparences et la sérénité du vrai — d'un côté, le réajustement rigoureux à la loi du monde et à la volonté de Dieu ; de l'autre côté, la dissolution de la douleur et de l'erreur sensibles dans le rien intelligible. C'est dans un cas l'économie pratique du lien à la divinité qui neutralise la distance que la pensée lui prête, tandis que dans l'autre c'est le système de pensée, et l'impersonnification radicale, en particulier, du suprême principe, qui comble le hiatus intensément vécu entre le règne de l'illusion et le domaine de la vérité.

Ciel et terre : la spécificité chrétienne

Dans le cas chrétien, on a affaire à une combinaison des deux composantes. D'où l'élimination *a priori* des deux solutions stabilisatrices qu'on vient de décrire. D'une part, en effet, l'idée d'un dieu personnel et créateur n'apparaît pas très compatible avec la réduction du créé à une insubstantielle

phénoménalité. Tandis que d'autre part l'appel de la vraie vie au-delà de cette vie, avec ce qu'il implique non seulement d'irréductible mobilisation personnelle, à part de tout lien collectif, mais encore de dualité dans les registres du sens, et donc d'impossibilité d'une lisibilité évidente et directe de la sagesse divine, se prête mal à l'établissement de la communauté des croyants dans une conjonction idéale avec la loi irrécusable et définitive que le Très-Haut lui a destinée. Ni doctrine radicalement escapiste, ni morale de la parfaite soumission, ni vraie possibilité du pur renoncement — même si la tentation en a puissamment existé —, ni possibilité de vraiment se suffire de l'ordre selon Dieu dans la cité terrestre — même si l'option a durablement représenté une tentation majeure. D'entrée, ainsi, il y a un jeu entre l'obligation de reconnaître une certaine consistance à ce monde et une certaine valeur à la vie selon sa règle, et le refus légitime de s'en accommoder qui va assurer le christianisme d'une capacité originale de tension interne et de mouvement.

Beauté de la nature voulue par Dieu, inanité sans appel de cette vallée de larmes, exaltation de l'obéissance et légitimation de la révolte spirituelle : la contradiction sera désormais la règle, l'effort de conciliation une tâche sans terme, et de la tension infinie, obstinée, pour malgré tout tenir ensemble les deux pôles, sortira un nouvel univers tant religieux que profane. Ce n'est pas dire qu'aucun compromis stabilisateur n'était possible, qui aurait essayé de maintenir une articulation entre l'ici-bas et l'au-delà placée, toujours, sous le signe de l'Un. Bien au contraire. On a eu l'occasion d'analyser, précisément, la façon dont pouvait s'effectuer pareil réemboîtement des deux règnes dans le christianisme primitif, moyennant un partage strict et une complémentarité rigoureuse entre dedans et dehors, tant au plan individuel qu'au plan collectif. Hors-le-monde dans le secret de soi, mais extérieurement respectueux de la règle du monde, pour le partage au plan privé, et la division du travail, au plan public, entre les purs qui renoncent au monde et les pécheurs qui s'y livrent. Dans les deux cas de figure, personnel et social — ils se cumulent, du point de vue du dispositif global —, on parvient, en dépit des potentialités profondément antagonistes des exigences à conjoindre, à recomposer une économie pratique de l'Un,

dévotion à l'invisible et obligations envers l'invisible ensemble au sein d'un seul et même être. Avec ce que pareille intégration implique de solidarité *agie* avec ce cosmos continuant d'associer nature et surnature, malgré l'acosmisme posé en doctrine, et donc de limites à l'action sur lui.

Mais le facteur supplémentaire qui, dans le cas chrétien, va libérer le jeu dynamique de ces contradictions qui auraient, ainsi, fort bien pu être contenues, c'est le dogme de l'*Incarnation*. C'est-à-dire l'attestation vivante, au cœur de la foi, de l'irratrapable écart des deux ordres de réalité, et de leur pleine consistance à chacun. Dieu prenant forme humaine, c'est Dieu se découvrant tout autre, à ce point différent, éloigné, que sans le secours de la révélation il fût resté ignoré des hommes. Mais c'est du même coup la sphère terrestre acquérant consistance autonome, devenant ontologiquement complète par elle-même, à sa façon — prenant en tout cas assez de dignité, si inférieure que doit rester sa réalité spéciale, pour que le Verbe s'y fasse chair. De par leur union mystique en Christ, l'humain et le divin se disjoignent et se différencient définitivement, comme se défait en son principe l'intrication hiérarchique du séjour terrestre et du règne céleste. Quelle que soit la puissance du passé, quel que soit l'effort pour maintenir l'imbrication cosmique du visible et de l'invisible, il y a désormais, au centre du système de la croyance, l'inépuisable mystère nourricier de la séparation et de l'altérité condensées en la figure du Sauveur. Par l'énigme de sa présence et de la jonction contre nature qui s'opère en lui, le fils de l'homme redouble et avive la dialectique inscrite dans le mariage de la personnification monothéiste avec le refus du monde. Plus de sens, en fonction de la différence qu'il indique, à un escapisme radical et à la quête d'une délivrance, dès ici et maintenant, par traversée des apparences : point d'issue en cette vie à ce monde, dont il y a d'autant plus à reconnaître et à épouser la clôture qu'il a mérité tout de même l'humanité du Christ. Mais plus guère possible non plus de trouver le repos dans l'exacte observance de l'ordre que Dieu a voulu pour ses créatures ici-bas : difficile, d'abord, en fonction de l'inconcevable où il se tient retranché, de trouver la certitude quant à l'interprétation de son vouloir, de s'assurer de sa vérité ; et impossible surtout de ne se sentir

pas requis tout entier par l'abîme même qui nous sépare de lui. Paradoxe de l'altérité divine telle que réélaborée dans le cadre de l'incarnation : en même temps qu'elle intensifie l'appel du dehors et renforce la mobilisation en vue du salut, elle ferme la voie du renoncement, elle souligne l'impossibilité de fuir. D'où l'inversion de la logique religieuse qu'elle rend possible : se consacrer entièrement, exclusivement aux tâches de salut, mais pas en se détournant de ce monde, pas en s'installant hors de lui, en l'investissant, au contraire ; et en œuvrant à la plénitude de son accomplissement propre. Non plus, en d'autres termes, chercher la coïncidence entre l'ici-bas et l'au-delà, que ce soit sous forme de dissipation de la phénoménalité immanente dans le transcendant ou sous forme de soumission rendant l'au-delà présent dans l'ici-bas, mais s'accommoder de leur différence, et davantage, travailler à la creuser, la réalisation interne de la sphère terrestre en sa complétude autonome constituant le seul moyen, dorénavant, de se porter à la hauteur de l'absolu séparé. Ainsi la préoccupation primordiale de l'autre qui faisait se détourner du même sensible en arrive-t-elle à exiger son appropriation et sa transformation intégrales. Entendons bien : elle ne conduit pas à s'en contenter ou à s'en accommoder sous le signe d'une réconciliation ; elle détermine, sous le signe d'une opposition plus résolue que jamais, à s'en saisir en totalité et à le changer de part en part. C'est toujours un *refus* qui est à l'œuvre. Le même refus fondamental du donné immédiat qui, au lieu d'abstraire du monde, pousse à agir sur lui, qui, au lieu de susciter une distance contemplative à son égard, induit sa négation active — doublement, donc, sous forme d'une entreprise assimilatrice visant à le surmonter et à le réduire comme donné autre, et sous forme d'une entreprise transformatrice destinée à le produire comme autre qu'il n'est donné.

Sans doute ne dessine-t-on ici qu'un possible abstrait qui ne renseigne guère sur les conditions complexes et hautement différenciées dans lesquelles les valeurs de salut en sont venues, historiquement, à emprunter la voie des œuvres terrestres. Reste qu'il importe au premier chef de saisir l'ancrage originel de cette réorientation intra-mondaine dans l'articulation spécifiquement chrétienne entre espérance de l'au-delà et appartenance à l'ici-bas. Elle est virtualité d'emblée inscrite

dans le lien radicalement nouveau instauré et signifié en Christ entre clôture terrestre et altérité céleste ; et virtualité dont le déploiement participe du grand renversement issu de ce noyau primordial : le passage d'un système nécessitant l'assujettissement et le mariage du visible à l'invisible à un système assurant leur partage et leur épanouissement mutuels. Le constat valorise et relativise à la fois la signification de la percée doctrinale qu'on voit s'opérer dans le cadre de la Réforme¹. Nul doute que se révèle là, dans cette sanctification de l'efficacité séculière, une dimension essentielle du devenir chrétien, ou plus exactement du christianisme comme devenir. Mais une dimension aussi beaucoup plus générale et diffuse que son aire d'application explicite. Et une dimension venue de très loin, avant d'être formulée en règle de vie. Du point de vue de l'extension sociale comme du point de vue de la profondeur historique, le « protestantisme ascétique » cher à Max Weber ne constitue que la frange pionnière et la fraction émergée d'un immense mouvement souterrain qui, re-

1. La Réforme, précisons-le, est envisagée ici davantage du point de vue de la tendance fondamentale qui l'inspire et qui la porte que du point de vue des cristallisations doctrinales en lesquelles elle s'est effectivement arrêtée. Nous privilégions le mouvement qui en constitue le cœur, à savoir la remise en cause de la médiation au sein d'un monde organisé par la conjonction spirituelle. Dans les faits, il faudrait montrer comment ce mouvement, loin d'aller au bout de lui-même, compose avec ce qu'il conteste sur tous les points cruciaux commandant l'articulation des deux règnes, inégalement, du reste, selon les réformateurs. Qu'il s'agisse de la doctrine même de l'Incarnation, de la conception du lien ecclésial ou de l'idée eucharistique, l'équilibre trouvé chez Luther, chez Zwingli ou chez Calvin est loin d'être identique, et il varie chez le même auteur d'un thème à l'autre. Un semblable refus de la transsubstantiation conduit à la consubstantiation chez Luther, à la substantiation chez Calvin, au symbole chez Zwingli — encore y a-t-il loin, jusqu'en ce dernier cas, de la contestation de la présence pleine, si radicale qu'elle soit, à la dissolution de toute présence. Même chose s'agissant de la position de l'homme au regard de Dieu : l'affirmation des ressources de l'individualité dans l'homme ne se sépare pas de l'affirmation des pouvoirs de Dieu sur l'homme. Le roc de la pure foi et de la certitude subjective d'un côté, mais le serf-arbitre de l'autre, la conquête de l'autonomie intérieure du croyant, mais au prix d'un asservissement renforcé au travers de la doctrine de la prédestination et de la grâce. L'homme seul devant Dieu, mais plus que jamais dépendant, dans la main de Dieu. D'une façon générale, la Réforme est à concevoir en termes de renouvellement et de déplacement du compromis qui traverse l'histoire chrétienne. Elle en marque une inflexion décisive, puisqu'elle porte à l'explicite la logique de l'altérité qui rendra le compromis de plus en plus difficile à tenir, jusqu'à l'intenable. Mais elle s'insère encore dans sa ligne et elle en perpétue le cadre.

couvert, dénié, au milieu de mille résistances a peu à peu partout imposé l'optimisation active de la sphère terrestre en lieu et place de l'ancienne soumission limitative à l'intangible. Il est raisonnable d'admettre que la cohérence tôt assurée par l'éthique protestante entre valeurs sciemment revendiquées et pratique effective a joué comme renforcement efficace. Mais il ne faut pas s'exagérer la portée de ce qu'on appréhende de la sorte comme visée explicative. Il ne s'agit dans tous les cas que d'une mince manifestation de surface en regard de la restructuration d'ensemble de l'être-au-monde qui la porte de manière sous-jacente et dont l'« esprit du capitalisme » lui-même ne livre qu'une expression très partielle. Cette refonte du champ d'expérience se confond dans son développement avec le changement révolutionnaire de structure religieuse dont l'Europe moderne a été le théâtre ; elle se poursuivra, comme lui, très au-delà des premières mises en forme où son travail s'atteste, jusqu'à les subvertir à leur tour ; et elle ne s'effectuera pas moins, comme lui, là même où la rigidité des attitudes et du dogme commencera par lui opposer un barrage en apparence infranchissable — qu'elle contournera, infiltrera, déplacera, de toutes les façons, pour, en fin de compte, irrésistiblement, l'emporter. Aussi bien le nouvel engagement à l'égard de la réalité était-il préparé de longue main, lorsqu'il perce en rupture manifeste. Il s'insère dans la continuité d'un destin chrétien constitutivement, principiellement marqué par une prise en compte inédite de la matérialité du monde et de la chair des êtres. C'est sur fond d'un système de civilisation déjà lui-même profondément original du point de vue de l'occupation de l'espace et du temps que s'enlève la grande valorisation moderne de l'activité. Et cette distribution des hommes, cette organisation sociale de leur travail, cette installation dans la durée qui singularisent si fortement l'Occident médiéval, on ne les comprend guère, à leur tour, hors de l'entente chrétienne du visible, qui, à la base, les informe.

L'orthodoxie et l'hérésie

Il n'est pas de notre présent propos de reconstituer la cristallisation historique effective de cette communauté de destin.

On entrevoit ce que serait la tâche, depuis la construction dogmatique des premiers siècles jusqu'à l'infiltration d'une série de valeurs clés dans le siècle à la faveur de la mutation féodale, en passant par la mise en place de l'appareil ecclésial et la formation de la discipline monastique.

Soit par exemple le cas de l'Église : ce qu'il s'agirait d'établir, c'est comment prend corps, au travers de cette création institutionnelle absolument originale, ce qu'il y a de spécifique dans l'articulation chrétienne entre ici-bas et au-delà. Et par corps, entendons non pas la traduction dans les faits d'une pensée assurée de son projet, mais la matérialisation d'un sens infiniment en avance sur la conscience des acteurs et agissant comme source, au besoin, contre leur volonté. Si quelque chose comme une Église existe, c'est parce qu'il y a la foi, c'est-à-dire nécessité d'une rupture par rapport à la tradition reçue et la simple observance, besoin d'une attestation intérieure, pour trouver un dieu à ce point au-delà de la présence et du donné que nous ne devons de le connaître qu'au souci qu'il a eu de se révéler à nous. À ce mystère que la manifestation et le message de Dieu sont destinés à demeurer pour l'intelligence humaine, il faut des interprètes qualifiés, dont le rôle ne saurait se réduire à celui de desservants du rite. À l'incertitude essentielle à laquelle cette relation d'inconnu nous promet, avec son exigence de signification vivante, que le repos sur la croyance héritée ne saurait satisfaire, il faut le secours d'un dogme — non pas l'immobilisation dans une certitude garantie du dehors, mais la participation à la vérité au travers d'une autorité médiatrice. Ainsi l'appartenance à cette société spéciale des fidèles, tout organisée en vue de l'adhésion rédemptrice à la loi divine, symbolise-t-elle à la fois l'indispensable distance intérieure à l'égard du siècle, et la transcendance insondable de Dieu vis-à-vis de ce monde. Du moins est-ce la voie théologique adoptée *de fait* au travers de la constitution de cette hiérarchie intégrant pasteurs et croyants au sein d'une parfaite société de salut. Avec la contradiction explosive qu'on discerne d'entrée entre les termes de la sorte indéfectiblement associés : intériorité de la foi et autorité du dogme vont de pair, dans le système, et se justifient mutuellement. Ce qui nécessite la ferme fixation d'un corps de doctrine contre l'errance des interprétations est

aussi ce qui légitime une entente irréductiblement personnelle de la volonté divine. Par rapport au cas de l'islam évoqué plus haut, la différence est éclatante. La révélation apportée par le Coran, présence même, irréfragable et littérale, du transcendant dans l'immanence, n'a pas plus besoin, en sa rayonnante accessibilité, d'interprètes en charge de sa teneur véritable qu'elle ne fait place aux incertitudes du for interne ou à la rupture du ressourcement subjectif. Ni clergé ni réformateurs¹. Au lieu que le dispositif chrétien lie congénitalement, pour ainsi dire, la rigueur de l'orthodoxie et l'ouverture de l'hérésie. La religion même de l'hérésie, pourrait-on soutenir — mais cela dans la mesure où c'est aussi la seule religion qui

1. Ce qui ne veut certes pas dire unanimité philosophique et uniformité des esprits. Une fois le message coranique *reçu* comme il se doit, la variété des écoles et des interprétations se déploie d'abondance — et c'est à bon droit qu'on a pu parler du pluralisme de l'islam. Simplement, il faut s'entendre sur ce que signifie interprétation et sur l'objet de l'interprétation. Elle ne porte pas sur la teneur même de la révélation et sur le contenu véritable de la volonté de Dieu au-delà de la lettre précaire où elle nous est consignée. « Le Coran est la parole de Dieu incréée », irréfragable ; c'est sur la manière de s'accommoder de ce bloc inentamable de loi et de sens qu'il y a dispute et variation. Le dispositif est inverse de celui du christianisme. Il y a l'incontestable de l'expression directe de Dieu là où la médiation christique (dont nous n'avons par surcroît avec les évangélistes qu'une relation elle-même médiée) crée l'incertitude quant à la vérité ultime. Il n'y a pas, en revanche, pour la même raison, d'autorité imposant centralement l'orthodoxie là où il y a besoin dans le christianisme d'une machine dogmatique.

À l'intérieur du cadre général de l'islam, le cas chiïte est là pour attester *a contrario* des effets de la réintroduction d'une dimension de médiation herméneutique, même limitée (Henry Corbin parle de « distance égale » vis-à-vis « du juridisme de la religion purement légalitaire et extérieure, et des implications contenues dans l'idée chrétienne d'incarnation divine », c'est-à-dire notamment l'Église et son magistère). Le prolongement de la révélation du Prophète dans le système de l'Imâmât, l'idée d'un sens caché du Coran, l'exigence d'une interprétation ésotérique entraînent avec eux, d'une part des normes de fonctionnement et d'encadrement institutionnel sensiblement différentes de l'orthodoxie sunnite, et d'autre part les conditions d'une vie religieuse marquée par l'effervescence et la différenciation sectaire — entendons par là non seulement la variation philosophique ou rituelle, ou encore l'écart intérieur de la voie mystique (soufisme), mais la sécession portant sur l'entente même du divin. Elle ne rejoint pas pour autant l'hétérodoxie de type chrétien : c'est sur le terrain de la signification ésotérique de la parole de Dieu que se livre la bataille herméneutique, dans le plus strict respect pour sa teneur exotérique, et non sur le terrain de la substance dernière d'une sagesse en tant que telle dérobée. Cf. par exemple Henry CORBIN, *En Islam iranien*, t. I, *Le shi'isme duodécimain*, Paris, Gallimard, 1971 ; Henri LAOUST, *Les Schismes de l'islam*, Paris, Payot, 1975.

a développé le projet systématique d'un encadrement des âmes par une bureaucratie du sens. Plus la prétention d'orthodoxie s'affirme avec rigueur, plus l'embrigadement se resserre, et plus le vrai qu'il s'agit de faire respecter apparaît d'outre raison humaine, d'outre langage constitué, accessible principalement, sinon exclusivement, par expérience au-dedans de soi. Prérrogatives du dogme et droits des consciences tendent à se renforcer de concert.

Il se trouve, comme on sait, que les conditions historiques du côté occidental ont permis à l'Église et de s'affirmer indépendamment des pouvoirs temporels et de développer, à partir de la réforme grégorienne du XI^e siècle, une organisation interne relativement centralisée et intégrée — la première bureaucratie d'Occident, a-t-on pu avancer, le premier modèle d'une organisation constituée à part en vue d'une fin spécifique et régie dans son fonctionnement par les seuls impératifs liés à cette fin, en rupture, s'il le faut, avec les normes de la société globale (l'autorité par délégation contre les liens du sang et les dépendances féodales, en l'occurrence). Ce qu'elle a en réalité décisivement contribué à instaurer, en spécifiant ainsi ses exigences et ses normes, en marquant la nécessaire autonomie de l'appareil de salut et en accentuant la professionnalisation de son personnel, ce sont d'une part les conditions d'une occupation elle-même autonome de l'icibas, et d'autre part les conditions d'une religion personnelle. Plus en effet l'appréhension de l'au-delà passe strictement par le contrôle d'une hiérarchie spécialisée, et plus, en fonction même des pré-supposés que mobilise cette interposition, plus, donc, ce dieu aux desseins problématiques s'offre à la saisie intime, plus la sphère terrestre se libère de l'omniprésente préoccupation d'un surnaturel de mieux en mieux défini et cantonné, plus elle apparaît dans sa suffisance propre. Brèche béante dans laquelle va s'engouffrer le pouvoir temporel pour exciper de la nécessaire indépendance de sa tâche dans le siècle, et pour revendiquer, en face de cette monarchie spirituelle, la plénitude de puissance dans son ordre. Mais repli, aussi bien, qui va ouvrir un nouveau champ à l'activité en ce monde. Et derrière encore, source diffuse à laquelle vont s'alimenter la grande mobilisation spirituelle des réformes et la réélaboration subjective de la foi des modernes. Le langage de

cette montée en puissance de la monarchie pontificale est celui de la théocratie, c'est-à-dire celui de l'union incarnée de la terre et du ciel. Mais l'effet véritable de l'entreprise, en profondeur, est inverse : c'est de creuser l'écart, d'accuser la séparation entre ciel et terre, de scinder la charge des âmes de la gestion des hommes.

De façon générale, sans doute est-ce là, du reste, l'ambiguïté majeure autour de laquelle tourne toute l'histoire de l'Église : son langage dominant est celui de la médiation, sa perspective centrale celle de la conjonction mystique entre la communauté des vivants et le règne de l'esprit ; et son existence à elle seule signifie potentiellement le contraire. C'est l'impossibilité de la médiation, la fracture irrémédiable entre la cité des hommes et le royaume de l'absolu qu'aboutissent invariablement à faire ressortir ses efforts pour s'élever, en son aménagement interne, à la hauteur de ses fins. Mais c'est que pour les chrétiens, la médiation a une fois pour toutes eu lieu, en la personne du Verbe incarné. Elle a été événement ; jamais à partir de là elle ne pourra plus avoir consistance véritable de *structure*. Tout au plus pourra-t-on prétendre s'élever jusqu'au rang d'*image* du Christ. Mais sans jamais pouvoir s'installer *effectivement* en cette intersection axiale où l'humain et le divin se résument et se conjoignent dans un seul être. Cette place-là, le fils de l'homme l'a historiquement occupée, en son temps et à sa date. Jusqu'au bout de l'histoire, dorénavant, elle restera parmi les hommes vide d'occupant. Événement-source et suprême exemple, on pourra quotidiennement en invoquer la présence. Réitération mystique de la venue réelle du Sauveur, le sacrement eucharistique n'en demeurera pas moins commémoration d'une absence, répétition rituelle d'un événement irrépétable. Événement à méditer en son effectivité, avec ce que celle-ci nous enseigne quant à la distance du Père, objecteront précisément les réformateurs, contre l'illusoire participation de l'invisible au visible postulée par le dogme de la présence réelle. Point n'était besoin, cela dit, d'une opposition aussi radicale pour qu'agisse silencieusement l'extraordinaire tension nouée en cette reviscense de chaque jour d'une incarnation dont le geste même de celui qui la célèbre atteste qu'elle n'a sens que révolue.

Incarnation et interprétation

Cela nous renvoie, à la racine, au moment clé de la constitution du dogme de l'Incarnation, dont il s'agirait de suivre la fixation laborieuse au milieu, en particulier, des grandes disputes christologiques des IV^e et V^e siècles, entre les deux tentatives rivales de la divinisation du rédempteur au détriment de son humanité, ou de son humanisation, aux dépens de sa divinité. Tout le statut de la révélation, la position de l'homme en regard de son sens, la façon de l'accueillir et de se régler sur elle, se trouvent déterminés, en effet, par la manière dont est comprise la nature du Christ. Si le Christ n'est qu'un homme (adoptianisme), le sens dont sa venue dans l'histoire est par elle-même porteuse tend à s'effacer au profit du message littéral que Dieu l'a chargé de transmettre. On est ramené au schéma d'une intervention directe parmi les hommes d'un dieu présent dans le monde, par l'intermédiaire, certes, d'une individualité élue, mais sans épaisseur propre, infiniment dépassée par le rôle qui lui échoit, et faisant entendre par conséquent la voix même de Dieu — dès lors à recevoir comme telle, définitivement et littéralement arrêtée. On revient à un cas de figure point si éloigné de celui considéré à propos du Coran — au reste pas entièrement sans rapport, semble-t-il, *via* le nestorianisme, avec les débats doctrinaux évoqués ici. Au lieu que le Verbe incarné, vrai Dieu pleinement homme, est naturellement fondé à prendre sur lui l'expression qu'il donne à cette vérité du Père qu'il a mission d'annoncer. C'est librement qu'il en assume la traduction à notre usage. Et par surcroît, s'il en fournit en langage d'homme une version à notre portée, sa venue comme dieu est là pour nous rappeler l'abîme séparant ce qui nous devient ainsi accessible de la sagesse divine de ce qu'elle est en son ultime profondeur. Par le dieu-homme, nous apprenons quelque chose de l'illimité incréé, mais pour éprouver en regard nos limites de créatures. Que ce soit ainsi au titre de la distance du médiateur à l'égard de ce qu'il transmet — ce n'est pas la voix de Dieu qui nous parvient, mais la voix du fils, à partir de laquelle l'effort pour remonter à l'idée du Père est par essence infini — ou que ce soit au titre de la différence de

nature entre ce qui nous est transmis et l'absolu intransmissible tel qu'en lui-même — ce que nous recevons, c'est la pensée de Dieu en langage d'homme, et nous savons qu'elle l'exède de toutes parts —, *la religion de l'Incarnation est fondamentalement une religion de l'interprétation*. C'est-à-dire une religion impliquant aussi bien la détermination et l'imposition d'un dogme que la liberté des consciences. Et c'est cette articulation interprétative qui disparaît lorsque l'interposition radicale du médiateur christique entre Dieu et les hommes se trouve gommée d'une manière ou d'une autre, soit par abaissement vers l'humain, soit par élévation vers le divin. Car, sur l'autre bord, si Christ est Dieu n'ayant jamais pris qu'une apparence d'homme, on se retrouve, sous couvert d'une doctrine opposée, dans un cas de figure rigoureusement équivalent, celui d'une participation immédiate de l'invisible au visible, d'une intervention directe de Dieu dans le monde, n'appelant dès lors autre chose qu'une réception d'évidence et qu'une soumission sans réserve.

Sans doute n'envisage-t-on là que des positions extrêmes. À dessein, s'agissant d'un problème de structure où derrière la discussion dogmatique, il y va de l'organisation des rapports entre le foyer divin et le monde humain. Les positions extrêmes livrent en l'occurrence la vérité des positions intermédiaires, en ce qu'elles font ressortir que *seule* l'exacte position médiane, la pleine conjonction d'une humanité complète et d'une divinité intégrale, fournissent les conditions de cette ouverture herméneutique où l'autre divin devient indéfiniment interrogeable au travers et au-delà de son mandant — mandant à la fois absolument autorisé, en sa qualité de dieu, et absolument différent, en sa qualité d'homme. Le point est très éclairant quant à ce qui justement s'y décide de la spécificité chrétienne. On voit bien ce qu'il y a derrière cette difficulté marquée, profonde à s'accommoder de l'union parfaite du Verbe et de la chair en une seule personne. C'est le souci d'un dieu *grand*, qui donc ne saurait valablement épouser une condition aussi inférieure à la sienne — un manque quelconque devant toujours, dans ce cadre de pensée, grever l'une ou l'autre des natures de l'incarnateur, afin que soit préservée l'essentielle supériorité du père. Mais le Dieu chrétien n'est pas qu'un dieu grand, et comme tel imprononçable ou infigu-

nable, tant sa puissance passe nos forces. C'est avant tout un dieu *autre* — non pas un dieu nous écrasant de son omnipotence du haut d'une hiérarchie dont notre indignité nous interdit de seulement regarder le sommet, un dieu dont l'absolu s'épanouit en fonction même de sa séparation d'avec notre monde. Non pas un dieu dont la puissance s'affirme à la mesure de la réduction de notre liberté, un dieu dont la plénitude propre se déploie à la mesure de l'élargissement de notre autonomie. Ce qu'on tient ici, soit dit au passage, c'est la condition métaphysique de possibilité de la dissolution du principe hiérarchique dont notre monde a été le théâtre. C'est en Dieu que s'est d'abord opérée la révolution de l'égalité, dans l'avènement du dieu séparé.

Et le dieu *autre*, c'est et ce ne peut être que le dieu de la médiation, dont l'être même nous a été révélé en la personne du fils, et dont en même temps nous n'aurons jamais fini de questionner l'insondable retrait, à partir de la parole où il s'est annoncé. Médiation personnelle, médiation institutionnelle : ce qui sourd comme sens de l'interposition historiquement advenue et datée du dieu-homme entre Dieu et les hommes, l'Église, dans son ordre, le répète en l'installant dans le présent vivant de sa permanence à travers les siècles. De l'approfondissement exégétique à la recherche d'une pastorale toujours plus efficace, dans cette incessante préoccupation quant à ce qu'il s'agit de faire croire, elle témoigne, en acte, par ses œuvres, de l'essence problématique de l'entente de Dieu — et ce faisant, elle alimente l'exigence d'une réception et d'une quête toutes personnelles de la sagesse divine, par-dessus la transmission qu'elle prétend opérer. C'est l'ambiguïté foncière de son statut et de son rôle, qui explique à la fois sa capacité à survivre à toutes les mises en cause — car elle exprime, en cette interposition médiatrice, ce qu'il y a de plus spécifique dans le mode chrétien de rapport à Dieu —, et l'inéluçabilité de sa mise en cause — car elle ne la tient, cette position, qu'en créant les conditions de son propre dépassement, sous forme d'une démarche de foi indépendante d'elle. La médiation personnelle se retourne alors contre la médiation institutionnelle. Ce qui a eu lieu en fait d'événement médiateur n'a, par définition, plus lieu d'avoir corps dans une organisation répétant dans sa fonction permanente la struc-

ture de la révélation. L'intime méditation de l'incarnation du Verbe suffit, sans l'écran d'un intermédiaire destiné à en perpétuer le principe entre les hommes mêmes. La conscience du temps irréversible l'emporte sur la mémoire incorporée de l'appareil du rite et son éternel présent. Seconde vague de la révolution religieuse occidentale : après la captation par l'Église du monopole de la médiation spirituelle, la contestation de l'Église dans sa légitimité médiatrice. Mais une contestation au nom même de cette transcendance de la vérité divine et de l'ouverture interprétative qui justifient son existence. Ce qui n'est pas sans éclairer, peut-être, le fond de ses paradoxales facultés de résistance et d'adaptation devant la montée irrépessible de l'esprit de liberté. Elle porte en elle, à sa façon, ce qui la conteste ; elle est bâtie tout entière, en un sens, sur ce qui lui est opposé. Il faut avoir en tête cette équivoque constitutive de la fonction ecclésiale si l'on veut bien apprécier l'inflexion déterminante qu'a subie au sein du christianisme la morale de l'assujettissement inhérente à la croyance en un dieu personnel. On pourrait croire, à première vue, qu'il la renforce encore, voire qu'il la pousse à son extrémité, avec la construction d'un appareil d'autorité, son obnubilation sur l'orthodoxie et la mise en place d'un contrôle incomparablement serré de l'état des âmes et du secret des cœurs. Ce serait méconnaître l'incomparable liberté personnelle du croyant dans sa relation à Dieu que suppose en son principe le déploiement de cette administration de la juste croyance. Si par un côté l'asservissement au dogme va plus loin que partout ailleurs, c'est en fonction d'une virtualité connexe plus originale encore, celle de l'autonomie des consciences.

La prière et le travail

Inflexion de la morale de l'assujettissement, mais inflexion aussi, à partir de la même logique de la médiation, de la morale du renoncement. Si la stricte conception chrétienne de la venue du Verbe introduit l'indétermination essentielle de l'intériorité dans le rapport à l'autre monde, elle n'entraîne pas moins, dans le principe en tout cas, une

nécessaire relativité dans le rejet de ce monde. En raison d'abord, versant positif, de l'immense légitimation de la sphère terrestre découlant de la pleine humanité du Christ — comment une condition qui a pu être épousée par Dieu en son intégralité pourrait-elle être absolument mauvaise ou inconsistante ? Et pour cause, ensuite, versant négatif, de limitation métaphysique. Dans la venue terrestre du Sauveur, il y a l'indication de la clôture terrestre. Point de sens dès lors à prétendre échapper à la condition mortelle, comme si l'on pouvait dès à présent passer de l'autre côté et gagner la vraie vie. On peut vivre en vue de son salut dans l'au-delà ; pas en vue du franchissement des bornes de l'ici-bas. L'Incarnation ne transforme pas seulement les conditions de réception de la parole de Dieu, par rapport à la stricte soumission monothéiste ; elle implique en outre une refonte des attitudes de salut, par rapport à l'appel escapistes de l'autre. Et du point de vue de la concrétisation de cette virtualité capitale, c'est en particulier la constitution de la discipline monastique d'Occident qu'il faudrait suivre, de la cristallisation du VI^e siècle à l'essor du X^e.

On voit l'enjeu : dans la façon de comprendre le retrait et le refus rigoureux du monde, dans la définition de ce que doit être la vie en dehors de la vie, toute pour l'autre vie, il y va au plus profond d'un parti quant à la structure de l'être. Figures extrêmes, l'ermite, le renonçant, l'ascète ou le moine, figures charnières, à cheval ou en transit d'un registre de réalité dans l'autre, valent comme emblèmes ontologiques : leur conduite est exposé en acte de ce que sont les rapports entre visible et invisible, entre apparence et vérité. Traversée de l'insubstantiel, jonction avec la présence proche dont seul un voile d'illusion nous écarte, ou prise en compte de la clôture terrestre, jusque dans la méditation exclusive du vrai séparé ? Nulle part mieux peut-être qu'à propos de ce point ne ressortent, dans le champ chrétien, l'hésitation et la décision entre l'ordre de l'Un et la voie de la dualité.

Grande a été la tentation du renoncement radical, l'exemple premier de l'éremitisme oriental l'atteste puissamment, et au travers de lui, de la métaphysique de la participation qui est comme la philosophie naturelle et obligée de l'affranchissement ascétique. Au bout de l'extrême dévaluation du sensi-

ble et de l'expérience de détachement qu'elle requiert, il y a logiquement en effet une pensée de l'Un intelligible comme seule vraie réalité — réalité dont notre séjour visible ne constitue qu'une dépendance inférieure, à la fois suffisamment irréalité pour qu'on puisse s'en délivrer, et suffisamment pénétrée de vérité invisible, malgré tout, pour fournir l'appui permettant de gagner celle-ci. Ce que l'installation du virtuose spirituel en proximité avec le divin par arrachement méthodique aux mirages de l'humain démontre en pratique, en faisant comme éclater et se dissoudre l'inanité de la sphère matérielle. En regard, le chemin pris en matière de modèle monastique, côté occidental, témoigne très tôt d'une orientation profondément différente. Par le regroupement cénobitique, pour commencer, qui s'y impose comme la norme dominante — première borne assignée à l'extrémisme du refus : pas de sécession complète vis-à-vis de la condition commune ; c'est solidairement, de concert avec des pareils et des pairs que l'athlète du salut doit mener son élévation individuelle vers Dieu. Mais en raison surtout, l'un allant du reste avec l'autre, de l'équilibre voulu et ménagé entre contemplation et action, entre parti pris de l'au-delà et soumission aux nécessités de l'ici-bas, tel qu'il est convenu d'en situer l'instauration dans la règle de saint Benoît. Derrière la mise en forme de l'idéal ascétique, il y va implicitement ici d'une option sur l'organisation ontologique. C'est le champ religieux tout entier qui se trouve redéfini à partir de l'aménagement de sa limite, de ce bord extrême que représente la vocation monastique. Même le choix de se consacrer exclusivement au service de Dieu, à part du reste des hommes, ne saurait dispenser des tâches requises par l'aménagement du séjour terrestre. Pas d'annulation intérieure des apparences, pas d'abolition de la fausse consistance de ce monde, autrement dit, même pour qui se veut mort au monde ; mais l'obligation d'assumer l'épaisseur d'une réalité à laquelle on ne saurait échapper, si grand, si omniprésent que soit le souci de l'autre réalité — l'ordonnancement industriel du visible étant encore, au demeurant, une façon d'honorer le Créateur qui l'a voulu tel. Pour l'homme de Dieu lui-même, pour celui qui ne vit que pour le salut, le travail comme consentement minimal à ce monde, la discipline de l'entreprise collective comme attesta-

tion d'indépassable appartenance à l'ordre de l'homme, sont et restent un devoir. L'important, dans le cas, tient moins à ce qui est promu — même s'il ne faut négliger ni la portée exemplaire, ni les effets concrets de cette légitimation primordiale des œuvres terrestres — qu'à ce qui est exclu. À savoir la perspective d'une répudiation absolue de l'ici-bas et la vision cosmo-théologique qui va avec, justifiant l'effort pour passer outre et surmonter la séparation de l'au-delà. C'est dans le cadre assumé de cette vie que doit se dérouler la quête de l'autre vie. Butée décisive où prend corps, sous forme d'obligation incontournable envers le siècle, l'altérité spécifique du Dieu chrétien, au même titre que dans le dispositif herméneutique dont l'Église constitue le pivot, et avec les mêmes équivoques au plan historique.

Un dieu autre, c'est un dieu auquel on se rapporte en sa vérité en reconnaissant ce qui nous sépare de lui et en prenant en compte la consistance autonome de la sphère où nous sommes assignés. Un dieu que l'on honore d'autant plus, autrement dit, que l'on se dédie davantage au soin de sa création. La dynamique intrinsèque de l'articulation demeure largement neutralisée tout le temps où continue de prévaloir la compréhension hiérarchique de l'être, souci du ciel et préoccupation terrestre étant alors associés au sein d'une pyramide intégrée de devoirs où toutes choses, de la plus humble à la plus élevée, conspirent harmonieusement au même but¹.

1. C'est l'histoire interne du monachisme qu'il y aurait à reprendre sous cet angle, l'histoire en particulier des interprétations et des conflits d'interprétation de la règle de saint Benoît quant à la bonne manière d'articuler vie active et vie contemplative. On pense aussitôt bien évidemment dans cet esprit à l'exemple privilégié de la réforme cistercienne, début XII^e siècle. En durcissant le trait à l'extrême, on pourrait dire que dans la rivalité des deux grands systèmes, l'ancien et le nouveau, Cluny et Cîteaux, on a la typification même des deux options possibles en matière de coexistence des deux règnes, l'emboîtement hiérarchique ou la dualité égalitaire. D'un côté la re-hiérarchisation clunisienne entre ciel et terre, qui conduit à libérer les moines des tâches matérielles au profit de l'essentiel, la prière — mais à l'intérieur, toujours, point capital, d'une entreprise tournée, fût-ce par des mains serviles, vers la mise en valeur du séjour terrestre. Et de l'autre côté, l'exigence cistercienne de réunion des registres et de travail directement exercé par la communauté — de prise en compte, en fait, au travers du labeur des hommes de Dieu, du hiatus entre ciel et terre et de la contrainte corrélatrice à passer par la valorisation active de l'ici-bas pour toucher l'au-delà. Cela, bien entendu, sous couvert de retour à la pureté primitive quand

Comme est aussi bien neutralisée, alors, l'opposition virtuelle entre entente directe, personnelle et entente dogmatique, médiatisée, de la parole de Dieu : elles sont degrés complémentaires d'une seule et même participation au vrai. Reste que les fils sont noués, et qu'à partir du moment où l'on a basculé du côté du consentement à la clôture terrestre au lieu de parier sur son dépassement, le dispositif est en place pour ce développement aux antipodes de toute tradition religieuse connue : l'approfondissement corrélatif et simultané de l'appel de Dieu et de l'intérêt pour le siècle. Que s'accuse la distance de Dieu, que se défasse l'unité hiérarchique tenant ensemble les êtres visibles et les êtres invisibles, et l'on verra la réquisition du monde s'accroître de concert avec l'individualisation de la foi. Plus dans ce cadre l'engagement envers l'au-delà se fera subjectif, à l'exclusion de toute médiation instituée, et plus l'ici-bas exigera d'être pris en charge en son autonomie objective, plus la mobilisation à son égard deviendra effective. Soit l'opposé exact de ce qui fut la logique religieuse de toujours et de son principe central de subordination : davantage de souci de l'invisible, donc moins d'intérêt pour le visible, ou l'inverse, l'un jouant nécessairement *contre* ou *au détriment* de l'autre. Or ici, non seulement l'un gagne *avec* l'autre, mais *par* et *au travers* de l'autre, la ressaisie systématique du visible devenant la réponse par excellence aux sollicitations de l'invisible. Pas plus de place d'ailleurs, au bout du processus, pour des spécialistes de l'ascèse et des virtuoses du salut que pour des spécialistes de la médiation sacramentelle ou dogmatique. Plus de sens à la clôture monastique et à ce retranchement du monde à l'intérieur cependant du monde qu'elle prétend réaliser. C'est immergé tout entier dans le monde et en s'y consacrant tout entier que le croyant agit à la mesure de ce que doit être désormais une vie pour l'autre, l'épanouissement de l'absolu sujet à part de la sphère des hommes appelant le plein accomplisse-

il s'agit en vérité d'une avancée cruciale dans l'exploitation et l'expression des potentialités dé-hiérarchisantes inscrites dans le noyau chrétien primordial (même si les réalisations n'ont répondu que très imparfaitement à cette inspiration idéale). Sur l'opposition des deux modèles, cf. par exemple Georges DUBY, « Le monachisme et l'économie rurale », in *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, Mouton, 1973.

ment de celle-ci et l'infini labeur indispensable pour l'amener à suffisance¹. Encore ne faut-il pas perdre de vue, jusqu'au sein de ce renversement, la solidarité généalogique qui unit l'ascèse de l'entrepreneur et le retrait du contemplatif, tout comme celle qui relie le fidèle assujéti à l'Église et l'homme intérieur, seul devant Dieu.

L'ÉCONOMIE DE LA COMPLÉTUDE TERRESTRE

Au-delà enfin du domaine strictement religieux et de ses évolutions internes, c'est l'information de la société globale par la dualité chrétienne, ou la rencontre du développement social avec la logique latente de la religion de l'Incarnation dont il s'agirait de démêler les voies, les figures et le progrès.

Tâche problématique, puisque confrontée en permanence à l'indécidable. Impossible en effet, sur ce terrain, de jamais trancher entre ce qui est de l'ordre de la *détermination* et ce qui est de l'ordre de la *correspondance*. Quel que soit le cas, on reste en présence de deux lignes d'interprétation également soutenables : ou bien admettre une *influence* du cadre religieux sur

1. Au plan de la représentation des fins et des devoirs du chrétien, la teneur de ce passage est excellentement condensée par Herbert LÜTHY : « L'édifice de l'Église catholique reste sur la séparation des fonctions de "ceux qui prient" et de "ceux qui peinent". Dans sa hiérarchie des valeurs, incarnée dans sa propre hiérarchie, la sainteté, la méditation, la charité se placent bien plus haut que le travail utilitaire, nécessaire pour les besoins du corps, mais non pour le salut de l'âme. Calvin — comme tous les réformateurs, mais les dépassant tous par son radicalisme — a détruit cette hiérarchie des fonctions et des vertus pour les ramasser toutes dans une seule unité indissoluble, celle de la vie chrétienne exigée totalement de tout individu : le devoir de tout chrétien est à la fois de prier, de lire et de méditer sur la parole de Dieu, de gagner sa subsistance, de pourvoir aux besoins de sa famille, de vivre saintement, c'est-à-dire austèrement et laborieusement, et, si Dieu lui accorde cette distinction, de combattre et de subir le martyre pour sa foi, bref de mener de front, selon ses forces et son état de grâce, la vie méditative et la vie active. L'une ne peut jamais dispenser de l'autre, et l'une se place aussi haut que l'autre : "Travailler, c'est prier." Il n'y a rien à rabattre sur cette exigence totale. » *Le Passé présent*, Monaco, Éditions du Rocher, 1965, p. 63.

les significations organisatrices à l'œuvre au sein du social, ou bien se contenter de noter la *convergence* entre telle caractéristique du système de civilisation et l'esprit profond du christianisme. Le fait est, comment qu'on le comprenne, qu'il y a adéquation remarquable, à nombre d'égards, entre les axes de développement les plus originaux de la société issue de la révolution féodale et ce que la religion du médiateur véhicule, en son dispositif même, de plus spécifiquement nouveau, à savoir le principe de l'autonomie terrestre. Il se peut que les deux séries de phénomènes soient foncièrement indépendantes et que le jeu interne des causes matérielles et des forces sociales suffise à expliquer la mise en place d'un système de civilisation dont il se trouve simplement que des traits cruciaux rencontrent, à titre contingent, des valeurs chrétiennes essentielles. Rien ne permet absolument d'exclure un effet d'infiltration et de diffusion de l'économie ontologique tacitement inscrite dans l'entente scripturaire, sacramentelle et ecclésiale du rapport ici-bas/au-delà au sein de l'économie réelle gouvernant l'organisation des êtres et leur habitation du monde. Quelque parti que l'on retienne, le point qui demeure, c'est que toute une part de cet univers toujours si profondément marqué par la vieille logique religieuse de la dépendance apparaît comme la concrétisation embryonnaire d'une logique de la suffisance.

C'est, à l'intérieur d'un univers de part en part structuré par le principe hiérarchique, la place gagnée, dès le plus humble niveau, par le principe d'individualité. C'est, à l'intérieur d'un monde de la guerre, le rôle acquis par les valeurs de paix. C'est surtout, à l'intérieur d'un monde entièrement organisé par l'assujettissement à un ordre supérieur, empreint par le manque, marqué par l'infériorité du visible, la prise en masse d'une dynamique de la complétude, de la démographie et de l'économie du « monde plein » à l'installation symbolique et pratique dans une durée concurrente de l'éternité céleste, en passant par la formation d'un corps politique détenant sa raison d'être en lui-même. Même si ces développements, encore une fois, procèdent de sources strictement extra-religieuses, ils surviennent dans un champ informé par une vision du divin et de l'humain avec laquelle ils entrent nécessairement en résonance ou en connivence — en fonc-

tion de laquelle, par exemple, ils prennent cohérence d'ensemble. Ainsi la pratique sociale devance-t-elle la conscience religieuse explicite, en actualisant quelque chose, si partiellement que ce soit, des virtualités de structure qu'elle porte enfouies en elle. Miroir matériel, donnant la vérité du ciel à déchiffrer dans le réel, qui n'a pas dû peu contribuer, insensiblement, à la longue, à révéler l'esprit de foi à lui-même.

Le monde plein

À la base de cette transformation primordiale du mode d'occupation de la réalité sous l'ensemble de ses aspects : l'appropriation intensive de l'espace naturel qui aboutit, au terme de trois siècles d'une croissance clé entre x^e et $xiii^e$ siècle, à ce que P. Chaunu a nommé, d'une forte expression, le système du *monde plein*¹. L'exemple type, du point de vue de l'indécidable dans l'interprétation. Car le monde plein, c'est évidemment d'abord le poids du nombre, une densité de peuplement, avec le niveau de la production agricole qui la rend possible, et c'est derrière le faisceau complexe de conditions géopolitiques, climatiques et techniques qui ont permis à celle-ci de décoller. Et il se peut fort bien que la combinaison et la synergie des différents facteurs de population, de socialisation et de production suffise à expliquer, en termes de dynamique matérielle, ce développement matriciel, créateur d'irréversible, qui fera socle pour toute la suite de l'histoire européenne. Reste qu'il y a par surcroît rencontre entre le déploiement brut de cette « masse continue de présence humaine » et le schème abstrait d'un monde humain métaphysiquement clos sur lui-même, et donc intégralement occupable, saturable, tel qu'inscrit dans le dispositif médiateur du christianisme. Ce qui prend corps ici, de par le mouvement de la société, sous forme d'accumulation des hommes et d'orientation corrélatrice de leur activité, répond en quelque façon à la perspective d'un investissement en règle de l'ici-bas que le

1. Pierre CHAUNU, *Histoire, science sociale. La durée, l'espace et l'homme à l'époque moderne*, Paris, S.E.D.E.S., 1974, et *Le Temps des Réformes. La crise de la chrétienté*, Paris, Fayard, 1975.

rapport chrétien à l'au-delà contient au titre de potentialité fondamentale. Quelque chose qui se peut dans une certaine mesure décrire comme une logique nouvelle de l'être-au-monde, dont on va retrouver ailleurs les lignes de force : idéal de circonscription au plan global, idéal d'intensification au plan local. La dilatation régulière sans doute de l'espace occupé, mais pas la mise en mouvement des migrations de masse, l'enracinement et le resserrement des êtres, au contraire, jusqu'à la limite du possible — celle, atteinte, précisément, autour de 1300 — générant ce réseau continu, cellulaire, des clochers et des champs, ce tissu terrien incomparablement serré sans l'assise desquels on ne comprendrait pas la solidité des grandes constructions politiques ultérieures. Et à l'intérieur de cet « encellulement »¹ territorial, hiérarchique et communautaire, la discrète et décisive marge de manœuvre conquise, néanmoins, par la paysannerie parcellaire en matière de conduite de son exploitation. Elle change tout, en modifiant ensemble la forme de la contrainte au travail et l'esprit du rapport à la nature. Tout assujéti qu'il soit, ce manant devenu tant bien que mal petit exploitant familial ne se borne pas à relayer la pression du nombre ou de la domination. Il se détache pour y répondre, fort d'une première liberté d'organiser son labeur en laquelle s'esquisse cette antériorité de la relation aux choses sur le lien de société qui constituera le cœur de l'individualisme économique des modernes — et la hausse des rendements (ils doublent entre IX^e et XIII^e siècle) n'est sûrement pas sans rapport avec cette autonomisation minuscule de l'unité de production². Si timide et relatif qu'il doive demeurer, un tournant est pris que l'histoire ultérieure de l'expansion occidentale ne fera qu'exemplifier et radicaliser : l'élargissement et l'approfondissement de l'exploitation de la nature, non pas au travers de l'appesantissement de la domination ou du resserrement des servitudes,

1. J'emprunte le terme à Robert FOSSIER, *Enfance de l'Europe, X^e-XII^e siècle*, t. I, *L'homme et son espace*, Paris, P.U.F., 1982.

2. Cf. par exemple Guy FOURQUIN, « Le temps de la croissance », in *Histoire de la France rurale*, t. I, *La formation des campagnes françaises des origines au XIV^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1975 ; Robert FOSSIER, *Enfance de l'Europe*, op. cit., t. II, *La révolution de l'économie*. Sur le fond, les commentaires suggestifs de Pierre CHAUNU dans *La Mémoire et le sacré*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, pp. 128-133.

mais à l'inverse par l'autonomisation des agents sociaux. La densification des êtres, l'intensification de leur activité, l'accumulation des biens portent dès lors libération. Le mouvement vient de loin. Dès le remplissage médiéval du monde, le retournement s'ébauche qui fait passer l'accroissement des ressources par le désassujettissement des hommes. D'où le compromis original entre dépendance et indépendance, entre holisme villageois et individualisme possessif, qui donnera pour des siècles sa couleur singulière à la sociabilité de nos campagnes. Sans doute est-ce du monde des villes, et de cet autre compromis remarquable passé entre individualité et collectivité sous couvert des *corps*, que viendra l'impulsion déterminante au développement de notre civilisation de la production et de la possession — d'autant que passé les hautes eaux de la fin XIII^e siècle, le plafonnement technique et démographique arrêtera le monde rural dans une « histoire immobile » pour quatre siècles, jusque début XVIII^e¹. Reste qu'on ne saurait regarder comme indifférente cette prime inscription, même à demi avortée, du principe d'individualité dans le socle agraire. Présence immobilisée du principe de mouvement, elle ne meut rien, matériellement, mais elle participe bien plus qu'on ne croirait des significations agissantes qui ont précipité l'avènement de l'universelle mobilité.

La perpétuité collective

Avec la coagulation des monarchies nationales, c'est un autre visage, complémentaire, de la même transformation de l'être-au-monde que l'on saisit. La même logique, gouvernant non plus l'occupation de l'espace naturel, mais l'occupation de l'espace humain-social — et plus facile à mettre en lumière sur ce terrain que sur le précédent, il faut le dire, parce que la rupture entre l'ancien et le nouveau est incomparablement plus nette s'agissant des types d'État. Elle prend ici l'allure d'une inversion de dynamique, d'un retournement vers le dedans de la puissance qui poussait invinciblement les pouvoirs,

1. Selon l'expression d'Emmanuel LE ROY LADURIE. Elle donne son titre au texte qui ouvre *Le Territoire de l'historien*, II, Paris, Gallimard, 1978.

auparavant, vers le dehors. D'une logique de l'extension territoriale, on passe à une logique de la circonscription administrative. Le dessein d'accroissement du pouvoir consistait dans l'englobement de masses toujours plus larges, jusqu'à l'unité finale de l'empire-monde ; il devient celui d'une pénétration et d'une compréhension toujours plus profondes de la collectivité toujours plus idéalement délimitée qu'il domine. C'est l'assujettissement de la communauté humaine en sa totalité à son principe d'ordre extérieur par la médiation de l'empereur qui fournissait sa perspective à l'entreprise conquérante ; c'est l'adéquation interne d'un corps politique doté de sa raison d'être en lui-même qui se met à légitimer l'action administrative du souverain. Telle peut se résumer l'opération, ramenée à sa pureté de substitution d'un schème à un autre¹. Son affiliation religieuse est aussi plus commode à reconstituer, puisqu'on peut la relier assez directement à l'effort des puissances temporelles pour s'assurer, face aux prétentions impériales de la papauté, une légitimité à la fois indépendante et incontestable. Contraintes par la monarchie pontificale et sa revendication de la plénitude de puissance à se pourvoir d'une finalité religieuse équivalente et concurrente, les monarchies nationales sont amenées à exploiter le possible d'une politique de l'autonomie terrestre, hors médiation, contenu de naissance dans la religion de la médiation. L'ambition médiatrice de l'Église — unir définitivement ciel et terre en réunissant pouvoir spirituel et pouvoir temporel en la personne d'un seul souverain — révèle et libère cette potentialité inouïe ouverte par la venue d'un médiateur à nul autre pareil, le Verbe incarné : l'indépendance de l'ordre humain par rapport à l'ordre divin, et donc la pleine légitimité chrétienne d'un pouvoir incarnant la plénitude propre de la sphère humaine. Brèche dans laquelle s'engouffre à tâtons la résistance des rois. Ainsi prend forme et consistance un autre mode encore, politique celui-là, d'investissement de l'ici-bas sous le signe de la complétude. Avec tout au bout de l'horizon ces ingrédients tout aussi cruciaux que l'ascèse de l'accumula-

1. Je me permets de renvoyer sur ce point à la deuxième partie de mon article « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique », *Le Débat*, n° 15, septembre-octobre 1981.

tion capitaliste pour la modernité, et rigoureusement inséparables d'elle : la religion de l'État et le culte, ô combien sacrificiel, de la Nation.

À quoi il faut ajouter, s'agissant de l'occupation exhaustive de l'ici-bas, et venant se greffer sur cette redéfinition religieuse du cadre politique, un développement particulièrement original, touchant au registre à la fois le plus contraignant et le plus impalpable de la réalité : l'installation dans le champ temporel. Ici aussi on est fondé à parler de transformation de l'être-au-monde, mais d'un genre singulier : une transformation de l'être-dans-le-temps. Processus qui s'amorce dans la seconde moitié du XIII^e siècle, au moment donc où la croissance formatrice du monde plein culmine et trouve ses limites. Comme si la conquête de la durée venait prendre le relais de l'appropriation de l'espace naturel, une fois celle-ci parvenue à son plafond physique. Comme si, au-delà de la sphère visible et de ses ressources matérielles, une nouvelle frontière s'ouvrait pour la quête de la plénitude terrestre : celle de la permanence invisible de la communauté humaine et des instances qui lui prêtent forme, la puissance souveraine et le corps national.

L'entreprise s'inscrit dans le prolongement direct de la recomposition à la fois concurrentielle et mimétique des pouvoirs temporels par rapport à l'Église. Elle constitue une systématisation de leur long travail pour asseoir une sacralité qui simultanément leur soit propre et vaille celle administrée par la hiérarchie spirituelle. Le supplément de sacralisation, en l'occurrence, va consister à élever par la perpétuité les institutions de la terre au rang des entités du ciel — à transformer les corps terrestres en personnes angéliques. Si les hommes naissent et meurent, les corps associatifs qu'ils forment ensemble, eux, demeurent, indépendamment du flux de leurs membres. Invisibles, immortels, dotés d'une quasi-présence à eux-mêmes par leur continuité indéfinie, ces corps collectifs acquièrent en vérité consistance de personnes transcendantes dont les purs esprits de l'autre monde, seuls, peuvent fournir une idée. Le roi qui « ne meurt jamais », malgré la succession des rois de chair et de sang, et le Royaume qui toujours dure, deviennent, bien que réalités purement terrestres, et au-delà de leur matérialité tangible, de mystiques entités à hauteur

céleste. Ainsi l'infusion d'une durée sans terme dans les institutions humaines aboutit-elle à transporter sur terre quelque chose de l'éternité divine. Mais aussi à faire surgir une catégorie nouvelle d'êtres sacrés, personnes abstraites, fantômes collectifs, dont nous sommes membres et qui nous écrasent, déités de l'immanence que nul n'a vues et auxquelles pourtant nous ne cessons de nous dévouer, l'État invisible et la Nation éternelle. Personnification et subjectivation transcendantes de l'entité collective qui livrent la clé du développement politique moderne : on ne peut comprendre ce qu'il a produit de plus original, à savoir un système d'institutions impersonnelles, en dehors de la formation de ces personnes aussi efficaces que fictives. C'est en fonction de leur immortalité personnifiante que la Nation ou l'État ne sauraient admettre que des *représentants* chargés transitoirement de s'exprimer en leur nom. Si le pouvoir politique comme l'autorité administrative ne s'exercent que par *délégation*, c'est parce qu'on leur prête tacitement de vrais détenteurs, qui ne se confondent ni avec le corps électoral — qui ne fait que prêter momentanément voix à la Nation invisible — ni avec les mandants du peuple — qui ne font que donner figure précaire à la perpétuité de l'État. Le mécanisme du suffrage n'est lui-même que la traduction sensible d'un mécanisme de représentation plus fondamental, tout comme le principe bureaucratique de la délégation de fonction. Celui qui délègue est toujours déjà lui-même délégué, et délégué de quelque chose qui ne saurait directement s'incarner. Comme si le retour du principe d'ordre collectif à portée d'homme, dans le visible, n'avait pu s'accomplir que moyennant l'installation de l'invisible au cœur de l'ordre humain. Comme si l'émancipation à l'égard de la volonté du ciel avait exigé cette manière nouvelle de dépossession par la transcendance terrestre de l'être collectif. Exemple remarquable, soit dit au passage, de fiction réaliste ou de symbolisme agissant. Car ces abstractions impalpables, faites de nous et inaccessibles à nos sens, ces purs êtres de pensée que nul privilégié, à la différence de Dieu, ne contempera jamais, n'en organisent pas moins l'ensemble de l'action publique (et même dans une certaine mesure privée) à l'intérieur de nos sociétés, du régime représentatif aux personnes morales du droit, en passant par l'anonymat fonctionnel des bureaucra-

ties et la très effective continuité impersonnelle de la sphère publique.

À la racine, donc, de cette logique représentative généralisée, qui fait de nous, à tous les niveaux, d'éphémères mandants de ce qui dure, l'investissement du temps sous le signe de la complétude terrestre. L'impermanence de toutes choses humaines était ce qui signait par excellence l'imperfection et l'infériorité foncières de ce bas-monde en regard de l'éternité divine. Au travers de cette humaine postulation de perpétuité, de cet arrachement du collectif au flux destructeur du devenir, et de son établissement dans une inaltérable permanence, tels que le mouvement théologico-politique des deux derniers siècles du Moyen Âge les engage, avant que la pleine cristallisation de l'abstraction étatique à la fin du xvi^e siècle ne leur confère un ancrage définitif, c'est une autre vision de l'articulation des ordres de réalité qui prend forme. À une économie hiérarchique, où la carence du monde visible — qu'exprime dans le cas sa précarité temporelle — est stigmaté physiquement nécessaire, pour ainsi dire, de sa dépendance envers plus parfait que lui, se substitue insensiblement une économie de la différence, où subsiste bien sûr l'inégalité des deux ordres — la perpétuité des créations humaines dans le temps n'est pas l'éternité divine hors-le-temps — mais où chacun d'entre eux est pleinement et librement lui-même, où le principe interne de complétude qu'arbore le visible (sous forme, d'ailleurs, de personnification invisible en l'occurrence) atteste de son indépendance ontologique. Extraordinaire alchimie politico-religieuse qui est parvenue à transmuter le devenir en principe d'indestructible identité à soi. Sans doute sommes-nous la seule civilisation qui ait jamais eu l'idée de faire de la noria des êtres et de l'universelle mobilité des choses le sol stable de l'identité collective. On aperçoit tout de suite ce que la faculté à accueillir l'histoire, qui singularise si fortement, elle aussi, nos sociétés, doit à cette disposition exceptionnelle. Si nous parvenons à nous accommoder du changement et du renouvellement constant des données de notre monde, c'est aussi parce que, loin de menacer la présence de l'englobant collectif à lui-même, et notre assurance corrélative d'habiter le même monde, ils contribuent à la nourrir. Si, en d'autres termes, nous n'avons plus besoin de conjurer le devenir en

nous rattachant au môle intangible de la tradition ou de l'origine, c'est parce que nous nous inscrivons à l'intérieur d'un cadre de référence qui nous garantit jusque dans la rupture avec le passé et l'aventure du nouveau que nous sommes dans l'identique. La permanence s'attestait dans la répétition ; elle s'éprouve au travers du mouvement. Elle appelait l'arrêt du temps, l'effort pour effacer les effets de son flux ; elle suppose l'immersion dans son cours et l'emploi systématique de ses ressources. Il y avait à s'incliner devant sa loi ; devoir nous devient de nous en servir à fond. Ce n'est pas que l'orientation dans le temps qui se voit ici redéfinie, c'est l'intensité de son usage.

Tout ceci très sommairement ébauché afin de faire ressortir la profondeur historique du processus de concrétisation du nouvel être-au-monde potentiellement inscrit dans la structure chrétienne. Quand apparaît, avec la Réforme, un commencement de conscience adéquate de l'altérité divine et de ses conséquences, ce sont des pans entiers de la pratique sociale qui sont informés et travaillés par la dynamique de l'appropriation terrestre que requiert le dieu séparé. L'esprit du protestantisme, autrement dit, vient se surajouter comme élément émergé à une immense transformation du champ d'expérience et des orientations de l'activité humaine invisiblement engagée de longue date dans l'épaisseur la plus obscure des comportements collectifs non seulement en dehors de toute conscience, mais contre et en dépit de la totalité ou à peu près des valeurs et des convictions explicitement régnantes au sein de la civilisation où secrètement elle prend corps. On conçoit qu'au titre de levée (partielle) de cette contradiction entre la forme émergente des pratiques et la teneur arrêtée des croyances, l'éthique nouvelle du salut ait représenté un avantage différentiel. Mais il faut bien voir qu'elle ne fait dans tous les cas que relayer une révolution silencieuse de la présence aux choses, aux autres et au temps déjà profondément logée au cœur des différentes strates et modalités de l'être-ensemble. Elle fonctionne moins comme cause ou source que comme amplificateur ou multiplicateur — aussi peut-elle n'être pas indispensable, le procès qu'elle réfracte et accentue empruntant au moins autant les routes d'une muette

traduction en acte que celles du dessein réfléchi. Et ce qu'elle promeut en fait d'éthique économique n'est qu'un aspect d'un mouvement global qui se traduit ailleurs, par exemple, en principes politiques.

Le changement qu'elle exprime dans les perspectives de l'action terrestre n'est qu'un cas de figure, pourrait-on dire, d'une *inversion générale des logiques de la puissance* dont la dynamique de l'État moderne constitue l'autre incarnation exemplaire. L'augmentation de la puissance passait par l'extension territoriale, par l'affirmation terrible de la distance du souverain, par l'enserrement et le contrôle multiplié de la production et des échanges. On a entrevu les prodromes du basculement à propos de la prime coagulation de la forme nationale : elle se met à passer par l'administration en profondeur d'un territoire assumé dans sa circonscription, et en s'approfondissant sur la durée, elle va de plus en plus emprunter les voies de la correspondance du pouvoir à la volonté de ses administrés, de la participation des citoyens, de l'émancipation des intérêts, de la libération de l'initiative civile. La croissance par la limitation : tel est le secret du renforcement sans précédent des instances publiques à l'âge de la liberté. Contre l'apparence, la démocratie, et la cacophonie de la multitude, et l'ouverture aux humbles et aux faibles, et le heurt des droits égaux de tous, sont le vrai ressort de la puissance — ce que méconnaissent également le bon sens conservateur, tout à sa crainte de l'impéritie anarchique des esclaves, et le bon sens progressiste, tout à son espérance de moralité collective, quand il s'agit des moyens de la force sociale. On a l'équivalent de ce renversement de logique politique au plan des pratiques matérielles dans la réorganisation du rapport au monde dont on saisit au travers de la Réforme la première expression ouverte, sinon les premières manifestations. La puissance matérielle s'inscrivait justement jusque-là dans l'orbite de la puissance politique. Elle supposait la domination des hommes. La grande nouveauté, c'est qu'elle va s'en détacher, en se déportant du côté de la maîtrise de la nature. Là où il n'y avait que l'extorsion exercée aux dépens des êtres, on va s'en remettre à la transformation des choses.

La paix

Il est possible sur ce point d'ailleurs d'établir un pont entre l'innovation historique effective et les valeurs explicites de la tradition chrétienne, au travers en particulier de l'idée de *paix*. Sans entrer dans les méandres de ses acceptions et de ses usages, des ambiguïtés remarquables du message évangélique — « Je ne vous apporte pas la paix mais la guerre... » Mais quelle guerre ? — aux subtilités de la politique qu'investit l'Église dans la trêve de Dieu à l'âge féodal¹, contentons-nous d'observer que la notion condense et véhicule de façon privilégiée quelque chose de l'essentielle distinction des deux ordres : « ... Mon royaume n'est pas de ce monde. » Elle fait droit à une certaine déliaison de l'individu. Le devoir de violence et l'impératif guerrier constituaient la trame même de l'obligation sociale : légitime impératif de puissance par en haut et incontournable devoir de réciprocité par en bas. *La conquête et la vengeance*, la volonté de dominer et les contraintes de l'honneur. En regard, avec le droit et le devoir de paix s'introduit la perspective d'un double registre des conduites : il y a, certes, la loi du monde, les liens du siècle et la voix du sang ; et puis il y a le rapport au Tout-Autre, qui vous délie, en vous faisant obligation de ne pas rendre et de pardonner les offenses.

La valeur conférée à la paix, autrement dit, vaut postulation métaphysique quant à la position de Dieu vis-à-vis de ce monde : il n'est pas soudé à l'échelle des supériorités humaines, il ne se livre pas directement dans la chaîne des dépendances formant la légalité immanente du social, avec ce que leur administration exige de violence. Le dieu de paix est un dieu d'ailleurs. Un dieu individualiste, qui veut la concorde des personnes là où règne la dissension des communautés. Mais aussi, de ce fait, un dieu qui rayonne dans l'universel

1. Et ses effets sociaux, tels que l'historiographie récente les a réévalués. Cf. sur ce point Georges DUBY, *Le Dimanche de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973, « La paix », pp. 75-99, ainsi que « Les laïcs et la paix de Dieu », in *Hommes et structures du Moyen Âge*, op. cit., et ses observations dans *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978. Pour une mise au point récente, l'ouvrage déjà cité de Robert FOSSIER, *Enfance de l'Europe, X^e-XII^e siècle*.

sans le besoin d'un pouvoir ou d'un peuple pour étendre sa domination. *Un dieu sans empire* : voilà ce qui sépare le Dieu chrétien du Dieu terrible d'Israël, tout à la victoire de ses fidèles, ou du Dieu de Mahomet, et du devoir qu'il fait aux vrais croyants d'élargir par les armes le règne de la vraie foi. Non certes que la tentation de l'expansion religieuse soit absente du continent chrétien. Pas plus sur ce terrain que sur les autres, son développement historique ne répond à une ligne univoque. Mais il y a justement équivoque, et c'est cela qui fait toute la différence. Des Croisades à l'entreprise missionnaire qui accompagne la conquête européenne du monde à compter du XVI^e siècle, il y a les guerres de la foi et la poussée d'un prosélytisme plus ou moins armé — encore faudrait-il en spécifier soigneusement les modalités, en comparaison par exemple de la dynamique idéale de l'Islam : elles témoignent de parlants embarras (le trouble étant à son comble, en matière de légitimation théologique des soldats de Dieu, lors desdites « Guerres de Religion »). Mais il y a en même temps, au centre d'un système de civilisation dominé par les valeurs guerrières, valorisation religieuse, directe ou diffuse, des activités qui détournent de la confrontation des hommes. Sans pour autant qu'il s'agisse à proprement parler de non-violence, entendue dans son acception radicale de désengagement pur des liens d'homme à homme et d'indifférence au monde. On retombe ici sur un trait déjà longuement analysé de la religion du dieu autre : elle ne s'accommode pas du renoncement intégral et de l'absence à la réalité de l'ici-bas ; elle y requiert au contraire présence, elle appelle sa prise en compte. De sorte que la paix chrétienne, ce sera non pas le retrait bienveillant ou désespéré tant vis-à-vis des êtres que vis-à-vis des choses, mais la confluence et le mariage indéfectible de l'indépendance conciliante à l'égard des autres et de la possession du monde. D'un côté la prohibition de la lutte des hommes, au nom de l'autonomie de l'homme intérieur et du refus spirituel de la dette de sang inhérente à l'obligation collective ; et de l'autre côté la mobilisation en vue de la complétude du visible que suscite l'absolu retrait de Dieu dans l'invisible.

À la faveur de cette double injonction, il y a transfert du ressort de la puissance en ce monde sur l'appréhension de la

nature. La force, la grandeur et la richesse que procurait la réduction à merci d'un nombre toujours plus grand d'assujettis, c'est de l'appropriation toujours plus étendue et profonde de l'univers matériel qu'on va désormais les attendre. La pacification est ici en fait déplacement de la guerre. Elle n'est pas désarmement, abandon du projet même de maîtrise et d'accroissement de la maîtrise, mais translation (et transformation corrélatrice) sur l'ordre des choses de ce qui passait par la division des êtres. Le dessein de domination et d'affirmation de soi par la réduction de l'autre s'exerçait entièrement à l'intérieur du lien social. Il aura désormais son foyer d'application dans le rapport à l'englobant naturel.

Homo œconomicus

En changeant de cible, il change de support ou d'opérateur. Il était fonction collective ; il devient tâche individuelle. Il passait par l'élément de la relation entre personnes ; il suppose l'isolement de l'acteur face à la nature. On a ici très exactement l'acte de naissance, dans le principe, de l'individualisme moderne comme individualisme *économique* — économie entendue comme régime général du rapport aux choses. La relation possessive et transformatrice des modernes à la nature est inséparable de l'individualisme comme vision organisatrice du fait humain-social. De même que dans l'autre sens l'individualisme politique suppose l'indifférence pacifique à ses semblables de l'être primordialement engagé dans le combat avec les choses. C'est l'investissement du projet de puissance sur la maîtrise du monde matériel qui crée l'agent du pacte social, venant à composition avec ses égaux depuis son indépendance primitive et dans le souci de la garder, originellement libre de toute attache comme foncièrement exempt de tout dessein de sujétion à l'égard de ses associés — parce que travailleur occupé d'abord de sa prise sur la réalité et de l'accroissement de ses ressources. On a vu comment la religion de l'Un impliquait l'antériorité du lien de société sur le rapport à la nature, celle-ci n'étant appréhendable, à la limite, que de l'intérieur de l'espace humain-social, et qu'au travers d'une relation hiérarchisée entre les êtres dont la réduction

des employés aux choses au rang eux-mêmes de choses constitue l'asymptote idéale et la dynamique sous-jacente — plus on est haut dans l'échelle des supériorités, plus on est en charge du gouvernement des hommes et moins on a affaire au travail des choses ; plus on aspire à la grandeur que confère la possession des choses, plus il faut transformer en choses ceux qui les procurent. On découvre ici l'une des expressions les plus lourdes de conséquence de la mutation de l'être-au-monde engendrée par le passage à la dualité religieuse : l'autonomisation de l'acteur individuel par rapport à la communauté de ses pareils en tant qu'acteur économique, dédié à la transformation de la nature et à l'élargissement de ses biens avant que d'être constitué citoyen. Le capitalisme démocratique, il importe de le remarquer, est ainsi industriel, technique et scientifique avant que d'être commercial (logiquement parlant, s'entend, c'est-à-dire, dans le cas, au rebours de l'histoire). Il est mode de rapport à la réalité globale du monde bien plus que mode de circulation et d'appropriation des richesses. En lui, l'accumulation des biens matériels non seulement n'est pas dissociable de l'optimisation générale et systématique du donné naturel, mais elle lui est subordonnée : d'abord plus de prise et de pouvoir sur l'ordre des choses pour davantage, ensuite, de ressources disponibles. C'est la croissance qui y constitue une fin, comme rapport d'optimisation justement, toujours, à ce qu'on détient, plus que la possession en elle-même.

Tout se passe donc comme si du système des valeurs hiérarchiques au système des valeurs libérales, on échangeait une méconnaissance contre une autre : recouvrement de la nature par le social ou recouvrement du social par la nature. À l'impasse faite sur la confrontation aux choses dans le premier cas (qui, certes, n'empêche pas d'en vivre) répond, dans le second, l'impasse faite sur la relation aux autres (qui n'empêche pas davantage, il est vrai, de s'accommoder d'eux). Comme s'il y avait à choisir entre la dénégation de l'humanité de l'homme qu'entraîne l'obligation de passer par l'autre pour agir sur les choses, et la dénégation de la sociabilité primordiale qui accompagne sa constitution en producteur efficace et libre.

Avec le retrait de Dieu, pourrait-on résumer, le monde, d'intangiblement *donné* qu'il était, devient à *constituer*. Dieu devenu Autre au monde, c'est le monde devenant Autre pour l'homme — doublement : par son objectivité au plan de la représentation, et par sa transformabilité au plan de l'action. Ce qui, relevons-le, correspond à un renversement terme pour terme de l'organisation antérieure. Dans le cadre de la compénétration de la sphère visible et de son principe invisible, en effet, la nature était en théorie solidaire de l'homme et en pratique inviolable pour lui. Elle était conçue comme « humaine », vécue anthropomorphiquement en termes de proximité charnelle et de participation spirituelle ; et elle était en même temps reçue comme surhumaine au regard de toute prise possible sur elle, elle était révélée comme inaltérable, pratiquée comme immuable. La désintrication du visible et de l'invisible la rend « inhumaine » en pensée, en *l'inanimant*, si l'on ose dire, en la réduisant à la matérialité brute, et simultanément, elle la fait apparaître comme intégralement humanisable, comme de part en part praticable, elle la livre à une appropriation sans limite.

Il faut avoir cette double dimension soigneusement à l'esprit si l'on veut échapper au cliché dénonciateur d'une prédation irresponsable enclenchée par la perte, justement, du sentiment de solidarité avec l'englobant naturel. Rien de tel — c'est au plan des schèmes fondamentaux structurant le rapport à la réalité que le propos se situe, est-il besoin de le préciser. À la faveur de l'accomplissement de la transcendance divine, l'homme reçoit la nature en charge, il en acquiert responsabilité métaphysique. Et s'il noue avec elle une relation d'altérité, encore faut-il bien voir que c'est à l'intérieur et en fonction d'un dessein déterminé : en exprimer, en réaliser l'indépendance et la suffisance ontologiques. Là réside le schéma central réglant en ultime ressort la dynamique et les formes de l'activité humaine au sein de l'univers légué par la révolution religieuse du christianisme. Il en livre le but et il en explique les modes. Il en définit le dessein caché, la contrainte organisatrice qui indéfiniment la mobilise : manifester et produire, attester et constituer l'intrinsèque complétude du monde laissé aux hommes — le paradoxe clé, que seul le détour par l'histoire de l'organisation reli-

gieuse du champ d'expérience permet d'éclairer, étant, encore une fois, que c'est lorsque le monde apparaît *intellectuellement* comme réalité objective se tenant d'elle-même et se suffisant à elle-même qu'il devient *pratiquement* d'autre part l'objet d'une négation systématique en tant que donné, au nom même de cette suffisance dont il porte la promesse et à laquelle il s'agit de procurer une concrétisation toujours plus pleine. Une négation en acte au service d'une amplification-valorisation idéale : telle est l'articulation de notre rapport à la réalité, saisie dans sa continuité avec les grandes organisations antérieures de l'être-au-monde et comprise comme métamorphose ultime de l'altérité religieuse — celle au travers de laquelle on sort justement de la détermination religieuse au sens strict.

C'est toujours en effet d'une expérience de l'autre qu'il s'agit, mais d'un autre devenu moteur, d'interdicteur qu'il était. Le culte de l'autre revenait à nier le pouvoir de l'homme sur ce qui lui est donné. Notre pratique de l'autre à nous, c'est à refuser et nier le donné en tant que tel qu'elle consiste. Cela selon deux modalités fondamentales, soit par sa réduction en tant qu'autre — son assimilation, sa compréhension, sa métamobilisation sur tous les plans —, soit par sa production comme autre — sa transformation, sa réinvention, son optimisation —, l'exclu étant dans tous les cas son acceptation simple et sa reconduction en l'état. Ce par quoi on se situe bel et bien ici dans le prolongement de l'immémoriale tradition du refus religieux et de ses expressions plus récentes sous forme d'inacceptabilité du réel. Sauf que ce refus était privatif, et qu'ici il est expansif. Car la négation de ce qui est, le sentiment effectuant de la carence des choses en l'état où spontanément nous les recevons, c'est au service de la réalisation d'un plus d'être terrestre qu'ils sont retournés. Qu'il s'agisse de l'effort pour surmonter l'altérité du monde en se l'appropriant sous toutes les formes possibles, ou qu'il s'agisse des tâches destinées à lui faire donner davantage que ce qu'il offre, voire à le recomposer, en lui ajoutant par artifice méthodique ce qu'il ne saurait comporter, la visée motrice est la même, invariablement : traduire — matériellement, socialement, symboliquement — cette autonomie de la sphère visible qui nous fonde à l'occuper entièrement ; et simultanément

la faire advenir à la plénitude de cette autonomie qui n'est encore en elle que virtuelle. Non pas du tout, précisons-le, la visée de réaliser l'absolu terrestre. Bien plus modestement et bien plus ambitieusement à la fois, en un sens, la visée d'amener le monde des hommes et la nature au milieu de laquelle ils vivent à cette adéquation interne dans toutes leurs parties qui signerait, du dedans, leur ultime suffisance ontologique.

Tâche ouverte, infinie, sans cesse à reprendre et à pousser plus loin, toujours en train d'ouvrir de nouveaux fronts et de faire surgir des exigences inédites, qu'elle alimente par exemple la revendication démocratique d'une participation toujours plus approfondie des citoyens à la gestion de leurs propres affaires et d'une correspondance toujours mieux assurée entre l'action des gouvernants et la volonté des gouvernés, ou encore, autre de ses grands développements récents, qu'elle s'empare des corps pour les instruire de la plénitude des pouvoirs et des plaisirs dont ils sont susceptibles. L'exemple est frappant, du point de vue de la logique générale du mouvement d'appropriation et d'optimisation qui nous intéresse. Ni simple libération, ni transgression luciférienne, ni hédonisme ordinaire — le sérieux d'un devoir et la contrainte d'un labeur. Le refus de s'accommoder de ce qui vous échoit en partage en fait de force, de sexe ou de visage, le souci d'en dominer les arcanes et les fonctions et l'effort pour en maximiser les puissances et les ressources. Comprendre, maîtriser, accroître. Beauté, performances ou jouissances, une mobilisation pour épouser plus adéquatement et plus intensément cette chose par excellence reçue qu'est sa propre chair. Mobilisation qui s'alimente à cet obscur foyer central appelant réélaboration interminable de la condition terrestre en sa totalité par où l'activisme contemporain communique avec l'immobilisme du passé. Car ce qui nous fait de la sorte chaque jour davantage tourner le dos à l'univers de nos devanciers est en même temps ce qui nous constitue plus profondément leurs héritiers. De l'universelle révérence pour le donné, le reçu ou l'hérité qui les animait à l'incoercible nécessité de reprendre et d'innover qui nous pousse, ce qui consubstantiellement, toujours, nous lie à ce qui fut l'inspiration millénaire de leurs vies est aussi ce qui, toujours plus irréversiblement, nous en distance.

Deuxième partie

APOGÉE ET MORT DE DIEU

LE CHRISTIANISME
ET LE DÉVELOPPEMENT OCCIDENTAL

Puissances du sujet divin

LA RELIGION DE LA SORTIE DE LA RELIGION

S'il y a sens ainsi à parler de quelque chose comme une « fin » ou comme une « sortie » de la religion, ce n'est pas tant du point de vue de la conscience des acteurs que du point de vue de l'articulation de leur pratique. Le critère n'est pas ce que pensent et croient à titre personnel les membres d'une société donnée. Ce qui compte et décide, en la matière, c'est l'ordre de leurs opérations de pensée, c'est le mode de leur coexistence, ce sont la forme de leur insertion dans l'être et la dynamique de leur activité. On peut concevoir, à la limite, une société qui ne comprendrait que des croyants et qui n'en serait pas moins une société d'au-delà du religieux. Car la religion, ce fut d'abord une économie générale du fait humain, structurant indissolublement la vie matérielle, la vie sociale et la vie mentale. C'est aujourd'hui qu'il n'en reste plus que des expériences singulières et des systèmes de convictions, tandis que l'action sur les choses, le lien entre les êtres et les catégories organisatrices de l'intellect fonctionnent de fait et dans tous les cas aux antipodes de la logique de la dépendance qui fut leur règle constitutive depuis le commencement. Et c'est proprement en cela que nous avons d'ores et déjà basculé hors de l'âge des religions. Non parce que l'influence des Églises, le nombre des fidèles et l'intensité de la foi auraient diminué assez pour qu'on les décrète dépourvus

dorénavant de signification, voire pour qu'on puisse prédire leur prochaine disparition. Mais beaucoup plus sûrement parce que la logique conservatrice de l'intégration dans l'être et de la solidarité avec le donné naturel ou culturel s'est renversée, parce que la nécessité de l'attache hiérarchique s'est dissoute, parce que les contraintes à concevoir le monde en tout point uni à ses origines (pensée mythique) et partout correspondant à lui-même (pensée symbolique) se sont défaites.

Hors cela, ce procès de décomposition/recomposition du cadre humain-social mené à son terme, rien n'interdit d'envisager la survivance indéfinie de libres sociétés de croyance et de pensée à l'intérieur d'une société entièrement dégagée de l'emprise structurante de la croyance. Et à supposer même que vienne à s'évanouir toute espèce de dogme constitué, que disparaisse toute manière de sociabilité à base de foi partagée et de culte à célébrer en commun, il est possible que doive à jamais subsister la faculté d'une expérience de type religieux pour les individus. Toute fonction collective, même résiduelle, mise hors jeu, peut-être y a-t-il un irréductible de l'ouverture sur l'invisible, tant du point de vue des cheminements internes de la pensée que du point de vue de l'intime appréhension de soi. On reviendra sur ce noyau ultime de religiosité potentielle, à la fois logique et psychologique. Il éclaire une dimension du phénomène que nous avons à dessein laissée de côté : son enracinement anthropologique. Soit la dimension qui, à partir d'une juste intuition, a le plus fait errer les modernes sur le sujet — raison pour laquelle il nous a paru préférable de la contourner, afin de ne retrouver la vraie question qui s'y pose qu'armé de quelques fortes données. L'intuition juste : l'existence de ce foyer subjectif sous-jacent à la croyance socialement déterminée et organisée et peu à peu mis à nu par son repli — le « sentiment religieux » que Benjamin Constant distingue des « institutions religieuses »¹. L'induction trompeuse en revanche : que l'on accéderait là au véritable « centre » (Benjamin Constant toujours) du phénomène religion, au facteur invariant et à l'inépuisable principe

1. Benjamin CONSTANT, *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Paris, 1824-1831, 5 vol., t. I, chap. 1, « Du sentiment religieux ». L'un des plus grands livres sur le sujet, injustement tombé dans l'oubli.

séminal dont les constructions dogmatiques ou cultuelles ne sont que des mises en forme dérivées et fluctuantes. Permanence, donc, de la source et variation du contenu, en fonction du contexte et du « développement de la civilisation ». Remarquable illusion de perspective qui fait que plus le religieux décline, plus on est tenté de conclure à sa perpétuité anthropologique, en raison de cet aspect intérieur que dévoile et souligne son crépuscule public. Pour sortir de l'objet même et obéir à sa suggestion, l'erreur n'en est pas moins radicale : on ne saurait mieux se fermer à l'intelligence aussi bien de la religion comme histoire que de la teneur exacte de cette inscription subjective qui résiste à l'exténuation du sens collectif. La réalité de cette dernière, encore une fois, n'est pas en cause, mais l'interprétation de sa nature et de son rôle. Sa nécessité en tant que support anthropologique, en tant que condition de possibilité transhistorique du règne multimillénaire de l'autre n'est pas douteuse. Pour qu'il y ait religion, il fallait que, psychiquement et intellectuellement, le fonctionnement spontané des individus se prête de manière élective à l'investissement sur l'invisible. Et en effet la perspective d'un arrière-monde et l'épreuve de l'altérité constituent l'un des axes organisateurs de l'imaginaire humain. De même que la rencontre de l'infigurable infini indifférencié représente un horizon inéliminable et structurant pour la pensée. Tout comme enfin la double et contradictoire expérience d'annulation de soi et d'indestructible présence à soi répond au plus profond à la tension problématique qui détermine l'être-sujet. Cela ne fait pas de ce substrat un principe générateur. Il n'explique rien de ce qui fut la fonction essentielle des religions ; il n'apprend guère, partant, sur la logique interne de leur dispositif et sur l'enjeu des métamorphoses successives de leur contenu ; *a fortiori*, il ne permet pas de comprendre la possibilité même de leur perte de substance et de leur résorption. Et par ailleurs, rien ne montre que cette correspondance indubitable qu'on retrouve à plusieurs niveaux entre les registres de l'organisation subjective et les modalités de l'expérience religieuse signale un besoin qui exigerait un débouché explicite ou des formes instituées pour être satisfait. Tout donne à penser au contraire que ce sens interne de l'autre est socialement neutre, et que si les religions constituées ont eu besoin de

faire fond sur lui, lui se passe très bien de religion établie, soit qu'il trouve à s'investir ailleurs, soit qu'il s'exerce en quelque sorte à vide. Il est vain, en d'autres termes, de vouloir ressouder les deux pôles que l'inexorable retrait du divin a progressivement écartés, le pôle personnel et le pôle institutionnel. Point d'intemporelle essence du religieux qui se donnerait à lire au miroir des nécessités permanentes du sujet. Il s'agit à l'opposé d'aller au bout de la séparation, et de partir, pour l'intelligence de l'un et de l'autre terme, de leur disjonction accomplie. Il s'agit, d'un côté, de déchiffrer l'intemporelle vérité du sujet à la lumière de ce qui fut son répondant en fin de compte transitoire dans l'ordre social ; et il s'agit de l'autre côté de comprendre le religieux à la lumière de son épuisement terminal, de ce possible moment où plus rien de ce qui lui a si longtemps procuré écho en nous ne se reconnaîtra plus en lui.

Qu'il y ait de la sorte fin très précisément dessinable du religieux, ce n'est pas crucial simplement pour la compréhension de son essence propre et de sa nature historique, ce l'est simultanément pour la saisie à la racine de l'originalité de notre monde. Car c'est l'ensemble des facteurs qui concourent fondamentalement à spécifier notre système de civilisation au regard des sociétés antérieurement connues qui sort de ce grand reflux du système de l'extériorité. Politique selon la représentation, investissement en règle de l'avenir, connaissance selon l'objectivité des causes, arraisonnement de la nature, poursuite de l'efficacité matérielle comme fin en soi : autant d'éléments clés de la modernité dont la genèse solidaire et la cohérence globale ne deviennent intelligibles, en dernier ressort, qu'une fois réinsérés dans le procès central de retournement de l'altérité sacrale dont le christianisme a fourni la matrice. L'intégrale recomposition de l'espace de l'homme sous l'effet de la paradoxale absolutisation/défection de Dieu : voilà le secret foyer d'expansion en fonction duquel les composantes éclatées de notre univers démocratique-individualiste-étatique-historique-technique-capitaliste apparaissent, au-delà de leur hétérogénéité ou de leurs contradictions de surface, dans leur liaison nécessaire et leur essentielle unité. Mais aussi le point-source en fonction duquel s'éclairent l'organisation profonde et le devenir de chacun de ces sec-

teurs autonomes d'activité. Pour véritablement comprendre comment fonctionne une collectivité sujette d'elle-même et ce que peuvent être les lignes de force de son développement, il faut partir de ce que c'est qu'une société assujettie. Comme pour complètement saisir la dynamique interne du rapport de transformation noué par les modernes avec la nature, il faut partir de ce que sont les contraintes pratiques de l'inclusion dans l'être et de l'identité avec lui qui découlent de l'altérité religieuse. Et la même chose s'agissant des possibilités de forme et de contenu d'une pensée à base d'opposition du sujet et de l'objet par rapport au système de la co-participation du monde à connaître et de l'acteur de connaissance. En ce sens, nous ne sommes pas simplement passés au dehors de la religion, comme sortant d'un songe dont nous aurions fini par nous éveiller ; nous en procédons ; nous nous expliquons encore et toujours par elle ; et c'est en interrogeant la métamorphose qui nous a tirés d'elle que nous avons quelque chance d'apprendre à cerner les impératifs qui conditionnent et règlent nos mouvements. Ils ne sont pas devenus plus clairs pour cesser d'être dictés du dehors ; venant de nous seuls, ils ne nous sont pas moins mystérieux, en fait, qu'à l'époque où ils tenaient au surnaturel. Sauf qu'ils se peuvent au moins pour partie élucider, à la lumière, précisément, du retournement de l'attache au surnaturel qui s'accomplit en eux.

*

Le point décisif pour la compréhension de cette double histoire — celle qui nous a faits et celle dont nous nous sommes arrachés : l'exacte mesure de la singularité du parcours chrétien. Ni sommet d'un « développement des idées religieuses » fournissant la clé rétrospective des expansions moins avancées du phénomène, ni religion parmi d'autres, à prendre comme échantillon d'une fonction toujours au fond identique à elle-même derrière ses expressions particulières. Mais une bifurcation hautement spéciale par rapport au destin y compris des autres « grandes religions » dont, à la racine, il est proche, y compris de sa propre branche orientale. Et surtout une mise en mouvement emportant à terme mise en question du religieux dans son principe même. Ceci à la faveur et à la

mesure du déploiement complet d'une articulation entre l'humain et le divin correspondant à l'inversion point pour point de la structure primordiale de la dette envers l'invisible.

Ce processus, on l'a décrit essentiellement, dans les pages qui précèdent, sous l'angle de sa logique interne, avec le péril que cela comporte de suggérer une nécessité des enchaînements locaux ou de l'avancée d'ensemble qui ne s'y trouve pas. Ce pourquoi on voudrait maintenant, au rebours du point de vue antérieurement adopté, marquer en une brève esquisse l'événementialité foncière de la séquence, si l'on peut ainsi parler, de l'irréductible contingence des conditions qui ont présidé à ses inflexions majeures à la particularité remarquable de chacun des nœuds principaux où s'est décidé quelque chose de son déroulement. Sans doute y a-t-il quelque artifice dans une telle séparation entre l'ordre de la structure et l'ordre de l'événement. Mais elle reflète en même temps un partage inhérent à l'essence même de l'objet — partage entre la nécessité rigoureuse de ce qui peut se produire sur le fond en matière de déplacement et de transformation de l'organisation religieuse, et l'indécidable radical de son effectuation réelle. Les orientations possibles et le contenu du mouvement historique sont strictement déterminés ; ils répondent à une logique précise ; le fait même que le mouvement ait lieu, en revanche, relève, lui, de la contingence de l'événement et d'une manière de liberté à l'œuvre au sein du devenir. Il aurait toujours pu ne pas se produire, et rien n'obligeait à ce qu'il se produise, même si sa survenue est dans une certaine mesure explicable. Il y a déterminisme de l'essence et liberté de l'existence, en d'autres termes. Ou plus exactement, il est de l'essence de l'organisation profonde du religieux que sa concrétisation dans l'existence manifeste une indétermination dernière.

Il n'y a pas des dizaines d'organisations religieuses possibles : en dernier ressort, il y en a deux, et on a vu comment la totalité du parcours chrétien peut se décrire comme le passage d'un régime de l'unité du corps social et de son fondement extrinsèque à un régime de la dualité. Ce qui advient dans le cadre de pareille translation obéit à une implacable logique. Reste que, du départ à l'arrivée, le fait que cette transformation se soit produite, qu'elle soit allée jusqu'au

bout, apparaît, en chacune de ses étapes, comme le fruit d'une décision historique nullement incompréhensible en sa teneur, encore une fois, mais à jamais insondable en son acte.

*

L'une des meilleures illustrations possibles de cette ambiguïté nous est fournie par le point de départ même de notre mouvement, qui, d'emblée, nous situe dans l'exceptionnel par rapport à l'ensemble des autres grandes surrections spirituelles de la période : la naissance du monothéisme. L'écart et l'originalité sont telles, justement, que grande est la tentation de reconnaître dans cette neuve identification du divin la marque d'une rupture pure ou d'une invention *ex nihilo*. Rien de pareil, en réalité, on s'est efforcé de le montrer, mais une réorganisation de l'économie de l'autre auparavant régnante — réorganisation exploitant de façon plus systématique et plus poussée, simplement, des virtualités partout latentes dans la matrice politique des « hautes civilisations ». Donc, de ce point de vue, une opération dont on peut dégager dans l'abstrait la nécessité interne en tant que transformation structurale : basculement du passé vers le présent et concentration corrélatrice d'un divin éclaté dans le monde en un sujet unique à part du monde. Mais en même temps, lorsque l'on regarde les conditions concrètes dans lesquelles cette cristallisation s'est effectuée, chez un petit peuple, à la marge, en manière de réponse à sa situation d'oppression, on se retrouve devant l'énigme d'un improbable radical. Duplicité d'aspect constitutive, sur laquelle on reviendra buter à chacun des tournants cruciaux du processus : le passage ne pouvait s'opérer n'importe comment, et on peut reconstituer les déterminations auxquelles il obéit ; rien n'obligeait à ce qu'il se produise, et on ne saurait réduire l'indétermination que son avoir-eu-lieu comporte.

Ce qui ne signifie pas non plus — si indétermination il y a, encore faut-il exactement en circonscrire la zone — que l'apparition de la figure nouvelle du dieu-un soit en elle-même inexplicable surgissement. Les tenants et les aboutissants de son émergence semblent dans une certaine mesure éluci-

dables. On a vu comment la dynamique intrinsèque de l'action de l'État — dynamique interne de l'oppression, dynamique externe de l'expansion — crée les conditions d'une pensée religieuse en rupture complète avec l'économie primitive de l'Un, telle qu'elle demeure essentiellement conservée dans les polythéismes classiques. Et ce, selon trois grands axes : la subjectivation du fondement sacré, à la mesure du resserrement de l'étreinte de son incarnateur parmi les hommes ; l'universalisation de la perspective terrestre, à la mesure de l'élargissement de l'empire-monde, avec ses effets de relativisation des appartenances locales ou groupales de tous ordres ; la disjonction, enfin, entre ici-bas et au-delà, à la mesure d'une part de l'élévation suprême du maître en-ce-monde et d'autre part de la sommation du visible sous une houlette unique, qui l'une et l'autre conspirent à repousser l'ultime principe dans l'ordre du séparé.

À la vérité, pareille mise en mouvement vers la conquête illimitée ne constitue que l'un des pôles extrêmes du possible étatique, l'autre pôle correspondant à la rétraction extrême de la fonction politique au sein d'une royauté « magique » dont l'histoire africaine offre l'exemple à peu près unique — en lieu et place de la logique de la séparation et de l'expansion, une logique de la concentration des tâches de perpétuation et de renouvellement de l'ordre du monde dans les frontières biologiques d'un individu, sans que le retranchement magique imposé par cette incarnation des forces de la nature et de la surnature implique nécessairement par ailleurs beaucoup de prérogatives d'autorité. Et sans non plus que cette personnalisation de l'appartenance de l'ordre humain aux puissances cosmiques emporte de déstabilisation du cadre religieux primitif : elle le brise sur un point décisif, en rompant avec l'anonymat essentiel du procès d'institution du social, mais en demeurant compatible avec son économie profonde. Alors qu'à l'autre bout, la dynamique impériale porte dislocation virtuelle des anciennes croyances établies et tend à susciter la quête anxieuse d'une autre issue spirituelle. Entre les deux, toute une gamme de positions intermédiaires, déterminées en particulier par l'isolationnisme culturel où se sont arrêtées la plupart des grandes formations despotiques. L'empire est (ou doit être) monde ; mais est décrété monde ce que

couvre effectivement ou potentiellement la domination du souverain. L'idéal de la plus haute puissance trouve ses bornes dans l'adéquation à une aire de civilisation relativement homogène, hors de laquelle il n'est que barbarie nulle et non-avenue. Immobilisation aussi bien réelle que symbolique qui limite efficacement toute possible remise en cause de la jonction agie avec l'ordre ancestral et de l'immersion dans le cycle impersonnel des forces du cosmos dont la personne souveraine constitue le pivot vivant. Ainsi pourrait-on élaborer une typologie des formations et des entreprises impériales qui mettrait en relation l'ampleur de l'ouverture dessinée par le mouvement d'expansion et l'étendue des possibilités spirituelles de la sorte éveillées dans la dialectique complexe de la soumission/absorption par le centre et du décentrement. Étant bien entendu que, d'un plan à l'autre, la traduction n'est jamais automatique, d'abord, et ensuite, que le rapport d'influence est susceptible de s'exercer dans les deux sens — au moins à partir d'un certain moment le dessein conquérant peut naître aussi à l'intérieur du religieux. Bornons-nous à relever dans cette ligne que le triomphe de la religion universelle du dieu personnel vient au terme (et dans la zone) d'une série d'ébranlements impériaux d'extension jamais vue — l'expansion romaine, bien sûr, contexte immédiat, matriciel, mais aussi en proche arrière-plan les conquêtes d'Alexandre, mais encore, juste auparavant, l'unification perse du Proche et du Moyen-Orient. La transformation religieuse la plus poussée, celle que représente la rupture chrétienne, est au bout d'un prodigieux élargissement de l'horizon des peuples ; elle s'accomplit et s'impose là sans doute où le brassage de l'hétérogène et le décentrement consécutif des perspectives humaines ont été le plus loin — à l'épicentre du plus ample séisme.

ISRAËL : L'INVENTION DU DIEU-UN

Cela dit, le remarquable de l'affaire, c'est qu'elle s'enclenche à la périphérie avant de gagner au cœur du plus puissant

parmi les systèmes impériaux. Et on se demande s'il pouvait en être autrement, à regarder les données du problème. Pas de doute par un côté que la réinvention du divin qui commence avec Moïse suppose à la base et fait fond sur ce travail à la fois de sape et de révélation dont la dynamique impériale constitue le vecteur — et qui de mieux placé, en un sens, pour en ressentir les effets, qu'un groupe minuscule de la périphérie, coincé et ballotté entre deux grands pôles de puissance, tantôt soumis, tantôt captif, tantôt en rupture de ban, mi-barbare et mi-acculturé, mi-fasciné par plus haut que lui et mi-jaloux de son identité ? Mais très probable aussi de l'autre côté que la formulation radicale d'une foi monothéiste exigeait pour advenir l'extraterritorialité par rapport au creuset impérial, et davantage, le dessein désespéré de s'en affranchir¹. Le fait est que de Moïse à saint Paul, le fil conducteur qui permet de suivre le déploiement complet d'une religion de la dualité réside dans ce mouvement réitéré d'appropriation et de rejet, de reprise et de distanciation vis-à-vis du principe impérial. Toute l'opération qui aboutit au christianisme, incarnation comprise, est à comprendre de la sorte en termes de retournement spirituel du système de la puissance universelle. Il fallait pour la mener à bien une espèce particulière d'êtres, à la fois suffisamment dedans pour s'être pénétrés de l'esprit du dispositif, et suffisamment dehors pour aspirer à s'en extraire.

On le mesure, en particulier, lorsqu'on se tourne vers les religions avoisinantes, mésopotamiennes ou égyptienne, dans le bain desquelles est né le dieu d'Israël. Elles sont travaillées par des mouvements qui, à de certains égards — ou à de certains moments —, les rapprochent, incontestablement,

1. D'une bibliographie immense et sans entrer dans l'énumération des exposés classiques ou récents d'A. Lods, E. Dhorme, H. Ringgren, R. de Vaux ou A. Caquot, retenons quelques titres qui touchent plus particulièrement au fond de notre propos, l'invention monothéiste et son approfondissement : Yehezkel KAUFMANN, *Connaître la Bible*, trad. franç., Paris, P.U.F., 1970 ; William F. ALBRIGHT, *De l'âge de pierre à la chrétienté. Le monothéisme et son évolution historique*, Paris, Payot, 1951 ; Théophile J. MEEK, *Hebrew Origins*, New York, Peter Smith, 1960. Place à part mérite d'être faite à l'étude de Jean BOTTERO, « Le message universel de la Bible », in *Vérité et poésie de la Bible*, Paris, Hatier, 1969, pp. 15-73. Elle offre sous une forme ramassée l'exposé le plus aigu et le plus ferme, en un mot, le mieux digne de son objet qu'on puisse trouver.

comme nombre d'études l'ont fait ressortir, du yahvisme israélite. Ainsi a-t-on pu souligner la tendance à la simplification de leurs panthéons et à la concentration du divin, le dieu ethnique, Marduk ou Assur, devenant la divinité par excellence, que présentent les religions babylonienne et assyrienne¹. Ainsi surtout a-t-on pu disputer à propos du contenu véritable de la réforme introduite par l'énigmatique pharaon Akhnaton — monothéisme ou pas ? — et sur son rôle aux origines de la foi d'Israël — transmission ou pas² ? En réalité, ce sont les limites inhérentes au mécanisme même de ces transformations qui frappent lorsqu'on les compare au procès de rupture où la religion de Moïse paraît avoir sa source spécifique. Si loin qu'elles aient pu aller, elles restent prises à l'intérieur d'un cadre qu'elles n'ont pas de raisons directes d'altérer. Si marqué que soit l'accent placé sur le dieu principal du panthéon mésopotamien, par exemple, cela n'entraîne pas — et il n'y a pas de motif intrinsèque que cela entraîne — le rejet des autres divinités. Le nouveau s'agrège ou se surajoute à l'ancien sans avoir à heurter son économie. Si poussée de même qu'ait pu être la spiritualisation du principe solaire dans les spéculations du pharaon réformateur, on ne voit pas qu'elle implique subversion de l'ancienne logique religieuse. Elle en fournit simplement une variante extrême, mais une variante interne, significativement surgie et impulsée depuis le centre même du dispositif, depuis le pivot de l'ensemble que constitue l'impérial médiateur entre nature et surnature. Et médiateur, pharaon non seulement le reste, mais il le devient plus que jamais lorsqu'il s'agit pour lui d'assurer la vivante connexion entre l'ordre des hommes et l'âme du monde. Plus que jamais sa personne est le foyer substantiel où s'atteste l'indéfectible unité des deux parts de l'être. Au lieu que le propre du mouvement qui commence avec Moïse, c'est sa logique négative, c'est la dynamique exclusiviste qui constitutionnellement le détermine.

1. Récemment par exemple H.W.F. SAGGS, *the Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel*, Londres, The Athlone Press, 1978.

2. On fait allusion en particulier à la discussion autour des thèses avancées au début de ce siècle par J.-H. BREASTED (*A History of Egypt*, 1906, et *The Dawn of Conscience*, 1933), et reprises par FREUD dans *Moïse et le monothéisme*.

Moïse : dominer la domination

Il ne s'agit plus ici, en effet, du réaménagement d'un système, conduit de l'intérieur, voire du cœur de celui-ci. Il s'agit de la *réponse* au système religieux garant d'une puissance oppressive, réponse apportée *du dehors* en fonction d'une situation d'infériorité extrême et de révolte. Mais réponse aussi, c'est son paradoxe séminal et son ressort décisif, qui emprunte les éléments dont elle est faite à l'adversaire auquel elle est opposée. Elle reprend à son compte les tensions vers l'unicité et la séparation divines à l'œuvre au sein de l'organisation despotique, et elle les cristallise en une expression radicale dans la mesure où elle les retourne contre le despote et ses légitimations. Ainsi invente-t-elle un dieu comme on n'en avait pas connu : un dieu construit en opposition à toute autre espèce de dieux. Le dieu de la sortie d'Égypte : un dieu incommensurable avec les dieux des Égyptiens, tout à fait à part et bien plus puissant qu'eux — potentiellement, donc, le seul véritable dieu.

Là réside la racine spécifique de la rupture monothéiste. Elle procède de la confrontation créatrice — comparaison, surenchère et rejet indissolublement mêlés — du faible avec le fort. Soit le rebours exact du mouvement dont l'histoire nous a généralement conservé la trace, à savoir la bienveillance synchrétique du conquérant pour les idoles et les croyances des peuples qu'il assujettit, qu'il intègre en annexe aux siennes. Tout à l'opposé, le regard est ici porté du bas vers le haut, il est celui du misérable sur le munificent, et l'inspiration est, plus même que la révolte, la volonté forcenée d'échapper à sa prise. Comment concevoir une puissance capable de vous soustraire à la plus haute puissance en ce monde ? Il se trouve qu'il y avait dans le contexte de quoi répondre à semblable question. Reste que c'est à l'angle et à l'acuité très particuliers de la question que tient l'originalité radicale de la réponse. C'est en fonction de cette nécessité extrêmement spéciale de dominer ce qui vous domine et de s'assurer de son identité face à ce qui menace de vous dissoudre, et uniquement en fonction d'elle, que l'utilisation des virtualités spirituelles la-

tentes au sein de la matrice despotique a franchi les limites où leur expression s'est arrêtée partout ailleurs.

Miracle de l'histoire, où le tournant de plus lourde conséquence s'accomplit à partir de la situation la plus contingente, qui de la façon la plus improbable déplace les paramètres définissant l'équilibre entre le poids de la tradition et les forces de révolution. Car le principe conservateur de l'Un, de l'intime conjonction entre l'humain et le divin, n'est nullement absent en la circonstance. Il est même entièrement sauvegardé au travers de l'Alliance nouée entre le nouveau dieu et son peuple. Sauf que l'union avec ce dieu vengeur capable de vous tirer des griffes du plus formidable empire ne s'éprouve pas dans l'adhésion à l'ordre immémorial légué par les ancêtres, mais dans la confiance aveugle placée, contre toute évidence immédiate, dans son intervention salvatrice. Ce n'est pas de l'intérieur de la communauté de ses fidèles qu'il se peut appréhender, au faite d'une échelle de supériorités visibles et invisibles qui vous lierait par degrés à son irradiante présence. Ce qui le définit, c'est de passer toute puissance terrestre, donc toute hiérarchie concevable et toute matérialisation tangible — il n'est pas le plus haut, mais le seul ; il ne se pense pas dans le registre du comparatif, mais dans le registre de l'exclusif ; il ne se donne pas dans l'élément de la continuité, mais dans celui de la séparation ; il ne se comprend pas en termes de complémentarité avec le monde des hommes, mais en termes d'opposition. Il fallait la dynamique du défi pour aboutir à pareille inversion de l'ancienne économie du divin retournant bout pour bout l'articulation antérieure du même et de l'autre, du proche et du lointain. L'absent par excellence qu'était le passé fondateur se change en présence, sous forme de capacité constitutive du suprême ordonnateur à intervenir à tout moment dans les affaires des hommes. Et le présent par excellence qu'était le principe d'ordre soudant charnellement les êtres à leur loi d'origine, devient absence, en la personne de l'infigurable séparé. Translation d'un des systèmes possibles de la conjonction (du monde humain avec sa vérité dernière) par la séparation (du divin) dans l'autre, symétrique et inverse. Là où continuait de régner l'actualité de l'originel, on passe dans la présence du transcendant. Bifurcation décisive vers la dualité ontologi-

que que seule permet d'expliquer, encore une fois, la situation exceptionnelle d'appropriation rejetante et de sécession fascinée à la faveur de laquelle les fermentations en profondeur de l'Égypte ont précipité sous la forme tranchée du dieu d'Israël. Partout ailleurs, en effet — en Iran, en Inde, en Chine —, où il y a eu cristallisation de semblables virtualités de fond, mais de l'intérieur, directement, du champ où les tensions vers la concentration du divin étaient au travail, la reformulation religieuse s'est en fin de compte coulée, d'une manière ou d'une autre, dans le moule maintenu de l'Un. Point de personne séparée, mais, par exemple, la résorption de toute séparation au sein de l'impersonnel ultime. Ou encore le partage du monde en une inexpiable guerre des dieux qui, si elle le divise en deux et l'oppose à lui-même, le garde en même temps uni avec lui-même — c'est au sein d'un seul et même monde que se déroule le combat cosmique des deux principes ; l'esquisse d'une scission dans l'être se résout en antagonisme interne¹. Comme si, du dedans, l'héritage de l'ancien cadre de pensée était impossible à surmonter, son étreinte impossible à desserrer.

1. Ceci dans le cas d'un dualisme rigoureux et complet. Mais toutes sortes de figures intermédiaires sont possibles, mariant un dualisme relatif avec une ébauche relative de monothéisme — le cas, semble-t-il, de Zarathoustra lui-même (Paul DU BREUIL, *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris, Payot, 1978). Il existe une lutte des deux principes dans l'espace-temps, mais règne au-delà la supériorité incontestée du souverain universel. Partage qui constitue le point de départ de toutes les gnosés. Si nous l'évoquons, c'est que la recherche récente a réactualisé le problème des rapports entre les conceptions spirituelles perses et les formulations monothéistes du judaïsme post-exilique. Redisons donc à la fois la légitimité du rapprochement — il s'agit d'autant d'exploitations d'une seule et même situation matricielle — et la nécessité de strictement marquer la spécificité du Dieu de la Bible. La mise à part du divin d'avec tout le créé et conséquemment son application omnipotente et directe à tous les étages de la création, c'est *structurellement* tout à fait autre chose que la supériorité ultime d'Ahura Mazda au faite d'une hiérarchie de réalités et d'entités solidarisées au sein d'un englobant unique par leurs oppositions mêmes. Deux démarches d'inspiration parallèle, mais dont l'une (le zoroastrisme) reste de l'ordre d'une réforme interne de l'ancienne imbrication du visible et de l'invisible, tandis que l'autre (le yahvisme) s'installe d'emblée en extraterritorialité par rapport à elle (même si c'est pour la rétablir dans une certaine mesure ensuite).

L'Alliance et l'épreuve

L'acquis déterminant, dans ce qu'il est convenu de rapporter au nom de Moïse, ce n'est pas le contenu précis de la nouvelle foi, dont on peut discuter à l'infini, sur de faibles indices, la véritable teneur, c'est le dispositif qui en sous-tend l'émergence. N'importe le degré de rigueur ou la netteté de conception du monothéisme initial. Ce qui compte, c'est le mécanisme politique qui en permet la formulation. Car une fois en place il en porte aussi bien l'approfondissement et la clarification. Et cela, selon deux voies.

Par sa simple réactivation, tout d'abord, au fil des vicissitudes et des tribulations du peuple de Yahvé. Même après l'installation victorieuse en Terre promise et la constitution en royaume, la menace de submersion et d'assujettissement, à la marche-charnière de trois foyers impériaux, restera pour Israël un horizon organisateur permanent, et de la destruction de Samarie à la captivité de Babylone, on sait les calamités qui s'abattront sur les faibles élus du vrai Dieu. Or la logique matricielle du yahvisme — dieu grand parce que plus grand que le plus formidable souverain de l'univers — est ainsi faite que les pires épreuves subies par ses adeptes ne peuvent conduire, dans l'esprit de ceux-ci, qu'au renforcement de la toute-puissance divine. Seule la volonté de Yahvé peut être à l'origine du malheur qui frappe son peuple par conquérant interposé, et seule elle a pouvoir de l'en délivrer, en commandant le reflux des armées du maître apparent de ce monde, comme elle commande le flux de la mer ou le mouvement des astres. Plus Israël, ainsi, se trouve écrasé par des forces terrestres qui passent infiniment les siennes, et plus son dieu tend à apparaître comme ultime souverain de l'univers entier, sur un tout autre plan, radicalement au-delà de la sphère visible et de ses acteurs.

Avec ce facteur supplémentaire, autre innovation de poids, promise à une riche carrière, qu'est l'obligation du retour sur soi. Qu'avons-nous fait pour appeler le châtement ? Aux yeux d'un dieu dont les proportions s'élargissent assez pour être nécessairement au principe de l'adversité que vous rencontrez, l'homme devient un coupable. L'éthique, en d'autres termes, devient problématique. Elle était foncièrement positive,

elle tend à devenir essentiellement interrogative. Elle passait par l'adhésion à l'ordre et à la règle d'un monde réputé être, de par la garantie des dieux, absolument ce qu'il doit être et le meilleur qui se puisse concevoir. Elle se met à emprunter les chemins de l'examen de conscience et de l'effort de justification de la part d'acteurs désormais sans certitude dernière sur les desseins et les voies de Dieu en ce monde.

Probablement du reste est-ce dans cette ligne que le développement du monothéisme, tel qu'inscrit dans la dynamique interne de l'alliance, atteint son point culminant. Il l'atteint en la personne du juste accablé de souffrances et d'épreuves, contre toute apparence de sens et sans possibilité d'en pénétrer la raison — et qui ne s'en incline pas moins devant cette suprême sagesse que l'homme ne peut comprendre. Du dieu victorieux de Moïse, force des faibles par-dessus les forts, à l'inintelligible transcendance du dieu de Job, la surenchère négative sur le spectacle des sens, les données de l'humaine connaissance ou les pouvoirs de l'intelligence a rendu tout ce qu'elle pouvait rendre. Par un côté tout au moins, Dieu est devenu définitivement de l'autre monde.

Les prophètes

Ceci, donc, pour ce qui concerne la simple répétition de la situation inaugurale comme facteur d'approfondissement de la foi au dieu unique. Mais il faut faire la part, à côté, d'un second facteur, né de la religion nouvelle et destiné en retour à puissamment en creuser les potentialités : le prophétisme. Distinction logique, plus qu'empirique, il est vrai, puisque aussi bien dans la réalité les deux vecteurs d'évolution se croisent et se mêlent. C'est par la bouche des prophètes, pour partie, ainsi, qu'est tirée la leçon des malheurs d'Israël et qu'est formulé l'appel au retour du pécheur sur lui-même. Reste que les deux phénomènes possèdent chacun leur consistance spécifique et peuvent fort bien se concevoir, dans l'abstrait, indépendamment l'un de l'autre — il eût pu y avoir des prophètes sans les souffrances d'Israël, et l'interprétation de celles-ci dans l'esprit de l'invention mosaïque, inversement, eût pu être tirée sans le concours des prophètes.

Un dieu disjoint du plan des hommes par sa supériorité sur les plus hautes supériorités, c'est un dieu auquel *un quelconque* parmi les hommes peut en appeler *par-dessus* toutes espèces d'apparences et de puissances terrestres *contre* la totalité du comportement de ses pareils — contre, en particulier, leur méconnaissance de sa loi ou leur inobservance idolâtre du vrai culte. C'est cette extériorité critique qui fait la spécificité de l'intervention prophétique, extériorité qui tient à l'extranéité du principe supposé s'exprimer au travers d'elle, et qui lui confère une portée sans commune mesure avec le propos du simple « voyant », familier aux civilisations moyen-orientales. Le voyant opère de l'intérieur de la forêt de l'être ; sa lucidité le met à même d'en lire les signes et d'en pénétrer les correspondances occultes ; ses pouvoirs lui permettent de communiquer avec les esprits qui l'animent ; il discerne l'avenir, transmet avertissements et vœux des puissances de l'invisible, dévoile la source des maux et renseigne sur les partis à prendre. Mais les messages que de la sorte il délivre restent par essence ponctuels et particuliers. Alors que le prophète parle du point de vue d'un dessein global sur la conduite des hommes, du point de vue de ce qu'elle devrait être dans l'absolu et en général, lors même que c'est à l'inconduite d'un individu en particulier qu'il s'en prend. Cela parce qu'il parle entièrement du dehors de la communauté de ses semblables, comme délié d'elle et en complète liberté vis-à-vis d'elle. Et cet écart idéal parce qu'il parle au nom d'une suprême volonté législatrice, elle-même rigoureusement d'un autre ordre, séparée de la sphère des hommes, et donc possiblement méconnue ou bafouée par eux, bien que directement intéressée à leur fidélité ou à leurs turpitudes. Double distance, de Dieu aux hommes et d'un parmi les hommes à tous les autres, l'une alimentant et renforçant l'autre : voilà le système prophétique en sa logique circulaire¹. Plus le prophète fait enten-

1. On retrouve, sous un autre angle de vue, les principaux traits dégagés par Max WEBER pour spécifier la prophétie israélite (*Le Judaïsme antique*, trad. franç., Paris, Plon, 1970, pp. 358-442). Du côté du personnage des prophètes : ce sont des « démagogues politiques » et non des oracles appointés ; ce sont des hommes indépendants qui s'adressent au peuple de leur propre initiative à partir d'une expérience strictement individuelle, sous le signe de la solitude et de l'incompréhension. Bien qu'inspiré, le prophète demeure un homme ordinaire ; il ne renchérit pas ascétiquement

dre une voix singulière, hors la norme, plus Dieu prend proportion extra-cosmique, à part de tout le créé, et plus de la sorte il s'éloigne, plus son porte-parole est en droit d'exciper d'un lien personnel avec lui. La différence de Dieu légitime la virulence du prophète, et la sécession prophétique affirme en retour l'unicité du divin en marquant son retrait — avec ce troisième terme entre les deux qui est la coupable liberté de la créature et son aveuglement. D'où la figure exemplaire qu'est le prophète incompris : l'inconcevable légèreté de ceux qui refusent de l'entendre fait ressortir au maximum tant l'humaine puissance d'erreur que l'opposition entre la vraie voie et l'opinion commune — partant, elle porte la transcendance à sa plus haute lisibilité, dans sa double dimension de certitude intime et d'inintelligibilité dernière.

Il est exact, cela dit, qu'il n'y a pas besoin de dieu personnel et séparé pour qu'il y ait prophétisme, dans le sens précis d'un discours de rupture, appelant de l'état présent des choses au nom d'un tout-autre. On en a une illustration très remarquable avec la fermentation à laquelle était en proie le monde tupi-guarani au moment de la pénétration européenne en Amérique du Sud au XVI^e siècle. Mais ce n'est qu'en fonction de la référence à un dieu personnel, en revanche, que l'appel prophétique prend ce tour de critique interne qu'on lui voit dans l'Ancien Testament. La comparaison des vaticinateurs d'Israël avec la prédication des *karai* tupi-

sur l'éthique de la vie quotidienne, il ne dessine pas une voie de soustraction à ce monde et de participation mystique au divin ; il ne se donne pas pour un saint ou pour un sauveur appelé à guider une communauté d'adeptes regroupée autour de lui. Cela, côté message prophétique maintenant, parce que cette sécession n'a de sens que dans la perspective d'une adresse d'ensemble au peuple et qu'en fonction d'une visée précise, d'ordre purement éthique : l'obéissance collective en ce monde aux commandements de Yahvé. « Les prophètes se tiennent au milieu de leur peuple et s'intéressent au destin de cette collectivité politique » (p. 397). Ils ne donnent pas de réponses à l'énigme métaphysique de l'univers ; ils ne prétendent pas apporter d'idée nouvelle de Dieu et de ses volontés ; ils en appellent exclusivement à la foi d'Israël dans son Dieu et à l'accomplissement en général de la loi qu'il lui a donnée, dont l'inobservance lui a été fatale. Ni des sages, ni des virtuoses de salut, ni des réformateurs religieux : des *dissidents de la conformité*. Tous traits singuliers qui ne s'expliquent à notre sens que par le dispositif de l'invention mosaïque, dont l'intervention prophétique constitue une exploitation rigoureusement réglée.

guarani, si bien analysée par Hélène Clastres, est là-dessus justement tout à fait éclairante. Retranchement de la communauté, radicalité dans la dénonciation : d'un cas à l'autre, au plan formel, l'homologie des dispositions est frappante. C'est très ostensiblement, très systématiquement, que le *karai* guarani se tient à l'extérieur des liens communs de société : il s'installe seul à l'écart des villages, il revendique l'extraterritorialité (dans une société de guerre, il ignore la distinction des amis et des ennemis), il se déclare, dans une société articulée par les liens du sang, hors parenté (puisque sans père)¹. Et sa condamnation de ce monde de malheur est sans appel. Seulement, que propose-t-il ? — car c'est là qu'éclate la différence avec les prophètes d'Israël. De tout abandonner, de quitter sans esprit de retour ce séjour irrémédiablement mauvais pour partir en quête de son envers sans contraintes ni limites ni mort, la « terre sans mal ». S'il porte un jugement absolument négatif sur la réalité présente, autrement dit, s'il la *refuse*, il ne la *critique* pas à proprement parler. Il ne se retourne pas contre elle ; il invite au contraire à s'en détourner, à la fuir. On mesure la divergence essentielle des orientations que recouvre la similitude externe des dispositifs. Si dans l'un et l'autre cas le cœur du phénomène consiste dans la relation d'opposition qui se noue avec l'actuel état des choses, il s'agit dans le cas guarani d'une opposition tournée vers l'extérieur, alors qu'il s'agit dans le cas d'Israël d'une opposition tournée vers l'intérieur (de façon positive ou de façon négative, sur le mode de la dénonciation ou sur le mode de l'exhortation à la réforme spirituelle et morale). Divergence qui renvoie bien entendu à l'écart immense des théologies sous-jacentes. L'inspiration du prophète guarani reste commandée par le modèle d'une communauté qui fait corps avec sa loi, sans écart concevable entre l'être et le devoir-être — même si, par une mutation extraordinaire qu'il n'est pas de notre propos d'envisager ici, la perspective d'un renversement du pour inconditionnel au contre radical se met à faire sens s'agissant de l'appréciation de ce monde et de son ordre. Mais s'il y a sens de la sorte à briser en bloc avec eux, il n'y en aurait

1. Hélène CLASTRES, *La Terre sans mal. Le prophétisme tupi-guarani*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

aucun à s'élever contre leur dévoiement au nom de la pureté native du fondement. Ce monde est tout ce qu'il doit être ; il n'y a d'espérance que de son inversion, ailleurs, en une terre d'abondance, de liberté et d'immortalité. Tandis que c'est entièrement sur cet écart interne entre la pratique et la norme, entre les faits et gestes des individus et la loi qui devrait les régir que joue le prophète d'Israël. C'est que lui se fait l'interprète d'une volonté actuelle, pourvue, depuis le dehors du monde, d'un dessein déterminé sur ses créatures en ce monde. Son éloignement permet de comprendre l'oublieuse insouciance des hommes à l'égard de ses décrets, comme son omniprésente vigilance exige qu'on les rappelle sans ménagement au devoir. Pas le moindre sens, dans un tel cadre, à prétendre échapper au cercle des obligations définies par la divinité ; mais un effort infini, toujours à reprendre, pour se concilier ses bonnes grâces au travers de la stricte observance de sa loi. La dissidence du prophète est à proportion de l'écart entre les actes humains et leur règle, lequel écart donne la mesure de l'opposition entre l'humain et le divin. Le ferment novateur, en l'occurrence, est moins dans le prophétisme lui-même que dans la manière dont la référence monothéiste le conduit à s'appliquer à sa société. Ce n'est pas intrinsèquement la sécession de l'inspiré, si véhémement soit-elle, qui tend à changer la nature et le contenu de l'expérience religieuse, c'est l'espèce de retournement de la communauté contre elle-même qui s'opère au travers d'elle, la tension interne qu'elle fait surgir, aux antipodes de l'antique idéal de conjonction entre le fondement et le fait, entre la conduite spontanée des êtres et la loi qui devrait l'informer. Dans un univers où la règle était à recevoir et à répéter, son excellence s'attestant dans son effectuation même, l'intransigeance du prophète introduit une *question*, si limitée encore qu'elle soit, quant au principe dernier en vue duquel il y a lieu d'agir, et quant au sens intérieur de l'action.

Le péril de pareille analyse en termes de logique d'un système est de conduire à surestimer la portée effective que le phénomène a pu revêtir dans son contexte. Que la dynamique intime de l'appel prophétique conduise à une mobilisation de l'intériorité dans le cadre d'une relation de type personnel avec le dieu vivant, c'est une chose, que telle était la

préoccupation des prophètes d'Israël en est une autre. Le problème initial et récurrent auquel répond leur action, ce n'est pas l'approfondissement interne du yahvisme par rapport à sa routinisation, c'est son ferme établissement, face à sa retombée menaçante dans un hénouthéisme fortement marqué par le panthéon cananéen. Le dieu qu'ils invoquent, ce n'est pas le dieu universel parlant directement au cœur de tous les hommes, c'est le dieu jaloux de l'Alliance, courroucé par l'inconstance de son peuple. La cible que visent leurs fulminations, c'est moins la pureté du cœur en harmonie avec la vivante volonté de Dieu que l'exacte observance des clauses du pacte passé avec Yahvé. Rien ne montre mieux les limites à l'intérieur desquelles se tient le mouvement prophétique que sa disparition une fois l'Alliance renouvelée et la fixation du judaïsme opérée avec la codification définitive en un Texte de la Loi divine. C'est que le but qui justifiait qu'ils se lèvent et parlent est atteint lorsque sont de la sorte trouvées les conditions d'une pleine et parfaite adéquation entre la conduite d'Israël et le dessein du seul Dieu. La promesse contenue dans la fondation mosaïque ainsi réalisée, leur protestation n'a plus de raison d'être. Reste qu'à l'intérieur de ces limites, les prophètes ont fait apparaître à leur tour la promesse de tout autre chose. Ils ont mis au jour, au-delà de l'exploitation restreinte qu'ils en ont faite, la ressource de structure que deviennent l'insurrection solitaire de la foi, la revendication personnelle de l'au-delà contre l'ici-bas, lorsque Dieu se détache de toute matérialisation terrestre.

C'est là ce qui différencie le plus profondément, en fin de compte, le porte-parole de Yahvé de son homologue sauvage : son exemplarité. Le *karai* guarani répond à une évolution ou à une dérive de sa société ; le prophète d'Israël aussi, mais ce faisant, c'est un possible permanent de la relation au fondement surnaturel qu'il mobilise et partant révèle. Le chantre de la Terre sans Mal enjoint de le suivre, et ainsi fait le comptable intransigeant des manquements à Yahvé — sauf que lui dessine en outre au travers de sa prédication une posture que tout un chacun peut idéalement occuper. On ne fait pas que se fier à son discours ; on est, dans une certaine mesure, appelé à s'identifier au rapport direct à Dieu dont son message excipe. Le *karai* reste jusqu'au bout un séparé auquel

aveuglément s'en remettre. Le prophète de Yahvé demeure, certes, un élu, un inspiré d'exception, mais il fournit en même temps un modèle. En son écart, ce sont les virtualités générales d'un ordre spirituel qu'il rend lisibles. Aussi la figure des grands inspirés d'Israël jouera-t-elle pour deux mille ans de mémoire un rôle de symbole et d'exemple sans commune mesure avec la portée de leur intervention historique effective. Très indépendamment de ce que fut en son contexte la vérité de leur appel, les Élie, Isaïe ou Jérémie incarneront pour une postérité toujours renouvelée l'inépuisable référence des efforts d'approfondissement de la religion intérieure contre la religion de la tradition, la légitimité inaugurale du parti individuel contre la pente commune.

Entre surrection et rentrée dans le rang, la trajectoire interne du mouvement qui les a portés illustre à merveille l'ambiguïté politique native du monothéisme. Il porte par un côté à un accroissement de la dépendance des hommes, puisqu'il ne s'agit plus seulement avec lui de se conformer à un ordre immémorial, mais de se pénétrer et d'épouser jusqu'au-dedans de soi les décrets d'une volonté vivante — et c'est à l'obtention de semblable adhésion qu'ont œuvré les prophètes ; c'est en vue de l'obéissance qu'ils se sont soulevés. Mais par l'autre côté, compris comme unique et tout-puissant, Dieu devient celui dont on n'a jamais achevé de sonder l'essence et de creuser les desseins, celui qui principiellement justifie, s'il ne le requiert, qu'on mette en question l'écart séparant les réalisations humaines de sa véritable volonté — un dieu qui ouvre le possible infini de l'interpellation personnelle, de la dissidence intérieure et du défi spirituel. Ce dont précisément la mobilisation prophétique a aussi fixé le modèle pour longtemps. Resserrement de l'obligation extérieure et élargissement de la marge de manœuvre intime ; appesantissement du devoir de soumission et surgissement du droit de révolte : au départ, et dans le principe, l'unicité divine contient également les deux tendances. Détermination accrue de l'obligation humaine et ouverture d'une indétermination sans précédent y vont de pair. Aussi bien le destin politique des monothéismes eût-il pu être de conduire assez uniformément à l'immobilisme d'une servitude renforcée.

Tout se jouera à cet égard dans la manière dont seront compris, en pratique, d'une religion à l'autre, la communication, le dépôt et l'administration de la volonté du seul dieu. Que l'on ait une transmission directe, productrice d'un Texte ou d'un Code une fois pour toutes exactement arrêtés, comme dans le cas de la loi judaïque, « la loi de Moïse prescrite par Yahvé à Israël », ou plus tard, et plus nettement encore, comme dans le cas du Coran, recueil de la parole même de Dieu, et, en fonction de cette irrécusable attestation de la règle et du sens, la marge d'indétermination sera très réduite, voire inexistante. Le Livre est là qui fait foi en sa lettre même, voire qui vous met en présence du Transcendant — sa glose éventuelle, pour indéfiniment disputable qu'elle puisse être, les arabesques talmudiques en témoignent, ne saurait emporter dissidence interprétative. Mais la glose même peut apparaître comme une liberté impie au regard de la réception littérale seule acceptable s'agissant des décrets de la suprême sagesse. L'originalité libératrice du christianisme consistera, par opposition, à reposer sur une transmission indirecte, Dieu déléguant son fils pour s'adresser aux hommes, et celui-ci prenant en outre réalité d'homme — et d'homme du commun — pour l'accomplissement de sa mission. Le message de salut, du coup, se présente sous le signe d'un partage d'essence, inéliminable, entre l'ultime vérité et ce qui nous en parvient. Il se charge d'un mystère appelant exégèse sur le fond, s'il n'exige le secours d'un corps d'herméneutes spécialement affectés à l'encadrement des âmes, qui ne se contentent pas d'ajouter à l'intelligence de la révélation ou de veiller à sa préservation, mais qui constituent d'indispensables intermédiaires entre les fidèles et son sens. Mais mystère justifiant aussi bien l'illumination intérieure, la conviction solitaire d'en avoir retrouvé ou pénétré plus avant que les clercs et les doctes la teneur authentique, et la contestation en règle des interprétations qui jusqu'alors ont prévalu. Encore faudrait-il des conditions historiques bien déterminées pour que ces potentialités interprétatives et conflictuelles contenues dans l'idée chrétienne de la révélation se mettent à jouer significativement, et pour que se réveille dans l'hérésie, le schisme, la réformation ou la dissidence, l'esprit qui animait les prophètes d'Israël.

JÉSUS : LE DIEU-HOMME

Et puis, le judaïsme fixé, arrêté, vient Jésus, qui le déborde tout en l'accomplissant — car on ne peut comprendre, à notre sens, la survenue du messie que dans la ligne et que comme une étape supplémentaire du processus engagé par Moïse. Sa prédication s'insère dans le droit fil de l'approfondissement de l'idée de Dieu dont on vient de dégager les deux grands axes, répétition et méditation de l'épreuve matricielle et exemplarité de la sécession prophétique. Elle en constitue, encore que d'une certaine façon seulement, le pas ultime — dans l'implicite et non dans l'explicite, dans les faits, et non dans la leçon à en tirer. Car elle est levée ou résolution en acte, sinon en doctrine, de la contradiction d'origine du yahvisme, aggravée au sein du judaïsme, entre l'universalité de Dieu et le particularisme de l'Alliance. Contradiction, on l'a souligné, en laquelle est investi un enjeu absolument fondamental : elle est le prix à payer pour le maintien envers et contre tout d'une religion de l'Un là où apparaît, avec l'unicité divine, la perspective d'une religion de la dualité. Au travers de l'élection de son peuple, le dieu unique et séparé reste un dieu intimement associé à ce monde. Il a beau ne plus être un dieu à l'intérieur du monde, son union indissociable avec Israël le garde foncièrement soudé à la sphère des hommes et aux choses d'ici-bas — et d'abord à son *Lieu* parmi les hommes, à son Temple, à sa Ville, à sa Terre, tous également pénétrés de sa sainteté. Dans la conviction de ce pacte, c'est de l'organisation dernière du religieux qu'il y va, du sauvetage à la limite de ce qui fut depuis toujours la structure de base de l'expérience religieuse, de l'ultime moyen non idolâtrique de se raccrocher à celle-ci une fois le gros du tournant de la transcendance opéré. Ce qui explique son prodigieux enracinement.

Le messianisme

Reste que, pour infiniment puissants que soient de la sorte les motifs d'y tenir, ce compromis défensif entre deux âges du religieux apparaît, à partir au moins d'un certain moment, comme hautement problématique sur un plan logique. Tout autant qu'on est dans la phase d'établissement du yahvisme contre la remontée des idoles et des mœurs du cru, la question n'a pas lieu de se poser avec acuité. Le problème, alors, pour les spirituels, n'est pas du statut en soi de la volonté de Dieu ; il est, beaucoup plus prosaïquement, de la faire reconnaître et prévaloir. En revanche, l'Alliance une fois solennellement renouvelée, l'idée du divin une fois très sensiblement affinée par les prophètes, et une certaine adéquation obtenue entre la loi de Moïse et la conduite de son peuple, la difficulté surgit inexorablement : comment concilier la vocation universelle de ce dieu que sa toute-puissance et son unicité destinent, à l'évidence, à tous les hommes, et son choix exclusif d'Israël entre toutes les nations ? Il n'y a que dans la situation matricielle d'oppression et de persécution que le problème apparaît relativement résolu. Car là au moins la place et le rôle des autres nations sont claires : elles sont l'instrument dont Dieu se sert pour punir Israël de ses péchés. Mais dans tout autre cas de figure, la question se présente, incontournable, et nécessairement travaille, si obscurément que ce soit. *Quid* du rapport du dieu d'Israël aux autres peuples ou aux autres hommes ?

La preuve qu'elle est sentie et qu'elle presse dans les profondeurs, c'est qu'elle engendre une réponse religieuse sous les espèces du *messianisme* — c'est-à-dire, ni plus ni moins, d'un *impérialisme mystique*. Le destin final d'Israël, qui justifie sa présente élection, ce sera de se subordonner toutes les autres nations, afin de faire régner la loi de Yahvé dans l'univers entier, « d'une mer jusqu'à l'autre, et de l'Euphrate au bout du monde ». Il nous viendra un grand Roi, spécialement envoyé par Dieu, qui réalisera l'union terrestre, soit qu'Israël devienne alors le centre spirituel d'une humanité pacifiée, soit au contraire, à l'extrême du bellicisme rêvé, qu'Israël triomphe par le glaive, voire reste seul sur un sol définitivement purgé d'idolâtres et d'ennemis. Ainsi la logique impériale, en

opposition avec laquelle s'est formé le monothéisme, resurgit-elle en lui, une fois bien établi, comme son horizon obligé : à Dieu universel, domination universelle. De la prime perspective de défense contre l'oppression, d'arrachement à la submersion, on bascule, au bout du parcours, dans la perspective d'une expansion terminale, d'une imposition sans plus de limites de la loi de l'Alliance — seule issue logique à la contradiction fatalement ressentie entre l'immensité de Dieu et l'étroitesse de son attestation parmi les hommes. Comment concevoir que la presque totalité de la création doive à jamais ignorer l'identité de son véritable auteur et maître, et vivre en parfaite méconnaissance de sa volonté ? Il faut une fin des temps où ce scandale se résolve. Aimables ou farouches, apocalyptiques ou bucoliques, plusieurs versions de cette réconciliation entre l'essence divine et sa manifestation terrestre sont possibles. Toutes au fond se ramènent à une manière d'extension ou de généralisation de l'Alliance, plaçant Israël à la tête des nations, et étendant le règne de Yahvé à l'ensemble du genre humain. Et l'on ne peut absolument écarter l'idée qui surgit ici de l'évocation des possibles, que quelque chose comme une expansion judaïque eût pu avoir lieu, comme il y a eu une conquête islamique, à la faveur d'un concours de conditions propices, à l'extérieur (affaiblissement des puissances voisines) et à l'intérieur (levée d'un messie adéquat). Dans un contexte favorable, la tendance au repli isolationniste et particulariste eût pu se renverser en dynamique universaliste. Avec pour horizon le rêve impérial dans sa forme la plus classique : la conjonction achevée de la totalité des êtres et des choses avec leur vrai principe d'ordre et leur juste règle. Rêve où se fût enseveli, dans le règne établi de l'Un, le ferment d'inquiétude introduit et maintenu par la religion d'Israël : la distance de Dieu aux choses de ce monde signifiée malgré tout par l'isolement de son peuple au milieu des autres nations. Tout le temps que subsiste ce retranchement de l'Élu, quelque chose demeure essentiellement inaccompli dans l'histoire qui la partage entre présence et latence et la charge d'avenir. La solitude d'Israël est signe de cet écart axial entre l'actuel et le virtuel ; à ce titre, elle vaut attestation du retrait où Dieu reste vis-à-vis d'un monde si essentiellement éloigné encore de ce qu'il serait — de ce qu'il eût effectivement pu

être — s'il correspondait à l'universelle et pleine reconnaissance de sa volonté. Autant ainsi le particularisme de l'Alliance garde minimalement ouverte, à sa façon, la différence du transcendant, tout en la déniait intérieurement, l'attente réintroduisant ce que l'observance recouvre, autant le messianisme impérial l'eût abolie ou résorbée dans la réunion enfin opérée du Tout terrestre et de l'Un céleste.

Le second Moïse

S'il importe de clarifier cet arrière-fond, jusqu'en ce qu'il comporte de virtualités inaccomplies, c'est parce qu'il commande de part en part l'intervention de Jésus. L'existence même, le personnage de Jésus et son message sont tout entiers réponse à cette situation dans ce qu'elle a de spécifique — réponse aux tensions intenses qui y sont à l'œuvre, réponse aux attentes qui s'y ouvrent, aux perspectives que le mouvement de fond du politico-religieux y fait naître. Réponse extrême, la plus radicale de celles concevables dans le contexte, et réponse forte, armée d'une puissante légitimité implicite, puisque répétant en fait l'acte fondateur de Moïse. Comme lui, en effet, elle est à la fois reprise en compte de la dynamique universaliste véhiculée par le schème impérial et rupture avec elle. Sauf qu'il ne s'agit plus seulement cette fois d'un impérialisme *subi*, mais aussi d'un impérialisme potentiellement ou idéalement *agi*, tel qu'imposé de l'intérieur par le développement de la foi d'Israël, sous forme de messianisme. Et sauf d'autre part qu'il ne s'agit plus d'un arrachement dans les faits à l'étreinte de l'opresseur, mais d'une sécession dans les esprits. La rupture n'a plus lieu (réellement ou mythiquement) dans l'extériorité visible, mais dans l'invisible dedans des âmes. Moïse avait à libérer son peuple des mains de Pharaon : Jésus soustrait ses fidèles à l'emprise de César — mais non pas en les menant vers une terre promise, ailleurs dans le monde : sur place, en les sortant du monde. C'est que deux urgences se combinent à la source de son inspiration, l'une traditionnelle et l'autre nouvelle, que son génie singulier sera d'assumer ensemble et de régler l'une par l'autre. L'urgence « classique », donc, si l'on peut dire, de la

riposte à une domination fatale, pour laquelle il y a, disponible, le modèle éprouvé, matriciel, de l'appel à la puissance d'outre toute-puissance, dans le droit fil de l'invention mosaïque. Et simultanément l'urgence elle plus récente, et d'un ordre plus spirituel, mais tout aussi puissante, à en juger par l'intensité de l'inquiétude messianique, de lever ou de résoudre la contradiction immanente au dieu de l'Alliance, Dieu universel qui ne connaît qu'un peuple particulier. Le tranchant décisif de la prédication de Jésus viendra de la manière dont s'y croisent les issues offertes à ces deux questions, sous les traits du dieu qu'il invoque, réinvention du dieu de Moïse, dieu incomparablement libérateur et dieu libéré des apories où l'enfermait l'Élection.

Jésus ne se contente pas, comme l'eût fait un prophète, d'exhorter à la repentance des pécheurs et à l'espérance des justes. Il est guide, il est meneur d'hommes, le salut qu'il promet demande qu'on le suive — il est un second Moïse. Mais il n'est pas non plus un messie ordinaire, qui eût appelé, au nom de la mission d'Israël, au soulèvement contre l'occupant et à la guerre finale en vue de l'établissement du règne de la Loi. La résistance et la fuite qu'il propose sont d'un tout autre ordre. Car son dieu est à ce point dégagé des liens de ce monde qu'il n'y aurait pas sens à affronter en son nom les trônes et les dominations terrestres. C'est dans le secret des cœurs qu'il se livre, à distance infinie de ce que César exige, et qu'il faut lui rendre, dans la certitude tranquille que le vrai royaume est ailleurs. L'universelle omnipotence de Dieu, ce n'est pas dans le futur empire du monde qu'elle se dessine, c'est dès à présent qu'elle s'atteste, dans son étrangeté radicale aux affaires de ce monde, étrangeté telle qu'il ne connaît point de peuple mais seulement des êtres intérieurs, portés à la hauteur de son entente par leur propre dégagement des choses du monde et repli pur en eux-mêmes. Là où le prophète attestait de la distance du dieu unique par sa sécession d'avec sa communauté, le croyant en Christ témoigne de l'infini de la transcendance par son retranchement tout intérieur d'avec l'ensemble de la sphère sensible. La foi n'est plus seulement ce qui légitime de s'opposer éventuellement à tous les autres, elle devient ici ce qui justifie de se sentir intimement autre à la totalité du monde. Ainsi la boucle se boucle-t-elle et

l'identification du dieu universel trouve-t-elle son point d'achèvement en cette répétition de l'acte inaugural qui en a fait surgir la figure, qui est en même temps renversement du pacte exclusiviste où elle demeurerait prise. Cela moyennant, au plan spéculatif, le redoublement de l'extériorité du divin vis-à-vis de la création par l'altérité du croyant à l'égard de ce bas monde, condition pour délier Dieu à coup sûr de toute implication partielle dans les affaires humaines, et faire du rapport avec lui un rapport purement individuel, purement personnel, ouvert en droit à n'importe lequel d'entre les hommes. Soit moyennant ce qu'on a reconnu plus haut comme le mariage spécifiquement chrétien entre la soumission au maître du monde et le refus du monde, entre l'esprit d'obéissance et les valeurs de salut.

Un messie à l'envers

Le point fondamental à considérer, si l'on veut convenablement mesurer l'impact de la prédication christique, c'est qu'elle est au moins autant en *acte* qu'en paroles. Il y a ce que *dit* Jésus, et puis il y a ce que son discours *porte*, ce que symboliquement il signifie, très au-delà de sa teneur immédiate, de par la *position* depuis laquelle il est tenu. La *place* qu'il occupe — qui n'est pas que celle qu'il revendique, mais celle aussi en laquelle il est de fait installé — parle davantage, à elle seule, dans le contexte, que la somme de ses propos. Ou plus exactement, c'est elle qui leur procure silencieusement leur véritable portée et qui explique la manière dont ils ont pu être reçus et compris.

Ainsi Jésus se donne-t-il pour messie¹. C'est désigner, dans

1. Contentons-nous de cette approximation grossière, qui suffit au fond de notre démonstration. La question de la conscience messianique et de la présentation messianique de Jésus, en leurs ambiguïtés remarquables, pour autant qu'on parvienne à les reconstituer, exigerait à elle seule de longs développements. Il y a tout un jeu complexe d'identifications et d'écarts à reconstituer, celui créé pour commencer par l'usage préférentiel du « Fils de l'homme » du livre de Daniel et des courants ésotériques et sectaires du judaïsme, celui provoqué par l'équivoque entre proclamation de filiation divine et revendication de messianité immédiate, celui appelé par l'inscription dans un contexte marqué par la lutte des zélotes (qui ne sont pas

une situation aux tenants et aux aboutissants bien déterminés, un statut et un rôle non moins précis. Mais il n'est pas n'importe quel messie : il fonctionne, en réalité, comme *messie à l'envers*. Il n'exprime, certes, rien de tel, mais il ne peut être tenu que pour tel, de par la façon dont il se pose. Qu'est-ce qu'un messie, en effet ? Le roi de la fin des temps, le grand souverain envoyé par Yahvé pour le triomphe de son peuple, l'empereur universel qui réconciliera mystiquement la terre entière avec la loi du ciel — et à ce titre, donc, un être aux deux natures, participant à la fois de l'humain et du surhumain, et dans le corps duquel sont destinés à se conjoindre les deux règnes. Comme Jésus, très exactement, à la fois fils de l'homme et fils de Dieu. Sauf que c'est simultanément une position rigoureusement inverse qu'occupe Jésus. Ce que le monarque du monde est *en haut*, au sommet de la pyramide humaine, lui l'est *en bas*, un quelconque parmi les hommes du commun. La sublime conception dont il se prévaut ne l'empêche pas d'assumer son humble naissance, et la mission grandiose dont il se réclame ne le fait aucunement prétendre à quelque éminence ou domination que ce soit. Il est la *réplique* parfaite du médiateur impérial aux *antipodes* de celui-ci. Mais en changeant de lieu, de la sorte, au sein de l'espace humain, la rencontre des deux ordres de réalité dans une même personne change radicalement de sens. L'incarnation de l'invisible était le moyen par excellence de marquer la continuité de la hiérarchie terrestre avec l'ordre céleste ; elle devient ici le signifiant même de leur mutuelle extériorité. On a eu l'occasion de voir, à propos de la réforme d'Akhnaton et de ses limites, comment, impulsée depuis le siège du pharaon, la tentative monothéiste devait fatalement s'engluer dans la co-

désapprouvés, mais dont il s'agit de se démarquer). Sur tout ceci, cf. par exemple Oscar CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959). Jésus, pourrait-on dire, est un messie différé. Selon les justes remarques de P. LAMARCHE dans son introduction historique au livre de J. LIEBAERT, *L'Incarnation* (Paris, Éditions du Cerf, 1966), il recourt à la notion, tout en s'en séparant dans le temps. Son heure n'est pas encore venue. « Pour le moment, sans renier le titre, il n'en veut pas. » L'accomplissement de sa messianité est repoussé après sa mort et sa résurrection. C'est quand il aura été complètement le contraire d'un messie qu'il deviendra vraiment Messie. Toutes ces ambiguïtés et tous ces décalages ne prennent sens, à notre opinion, qu'à l'intérieur d'une logique générale de l'inversion qui fait de Jésus un messie aux antipodes du Messie.

participation de l'humain et du divin matérialisée précisément par la personne du souverain — l'imbrication entre nature et surnature représentée par Pharaon opposant un invincible obstacle, en dernier ressort, à l'idée d'un dieu unique et séparé. À l'opposé exact de ce système de l'échec, on saisit avec Jésus le dispositif de la réussite, qui portera et nourrira pour la suite des siècles l'épanouissement de la transcendance, après l'avoir définitivement exprimée.

Lorsqu'en effet la jonction de l'humain et du divin s'opère loin du pouvoir, en un homme ordinaire, elle se met à signifier le contraire, de par cette désinsertion de la chaîne des supériorités terrestres, de ce qu'elle véhiculait traditionnellement. Au lieu d'attester de la proximité substantielle de l'autre, elle se met à désigner sa distance infinie ; au lieu d'identifier le corps collectif à son fondement de l'au-delà, elle fait ressortir la différence abyssale qui les sépare. Pour que la vérité de Dieu nous parvienne, il a fallu qu'il prenne forme analogue à la notre — éclatante façon de nous dire en même temps l'inconcevable étrangeté de sa nature propre. Sa proximité en Christ est signe inépuisable de son infigurable éloignement. Le pivot principal du dispositif reste le même : l'idée de l'homme-dieu n'a rien, assurément, d'une idée neuve, comme on l'a maintes fois souligné. Ce qu'on a moins remarqué, en revanche, c'est le retournement de sa fonction symbolique qu'entraîne son déplacement du haut en bas de l'échelle sociale. D'une logique de la *supériorité*, où la communication générale et permanente des êtres avec le foyer sacré passe par l'édifice des liens de dépendance dont le souverain est la clé de voûte, on bascule alors dans une logique de l'*altérité*, où la communication exceptionnelle, événementielle, que la sagesse divine nous a consentie au travers de son envoyé, ne peut se réitérer, en la méditation de l'exemple unique de son incarnateur, que dans l'intériorité des individus, seul le repli dans le secret de soi ouvrant au sens de l'inconnaissable retrait de Dieu. L'extraordinaire rayonnement de la figure christique, l'incomparable exemplarité qu'elle a si durablement revêtue, sa puissance symbolique, ne s'expliquent en dernière analyse que par la nature de cette opération logique concrétisée en elle — opération incomparablement significative, en effet, à l'aune d'une forme historique bien déterminée

de la communauté humaine et de son articulation politique. Une longue tradition polémique n'a cessé d'appuyer sur l'anomalie foncière de l'idée d'un homme-dieu, et de dauber sur les inconséquences et les apories inextricables auxquelles elle entraîne. C'est méconnaître, toute croyance au mystère mise à part, l'enjeu très précisément défini auquel elle répond en son contexte et la nécessité parfaitement rigoureuse qui l'organise. Derrière les apparences déraisonnables, il y va d'une raison plus profonde. Le ressort caché de son efficience, ç'a été d'incarner l'inversion de cette figure clé du monde humain qu'a constituée pour toute une phase de son histoire le plus haut d'entre ses membres, celui qui touche à l'autre que l'homme, résumé à lui seul de l'être-en-société et horizon unificateur en sa personne du destin terrestre. Là réside le vrai point de cohérence de l'intervention et de la trajectoire de Jésus.

Car il ne fait pas qu'aller se situer à l'opposé de la place par avance assignée au monarque messianique. Il enseigne le contraire de ce qu'eût été son message et sa norme implacable. Là où le roi des derniers jours eût appelé à la *guerre*, Jésus annonce l'*amour*. La loi de l'autre monde, autrement dit, celle dont il porte témoignage, n'a rien à voir avec les suprêmes impératifs de la puissance en ce monde. La victoire de la vraie foi, ce ne sera pas le rassemblement de tous les hommes sous un règne unique conjoignant lui-même le ciel et la terre ; ce sera le renversement complet de ce qui fut l'universelle règle des hommes. Vivre selon la vérité de l'autre monde, c'est se délier de ce qui est l'obligation par excellence aux yeux de ce monde, à savoir la réciprocité violente, la voix du sang, le devoir de vengeance comme dette envers sa communauté d'appartenance. Au principe de la guerre, il y a la contrainte même du lien de société, du plan le plus humble de la solidarité de groupe et du tribut à lui payer au plan de l'idéal politique le plus élevé, à savoir la réalisation belliqueuse de la paix par l'unité du pouvoir terrestre. De la quotidienne loi du talion au dessein illimité de conquête, sa nécessité est celle ni plus ni moins du primat du collectif et de sa réaffirmation, voire, dans le cas de l'assaut donné au monde, de sa réalisation pleine et parfaite sous la forme d'une communauté universelle capable d'intégrer absolument les êtres dans son

ordre dans la mesure où elle serait elle-même absolument unie à l'ultime fondement. Il faut avoir cet enjeu à l'esprit pour apprécier l'incommensurable portée du retournement christique. L'amour, c'est en vérité la distance intérieure de l'individu au lien de société, sa déliaison intime de l'originelle obligation de communauté. Non pas leur rejet ou leur contestation ouverte : leur désertion silencieuse et privée. Jésus ne déclare pas dissous l'ancien principe d'appartenance et le système des devoirs qui l'accompagne. Il désigne et instaure à côté une tout autre compréhension de l'obligation, à base d'autonomie du cœur. Il ne fonde pas un ordre individualiste. Mais il suscite une personne, un individu du dedans entièrement dégagés, du point de vue de la règle à laquelle ils obéissent, et des fins qu'ils poursuivent, de la loi de l'inclusion qui régit ce bas-monde.

Inversion de *doctrine*, donc ; inversion, enfin, de *destin*. Jésus ne va pas au triomphe, il va à la défaite. Il ne va pas à l'attestation glorieuse de sa véracité dans une victoire que son père fût venu magnifier de son irrécusable éclat ; il va à l'abandon et au doute d'une mort ignominieuse. Il ne mène pas son peuple mobilisé tout entier derrière lui, et comme absorbé dans l'illumination de son génie à l'apothéose de la mission mondiale qui lui était promise ; il se sacrifie, seul et méconnu, pour le salut de tous les autres. Ainsi la vraie voie, le salut dans l'autre vie, restera-t-elle marquée, en l'énigmatique dérélition de cette agonie, aux antipodes de la plus haute victoire qui se puisse représenter en ce monde — le renversement du renversement que constitue la résurrection, le triomphe sur la mort après la victoire de la mort, venant confirmer la nécessité exemplaire du passage par l'extrémité du délaissement et de l'humiliation. La rencontre du dieu de l'autre monde n'est pas au bout d'un quelconque parmi nos chemins terrestres, fût-ce la réalisation du dessein le plus élevé qu'une imagination humaine soit en mesure de former, dont nul conquérant, jamais, n'a seulement approché. Elle est à l'opposé, elle requiert un chemin au rebours de tous les autres chemins.

Il est vrai en même temps que la prédication de Jésus s'ins-

crit entièrement, toujours, dans la ligne eschatologique du messianisme dont elle retourne les perspectives. Sur ce point précis, elle en reconduit l'esprit : l'horizon qu'elle annonce est celui de la proche fin des temps. Elle ne quitte pas complètement, autrement dit, l'espace du compromis dont on a montré le rôle organisateur dans le judaïsme. Elle le déplace, formidablement. Mais elle ne le brise pas. Si elle donne à concevoir la transcendance divine au-delà et contre la possibilité de toute alliance terrestre, c'est pour ramener d'autre part, avec l'imminence du bouleversement universel qu'elle promet, la perspective d'une conjonction terminale de la terre et du ciel. La séparation radicale qu'elle dessine reste balancée, malgré tout, par l'apocalyptique réunion que simultanément elle postule. Sans doute celle-ci prend-elle un autre visage que dans le cadre défini par l'élection du peuple de Yahvé — renversement général de l'ordre régnant parmi les hommes plutôt qu'extension triomphale de l'Alliance, irruption de l'autre plutôt qu'établissement du même. Changement de signe au plan du contenu qui ne modifie rien à la fonction. Les deux règnes aujourd'hui séparés verront demain, un jour, leur différence résorbée — et que ce jour soit tout proche ou qu'il soit encore lointain, cela ne touche guère, là non plus, à l'enseignement essentiel délivré par la promesse de la fin des temps. S'il y a dualité de l'humain et du divin, elle est destinée à retourner à l'unité. L'histoire à venir sera résolution du partage présent. Ce qui dans le judaïsme est à la fois véhiculé par le présent de l'observance et garanti par la venue future du messie est reporté par Jésus dans un avenir aux antipodes du présent. Mais chez lui aussi, le radicalement nouveau compose avec l'ancien — il compose, simplement, sous une forme originale, par l'intermédiaire de l'élément temporel. Inutile de s'appesantir une fois de plus sur la part que ce facteur a dû remplir, dans la recevabilité de son message. Et guère besoin d'insister non plus sur le rôle décisif que cet équilibre entre présent et avenir n'a cessé de jouer tout au long de l'histoire chrétienne. Déploiement de la transcendance d'un côté, achèvement de l'histoire de l'autre côté : la parousie n'a pas arrêté d'y contrebalancer l'incarnation, l'infinie distance ouverte par le devenir-homme du fils de Dieu devant s'annuler, au terme, avec la seconde venue du Christ, en roi glorieux cette fois, et

non plus pour l'annonce du royaume, mais pour son avènement. Là réside l'indéfectible butée, l'ultime môle de résistance par lesquels la vision chrétienne continue de participer de la pensée de l'Un. Retiré tout ce qui relève d'une quelconque consubstantialité analogique ou miraculeuse de l'invisible au visible, dont elle peut parfaitement faire l'économie, reste cette perspective d'une résorption dernière de ce monde dans l'autre, avec ce qu'elle implique de communication peut-être éloignée, diffuse, indiscernable, mais nécessaire, entre les deux ordres de réalité. La différence immense, par rapport aux modes ordinaires d'imbrication entre nature et surnature, étant la possibilité de concevoir, dans l'intervalle, un strict partage des deux ordres à la lumière de leur rencontre première en Christ. Ce qui se disjoint de par la bouleversante conjonction de l'humain et du divin en un messie surgi à l'opposé de là où l'on croyait qu'il fallait l'attendre sera un jour fusionné ; d'ici là, on n'aura jamais fini d'approfondir l'excès de l'absolu de Dieu sur l'intelligence des hommes et son étrangeté au monde, tels qu'inépuisablement signifiés par la loi d'amour, la destinée d'humiliation et l'insondable proximité de son émissaire.

Résolution, au départ, de la contradiction interne du judaïsme, l'Incarnation devient, à l'arrivée, le pivot structural d'une sensibilité religieuse toute nouvelle, alliant, d'une façon vouée à demeurer unique, l'universalité du dieu personnel et l'extranéité du croyant au monde. Un dieu créateur du monde dont la créature se sent essentiellement autre à cet univers établi pour elle : pour que prenne corps cette synthèse chrétienne de deux lignes d'évolution de l'altérité religieuse *a priori* exclusives l'une de l'autre — et dont la jonction, pour être l'une des sources majeures de la dynamique occidentale, n'en est pas moins un défi à la droite raison — il a fallu davantage et bien autre chose qu'un insensible mouvement des idées ou qu'un progrès dans leur ordonnance rationnelle. Il a fallu un *événement*, hors duquel on n'aperçoit pas comment aurait pu s'opérer ce mariage contre nature entre le refus du monde et l'assujettissement sans réserve à la volonté de celui qui l'a créé. Ce n'est qu'au travers de l'inversion de toute médiation possible entre ciel et terre dessinée par Jésus

qu'a pu cristalliser un semblable système de la double altérité où la distance de Dieu et la distance de l'homme par rapport au monde se répondent symétriquement, où la désinsertion du croyant à l'égard du cosmos fait fidèle pendant à la séparation de celui, tout-puissant, qui l'a voulu. Système très intelligible lorsqu'il est compris, de la sorte, en termes de structure, mais assez singulier lorsqu'il se traduit, en contenu, dans l'idée d'un créateur encourageant sa créature à fuir le séjour qu'il lui a spécialement destiné. Dieu à part du monde et croyant hors-le-monde : pour que cette articulation aussi improbable qu'efficace, au travers de laquelle le règne de l'autre (Dieu) contre l'homme s'est retourné en règne de l'homme contre l'autre (les choses), voie jamais le jour, il y a eu besoin d'un croisement de facteurs, d'un concours de conditions et d'un enchaînement de circonstances qui font mesurer la part de contingence à l'œuvre dans l'histoire. Car elle suppose un corps pour axe, cette articulation, elle exige pour exister qu'une certaine place ait été concrètement occupée, que quelqu'un, à un moment, ait fait don matériel de sa personne. Le dévouement d'un prophète à la vérité et les malheurs mêmes de Job n'eussent pas suffi à la constituer : il fallait l'engagement de tout son être dans une position précise, et la mise en jeu sacrificielle de sa propre chair — plus que se mettre tout entier au service de Dieu : tout prendre sur soi. Et pour qu'il se trouve un homme allant s'installer dans cette posture, il fallait l'exceptionnelle entrée en composition d'un passé et d'un présent, d'une mémoire et d'un problème. Problème d'un dieu pour tous les hommes et cependant confiné à l'adoration d'un peuple. Problème que le génie de Jésus a été de résoudre par le souvenir-source du peuple élu, par la mémoire même de Moïse et de sa fondation, suscitant un dieu nouveau du dedans de l'arrachement à la domination terrestre. La sécession à laquelle invite Jésus est plus radicale encore, puisqu'elle est soustraction non plus à l'empire du monde, mais carrément au monde même. Et son dieu, du coup, est vraiment le dieu universel, immédiatement accessible à n'importe lequel d'entre les hommes. Voilà ce qui nous a faits chrétiens. La signification générale du processus de déploiement de la transcendance qui s'est enclenché sur la base de ces humbles prémisses, avec toutes ses conséquences,

ne saurait faire oublier l'extrême et précaire singularité du point de départ.

L'interprétation proposée ne requiert pas, insistons-y, la conscience claire des acteurs. Point n'est besoin de prêter à Jésus le dessein bien arrêté, après mûre réflexion, de régler la contradiction cruciale du judaïsme moyennant l'inversion de la figure messianique. Dans le contexte de culture où il se tient, l'horizon impérial est donnée vivante structurant l'être-au-monde, comme l'image du médiateur faisant se rejoindre ciel et terre en son corps est articulation symbolique fondamentale de l'espace humain immédiatement sensible à quiconque — et la définition de soi au travers de l'opposition à ces repères-repoussoirs est de tradition constituante. Quant au statut du dieu d'Israël, il ne s'agit pas d'une question de pure spéculation, mais là encore d'un problème engageant l'organisation même de l'existence commune avec l'équilibre entre légalité et intériorité, entre assujettissement collectif et marge personnelle. Toutes données et dimensions perçues et vécues avant que d'avoir à être conçues, et vis-à-vis desquelles il s'agit de se situer effectivement, non de comprendre abstraitement. Aussi bien n'est-ce pas dans l'ordre de la réflexion que se déroule l'opération génératrice qui nous intéresse, mais dans l'ordre de l'action, une action de type symbolique, en prise sur la logique profonde de l'englobant social, ses lignes de force et ses articulations cardinales, et dont la puissance expressive passe par l'exemple plus que par l'idée. Non pas le moins du monde qu'il faille tenir le discours de Jésus pour quantité négligeable et lui dénier toute originalité de pensée. Mais qu'il faille mesurer la portée de son discours à l'aune de l'acte implicite qu'il représente davantage qu'à celle de sa teneur explicite, son propos n'acquérant la plénitude de son sens qu'en fonction de la position qui s'y exprime sans s'y dire par rapport aux repères axiaux du fonctionnement collectif. Penseur il l'est en tant qu'opérateur d'une subversion silencieuse, même si véhiculée par le Verbe, des schèmes jusqu'alors structurants de l'établissement humain en ce monde et de la dépendance envers le fondement de l'autre monde. De sorte qu'il dit infiniment plus que ce qu'à la lettre il énonce et certainement que ce qu'il croit, lui, formuler. Il

n'y a pas à se prononcer rétrospectivement sur son degré de lucidité à l'égard de son entreprise. Ce qu'il y a lieu d'établir, c'est qu'il n'y avait aucune nécessité à ce qu'il sache pour faire. Pour répondre intuitivement à une situation comme il l'a fait, il n'avait pas besoin de la dominer intellectuellement.

Ce qui vaut pour l'inspiration de Jésus vaut pour la réception de son message. Il parle au-delà de ce qu'il dit. On y entend infiniment plus que ce qu'on y reçoit expressément. On ne comprendrait guère, autrement, du reste, l'exceptionnelle force de fascination condensée en cette figure excentrique, et suffisante déjà pour propulser l'enseignement d'un obscur messie juif de sa lointaine périphérie jusqu'au cœur de la plus haute puissance de civilisation de son temps, sans parler de la centralité d'exemple qu'elle revêtra pour vingt siècles de vie spirituelle. Renan, sensible à cette dimension magnétique du personnage, l'attribue au rayonnement d'une individualité admirable, capable de mobiliser le dévouement absolu d'un groupe de disciples et de forcer, de là, l'intérêt de groupes plus étendus. L'explication, pour n'être pas nécessairement fautive, paraît un peu courte. La seule chose qui nous semble pouvoir véritablement éclairer cette extraordinaire faculté d'attraction, c'est la prise en compte du dispositif symbolique qui sous-tend le parcours et la prédication de Jésus, qui s'indique au travers d'eux sans être nommé et qui constitue leur ressort inconscient, en même temps que leur inépuisable réserve expressive. Hors de l'opération sur les repères de l'ordre du monde représentée en sa personne et en sa parole, hors du renouvellement du rapport entre ici-bas et au-delà que fait apparaître sa simple façon de se situer parmi les hommes, la puissance de captation exercée par son modèle resterait inintelligible. Par l'économie de son rôle, par le geste qui fait l'âme de sa doctrine, par la ligne énigmatique de son destin, il signifie un indicible *nouveau* — de vie, de vérités, de valeurs — qui n'a pas plus besoin d'être explicitement pensé pour être reçu dans l'illumination et le bouleversement que lui n'avait besoin d'en détenir la clé théorique pour l'exprimer, et dont il faudra deux millénaires pour épuiser les ressources de sens.

Saint Paul : le dieu universel

L'un des intérêts les plus notables de cette façon de voir est qu'elle permet, sinon de contourner, du moins de relativiser quelques-uns des problèmes classiques posés par les origines chrétiennes — problèmes de constitution et d'explicitation de la doctrine. À commencer par le premier et le plus lourd d'entre eux, celui de la seconde et décisive fondation opérée par saint Paul. Toute la suite de l'histoire repose en effet, à n'en pas douter, sur le geste par lequel il décrète expressément le dieu universel, rompt le cercle de la synagogue, désarrime la foi nouvelle du culte juif pour l'ouvrir aux gentils et en tire les conséquences missionnaires. Reste que ce geste, il ne le tire pas *ex nihilo* de son propre fond. Le dieu véritablement universel parce que dieu tout intérieur et dieu, partant, de la désappartenance ethnique, n'est peut-être pas celui formellement annoncé par Jésus. Mais sûrement celui, en revanche, dessiné par son sillage terrestre, celui dont l'ensemble des dispositions de son existence et de son enseignement porte témoignage de façon convergente. L'œuvre de l'apôtre n'est compréhensible qu'en termes d'explicitation de ce qui, chez le Christ, s'est livré pour une part essentielle sous forme de message en acte. C'est au demeurant ce qui la fait si efficacement recevoir : elle ne greffe pas sur un support muet un message inventé, elle déploie le sens contenu dans une figure et dans un agencement symbolique intensément parlants, même si silencieusement parlants. En les révélant, elle fait se rencontrer le modèle christique avec ses implications théologiques, accroissant ainsi par synergie la radiance des deux.

Il s'agit ici, une fois encore, de tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : nécessité structurelle d'un côté, contingence événementielle et même individuelle de l'autre côté. Jésus eût pu ne point paraître. Les conditions qui l'ont porté, les tensions qui l'ont appelé, les moyens qu'il a mobilisés n'en eussent pas moins été en place et au travail. Rien n'oblige à ce qu'une situation trouve son homme. En revanche, à partir du moment où il paraît, les orientations de son action, les lignes de force de son entreprise s'imposent à lui de manière relativement déterminée. Non pas qu'il soit condamné à faire tout

ce que la situation commande de faire, qu'un autre eût aussi bien accompli à sa place. Mais que son intervention ait forcément à s'inscrire dans un champ de possibles rigoureusement défini et balisé en son organisation globale, dont il fera ensuite un usage tout aussi forcément singulier, parce que plus ou moins exhaustif, parce que plus ou moins heureux, etc. Disons, pour aller à la simplification maximale, qu'il exploite, selon la contingence, des virtualités qui s'enchaînent, elles, selon la nécessité. Paul, de même, eût pu ne pas trouver son chemin de Damas. Mais à compter de l'instant où il vient s'insérer à la suite du Christ, où il incorpore le fait et le sens de son passage en ce monde, il est projeté dans un champ dont les articulations le contraignent et dont les lignes d'évolution ou de transformation commandent ses mouvements. Avec la foi, il épouse la nécessité interne réglant les développements possibles de la foi, qu'il fallait certainement un être exceptionnel pour faire advenir, mais que l'être le plus exceptionnel ne pouvait conduire, s'il voulait se faire entendre, que dans une direction d'avance bien définie. Chez Paul comme en Jésus, c'est l'adéquation entre le problème obscurément subi par tous et la solution agie par un qui fait balle. Jésus surgit là où il y a place pour l'aboutissement du procès de redéfinition du divin engagé avec Moïse ; sa légitimité absolue est d'achever logiquement l'actualisation des potentialités spirituelles créées de l'intérieur de la dynamique impériale et cristallisables uniquement à sa marge. Et Paul parachève cet achèvement en dévoilant la portée universelle de l'annonce faite par le messie ; il délivre le dieu unique de l'autre monde de ses attaches d'origine ; il le lave de son émergence périphérique et le rend apte à la réintroduction au centre du creuset allumé par le pouvoir-monde. En l'un et l'autre cas, l'inouï de la réussite est fonction du degré de la rencontre entre l'entreprise manifeste et le possible latent.

Christologie

Mais prenons l'exemple, très à distance déjà de ces premiers temps, du débat christologique des IV^e et V^e siècles. On a eu déjà à en dégager l'enjeu ontologique capital : au travers

de l'union en Christ de l'humain et du divin, c'est en fait de l'articulation entre ici-bas et au-delà qu'il est question. Il ne suffit pas, toutefois, de le considérer du seul point de vue de ses conséquences. Il est encore à regarder du point de vue du repère culturel et support structurel qui lui donne sens et le nourrit. Vacuité de l'objet, arbitraire des argumentations, disproportion inintelligible entre la minceur des enjeux et la virulence des passions investies : ces disputes meurtrières sont devenues l'image de l'aberration même, la mobilisation des populations dans ces batailles théologiques achevant de leur conférer un cachet à la fois burlesque et tragique. L'emblème s'il en fut jamais de l'humaine propension à se déchirer dans le vide et pour à peu près rien. Vision des choses très normalement secrétée par le recul et la perte des repères qui sous-tendaient l'affrontement, contre laquelle il faut regagner la vérité du moment natif. Car ces discussions autour de la véritable nature du messenger de Dieu cessent de paraître absurdes lorsqu'on prend en compte le foyer organisateur auquel elles se rapportent. Elles sont directement en prise, en réalité, sur l'opération structurale qui constitue le cœur de l'intervention christique, à savoir l'inversion de la figure classique de l'homme-dieu. Le fond du débat étant justement entre une compréhension traditionnelle de toute jonction possible entre les deux ordres de réalité et une compréhension à la mesure de l'image radicalement nouvelle, entièrement opposée qu'en produit Jésus. D'un côté, ceux pour qui la rencontre entre l'humain et le divin, entendue dans l'échelle générale des supériorités, doit demeurer d'essence hiérarchique, l'écart des grandeurs restant nécessairement lisible jusque dans leur collusion, soit qu'en Christ le divin domine décidément sur l'humain, soit au contraire que l'humain l'y emporte sur le divin — les deux versions, humanisation ou divinisation du Christ, avec leurs innombrables variantes possibles, procédant rigoureusement du même cadre de pensée et revenant logiquement au même. Et de l'autre côté ceux qui s'efforcent de prêter langage à l'exception christique au regard de tout emboîtement jusqu'alors concevable entre l'ici-bas et l'au-delà, à la dé-hiérarchisation signifiée par l'avènement du Messie en dehors, parce que au plus bas, de l'ordre des grandeurs terrestres. Ceux pour qui l'Incarnation est à concevoir non plus

en fonction de la vieille logique politique de la supériorité, mais en fonction d'une logique purement métaphysique de l'altérité, dans le cadre de laquelle l'absolue différence de l'humain et du divin est ce qui permet de penser leur union parfaite, « sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée par l'union, mais plutôt les propriétés de l'une et de l'autre étant sauvegardées et réunies en une seule personne et une seule hypostase », selon la formulation fameuse du concile de Chalcédoine¹. Comme dans l'autre sens, faut-il ajouter, l'union parfaite des deux natures en Christ — « le même parfait en divinité et le même parfait en humanité, Dieu vraiment et le même vraiment homme » — signale irrécusablement, inépuisablement, la disjonction complète de l'humain et du divin. Débat déterminant, on ne saurait trop y insister, dont l'issue peut être légitimement considérée, du point de vue de la fixation des virtualités inscrites dans le dispositif christique, comme le premier pas véritablement décisif, parce que explicite, de ce qui sera la déconstruction occidentale du principe hiérarchique. L'orthodoxie en matière d'union hypostatique une fois arrêtée, distance est irréversiblement prise, en un point central, avec la compréhension unitaire-inégalitaire de l'être.

Mais ce qu'il est indispensable de discerner, en outre, pour complètement comprendre un affrontement de ce genre, c'est l'armature symbolique qui lui est sous-jacente. Derrière les positions en présence, il faut saisir l'action de schèmes struc-

1. Rappelons plus complètement la déclaration de Chalcédoine (451) : « Il faut confesser un seul et même fils, N.S.J.C., le même parfait en divinité et le même parfait en humanité, Dieu vraiment et le même vraiment homme, composé d'une âme et d'un corps, consubstantiel au père selon la divinité et consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf ce qui est du péché, engendré du Père avant les siècles selon la divinité, mais le même en ces derniers jours, engendré selon l'humanité pour nous et pour notre salut de Marie, la Vierge, la mère de Dieu. Un seul et même Christ, Fils, Seigneur unique engendré, qui doit être reconnu en deux natures sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée par l'union, mais les propriétés de l'une et de l'autre étant sauvegardées en une seule personne et en une seule hypostase. » Nous citons, en la modifiant légèrement, la traduction du *Dictionnaire de théologie catholique*, A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann, Paris, Letouzey, 1932, t. II, II^e partie, col. 2194-2195.

turels qui à la fois soutiennent et commandent la pensée. L'hyper-abstraction extravagante du débat n'est qu'une apparence. Les thèses s'y déterminent en fonction et sous la pression de logiques implicites aussi innommables en leur principe pour les acteurs que palpables, pour ainsi dire, en leurs effets. Une idée aussi bizarre et gratuite d'allure que l'union hypostatique devient une idée évidente et nécessaire lorsqu'on la replace dans son cadre matriciel. Elle correspond à un lieu géométrique parfaitement précis et à un rôle exactement défini. Il faut et il suffit pour l'obtenir de retourner terme pour terme la figure plus habituelle, mais tout aussi strictement déterminée, du souverain médiateur. Concevez, comme l'humanité ordinaire de Jésus enjoint de le concevoir, un être qui, à l'instar du roi des rois, unit en lui le ciel et la terre, mais qui occupe la place exactement opposée à la sienne, et vous ne pourrez le penser autrement que comme un être en lequel il y a, au lieu de la simple participation du médiateur classique, entière conjonction de l'humain et du divin dans une disjonction complètement maintenue. Osons soutenir que ce mystère de la foi n'en est pas un. Nul défi à la raison là-dedans, mais au contraire la logique implacable d'un système culturel, dont il faut évidemment épouser les repères pour comprendre les enchaînements. De par la position sans précédent dont il se désigne l'occupant dans le champ humain, le Christ ne peut être compris que comme réalisant l'union parfaite (« sans division ni séparation ») de deux natures qui, tout aussi forcément, demeurent parfaitement distinctes (« sans confusion ni changement »). C'est la contradiction qui a ici la logique pour elle, en tant que la seule résultante adéquate des exigences requises pour penser tout à la fois le fait, le lieu et le rôle qu'il y a à penser — la rencontre de l'ici-bas et de l'au-delà, dans un corps, et dans un point indifférent de l'espace humain, donc au pôle opposé du pôle de pouvoir. Elle est traduction fidèle, et dans son ordre, apodictique, d'un imparable effet de structure. Le dogme de l'Incarnation n'a pas été cru parce qu'il était absurde ; il a été reçu parce qu'il était à sa façon raisonnable. Rien d'arbitraire dans ces propositions singulières, rien que de déterminé, à partir d'opérations elles-mêmes clairement identifiables sur les articulations de fond de l'établissement humain — et c'est ce qui

explique la possible mobilisation générale des esprits autour de questions aussi ésotériques. Elles ont beau s'élever jusqu'à la stratosphère, elles s'enracinent au plus épais, au plus lié du sol commun, elles touchent aux infigurables évidences de l'être-ensemble. De sorte que tout le monde, à leur propos, sinon sait de quoi il retourne, du moins le sent, confusément, mais puissamment. Chair indiscernable, mais ô combien palpitante, des pensées de l'autre monde, d'une attirance telle, en son irréalité, que les hommes se seront au total toujours plus absolument dévoués, comme toujours plus féroce­ment battus pour leur image du ciel que pour leurs intérêts en ce monde. Dérison sagement entendue et désintéressement pertinemment calculé, puisque sous couvert d'arachnéennes spéculations sur le ciel, c'est bien des formes les plus profondes et les plus consistantes de leur lien terrestre qu'il y allait.

La conquête des conquérants

Au-delà des deux exemples qui viennent d'être examinés, l'instauration paulinienne et la formation du dogme central de la tradition chrétienne, l'analyse peut être élargie et systématisée. Elle nous paraît valoir dans son principe, en effet, pour le phénomène de l'établissement du christianisme en son ensemble. Elle ne dissipe certes pas son épais mystère. Elle y jette pourtant, peut-être, quelque lumière.

De façon générale, pourrait-on dire, la vie historique des idées religieuses ne s'éclaire qu'à ce niveau dernier d'enracinement où elles constituent les nervures mêmes du tissu collectif. Car là s'articulent conditions de formulation et conditions de réception. Car là se dégagent de concert et se clarifient les unes par les autres possibilités de penser du nouveau et possibilités de l'entendre, voire légitimité de l'attendre. Cela ne règle pas tout, répétons-le, par un jeu de correspondances univoques. Des idées latentes peuvent demeurer informulées, si ce n'est inexprimables, et des idées exposées en bonne et due forme peuvent ne pas pénétrer, voire se trouver absolument rejetées. Entre les conditions de possibilité, du point de vue de la conception et du point de vue de l'adhé-

sion, telle qu'une analyse raisonnée peut les mettre en lumière, et l'actualisation effective, le pas est immense, dont c'est l'objet propre de l'historien d'élucider le franchissement, au plus près du cheminement des faits. Ainsi a-t-on pu mesurer déjà, et encore, en s'en tenant à l'épure logique du processus, l'écart considérable séparant les conditions générales d'apparition de quelque chose comme une foi monothéiste des voies réelles par lesquelles est passée leur concrétisation. Il ne s'agit donc pas de soutenir qu'étant donné la dislocation des cadres anciens de représentation, l'ébranlement des âmes et le dévoilement d'horizons spirituels inconnus induits, à Rome comme ailleurs, par la dynamique impériale, l'expansion victorieuse de la foi chrétienne y était inéluctable. Comme il a fallu le détour complexe de la fondation mosaïque et du renversement christique pour qu'aboutisse le procès de concentration/séparation du divin porté par la matrice politique, il y a certainement eu besoin, pour que la religion du dieu universel l'emporte, d'un faisceau de conditions hautement spéciales — dont nul, du reste, n'est parvenu jusqu'à présent à éclaircir le jeu de façon ne serait-ce qu'un peu satisfaisante. Reste qu'au niveau le plus global, sur un plan qui n'est pas celui de l'explication positive, mais celui de la détermination en creux des conditions de possibilité, un événement comme la diffusion du christianisme suppose pour commencer d'être compris la prise en compte de la contradiction massive au travail dans les profondeurs de l'empire entre l'ordre religieux hérité et la vision religieuse du monde impliquée et appelée par la logique en acte de l'appareil de domination. Secrète, mais infaillible œuvre de sapes qui rend au moins raison de l'ampleur d'un vertige et de la force d'une attente.

Replacée sur cet arrière-fond d'incertitude, la foi nouvelle paraît tout de suite moins étrangère. Elle vient de tout à fait ailleurs — mais, il est vrai, comme combien d'autres cultes reçus à Rome. Elle procède, surtout, d'une histoire unique, aux antipodes à tous égards de celle simplement représentable pour un sujet de cet univers de civilisation où elle va l'emporter. Et elle heurte de front, enfin, l'ensemble des principes du paganisme — pas seulement son contenu : la base même de son organisation intellectuelle. Et cependant, ce corps étranger, d'allure véritablement inassimilable, fait apparem-

ment, en son incongruité, pour déclencher un universel rejet, est probablement beaucoup moins extérieur et beaucoup moins inintelligible que les critères de surface ne le font croire. Probablement même l'image inouïe du monde et du destin de l'homme proposée par les chrétiens entre-elle d'emblée en connivence obscure avec l'espace virtuel de sentiments et de pensées dessiné par la marche à l'élargissement universel de l'orbite politique et la disqualification cachée, intérieure mais fatale de l'ancienne insertion dans l'être qu'elle entraîne.

Car c'est là, toujours, qu'il faut en revenir, à cette expérience focale autour de laquelle les perspectives religieuses de l'espèce humaine ont à peu près partout basculé : l'extension unifiante du pouvoir et les effets de rupture induits par le dessein en action d'un rassemblement de tous les êtres sous une même puissance. Ou pour prendre les choses sous un angle plus historique, l'incompatibilité radicale entre le reste de religion première continuant d'organiser, au départ, la communauté-noyau de l'empire, ou sa cité-centre, et les horizons béants ouverts par l'illimité de la visée d'expansion. Pas d'entreprise impériale de quelque ampleur sans délégitimation et dévitalisation, insensibles peut-être en surface mais inexorables en profondeur, de toute articulation de l'être-au-monde en termes de religion du passé, de dévotion à l'ordre reçu, avec les corrélats qu'on leur connaît : particularisme autocentrique et économie plurielle du divin. La mort des dieux du paganisme est au bout de l'esprit de conquête. Invinciblement, l'installation dans la puissance universelle tend à ramener le principe de légitimité du passé ancestral vers le présent vivant. Comme elle tend à l'unification de l'âme du monde. Comme elle porte à une redéfinition des règles de vie, substituant à l'esprit de la coutume et à l'étroite observance communautaire, l'exigence d'une conformité personnelle et raisonnée à une loi comprise elle-même comme celle de l'univers entier¹. En marge ou au milieu de la culture

1. Non que l'exigence nouvelle, double, d'intériorité et d'universalité, conduise au rejet des us et coutumes en vigueur. Le respect de surface pour les mœurs de la tribu est au contraire la première règle de la sagesse, l'important étant de savoir à quoi s'en tenir quant à leur relativité au regard de la norme rationnelle. Ainsi conçue et prônée l'adhésion ostensible à la règle reçue par tradition en ruine l'esprit, en la faisant reposer sur ce qui lui est

régnante, elle crée la place pour une autre cosmologie, pour une autre morale, pour un autre droit — pour une autre compréhension du juste et du nécessaire. Toutes choses dont, dans le cadre gréco-romain, le développement du stoïcisme, du sillage d'Alexandre au règne de Marc Aurèle, fournit une très remarquable illustration. Voilà le vrai tombeau du polythéisme : la réussite même de la cité conquérante, nécessairement payée d'une destitution sans remède, même si lente et détournée, de ses divinités tutélaires et de la croyance de ses aïeux. Séisme invisible, dont l'onde laisse tout en place, sans que plus rien ait consistance ferme ni base sûre. Se présente là-dessus, au milieu de cette désagrégation impalpable et de cette désorientation silencieuse des certitudes, un pur produit de la même alchimie géologique, bizarrement le produit le plus abouti jamais sorti de la secrète transmutation des âmes opérée par l'écrasement et le brassage des peuples. Cela n'explique pas pourquoi les inquiétudes romaines se sont rendues aux convictions chrétiennes. Mais cela rend leur rencontre moins improbable. Elles sortent en réalité d'une même source. Contre toute apparence les certitudes issues de l'histoire difficile du peuple paria et le tourment minant les esprits au sein de la plus haute civilisation ont fondamentalement en commun. Si rien pour autant ne les destinait forcément à se rejoindre, la fascination du fort pour la foi du faible en devient moins invraisemblable, et la conversion de la métropole impériale perd ce caractère de reddition interne aux barbares qu'une grande tradition s'est plu à lui attribuer.

Là s'arrête ce que peut dire une analyse structurale. Elle permet de poser le problème autrement, en dégageant le commun enracinement à partir duquel la convergence de systèmes mentaux aussi éloignés était en mesure de s'effectuer. Au-delà commence le travail propre de l'historien : comment, sur cette base qui la rendait possible, ladite convergence s'est-elle de fait opérée ? De la reconstruction des parentés logi-

le plus contraire : la distance intérieure. Ce conformisme-là est destructeur des bases mêmes de ce à quoi il recommande de se plier. Ce qu'il faut avoir à l'esprit pour apprécier exactement le rôle des réactivations successives du stoïcisme dans la tradition européenne. Il y a des obéissances plus implacablement dissolvantes que toute révolte.

ques, on passe alors à une mesure des singularités. La question n'est plus de ce qui rapporte le destin romain à une histoire générale des formes politiques, mais de ce qui le particularise entre toutes les formations et trajectoires impériales et qui peut éclairer la réceptivité spéciale dont l'enseignement et l'exemple du messie juif ont en fin de compte bénéficié. On entrevoit ce que pourraient être les principaux axes de pareille pesée spécifiante. Un empire qui a pour cœur et pour base la cité, soit l'un des grands déplacements et l'une des grandes refontes (avec, plus tard, la féodalité) de l'équilibre entre principe collectif et principe individuel, entre primat hiérarchique du tout et participation des parties, avec ce que cela ouvre de possibilités interstitielles pour l'individualisme très particulier, puisque purement intérieur, extra-mondain, véhiculé par le dieu chrétien. Un empire républicain dont l'expansion, phénomène unique, a eu pour moteur primordial tensions intestines et luttes civiles, avec ce que cela implique de transformations essentielles pour l'image de la puissance terrestre et la représentation de la communauté-monde. Un empire venu à l'empereur par irrésistible nécessité interne, enfin, au lieu d'en partir — trait capital, probablement, pour apprécier la façon dont une figure comme celle du Christ pouvait être perçue dans le contexte de la « Révolution romaine » et de ses suites, avec ce qui en est résulté de très singulier pour la définition du personnage impérial. Ceci pour s'en tenir aux seuls éléments de fond, sans parler de ce qui va de soi s'agissant de l'insertion chronologique et sociologique fine des séquences et des composantes du processus — du poids de la conjoncture, entre crise interne et menace extérieure, ou des effets de différence sociale qui ont pu faire se correspondre, à tel moment, le statut de l'homme du dehors (l'étranger, l'esclave) et la doctrine de l'extranéité surnaturelle. La tâche excède aussi bien les bornes du présent propos que les compétences qu'on pourrait mettre à son service. Si on s'est laissé aller, toutefois, à l'évoquer, c'est afin uniquement de marquer, contre l'impression que la démarche adoptée est de nature à faire naître, que, dans notre esprit, l'intérêt pour les contraintes de l'organisation symbolique et l'attention à l'enchevêtrement des données et aux sinuosités subtiles de l'événement non seulement ne s'excluent pas, mais sont idéale-

ment destinés à se marier. La prise en compte du facteur de structure au principe de l'histoire des phénomènes religieux, avec ce qu'elle exige de réduction et de schématisation radicales, ne conduit pas à négliger l'infinie profusion des faits ; sans doute élargit-elle, au contraire, dans un second temps, le spectre et le nombre de ceux susceptibles d'être tenus pour significatifs.

LA RÉVOLUTION CHRÉTIENNE :
LA FOI, L'ÉGLISE, LE ROI

Reste maintenant, une fois élucidés les tenants et les aboutissants de l'intervention du Christ, à se poser la question : qu'est-ce au juste qu'un croyant en Christ ? Qu'est-ce qui résulte pour la définition de l'être-au-monde, autrement dit, de la figure de l'autre monde portée par le devenir-homme de Dieu ? Entendue rigoureusement, là encore, en termes de structure, la chose se laisse ramener, nous semble-t-il, à un noyau de trois dispositions fondamentales dont la combinaison et l'interaction contiennent dans le principe toute évolution ultérieure possible de la religion de la transcendance. Une disposition centrale, gouvernant le rapport à la réalité visible en général, et deux autres qui en sont les applications directes, l'une relative aux conditions de la légitimité terrestre (de l'existence en ce monde) et l'autre relative aux conditions de la vie religieuse (de l'existence en vue de l'autre monde).

1. Pour se porter à hauteur de l'invisible extranéité de Dieu, pas d'autre voie que le dégagement de la réalité visible et le repli recueilli au sein de sa propre intériorité invisible. À la différence des anciens dieux concrètement présents au travers de la texture normative des travaux et des jours, le dieu séparé est un dieu qui exige un *acte de foi*, une *conversion*, un dieu dont la vérité ne s'appréhende que moyennant une rupture avec l'évidence sensible — un dieu dont l'écart de nature se répercute en devoir de retranchement d'avec le registre de

l'immédiat et l'ordre des apparences. Qui, donc, s'aligne strictement sur le message délivré par l'Incarnation devient « un individu hors-du-monde », pour reprendre la formule récemment proposée par Louis Dumont dans le prolongement de « l'individu-en-relation-à-dieu » de Troeltsch¹. Entendons : un être intérieurement délié de toute appartenance mondaine par son secret commerce avec le dieu extra-mondain. La formule, toutefois, en dépit de ce qu'elle a de foncièrement juste, ne rend pas pleinement compte de la tension dynamique inhérente à cette articulation individualisante entre ici-bas et au-delà, tension essentielle du point de vue du mouvement historique. Tension double : dans le rapport de l'être de foi à lui-même et dans son rapport à la réalité extérieure. Car cet individu intérieurement dégagé du monde demeure par le dehors un assujetti au monde, en tant qu'être de chair aussi bien qu'en tant qu'être social. C'est contre lui-même pour commencer qu'il a à gagner son autonomie d'être spirituel, contre la part de lui-même qui relève de la réalité matérielle et l'y asservit. Sa liberté d'individu est au prix d'un partage personnel. C'est en lui, autrement dit, que se joue la division religieuse : elle le traverse et l'habite. Mais en même temps, cette épaisseur sensible dont il faut se détacher pour atteindre du fond de soi le ciel intelligible, c'est Dieu qui l'a voulue et ménagée pour telle. Comment absolument la rejeter quand il n'a pas jugé indigne que le Verbe lui-même se fasse chair ? Si donc il faut radicalement s'en distancer, il faut aussi dans une certaine mesure y consentir. Il est un point d'arrêt qui ferme la route au refus absolu du monde et à la néantisation du sensible, quelle que soit d'autre part l'impossibilité de s'en accommoder et de s'en satisfaire. Un compromis est nécessaire entre acceptation et rejet, qu'il est simultanément impossible de définir de façon sûre et stable. Circularité inépuisable des obligations, entre lesquelles on n'aura jamais fini d'arbi-

1. Louis DUMONT, « La Genèse chrétienne de l'individualisme », *Le Débat*, n° 15, 1981, repris dans *Essais sur l'individualisme*, sous le titre « De l'individu hors-du-monde à l'individu dans le monde », Paris, Éditions du Seuil, 1983, pp. 33-67. ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften*, t. I, reprint de l'édition de Tübingen, 1922-1925, Scientia, Aalen, 1965. Sur Troeltsch, cf. l'ouvrage récent de Jean SÉGUY, *Christianisme et société*, Paris, Éditions du Cerf, 1980.

trer : impératif de se tenir au-dehors d'un monde au-dedans duquel il faut admettre de vivre¹. Là réside proprement l'essentielle originalité de la relation au monde établie par le christianisme : dans cette ambiguïté principielle, réfraction directe de la conjonction des deux natures en Christ, et faisant du chrétien un être indéfiniment écartelé entre devoir d'appartenance et devoir de distance, entre alliance avec le monde et étrangeté au monde. Mais un être aussi chez lequel, renvoyé qu'il est de l'une à l'autre, la mobilisation en vue de l'autre monde et la passion pour ce bas monde cessent de simplement s'exclure — et qui pourra notamment un jour, à la faveur de la dé-hiérarchisation moderne de l'être, nouer un pacte décisif entre le parti résolu de l'au-delà et l'investissement en règle de l'ici-bas.

On retrouve la même tension au cœur du rapport de l'acteur singulier non plus avec la réalité objective mais avec la puissance collective. Il n'a intérieurement de comptes à rendre qu'à Dieu. Mais cela ne le délie aucunement de ses obligations envers César. S'il n'a que le secret de sa conscience pour ultime arbitre, il n'est nullement dégagé pour autant de son insertion contraignante dans la communauté de ses pareils, et il continue de devoir soumission aux règles et aux autorités établies, qui ne peuvent qu'avoir été voulues par Dieu pour ce qu'elles sont. Comment penser en effet qu'elles pourraient exister sans au moins le consentement tacite du Tout-Puissant ? L'indépendance de l'individu hors-le-monde compose nécessairement avec l'obéissance à la loi du monde. Libre en son for interne, le chrétien demeure simultanément un assujetti en sa personne sociale. De sorte qu'on pourra très bien avoir, comme ce sera exemplairement le cas avec la réforme luthérienne, une exaltation des droits de la conscience allant de pair avec la sacralisation des pouvoirs en place. Avec la déstabilisation dynamique qui fatalement en résulte. Quelle que soit la volonté de strictement séparer les deux domaines

1. D'où, sans doute, l'importance majeure acquise par le problème de la vie future dans le christianisme. L'idée et l'espérance de l'autre vie ne valent pas seulement comme exemplification de la séparation des deux natures. Elles prennent surtout figure de *solution* à l'aporie constitutive de l'existence chrétienne : comment s'arracher à un monde dont il est impossible de sortir.

et de les tenir en complémentarité équilibrée, ils ne peuvent en réalité qu'interagir l'un avec l'autre. Le devoir externe de soumission et le droit d'appel intérieur sont voués dans les faits à tôt ou tard se heurter. Impossible de faire coexister une autorité déclarée sainte et des sujets en rapport direct, au-delà d'elle, avec sa source, sans qu'à terme, peut-être, mais presque infailliblement, l'idée de l'autorité légitime n'en sorte transformée avec le principe de la participation de ses assujettis à son établissement. D'autant que l'extranéité de Dieu, qui fonde l'autonomie des consciences, rend, en s'élargissant, la légitimité de l'autorité terrestre de plus en plus indirecte par rapport à elle, en même temps que d'autre part elle tend à aligner l'individu extérieur sur l'individu intérieur. Là encore, la formule statique de l'individu hors-le-monde ne donne pas une vue complète de la situation. Elle omet même le principal, à savoir l'irrépressible ferment dynamique inscrit dans la relation au monde de cet individu hors-le-monde et sa duplication constitutive, qui le fait à la fois soumis et soustrait aux puissances établies dans le monde.

Mais pour apprécier complètement le jeu transformateur de cette posture nouvelle conférée au croyant par sa foi même, il est indispensable d'intégrer deux paramètres supplémentaires, relatifs l'un et l'autre aux incidences sociales du noyau chrétien primordial. Le nouvel être-au-monde instauré par le devenir-homme du dieu de l'autre monde, ce n'est pas en effet qu'un nouveau mode d'être individuel. Ce sont également, d'emblée, des formes nouvelles de l'être-ensemble. C'est d'abord l'apparition d'une société spéciale de croyants à l'intérieur de la société globale. C'est ensuite un remodelage, sur le coup insensible mais à terme décisif, de la nature du pouvoir politique dans son rapport avec l'autorité religieuse.

2. Le christianisme originel, le christianisme tel que contenu dans le dispositif christique, c'est autrement dit le regroupement et l'organisation des fidèles en une Église. Rien de plus que le prolongement et la traduction, au plan collectif, de la distance intérieure de chaque croyant au monde. Le mouvement qui requiert de vivre en vue de l'autre monde appelle simultanément la réunion en une communauté à part

des êtres qui ont fait le même choix. Ils ont à former ensemble une société de salut, dont la différence et la perfection intrinsèque, par rapport à la société ordinaire, seront à la mesure de l'extériorité de Dieu et de l'écart des fins dernières au regard des fins terrestres. Sauf qu'en changeant d'échelle, le problème change de nature. En se faisant collective, la sécession religieuse, de discrète qu'elle était tout le temps qu'elle se renfermait dans le secret des cœurs, devient manifeste, et du même coup institutionnellement problématique. La question des rapports du chrétien au monde prend forme de question pratique et permanente des relations entre la société particulière dont sa foi le fait membre et la société générale dont il continue de faire partie.

Inutile de dire qu'en la matière tout est fonction du contexte. La situation n'est évidemment pas la même lorsque les chrétiens constituent une minorité plus ou moins persécutée et repliée sur elle-même en une manière d'association secrète, et lorsqu'ils sont la société même, l'armature de leur Église tendant à se confondre avec l'organisation de la communauté terrestre. Reste derrière ces variations énormes le trait de structure qui nous importe ici, en tant que facteur déterminant de l'originalité du parcours chrétien : la réfraction de la dualité ontologique en irréductible dualité d'appartenance et de légitimité sociologiques. L'imbrication des appareils pourra aller très loin, jusqu'à la reconstitution *apparente* d'une articulation hiérarchique classique entre le sacerdoce et le règne. Spécialisation fonctionnelle et complémentarité circulaire : le prêtre est subordonné au souverain dans l'ordre temporel et le souverain est subordonné au prêtre dans l'ordre spirituel, tous deux contribuant par des voies distinctes au service d'un ordre unique¹. En réalité, pareille jonction entre

1. On songe naturellement à ce propos à la version des rapports entre l'Église et l'État donnée en 494 par le pape Gélase et à sa riche carrière. Elle pose typiquement, en son ambiguïté, la question de savoir jusqu'à quel point une vision hiérarchiquement cohérente et stable des rapports entre instance de l'au-delà et instance de l'ici-bas est possible dans un cadre chrétien. Elle relève indiscutablement par un côté de l'esprit d'une telle tentative. « Il y a deux pouvoirs principaux par lesquels ce monde est régi : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal... » L'homme de Dieu est supérieur dans les choses supérieures (spirituelles), il est inférieur dans les choses inférieures (temporelles) : la formule est celle, apparemment, du partage et

les deux puissances restera, au moins en droit, à tout jamais impossible. Toujours subsistera la place, en profondeur, pour deux ordres indépendants d'autorité et deux principes de sociabilité, chacun complet dans son registre, et impossibles à arrimer hiérarchiquement l'un à l'autre de façon stable. Parce que pour un chrétien, il ne saurait y avoir en dernier ressort d'ordre unique. Parce que le dieu de Jésus n'est pas le supérieur absolu, mais l'absolument autre. De sorte qu'il y a deux sphères et deux légitimités qui, si loin qu'aille leur rapprochement dans les faits, ne peuvent que demeurer essentiellement disjointes en leur principe. Vie selon la règle de ce bas monde et vie dans le souci de l'autre monde : deux systèmes d'exigences dont on sait, certes, qu'ils ont à coexister, mais deux systèmes d'organisation de l'existence, aussi, pourvus chacun, de par la différence de Dieu, d'une nécessité autonome, sans moyen aucun (que la force) d'assujettir l'un à l'autre — si le regroupement spirituel des fidèles n'a pas à empiéter sur les prérogatives de la puissance temporelle, il n'a pas non plus à en dépendre et l'inverse. Voilà ce par quoi, dès l'abord, la signification du phénomène Église déborde de beaucoup la spécification traditionnelle de la fonction sacerdotale par rapport à la fonction souveraine : par la profondeur du partage entre allégeance spirituelle et allégeance temporelle dont elle atteste et par la disjonction hiérarchique ultime des deux pouvoirs. Elle ne procède pas de la coopération harmonieuse de deux

de l'emboîtement hiérarchiques les plus stricts, et DUMONT n'hésite pas à opérer le rapprochement avec l'Inde védique (son commentaire dans *Essais sur l'individualisme*, op. cit., pp. 51-55). Reste qu'il y a d'autre part dans le type de supériorité revendiquée par Gélase pour le pontife le germe d'autre chose que cette complémentarité équilibrée — « mais l'autorité des pontifes est d'autant plus lourde qu'ils auront à répondre des Rois eux-mêmes au tribunal de Dieu » (P.L. 59, 42-43). Ce n'est pas pour rien que le propos sera constamment invoqué dans la suite par les tenants de la théocratie. Cela, peut-être, il est vrai, non tant en fonction de sa teneur directe qu'en fonction de la manière chrétienne d'entendre au fond l'articulation du spirituel et du temporel, où l'absorption et la subordination univoques, avec la contradiction majeure qu'elles ouvrent, tendent essentiellement à supplanter la coexistence réglée. Si « complémentarité hiérarchique » il y a au sein d'un ordre chrétien, c'est toujours et ce ne peut être que contre les conséquences dernières des principes que l'on professe. À supposer que Gélase ait eu l'esprit authentique de la hiérarchie en vue, le contresens de ses successeurs qui en ont tiré quelque chose qui revient à son renversement n'en serait pas moins plus vrai que le vrai.

rôles soigneusement distingués pour être mieux associés : son existence signifie la rupture de toute liaison organique possible entre l'administration de la terre et le soin du ciel. Ce qu'il faut comprendre en référant la différenciation des deux sociétés à sa source : l'écart entre les deux ordres de réalité.

Historiquement, non sans quelque paradoxe, c'est par le heurt de deux prétentions hégémoniques rivales que commencera de se manifester cette dé-hiérarchisation centrale — chacune des puissances s'estimant significativement pouvoir suffire à tout et absorber l'autre. Résorption de l'Église dans l'administration de l'Empire, au nom de la responsabilité du souverain sur toutes choses qui ont siège terrestre, ou marche à la théocratie pontificale, au nom du nécessaire gouvernement de cette vie par les fins du salut : les deux démarches ont en commun de tendre à nier la dualité des appartenances et des finalités ; mais leur antagonisme même, en revanche, la rappelle puissamment. Il fait voir l'existence de deux vues du monde assez indépendantes pour pouvoir se passer à la limite l'une de l'autre. Et cette ambition totalisante n'est nullement à mettre au compte d'une tradition de pensée hiérarchique : elle en manifeste au contraire la ruine, par son incapacité à s'accommoder de la différence qui fait lien. Elle montre l'extrême difficulté qu'il y a, dans un cadre chrétien, à concevoir un mariage harmonieux sous le signe de la complémentarité entre les devoirs de l'ici-bas et les obligations envers l'au-delà. En fait d'ajustement réciproque, c'est leur propension à mutuellement s'exclure qui trouve ici son illustration. Ce sera de cette tension entre deux pôles et deux ordres d'exigences assez solidement enracinés en même temps pour résister l'un à l'autre que naîtra, précisément, le « miracle » occidental — pleinement satisfaisant aux nécessités de l'ici-bas, tout en se dévouant totalement aux impératifs de l'au-delà. Nulle dégénérescence, là-dedans, à la base, d'une primitive compénétration réussie du spirituel et du temporel. Celle-ci a pu paraître presque exister, comme dans le cadre du césaro-papisme byzantin — et suffisamment pour étouffer toute espèce de virtualité de jeu entre les deux termes. Elle n'a jamais eu pour autant de véritable fondement et d'actualisation assurée. Le possible chrétien fondamental, jusque sous ces apparences triomphales de la réunion du ciel et de la terre, de la conjonc-

tion entre maîtres de la foi et maîtres de la loi, est toujours demeuré, tel que signifié en Christ, du côté de la séparation des deux ordres contre leur emboîtement hiérarchique. Le dieu autre contre le garant du commun édifice des supériorités : c'est cela bien plutôt qui était du destin chrétien — et donc la fracture et le discord entre l'appareil de salut et la machine de domination au sein de la société chrétienne.

Ce que nous avons envisagé jusqu'à présent, ce sont les conditions générales d'existence de quelque chose comme une Église, telles qu'ancrées dans le dispositif christique. Ce que nous nous sommes attachés à mettre en évidence, c'est l'irréductible légitimité de la démarcation d'une seconde société, autonome en son principe, à l'intérieur de la société globale. Cela ne dit rien quant à son organisation interne — sauf toutefois cette perspective d'ensemble idéale : son aptitude à former une société complète par elle-même, susceptible d'offrir une gestion exhaustive de l'existence, et donc éventuellement d'englober ou d'absorber la totalité de la société (mais sans pouvoir cependant éliminer complètement, jamais, la légitimité d'une société profane organisée sur des bases chrétiennes, sans doute, mais indépendante, et purement terrestre dans ses fins, toute la dynamique occidentale étant sortie, encore une fois, de la confrontation de ces deux systèmes de légitimité également complets, également chrétiens et strictement inhiérarchisables). Cette société religieuse eût pu être après tout, au rebours de la société globale dans laquelle elle baignait, une république des âmes, une association fédérative de communautés d'égaux en esprit. À quoi le bon sens objecte que, prise dans les rets de son siècle, elle a tout naturellement au contraire calqué le modèle du gouvernement impérial et de sa bureaucratie. Sans être faux, ce n'est pas rendre justice à l'esprit du système qu'elle a développé et à l'inspiration proprement religieuse à laquelle il répond. S'il emprunte à la lourde machine de la centralisation romaine, il procède aussi d'une ambition profondément originale, entée directement sur le noyau fondateur du christianisme, et dont le déploiement fera de l'appareil ecclésial un modèle neuf pour la suite des siècles bien plus qu'une survivance imitative des anciens temps.

À la racine du fait Église, il y a une prétention médiatrice d'un genre spécial, immédiatement greffée sur la médiation christique, qu'elle répercute, prolonge et vise à faire passer de l'événement dans le permanent. Ce que le Christ a dévoilé, c'est l'abîme entre l'humain et le divin, la volonté de Dieu ne nous parvenant que moyennant le devenir chair du Verbe, et devenant de ce fait, de par l'écart incommensurable entre les mots d'homme sous lesquels nous l'avons reçue et l'infinie sagesse qui gît derrière, indéfiniment à méditer, approfondir et interpréter. Le propos de l'Incarnation, en d'autres termes, c'est d'ouvrir une béance herméneutique impossible à refermer. Et le propre de l'Église, c'est de s'installer au cœur de cet irrémédiable écart entre le message et sa source, pour à la fois en matérialiser l'incontournable évidence et la combler. Position, ambition et rôle qui en font une institution sans précédent : la première bureaucratie du sens de l'histoire, la première administration des significations dernières. Elle n'a pas simplement à gérer un enseignement et un corps de prescriptions une fois pour toutes arrêtées. Elle a constamment à les redéfinir, à en dissiper les opacités, à en lever les incertitudes, à en fixer le contenu dogmatique, donc, d'un côté, mais aussi à en creuser les tenants et les aboutissants, de l'autre côté, de manière à maintenir une communication vivante entre la lettre et l'esprit — si l'Église parle d'autorité, c'est en fonction d'une ouverture centrale sur l'abîme de la vérité, qu'elle ne cesse de signaler tout en s'efforçant de pallier son vertige. D'où l'équivoque constitutive de son entreprise d'encadrement des fidèles et de contrôle du croire. La volonté pastorale de s'assurer jusque de l'intérieur des âmes et du mouvement des cœurs est à la mesure de l'incertitude dernière quant au fondement de l'au-delà. S'il est besoin d'un appareil centralisé pour tout à la fois déterminer la doctrine, organiser sa pénétration et veiller à l'intime adhésion dont elle doit bénéficier, c'est parce qu'il y a ultime béance interrogative quant à la règle et quant au sens qu'il s'agit d'administrer. Lorsque la croyance et la loi sont reçues d'évidence, de par leur immémoriale provenance, ou lorsque, comme avec le Coran, c'est la voix même de Dieu qu'il nous est directement donné d'entendre, nulle nécessité d'une monarchie du dogme et d'une machine à intégrer les âmes. L'accord des esprits sur le fond

est supposé aller de soi et la dispersion des foyers du culte est naturellement la règle. Quand il faut à l'inverse se préoccuper d'imposer le contenu détaillé des observances et de la croyance, et davantage encore, d'exercer une emprise rectrice sur la teneur de chaque acte de foi individuel, c'est que la détermination de ce qu'est en vérité la vivante volonté de Dieu est admise faire foncièrement question. Le paradoxe explosif du dessein d'assujettissement spirituel devenant alors qu'il légitime du même coup un appel direct des croyants, par-dessus la tête de son appareil et de ses agents, à la source suprême de toute justice et de toute lumière. La bureaucratie de la croyance ne va pas sans tacite reconnaissance de l'autonomie des consciences.

Pour que puissent se développer ces choses jamais vues, une organisation du dogme et une police des âmes, il fallait la scission entre l'ici-bas et l'au-delà signifiée par leur conjonction en Christ. L'Église est fille de la révolution dans la médiation entre ciel et terre introduite par Jésus — médiateur qui, au lieu d'emboîter les deux ordres en une soudure matérielle et spirituelle inquestionnable, révèle à l'opposé, en l'énigme de son corps, l'infinie distance qui sépare l'humaine réalité du fondement divin, et installe du même coup au centre de l'intelligence des hommes la question des limites de ce qu'elle connaît et comprend au regard de la suprême raison. C'est de cette possibilité-nécessité interprétative que procède la construction ecclésiale. Elle n'en est pas pour autant, nuance essentielle à marquer pour la suite, la projection-traduction nécessaire (nécessaire en termes de structure et non pas d'histoire, est-il besoin de le redire). Autant sous son aspect de société de salut, l'Église est matérialisation directe, obligatoire, incontournable de la différence des fins de l'au-delà, autant sous ce second aspect d'autorité herméneutique, elle eût pu ne pas être, ou être tout autrement. Elle concrétise indiscutablement une virtualité présente dans la nouvelle articulation entre le matériel et le surnaturel — mais virtualité qui n'appelait pas du tout forcément cette concrétisation-là. Si l'intervention christique rendait possible en général l'aménagement d'une herméneutique institutionnelle, si elle posait le problème, pour parler plus largement encore, d'une opération intermédiaire de compréhension entre le message divin

et sa réception par tout un chacun chez les fidèles, elle n'obligeait nullement à ce que s'édifie sur cette base une institution prétendant au monopole de la médiation entre Dieu et les hommes dans la mesure où elle redouble de façon permanente la médiation du fils. Pour comprendre ce développement particulier, il faut faire intervenir la composante qui, dans la formation de la religion de la transcendance, correspond à l'effort désespéré pour y sauver la dimension de l'unité ontologique — la possibilité, contre l'incarnation qui en prononce l'impossibilité, d'une interpénétration vivante, d'un lien de tous les moments entre le visible et l'invisible. Ce qui se fera au travers même de cet événement médiateur dont il s'agit de conjurer les effets, par sa réactualisation constante dans un rite, d'un côté : l'eucharistie, et par sa perpétualisation dans une institution, de l'autre côté : l'Église.

Le signifiant de la séparation devient ainsi le symbole de la relation. Par la répétition quotidienne du sacrifice, Christ ne cesse pas d'être présent parmi les hommes. Au travers du grand corps ecclésial dont il est la tête et qui perpétue son œuvre, le fidèle ne cesse pas de participer de la réunion en acte du ciel et de la terre. Dans les deux cas, l'alliance et l'équilibre sont infiniment précaires, sur le fond, entre *répétition* et *commémoration*. Le mariage du rite et du souvenir est ici en effet intrinsèquement contradictoire. La répétition de l'événement qu'a été le devenir chair du Verbe — entendons l'action destinée à ramener et tenir l'événement en présence — exprime symboliquement le contraire de ce que signifie l'événement dans sa vérité d'histoire, telle que l'appréhende la mémoire. Voilà toute la différence du rituel chrétien : il est, certes, comme n'importe quel rituel païen, actualisation d'une origine ; mais chez lui l'origine est événement effectivement advenu, et reconnu comme tel, à un moment datable de l'histoire — non pas un commencement immémorial du monde, un tournant dans le temps du monde très précisément inscrit dans le souvenir des hommes et y découpant un avant et un après également mesurables. Et un événement dont la teneur, par surcroît, dit l'impossibilité d'une quelconque actualisation, à l'avenir, du principe fondateur.

Même chose s'agissant non plus de la répétition rituelle du sacrifice de Jésus, mais de l'institutionnalisation de son rôle

d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. C'est en qualité de Christ, de prolongement mystique perpétuel de la venue du Verbe que l'Église est fondée à s'arroger l'exclusivité du commerce avec l'autre monde, toute relation des fidèles avec le Créateur devant passer par son autorité. Mais cette fonction médiatrice, elle n'a de raison de l'exercer, en réalité, qu'en mémoire du Christ. Ce dont elle est médiatrice, en vérité, c'est de la parole de Dieu, telle que parvenue aux hommes par l'enseignement du dieu-homme. Ce n'est pas directement de la volonté de Dieu qu'elle est l'interprète depuis toujours et à jamais, c'est de ce qui en est parvenu à notre connaissance au travers de son messager — lequel messager est attestation vivante aussi bien dans le mystère de son être que par la charité de son acte, hors lequel la vérité de notre destin nous serait restée celée, de ce qu'il n'est pas d'autre conjonction concevable entre nature et surnature que celle survenue avec lui. Si l'Église a sens à s'installer entre Dieu et les hommes, c'est en fonction de ce que le fils dévoile du mystère du père — dévoilement qui, en même temps qu'il appelle l'appareil et le travail de l'exégèse, dénonce l'inanité de toute prétention à lier organiquement le ciel et la terre. Greffe problématique de l'exigence métaphysique de l'Un sur l'impératif herméneutique, elle est actualisation de l'inactualisable, perpétuation de l'irrépérable. Ce qui, autrement dit, légitime son existence — l'incertitude de la compréhension humaine quant à la vérité révélée — est simultanément ce qui fonde la mise en cause de son autorité — car si Dieu est véritablement cet autre inépuissablement différent, en sa suprême sagesse, de ce que nous parvenons à en comprendre, alors il n'est que le tréfonds du cœur pour accueillir l'énigmatique, le bouleversant excès du sens. Toute prétention à s'interposer entre l'ultime altérité et l'extrême intériorité devient exorbitante imposture, tout pont communautaire jeté vers l'abîme du ciel apparaît comme méconnaissance idolâtre de la transcendance, telle qu'avérée par le fait même de la révélation. C'est décidément ignorer l'écart du divin que de vouloir un lien institutionnel de communication avec l'invisible, grâce auquel le troupeau des fidèles, guidé par des pasteurs inspirés, baignerait continûment dans la juste interprétation de la seule Loi. La médiation ecclésiale est ainsi tout entière construite sur ce qui justifie

qu'on révoque en doute la possibilité d'une médiation. Imitation et continuation du Christ, elle est invite permanente à en appeler de l'exemple unique du Christ contre le rôle et les fins qu'elle s'assigne. Équation singulière qui résume son destin : s'il y a place pour une médiation (entre le raison divine et l'intelligence humaine), c'est aussi parce qu'il n'y a pas de médiation possible, parce qu'il n'y a plus lieu, après celui qui nous a ouvert l'abîme de la révélation, à une conjonction vivante entre Dieu et les hommes. L'interprète est récusé comme intermédiaire du mouvement même qui le convoque. D'où son inexpugnable enracinement ; d'où les inexpiables oppositions qu'il soulèvera.

Nous parlions plus haut de la tension inhérente à l'être-au-monde chrétien entre principe d'autorité et principe de liberté, entre devoir de soumission aux puissances établies et droit irréductible à l'autonomie intérieure. On aperçoit comment dans et à propos de l'Église cette tension constituante se trouve redoublée et portée à son paroxysme. Car l'autorité, là, ne touche pas que des matières relevant de l'extériorité du monde ; elle concerne la substance même du rapport à l'autre monde. Et non seulement elle ne laisse pas en dehors de sa prise un domaine, celui des consciences, qui lui serait fermé, elle alimente directement, de par le resserrement de son étreinte, la légitimité de sa propre contestation avec l'indépendance des esprits. En affirmant son pouvoir sur les âmes, elle creuse la différence de l'au-delà qui justifie l'autonomie des consciences. Aussi bien, derrière chaque grande vague de réorganisation de l'appareil ecclésial, de renforcement de l'encadrement des fidèles, d'approfondissement de la pastorale — la réforme grégorienne et ses suites ou la réponse à la réforme protestante —, voit-on s'épanouir la revendication d'une religion plus personnelle, délivrée de l'immixtion clérical et de l'embrigadement doctrinaire. Le dieu des cœurs contre le dieu du dogme. Peut-être est-ce que la perfection de l'Église lui est plus redoutable que sa corruption. Sans doute l'éloignement de sa mission spirituelle et son affaissement au rang de puissance séculière révoltent-ils, sur l'immédiat. Mais le retour à l'esprit premier de son rôle et la ferme ressaisie du souci des âmes font beaucoup plus, souterrainement, à

terme : ils dégagent insensiblement de son emprise, ils éduquent le croyant à la relation directe avec le créateur et l'initient à la foi sans prêtre. C'est tout le paradoxe historique de cette entreprise d'autorité sans précédent. Au travers même de sa rigueur dogmatique et de son dessein inouï d'inculcation et de direction, elle a plus que tout autre contribué à enraciner cet esprit de liberté qu'elle a combattu sans relâche. Dans son effort unique pour faire participer à l'unisson la communauté des êtres intérieurs au vivant mystère de Dieu, elle aura été la grande destructrice du plus solide ennemi de l'indépendance d'examen : l'esprit de la coutume et de l'ordre reçu, avec ce qu'il véhicule d'assujettissement à l'inquestionnable règle du groupe. Par sa volonté d'obtenir de la sorte jusqu'au plein acquiescement en esprit en sus de l'adhésion à la lettre, elle aura été la grande introductrice à l'exigence de comprendre au-delà de l'immémoriale obligation de croire. C'est en elle et pour elle, même lorsque contre elle, que s'est jouée pour une part primordiale l'apparition socialement consistante de cette créature assez improbable à l'échelle de l'histoire globale : l'être qui se détermine selon ses propres lumières, que ce soit dans son rapport à l'au-delà ou dans son rapport à ses pareils ici-bas. Fille infidèle de la médiation christique par l'excès, justement, de sa prétention médiatrice, l'Église aura été néanmoins un instrument décisif du passage dans la réalité d'une des grandes virtualités inscrites dans la venue du dieu-homme : le pouvoir de l'intériorité. De la désappartenance de l'acte de foi à l'indépendance de l'être de raison, de la soustraction au monde qu'opère la conversion au dieu de l'autre monde à l'autonomie intime que confère la recherche du vrai de la raison divine.

Que ce soit en tout cas sous son aspect de société de salut dans ses rapports avec la société séculière, ou sous son aspect d'autorité herméneutique dans ses rapports avec la liberté du croyant, l'Église est le lieu géométrique où s'appliquent toutes les tensions nées du partage christique. Comment concilier le légitime souci de l'ici-bas et la seule préoccupation qui vaille, celle de l'au-delà ? Qu'est-ce que recevoir en vérité le message de Dieu, entre la soumission à une révélation qui outrepassse les faibles forces de l'entendement humain, et le nécessaire effort de compréhension que requiert simultanément cette

transcendance du sens ? C'est en elle et à propos d'elle que se concentrent interrogations et contradictions relatives à l'articulation des deux ordres de réalité. De ce point de vue, l'Église a bel et bien été historiquement un second Christ. C'est du fait de son existence et au travers de sa pesante réalité que les questions ouvertes par le messie juif sont restées au travail parmi les hommes. Dans sa légitime séparation comme dans son exorbitante ambition de sens, elle leur a prêté le relais d'un corps permanent et la puissance d'une deuxième vie.

3. La révolution de la médiation entre visible et invisible en quoi consiste proprement l'instauration christique ne saurait évidemment affecter que la seule médiation religieuse ; elle touche tout aussi bien, même si de façon indirecte, la médiation politique. Elle ne transforme pas moins, dans le principe, la nature du règne qu'elle ne change l'essence du sacerdoce. Pas de la même manière ni par les mêmes voies. D'emblée, l'incarnation crée un problème de la relation à l'au-delà comme relation de sens intrinsèquement ouverte : à quoi l'Église répond en faisant du prêtre infiniment plus que le classique spécialiste en commerce cultuel avec la surnature, un véritable intermédiaire du pensable, entre le mystère du fondement et l'inquiétude des fidèles ou le vertige des âmes. Rien de pareil dans l'ordre des puissances socialement établies. Rien qui leur soit directement demandé, du point de vue de l'essence de leur fonction. Elles sont en dehors du champ : ce devant quoi le croyant hors-le-monde doit s'incliner, mais dont il ne lui appartient pas de se mêler. En réalité, de façon privative, par soustraction implicite, les pouvoirs terrestres sortent néanmoins radicalement changés dans leur définition profonde et leurs perspectives de leur confrontation avec le Verbe fait chair. Un prince chrétien ne sera jamais plus, quoi qu'il en ait, ce qu'avait idéalement à être un prince avant Jésus. Parce que la place du parfait médiateur est prise et que nul après la venue du dieu-homme ne pourra plus prétendre occuper en vérité le lieu-charnière où se conjoignent en un corps nature et surnature. C'est le sens, nous semble-t-il, de la fameuse doctrine gélasienne sur la séparation des

deux offices : après le Christ, on ne peut plus être à la fois roi et prêtre¹. Entendons : avant la venue du Sauveur, les souverains pouvaient se donner (faussement, du point de vue chrétien, ou à titre de préfiguration, comme Melchisédech) pour de vivantes matérialisations du fondement sacré ou de la loi divine. Ils pouvaient par là prétendre réunir en leur personne la gestion des affaires terrestres et l'administration des choses célestes. Une fois l'authentique incarnation du divin dans l'humain opérée, — c'est-à-dire une fois le vrai roi-prêtre advenu, l'unique à jamais en lequel se sera complètement réalisée l'union du droit de domination ici-bas et du pouvoir de communication avec l'au-delà —, c'en est fait, en théorie, de la possibilité même de vouloir valablement réassocier ce dont Christ a définitivement éclairé l'irréremédiable disjonction. Il y a deux ordres de rôles comme il y a, irrécusablement séparés par leur consubstantialité en Christ, deux ordres de réalité : ce qui relève du gouvernement de ce bas monde et ce qui regarde les obligations envers l'autre monde. Puissance sur les corps et direction des âmes. En aucun cas la sacralité du pouvoir terrestre ne saurait plus procéder, comme elle avait coutume d'en exciper, d'une personnification de la source invisible de toute règle et de toute vie. Notons bien que cette sacralité n'est aucunement niée pour autant. Elle est même expressément confirmée : il faut bien que le Tout-Puissant ait consenti à l'établissement de l'autorité souveraine pour

1. « ... avant la venue du Christ s'élevaient certains rois qui étaient également prêtres d'une manière figurée [...]. C'est ce que fut Melchisédech, nous rapporte l'histoire sainte (Genèse, xiv). C'est ce que le diable a imité [...] de telle sorte que les empereurs païens étaient appelés en même temps suprêmes pontifes. Mais quand on en est arrivé à celui qui véritablement est roi et pontife à la fois, l'empereur ne s'est pas plus longtemps donné le titre de pontife, ni le pontife n'a revendiqué la suprême élévation royale. En effet, bien qu'il soit dit que les membres du Christ, c'est-à-dire du vrai roi et pontife, aient pris noblement de l'un et de l'autre selon la participation à [sa] nature, et cela par une sainte générosité, afin qu'ils restent en même temps race royale et race sacerdotale : toutefois Christ, se souvenant de l'humaine fragilité, réglant ce qui convenait au salut des siens par une noble dispensation, distingua les offices de l'un et de l'autre pouvoir par des opérations propres et par des dignités distinctes... » (*P.L.*, 59, 108-109). Sur ces textes, voir en particulier les études de F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Washington, 1966, et « Pope Gelasius and Emperor Anastasius », in *Photian and Byzantine Ecclesiastical Studies*, Variorum Reprints, Londres, 1974.

qu'elle existe. Simplement, elle n'est plus fondée à se dire concrétisation charnelle de la loi du ciel. Sans que rien lui soit prescrit, le pouvoir politique se voit ainsi révolutionné dans ses assises symboliques, par le retrait silencieux des bases traditionnelles de son identité sacrale et de sa légitimité médiatrice. Le phénomène mettra beaucoup de temps à exercer ses effets. Mais lorsqu'il les manifestera, ils se révéleront immenses. Si s'est développé, au fil de l'histoire européenne, un type de puissance publique radicalement inédit, renversant l'ancienne articulation entre la base et le sommet de la société, c'est à cette rupture chrétienne avec la logique de l'emboîtement organique entre nature et surnature qu'il faut en rapporter la première origine.

En pratique, elle restera longtemps recouverte. L'équivoque essentielle maintenue quant à la sacralité du pouvoir — car, encore une fois, le pouvoir continue d'être formellement reconnu comme d'émanation divine et comme sacré, même s'il est tacitement posé qu'il ne peut plus l'être et le manifester de la même manière — se prêtait fort naturellement à une reconduction confusionnelle des formes anciennes. Premier facteur, auquel il faut ajouter d'autre part l'héritage de l'Un et sa colossale pesanteur qu'on a vus semblablement inspirer l'effort ecclésial pour sauvegarder vivante et en perpétuelle présence la conjonction christique entre ciel et terre. De sorte qu'à la faveur de ce contexte propice, se conserveront et se recomposeront dans un cadre chrétien toutes les apparences de la vieille royauté sacrale, et en particulier de cette intime alliance entre prêtrise et souveraineté en principe exclue depuis la venue du rédempteur. S'il est impensable d'absolument occuper la place qu'il a une fois pour toutes prise à l'intersection entre Dieu et les hommes, du moins est-il possible d'en perpétuer l'esprit en en reproduisant l'image. L'actualisation commémorative de la médiation vient pallier son impossible réitération et la faire oublier. Le roi sera comme le Christ, à défaut de pouvoir être ce qu'a été le Christ. S'il ne pourra jamais être aussi pleinement prêtre en même temps que monarque que son suprême modèle, il le sera cependant dans toute la mesure où il en présentifie l'absence et en figure la vérité. Et l'on sanctionnera et attestera par sacrement le fait que le pouvoir est conféré par Dieu. Dévolution divine cer-

tifiée par l'onction, caractère sacerdotal de la fonction, participation symbolique de la puissance du père au travers de l'imitation du fils : tous traits, diversement modulés selon les circonstances et les traditions, qui tendent à réinscrire le roi chrétien dans la longue lignée des incarnateurs royaux du fondement sacré et qui eussent fort bien pu définitivement l'y assimiler. Pas de si grande différence d'allure et de rôle, mais une proximité profonde, accordons-le volontiers à Marc Bloch, entre ce souverain en corps, avec ce qu'implique de force magique la compénétration personnifiée du visible et de l'invisible, et les monarques africains que nous montre l'ethnologue. Sauf que sous cette parenté de surface, il y a dans la légitimation même du prince chrétien un ferment déstabilisateur, une contrainte potentielle au déplacement, une virtualité transformatrice dont on chercherait en vain l'équivalent dans les monarchies africaines, incomparablement mieux assurées dans leur fondement symbolique. Ce qui le soutient et le garantit est en même temps de nature à le déloger. Sa légitimité sacrale, il la tient de son assimilation, directe ou diffuse, à un médiateur d'abord incomparablement plus légitime que lui, mais surtout porteur d'une dénonciation incontournable même si muette de l'illégitimité de ses prétentions christomorphiques.

Ici comme ailleurs, cela dit, et en dépit de la contradiction interne de cette figuration de l'infigurable, la stabilité du système n'en est pas moins parfaitement possible — là encore, l'exemple du *basileus* et *christomimétès* byzantin en fournit une parlante illustration. Elle suppose deux choses pour se maintenir, ou plutôt une même chose sous deux aspects, théologique et institutionnel. Elle demande pour commencer la persistance d'un cadre de pensée à base d'unité de l'être. Ce n'est qu'à l'intérieur d'une vision du cosmos structurée en termes de compénétration hiérarchique du visible et de l'invisible que la conjonction souveraine des deux ordres garde sens et nécessité — comme la conjonction sacramentelle entre le séjour terrestre et le royaume des fins opérée par l'Église. La crédibilité de la royauté christomorphique exige ensuite, pour être sauvegardée, figure institutionnelle de cette organisation intellectuelle centrée sur la représentation d'un ordre unique, une association du sacerdoce et du règne suffisamment pous-

sée pour qu'ils apparaissent comme deux visages ou deux rouages d'un seul et même dispositif médiateur. N'importent les bons ou les mauvais rapports des personnes, les querelles de préséances ou les divergences d'appréciation sur tel ou tel point à trancher. La question est ailleurs. Elle n'est pas celle du monolithisme de l'autorité en pratique ; elle est celle d'un système global de représentation et d'action où il est entendu que, derrière tiraillements et dissensions *de fait*, imputables à la faiblesse humaine, puissance temporelle et pouvoir spirituel constituent *en droit* deux fonctions nécessairement imbriquées au service d'un même but, de telle sorte que le souverain participe mystiquement de l'intelligence du divin mystère, comme le pontife participe concrètement de la domination reliant les grandeurs terrestres à la hiérarchie céleste.

Équilibre doublement fragile dans le cadre des prémisses chrétiennes. Car d'un côté l'Église est fondée à se refermer sur elle-même, en excipant de la spécificité de sa mission de salut et de ses responsabilités exclusives au regard de l'autre monde. Autonomisation qui a pour effet fondamental, en soulignant l'irréductibilité de l'écart entre vie pour l'au-delà et vie d'ici-bas, d'ébranler dans sa substance même l'idéal d'une alliance charnelle des deux sphères concrétisée en la personne sacrée du roi médiateur. Historiquement, comme on sait, cette spécification de l'Église s'effectuera, côté occidental, à la faveur par surcroît d'une aspiration du gouvernement pontifical à la subordination des pouvoirs laïcs et à la monarchie universelle, l'onction indispensable au roi sacré servant d'ailleurs d'argument pour la prééminence impériale du pape. Ainsi acculé à la défensive et menacé dans la plénitude de ses prérogatives, le souverain temporel sera conduit du coup à mobiliser en réponse les ressources de nature à lui garantir une légitimité indépendante par ailleurs inscrites dans la religion de la transcendance et son noyau primordial. Car si l'Église est fondée à affirmer son irréductible originalité d'appareil de salut, le pouvoir politique ne l'est pas moins, de l'autre côté, à exciper d'une sacralité *sui generis*, directement dépendante de Dieu seul et libre de toute dette envers la puissance spirituelle. La différence entre les nécessités de l'ici-bas et les urgences de l'au-delà qui justifie l'exclusivisme clérical justifie simultanément l'entière autonomie de l'autorité terres-

tre, directement voulue et établie par le souverain maître de toutes choses, et n'ayant de comptes à rendre à nul autre — la consécration royale se bornant en ce cas à entériner un décret du créateur dans un ordre de réalité qui n'est pas du ressort de l'Église et devant lequel il lui faut pieusement s'incliner. Le sacré desservant du ciel doit plier le genou devant la figure de la sacralité terrestre. Mais à partir du moment où la royauté est amenée de la sorte à revendiquer l'indépendance de son institution divine, elle change tacitement d'essence. Elle cesse de relever d'une sacralité proprement christomorphique et médiatrice. En endossant cette sacralité politique nouvelle, elle cesse en fait d'être une royauté sacrée au sens traditionnel, « ethnographique » du terme. Sous couvert des mêmes formes et des mêmes mots, elle devient tout autre chose que l'ancienne personne mixte présentifiant, à l'instar du Verbe incarné, le divin dans l'humain.

Révolution invisible en laquelle se joue ni plus ni moins le commencement de la politique moderne. C'est le tournant capital des XIII^e-XIV^e siècles, qui va constituer les monarchies nationales de l'extrême Occident — l'anglaise et la française surtout — en laboratoires d'une très lente et décisive transformation d'où surgira au bout du compte cette nouveauté prodigieuse : le pouvoir représentatif. Avatar lointain, mais direct, si singulier que cela doive paraître, de cette prime métamorphose dans la sacralisation du roi, rendue possible par la dualité chrétienne, et concrètement enclenchée par l'obligation faite aux princes de répondre aux prétentions impériales de l'Église. Parcours infiniment subtil et processus tout en trompe l'œil au fil desquels, au travers d'un remaniement permanent des vieilles catégories de la médiation et du corps, et au prix d'une extraordinaire alchimie symbolique, s'est opéré un complet renversement de l'essence de la légitimité politique. Nulle rupture brutale, une évolution insensible, la continuité des apparences couvrant les déplacements les plus cruciaux. Ainsi, lorsque le souverain cesse d'être vrai roi sacré, c'est-à-dire incarnateur spirituel, les apparences du médiateur n'en restent-elles pas moins sauvées : cela moyennant l'établissement de la médiation dans un registre soustrait au contrôle du pouvoir spirituel, celui de la justice. Elles le demeureront encore à l'étape suivante, lorsque le développement de la

symbolique du corps et de l'incorporation politique érigeria le monarque en figure par excellence de la médiation dans l'élément collectif, par opposition à la médiation individuelle entre les âmes et Dieu assurée par l'autorité dispensatrice des sacrements. Reste qu'à la faveur de cet effort de la puissance séculière pour pousser ses racines propres et asseoir, contre le monopole ecclésial, une divinisation indépendante de son rôle, et sous ce couvert trompeur de continuité, pour ne pas dire d'immobilité, la fonction royale est devenue exactement le contraire, en profondeur, de ce qu'elle était chez l'authentique réunificateur du ciel et de la terre d'autrefois. Au travers de ce procès d'autonomisation d'un ordre de sacralité terrestre (que nommera bien plus tard, l'affaire jouée depuis longtemps, la doctrine du droit divin des rois), il y est allé d'un retournement radical du rapport entre pouvoir et société. D'incarnation de la dissemblance sacrale du fondement qu'il était, il est imperceptiblement devenu matérialisation de la correspondance interne du corps collectif à lui-même. Figure de la dépendance envers l'autre ordonnateur, il s'est peu à peu métamorphosé en représentant légal et agent coercitif de l'adéquation de la communauté politique (de la nation), avec sa raison d'être autonome et son propre principe. Retournement symbolique dont le développement politique moderne, en ses deux grandes lignes de force, constitue le déploiement pratique : déploiement d'un côté d'un type d'État à vocation de prise en charge complète de l'organisation collective, déploiement de l'autre côté d'une forme de légitimité à base de coïncidence entre pouvoir et société, entre action sur la société et expression de la société. L'État bureaucratique, la légitimité représentative, le pouvoir d'administration, le pouvoir par délégation : les deux visages complètement aboutis de la puissance politique originellement établie en dehors de la médiation sacrale. Elle a devoir d'assumer l'ensemble de la vie collective qui se réfracte en elle ; et elle n'a de droit que par la correspondance qu'elle réalise entre les parties du tout social, sa base et son sommet. Deux éminentes incarnations, donc, de la différence de l'au-delà et de l'autonomie corrélative de l'ici-bas, telles que primitivement révélées et instituées par Jésus.

*

Un changement d'assiette du pouvoir politique par délocalisation du souverain incarnateur, une transformation de la sociabilité religieuse à la fois par la spécification d'une communauté de salut, et par l'élargissement de l'autorité sacerdotale en fonction de la nécessité d'une herméneutique du mystère divin, une réforme de l'être-au-monde, enfin, de façon plus générale, par division des impératifs et l'impossibilité de hiérarchiser de façon stable entre consentement et refus, indépendance et soumission : telles nous paraissent être les trois composantes fondamentales de la révolution chrétienne. Les trois résultantes primordiales de l'opération christique, et les trois vecteurs de développement dont les combinaisons et les interactions fourniront le potentiel dynamique intrinsèque de la civilisation chrétienne. Un chrétien, pour le dire autrement, c'est un être partagé dans son appréhension du monde et dans ses relations aux puissances du siècle — mais partagé aussi, au second degré, entre la volonté d'équilibrer appartenance et transcendance à la réalité, et l'incapacité dernière d'y parvenir. C'est un être incorporé à une communauté spirituelle scindée en droit de la société séculière, incorporation qui le constitue d'autre part en assujetti d'une magistrature des significations dernières. C'est le sujet d'un Prince qui, au lieu d'avoir à matérialiser en son corps l'attache indispensable à la hiérarchie du ciel, est en charge de représenter l'administration du lien terrestre en sa nécessité interne. Tous traits qui font de nous autres modernes typiquement des chrétiens, les héritiers directs de la mutation multiforme contenue en germe dans ce petit nombre de dispositions premières.

LES GRECS : LA RELIGION DE LA RAISON

Bien mesurée cette prodigieuse puissance productive, il faut fortement redire, une fois encore, qu'elle eût pu ne rien donner et demeurer à jamais potentielle. L'ordre immémorial de l'Un eût pu triompher de la percée accomplie hors de son

cadre par l'instauration chrétienne et en contenir durablement les effets moyennant un compromis certes évolutif, mais certainement pas propice à l'explosion intellectuelle, à l'expansion matérielle, à la transformation politique auxquelles la dynamique de la transcendance, libérée par miracle, a finalement donné lieu. Avec à la base le même substrat théologique qui a porté l'avènement de l'univers capitaliste-rationnel-démocratique, la civilisation chrétienne eût pu rejoindre la torpeur et les lenteurs de l'Orient. Il eût suffi centralement d'une chose pour laquelle toutes les conditions étaient réunies : de la re-hiérarchisation du principe dé-hiérarchisant inscrit dans la division christique du divin et de l'humain. Réemboîtement hiérarchique de la puissance sacerdotale et du pouvoir temporel, définition d'un équilibre stable entre le haut et le bas, entre le soin du salut et les besoins terrestres, aménagement de la division du travail entre fidèles dans le monde et spirituels hors-le-monde : on conçoit un système où, simultanément, il est fait place aux réquisitions cardinales de la vision chrétienne et où les tensions qui lui sont inhérentes sont efficacement désamorçées. Ce dont le destin de la seconde Rome et, au-delà d'elle, l'esprit agissant de la théologie orthodoxe où elle s'est perpétuée fournissent une certaine approximation.

Au nombre des facteurs de nature à favoriser une telle stabilisation, il faut évidemment compter au premier chef la rencontre et l'absorption de la raison grecque par la spéculation chrétienne. La philosophie a fourni à l'exégèse un instrument incomparablement puissant de réduction des antinomies liées à la dualité des règnes, par leur intégration au sein d'une représentation hiérarchiquement ordonnée du tout cosmique¹. Non pas que la pensée grecque ait été elle-même exempte de tensions internes, bien au contraire. Mais ces tensions travaillent à l'intérieur d'une inébranlable reconduction du cadre de l'Un. Lorsqu'est affirmée par exemple la « transcendance » radicale de l'intelligible par rapport au sensible, la sphère de l'intelligible pur n'en reste pas moins comprise à

1. Ce dont par exemple l'étude de Caspary sur la théologie politique d'Origène et sa méthode exégétique, autour du thème des « deux glaives », fournit une bonne illustration. Cf. G. E. CASPARY, *Politics and Exegesis. Origen and the two Swords*, University of California Press, Berkeley, 1979.

l'intérieur du même englobant que la sphère sensible, qui n'a de consistance au demeurant que comme son reflet dégradé, de sorte qu'on peut remonter de l'une à l'autre comme de l'inférieur au supérieur. Cette « transcendance »-là n'a rien à voir avec la transcendance virtuellement contenue dans l'idée du dieu chrétien, avec l'expulsion de l'âme du monde hors du monde qu'elle porte en ligne de fuite — même si elle lui a prêté pour de longs siècles son langage en refrénant ses potentialités de partage. Soit dit au passage, cette différence nous paraît livrer la clé des limites du naturalisme grec au regard de la science moderne, avec laquelle en revanche la vision chrétienne s'avère en proximité matricielle. Il fallait le développement de la transcendance du dieu chrétien pour que devienne concevable un monde purement matériel et parfaitement isomorphe, dégagé de toute animation spirituelle comme de toute prégnance des liens de correspondance et de dépendance des parties envers le tout, envers le principe supérieur qui, du sommet du monde, coordonne et justifie les éléments du monde.

Nous l'avons suggéré déjà ; redisons-le sous une forme plus nette encore, quitte à devoir en rester à de brutales et pauvres notations programmatiques : l'émergence de la pensée rationnelle et le développement de la foi monothéiste sont à comprendre comme deux expressions ou deux moments, par des voies aussi différentes que possible, d'un même procès, néanmoins, de transformation de l'univers magique-mythique. Fondamentalement, ce sont les mêmes données logiques de base qui sont mobilisées en l'un et l'autre cas, c'est à l'intérieur d'une même métamorphose de l'ancien ordre de pensée que les deux opérations s'insèrent. Elles en fournissent deux versions passablement éloignées, à la mesure de l'écart des contextes et des contraintes immédiatement inspiratrices, mais deux versions qui, derrière leurs modalités divergentes, procèdent d'un semblable mouvement, double, d'unification et retour en présence d'un côté du principe instituant, et donc d'autre part de différenciation de ce principe qui rend raison par rapport à la réalité dont il rend raison — qu'il s'agisse de Dieu par rapport au monde, de la vérité par rapport à l'apparence, de l'intelligible par rapport au sensible ou de la forme

par rapport à la matière. L'idée de création, ainsi, rompt autant, en dernier ressort, avec l'organisation de la pensée selon l'origine que la physique des Ioniens et son exigence d'explication immanente. L'une des ruptures a beau se jouer dans le registre de croire, et l'autre dans le registre du concevoir, elles n'en passent pas moins par des déplacements et refontes logiquement homologues de l'économie de la représentation antérieurement prévalente. C'est semblablement qu'elles retournent la double articulation de l'omnipotence instituante du passé (mythique) et de la multiplicité présente des influences et des forces invisibles (magiques) — avec ce qu'elle implique quant à la classification des êtres et des choses du monde, quant au contenu des origines énonçables et quant à la manière de les réciter. Toutes deux inversent pareillement l'axe temporel : c'est le présent qui rend raison du passé (puisque l'ordre du monde a toujours été ce que nous voyons qu'il est, ou puisque le monde est suspendu à la volonté d'un dieu tout-puissant, qui ne peut donc que l'avoir créé, pour être absolument tout-puissant). Toutes deux unifient pareillement le principe moteur de l'être, et substituent de façon générale le point de vue de la réduction à l'unité à celui de la pluralité inépuisablement à raconter et à classer (qui constitue proprement le mode mythique d'appréhension de la réalité et sa dynamique de « fuite en avant », par opposition à l'impératif structurant de retour sur soi de la pensée rationnelle). Tout ce qui est, peut être et doit être ramené à l'Un — n'importe la façon dont est conçu cet Un. Dès l'instant où ce postulat organisateur est mis en œuvre, une forme nouvelle de pensée est requise et va devoir se développer. Car cela veut dire que derrière les apparences du multiple, il y a à chercher la vérité de l'Un, que derrière le mouvant divers il y a à dégager l'identique à soi-même, qu'au-delà du simple donné sensible, il y a une cohérence intelligible à percer. Toutes opérations qui supposent un horizon infini d'approfondissement et un travail permanent de la pensée sur elle-même et contre elle-même en vue d'une explication-réduction plus radicale — donc un travail à l'épreuve de la pensée des autres, en ce commun effort vers le même ultime qui réconcilierait les esprits. Ainsi la pensée est-elle appelée sur tous les plans à se structurer autour d'une différence interne, depuis

ses instruments élémentaires (concret/abstrait) jusqu'à son idéal régulateur (transcendance de son but par rapport à ses résultats), en passant par son usage social (ouverture critique sur fond de visée commune). Telle se dessine au sortir du bouleversement du cadre mythique et de ses contraintes la matrice d'une réflexion rationnelle.

C'est affaire de prémisses. Ce n'est pas sur ce terrain que se joue l'instauration chrétienne. N'empêche que par les prémisses qu'elle mobilise, elle participe de cette métamorphose des contenus et des formes de l'intellection du réel qui a reçu en Grèce son expression positive. Il se trouve qu'elle a eu à rencontrer tout de suite, dans le milieu où elle a diffusé, cette entente de l'être déjà constituée. Encore faut-il voir ce qui, en elle, se prêtait à la rencontre et prédisposait à l'adoption. Dans la foi, il y avait un certain besoin de raison¹. À tel point que de son propre mouvement, pour succomber un instant à l'imagination rétrospective, elle eût sans doute tôt ou tard appelé une spéculation sur le mystère divin et une mise en ordre du cosmos sur un mode rationnel — au sens premier qu'on a précisé plus haut de structuration de l'acte de pensée par le point de vue de l'Un. Du moins en eût-elle porté le possible, sur la base des principes primordiaux de sa théologie et de la logique de leur déploiement virtuel.

Mais aussi bien pourrait-on dire de l'autre côté que la raison grecque était vouée à rencontrer dans son développement le problème religieux. L'ontologie de l'Un débouche nécessairement, à un moment donné, sur une théologie. L'unification du principe invisible va en effet de pair avec sa différenciation. Dans le cadre de la multiplicité magique, les forces invisibles sont indissociables de leurs manifestations visibles, elles sont la chair même du monde en sa pluralité animée — il n'y a ni physique ni théologie. Quand le monde, en revanche, en arrive à être appréhendé sous le signe de l'unité, il devient certes par un côté concevable en termes d'explication globale et de nécessité interne — et à ce titre l'objet d'une « physique ». Mais il pose fatalement de l'autre côté le problème du

1. Nous n'avons à envisager ici que le cas du christianisme ; mais l'analyse vaut aussi bien, est-il besoin de le préciser, pour le judaïsme. Car c'est d'une propriété générale de la foi monothéiste qu'il est question dans notre esprit. L'exemple de Philon d'Alexandrie est là pour l'attester.

statut de cet ultime principe invisible auquel il peut être ramené — il requiert une métaphysique, qui tend à être une théologie, dans la mesure où il y a subjectivation inévitable du suprême principe. La pensée rationnelle de l'unité du monde, autrement dit, ne peut éviter à un moment la question de la dualité du visible d'avec l'invisible qui en rend raison. *Quid* de cet Un absolu qui, au-delà du multiple, rend compte de lui ? Le mouvement de sa spécification, tant interne qu'externe, tant par sa distanciation du sensible que par épuration de son essence intrinsèque, conduit à l'assimiler à l'absolument identique à soi, et donc à lui prêter une forme subjective. À verser, partant, du côté d'une onto-théologie¹.

En réalité, et c'est là que nous retrouvons les limites de la pensée grecque par rapport aux potentialités historiques de la vision chrétienne, cette ontologie rationnelle est dans l'impossibilité d'aller jusqu'à conférer complètement à son ultime principe de présence intelligible à soi-même un statut person-

1. Grâce au livre passionnant de Jacques GERNET, *Chine et christianisme* (Paris, Gallimard, 1982), on pourrait élargir la comparaison esquissée ici entre pensée grecque et pensée chrétienne à la pensée chinoise. Au regard de la thèse que nous soutenons, elle est cruciale. A-t-on affaire avec la pensée chinoise, comme le dit J. Gernet, à « un autre type de pensée qui a ses propres articulations et dont l'originalité est radicale », complètement étrangère à la nôtre, donc, et sans communication avec elle, dans la mesure où elle refuse les oppositions « qui ont joué un rôle fondamental dans la pensée occidentale depuis les Grecs : être et devenir, sensible et intelligible, spirituel et corporel... » (p. 282) ? Nous ne le pensons pas, et il serait possible de montrer, à notre sens, comment les traits que J. Gernet dégage comme constitutifs de la pensée chinoise procèdent d'une autre exploitation des mêmes virtualités de base que la pensée grecque, comme celle-ci exploite autrement les mêmes virtualités que celles sur lesquelles fait fond la pensée chrétienne. Principiellement, la rupture avec la pensée mythique est du même ordre : la pensée chinoise, comme la pensée grecque, regroupe, rassemble la source de toutes choses en un principe unique. Mais la pensée grecque *tend* (sans le faire jusqu'au bout) à séparer ce principe d'ordre, à le réunir à part de la réalité sensible. La pensée chinoise *non*. Elle le met au milieu des choses. Et du coup, elle le pense comme un *vide*. Dans le premier cas, on est conduit à la représentation d'un cosmos fini, refermé sur lui-même. Dans le second cas, on est amené, par des contraintes logiques qui sont de même nature, à la représentation opposée d'un « grand vide » central d'extension indéterminée et de durée indéterminée. Ce que nous voudrions essayer d'établir, c'est comment le « ciel impersonnel », le cosmos fini avec son ciel intelligible et le dieu créateur sont des schèmes de pensée tenant à une racine commune, dont il est possible de situer la correspondance à des organisations sociales et historiques définies, avec des règles de transformation précises permettant de passer de l'un à l'autre.

nel — cela, parce qu'elle ne peut le concevoir, jusqu'au bout, qu'en solidarité avec le divers sensible auquel il s'oppose, à l'intérieur d'un seul et même englobant cosmique, dont il constitue simplement la région supérieure. Alors que la spéculation chrétienne, de par la séparation du dieu personnel qu'elle postule, autorisera le déploiement d'une extériorité de l'absolu sujet permettant d'appréhender le monde comme objet — et permettant à l'acteur humain de se poser lui-même comme sujet de connaissance radicalement dépris de l'objet-monde. Toutes choses rigoureusement étrangères aux perspectives de la raison grecque, de part en part et jusqu'au bout structurée par le primat de l'Un-tout, avec ce que cela implique d'un côté quant à toute représentation possible de l'ordre de l'être, mais aussi, de l'autre côté, quant à toute position occupable par l'agent intellectuel. Il en découle une série de schèmes contraignants quant à la fermeture du cosmos sur lui-même, quant aux modalités forcément hiérarchiques de sa cohérence, et quant à sa nécessaire animation par un principe de vie qui le pénètre et qui le meut. Mais il en résulte également une définition de la connaissance, qui ne peut être qu'éminente manifestation de la co-appartenance de l'être et de l'esprit, ou plus largement de l'insertion de l'homme dans le monde — et donc une connaissance directe, une connaissance passive, par réception, participation ou intuition, de son mode le plus commun (la perception) à ses modes les plus élevés (la contemplation). Contraintes organisatrices qui sont directement à rapporter au moule social en lequel cette puissance neuve du penser s'est forgée. C'est l'ambiguïté constituante de la *polis* que l'équivoque du *logos* prolonge et réfracte à son niveau. Ce qu'on a pointé comme ses limites au regard de l'esprit positif des modernes correspond très exactement à ce qu'on peut désigner comme limites de la démocratie grecque au regard de notre individualisme politique.

L'extraordinaire du phénomène naissance de la Cité, en effet, c'est le mariage entre innovation et conservation qui s'y réalise. Elle advient en fusionnant des termes normalement antinomiques : la prééminence du tout collectif et le droit égal des parties. Il y a révolution de l'ordre hiérarchique, dissolu-

tion (à l'intérieur en tout cas de l'espace de souveraineté-citoyenneté) du lien d'assujettissement de l'inférieur au supérieur attestant de l'extériorité du fondement social, il y a instauration, au travers de l'établissement de l'isonomie, d'une manière d'individualisme, puisque chacun des membres du corps politique se trouve pourvu d'une part indépendante et égale de l'autorité publique. Et donc aussi, au plan intellectuel, retour de la commune raison d'être entre les hommes, au milieu d'eux, et ouverture d'un champ de confrontation, d'argumentation, de persuasion, où c'est la puissance de la parole qui décide et l'accord des esprits qui tranche¹. Mais tout cela à l'intérieur et dans le cadre du maintien le plus rigoureux du principe hiérarchique en sa teneur la plus profonde — l'antériorité de l'ordre global sur ses composantes locales et le primat de l'ensemble sur les éléments. Il est entièrement refondu dans ses manifestations sans être le moins du monde ébranlé dans son essence et dans son règne. La répartition du pouvoir social entre les membres de la communauté politique n'empêche pas que ce soit leur somme en acte et en corps qui continue de détenir le pouvoir, de sorte que c'est uniquement au travers de la participation obligée à la souveraineté collective et de la contribution effectuant à son expression que la prérogative individuelle prend sens et portée — là-dessus l'acuité diagnostique de l'auteur de *La Liberté des anciens comparée à celle des modernes* demeure indépassée. La redistribution à égalité de la fonction politique s'opère sur fond d'une contrainte intégrative inentamée et du dedans d'une logique de l'appartenance que sa transformation, si cruciale et spectaculaire qu'elle soit, n'affecte pas fondamentalement dans son principe — les individus ayant simplement dans son cadre rapport direct au tout sous forme d'engagement participatif au lieu, comme classiquement, de s'y inscrire de façon médiate par le biais de leur dépendance envers plus haut et plus important qu'eux. Rien à voir en effet avec l'indépendance première et l'antériorité des individus par rapport au lien politique, sans parler de l'extériorité privée conservée vis-à-vis de lui, posées par les modernes à la base du proces-

1. La démonstration de J.-P. VERNANT reste là-dessus parfaitement convaincante. Cf. *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1962.

sus de formation de l'autorité souveraine. D'où la capacité d'exclusion hiérarchique de cette cité des égaux : elle ne se comprend elle-même que comme la meilleure part d'un ordre global qui implique, en dehors et au-dessous de la fonction politique de la sorte exercée entre pairs, des fonctions subordonnées, qu'il s'agisse de reproduction (femmes) ou de production tout court (esclaves). L'égalité n'a sens que dans les bornes et qu'entre les associés d'une sphère dont la prééminence exige par ailleurs des assujettis. Non seulement elle s'accommode de la réduction d'une partie des êtres à la dissemblance radicale de l'instrument ou de la chose, mais elle la suppose. Rien à voir là non plus avec l'identité générale entre les êtres postulée par les modernes et la dynamique indéfiniment ouverte de la ressemblance qu'elle initie.

Que maintenant à l'intérieur de ce dispositif d'ensemble, se soient manifestées d'essentielles divergences de pensée, et davantage, qu'il ait libéré et alimenté des antagonismes interprétatifs de nature à le faire évoluer, c'est l'évidence même. Il n'impose aucun cadre monolithique de réflexion. Au contraire. L'ambiguïté de son principe constituant, qu'on pourrait ramasser en parlant d'individualisme hiérarchique, implique presque fatalement une polarisation des esprits autour de deux grandes tendances contradictoires. D'un côté une tendance « hiérarchique », si l'on peut ainsi parler pour la continuité du repérage, c'est-à-dire en l'occurrence civique, tournant résolument l'exercice de la pensée vers le registre de l'appartenance collective et faisant pour finir de l'échange et de l'accord entre les hommes la « mesure de toutes choses » — tendance, donc, à un conventionnalisme extrême qui, poussée au bout d'elle-même, porte remise en cause, voire dissolution du donné primordial qu'elle présuppose et exemplifie, à savoir le lien fondateur de la Cité. Et de l'autre côté, une tendance réactive, « individualiste », si l'on veut poursuivre avec ce périlleux vocabulaire, c'est-à-dire dans le cas plutôt éthique que civique, mettant l'accent sur la distance intérieure aux obligations de la Cité et sur l'exigence de possession de soi-même, l'exercice de la raison prenant ici plutôt pour fin le pouvoir sur soi par le dedans que l'action sur autrui au-dehors. Une affirmation de la différence et de l'indépendance personnelles, donc, avec tout ce que cet idéal

d'autonomie du sage peut entraîner d'écart individuel ou de repli au sein de la secte ou de l'école, mais par enfoncement en soi-même, en quelque sorte, par retournement vers la puissance détenue en propre et l'intime liberté qu'elle procure, par absorption dans la quête émancipatrice, au-delà des précaires conventions des hommes, du sol ferme de la vérité une. Car ce qui légitime et requiert la distance du sage, c'est l'écart du vrai par rapport aux apparences, c'est la différence de l'Un intelligible au regard des ombres inconsistantes et des illusions erratiques où croupit l'humanité commune. Seule la contemplation de l'absolument intangible est à même de fournir un fondement solide à la maîtrise réfléchie de son propre destin. De sorte que la voie philosophique vers la puissance personnelle ramène, à partir d'une ferme opposition de la voie (individuelle) du vrai à la voie (commune) de l'irréflexion et de l'erreur, à une forte réaffirmation de l'adhésion ou de la conformation à l'Un comme principe de vie, la connaissance de soi comme reconnaissance de sa place véritable au sein du Tout à la lumière de son suprême foyer ordonnateur constituant l'axe du devoir-être humain. Ce qui pourra se traduire politiquement par la vision réformatrice d'une cité idéale — *La République* — qui serait authentiquement articulée autour et en fonction de ce qui compte, organiquement assujettie en toutes ses pièces et parts à la prééminence des seules valeurs à réellement valoir. Au-delà du champ d'application particulier, c'est le mouvement et le modèle de pensée qu'il faut retenir : on ne se détourne de la subordination au point de vue de l'ensemble telle que la Cité effective la propose que pour la retrouver à un niveau plus fondamental.

Ainsi se dessine une lutte à fronts renversés où les positions finissent par s'échanger entre adeptes de l'appartenance sociale, conduits à miner de l'intérieur le primat de l'espace interhumain sur lequel ils se fondent, et adeptes du retranchement philosophique, amenés à réaffirmer l'assujettissement nécessaire à un ordre supérieur avec lequel ils entendent au départ prendre distance — au discord dissolvant des esprits, comment ne pas opposer l'entente réconciliante de l'ordre intelligible, par où se révèle la juste place de chaque chose ? Mais ce discord, c'est l'incontournable obligation du citoyen envers l'ordre qui lui préexiste qu'il manifeste, cette préémi-

nence de l'espace de parole organisé sur les parlants particuliers qui s'y expriment qui légitime que l'on condamne celui qui, tel Socrate, défie l'opinion en revendiquant solitairement l'unicité du vrai. C'est dire qu'il ne s'agit pas d'enfermer la pensée grecque dans le carcan d'un moule univoque. Elle vit conflictuellement de ses limites, de telle sorte que ce qui la borne à nos yeux a néanmoins sens en elle — raison pour laquelle, à si grande distance, elle continue de nous parler si profondément. Reste qu'elle fonctionne à l'intérieur d'un cercle où le contre-modèle relève de la même inspiration — hiérarchique — que le modèle, où, dans l'acte intellectuel comme pour la marche de la Cité, l'horizon de l'appartenance, et de la dépendance participative à l'englobant auquel on appartient demeure indépassable.

Elle fournit le cas de figure limite, fascinant à force de conjonction réussie des contraires, du plus loin où pouvait aller, dans le grand bouleversement de la « période axiale », une sortie hors de l'univers magique-mythique-hiérarchique passant simultanément par le sauvetage de son articulation religieuse dernière, l'unité ontologique. La rupture et la transformation ont été en Grèce beaucoup plus avant que partout ailleurs, mais le nouveau, comme ailleurs, y est resté pris dans les limites d'un compromis obligé avec l'ancien — simplement « miraculeux », en effet, par l'équilibre trouvé entre l'invention et la conservation. Attestation saisissante, s'il était besoin d'une de plus, de l'extraordinaire force d'attraction ou de contrainte pour la pensée humaine de ce schème structurant qui la détermine à réunir au sein d'un seul et même être le visible et l'invisible qu'elle scinde pour se comprendre dans l'être. C'est à la pensée chrétienne qu'il allait revenir de le briser ou de le surmonter, après l'avoir pour de longs siècles épousé sous sa figure grecque et s'être presque entièrement formulée au travers de son langage — non sans préservation, au sein de la vision héritée d'un cosmos hiérarchisé que Dieu domine, de noyaux résistants de pensée contraire, désunitarisante et déhiérarchisante, comme le dogme de l'Incarnation¹.

1. Mais dans l'autre sens, on a avec un dogme comme celui de la Trinité le produit typique du mariage des données de base de la foi chrétienne avec le cadre de pensée grec. Il contrebalance exactement la dualité reconnue au travers de l'Incarnation. Il n'a de sens, en effet, faudrait-il montrer, qu'en

Eût-il pu en être autrement ? Cette projection de la doctrine chrétienne du salut dans les catégories du *logos* grec, avec la réinterprétation subséquente, eussent-elles pu ne pas avoir lieu, comme une tradition critique s'est attachée à le soutenir ? Si l'on ne peut que laisser la question à son ouverture indécidable, il faut toutefois faire ressortir, contre la thèse de l'étrangeté native et de l'alliance contre nature entre révélation juive et sagesse hellénique, les deux facteurs cruciaux d'affinité qui rendaient à l'inverse leur croisement assez probable. En premier lieu, comme on l'a vu déjà, les potentialités et même les nécessités « rationnelles » de la foi. Elle portait, elle appelait remise en ordre du monde en rupture avec l'ancienne vision mythique-magique de la nature et de la surnature. Elle rencontre une réflexion puissamment développée qui non seulement lui révèle à elle-même l'étendue de ses exigences spéculatives, mais qui, en outre, par ses propres préoccupations spirituelles, par sa pente individualisante, ascétique, contemplative, se prête remarquablement à une récupération théologique. Comment l'effet de miroir et la fascination pour cet autre si proche auraient-ils pu ne pas jouer, serait-on tout aussi fondé à se demander ? Ceci pour l'aspect de fond du phénomène. À côté duquel il faut faire la part, en second lieu, d'un aspect de conjoncture lié au contexte et à la façon dont le christianisme en passe de vaincre et triomphant s'établit dans le siècle sur un pied qui tranche de fait ses hésitations internes en le ramenant du côté de l'Un-Dieu-monde, spirituellement et charnellement attesté par la double médiation de l'Église et du souverain. La pensée grecque apparaît dans ce mouvement comme l'outil idéal pour opérer conceptuellement et traduire en théologie cette réinscription dans l'être, ce réemboîtement général des appartenances, des devoirs, des valeurs et des autorités au sein d'une échelle unique prolongeant jusqu'au ciel les gradations terrestres et que, depuis le sommet de la hiérarchie des esprits, le *logos* divin embrasse et vivifie. C'est en fonction des tendances fortes, si

fonction du dessein implicite de surmonter la béance entre le Père et le Fils. L'introduction d'un troisième terme est indispensable pour les réinscrire en continuité, et ciel et terre avec eux, dans une échelle unique de l'être.

ce n'est de la propension majeure qui, dans le moment de l'installation chrétienne pesaient dans le sens d'une neutralisation des dichotomies fondatrices et d'une stabilisation des partages instituants que l'intelligible des philosophes est devenu la langue, l'élément, la substance même du pensable et de la raison des théologiens. Et il a été un incomparable instrument de consolidation pour dix siècles de synthèse chrétienne, grâce auquel tenir ensemble, en un équilibre harmonieux, les deux mondes, les deux puissances en ce monde et les deux exigences en lutte au sein de la créature. Jusqu'à ce que l'inconciliable de la différence signifiée en Christ se réveille. Lorsque d'ailleurs le legs antique arrive à sa plus haute efficacité ordonnatrice, en ce monument ultime de l'effort conciliateur et de la hiérarchisation chrétienne de l'être qu'est la *Somme* de saint Thomas, la cause est déjà suffisamment entendue pour rendre vaine désormais toute tentative d'unification de ce qui s'est irrémédiablement disjoint. Plus d'intégration des opposés. Au travers de l'insurmontable division des glaives et des règnes les tensions d'origine ont été libérées qui allaient engendrer dans le déchirement une tout autre raison que celle née de la cité grecque.

LE TOURNANT DE L'ÉGALITÉ

Ce n'est pas d'un développement interne et spontané qu'est venue la mise en branle des tensions motrices contenues dans le noyau de l'instauration chrétienne. Elle s'est produite sous le coup des circonstances extérieures, à la faveur d'une configuration historique donnée et en fonction de paramètres tout à fait éloignés de l'intime logique des schèmes religieux. Pour aller droit au principal : la décomposition de l'autorité politique et sa durable vacuité, en dépit des tentatives pour la recomposer, consécutives, côté occidental, à l'effondrement de l'Empire. De son propre mouvement, à supposer que l'Empire se fût perpétué, telle qu'on l'y voit installée, tout fait croire que la civilisation chrétienne eût laissé en sommeil le gros des puissances productives inscrites en son foyer. Proba-

blement se fût-elle arrêtée dans un compromis harmonisateur capable de désamorcer plus ou moins efficacement — et non sans dissensions, tiraillements, déplacements, évolutions, est-il besoin de le dire — le jeu séminal des dualités établies en Christ. Seulement, il y a eu cette interruption majeure, ce colapsus décisif dont le grand vide a insensiblement engagé les hommes de Dieu, et les autres à leur suite, dans la voie d'une libération des possibles dynamiques du dispositif originel. Non que l'événement ait entraîné une modification substantielle de l'idéal conservateur. C'est sous couvert et au nom du modèle de l'Un que s'est opérée sa subversion en profondeur. C'est sous le signe jusqu'au bout de l'ordre et de l'affirmation hiérarchiques que s'est enclenché le processus de dé-hiérarchisation. Nulle prise de conscience d'une vérité théologique jusqu'alors refoulée, mais le maintien obstiné du refoulement de la logique de l'autre au profit de la logique de l'identité par intégration hiérarchisée des dissemblables. L'idéal explicite, le cadre mental et, dans une large mesure, le fonctionnement visible de la chrétienté médiévale restent entièrement gouvernés par cette systématique de l'union des contraires ou de la complémentarité des opposés, permettant de concevoir le sacerdoce et le règne, l'âme et le corps, les tâches de salut et les besognes terrestres solidairement associés au sein d'un univers entendu toujours lui-même en termes de co-participation du visible et de l'invisible¹. Mais si elle continue de structurer les esprits, elle ne commande plus la réalité de leur action ; si elle organise la symbolique sociale, elle ne constitue plus la clé de voûte effectuant du dispositif de civilisation, elle ne joue plus comme ce mécanisme de verrouillage efficace qu'elle eût pu être ou qu'elle fut, à d'autres moments ou sous d'autres cieux. Sous cette compréhension intégrée tout à

1. Avec la place que cela laisse, suggestion digressive en passant, pour les « croyances populaires » : miracles, influences et correspondances magiques, culte des intercesseurs, dévotions à toutes concrétisations supposées de l'invisible dans le visible, sans guère de frontières assignables à l'orthodoxie. Ce n'est pas relâchement doctrinal ou tolérance ; c'est propriété de système. Quand au sommet la doctrine est de l'imbrication des hiérarchies du ciel et de la terre, il ne saurait y avoir de partage sûr entre bonnes croyances et « superstitions païennes ». Qu'on les reçoive ou non, celles-ci ne peuvent être perçues qu'en continuité avec les plus sûrs articles du dogme.

la fois de l'essence divine, de l'ordre des choses, de la nature de l'homme et du lien de société, apparemment inentamée, un mouvement essentiellement contraire est en marche, venu de loin, qui la fera exploser.

Son point de départ : la dépression creusée par l'écroulement de la puissance impériale, qui va comme invisiblement aspirer la puissance ecclésiale et modifier décisivement l'orientation de son action en l'engageant à occuper la place d'une certaine manière vacante et à combler le déficit symbolique ainsi créé. C'est bien sûr parler par image d'une histoire passablement compliquée dont il faudrait suivre les méandres, avec les hauts et les bas du siège de Pierre, depuis le tournant de 754 à la réforme grégorienne, du moment où la papauté est acculée à jouer la carte de la royauté occidentale — l'investiture conférée à Pépin le Bref par Étienne II — à la revendication par le pontife de la *plenitudo potestatis* impériale¹. Mais ce qui nous importe seulement pour l'heure, c'est la tendance, soit la montée progressive des prétentions de l'Église au gouvernement universel, à l'absorption en elle des deux pouvoirs, à la subordination des dominations temporelles à l'unité de but spirituelle dont elle seule détient les clés. Montée qui ne paraît guère avoir pu s'affirmer qu'à la faveur de l'inconsistance ou de la faiblesse sur une longue durée du pouvoir par excellence, suprême figure de l'Un en ce monde, celui, pivot, de l'empereur — les moments de restauration ou de rénovation de l'*imperium*, carolingien ou ottonien, n'ayant paradoxalement contribué qu'à précipiter, par des voies différentes, la cristallisation de l'idéal d'une Église-Empire, réalisant la Cité céleste par la souveraineté terrestre. Le gouvernement pontifical eût-il eu à coexister en perma-

1. Nous avons plus particulièrement utilisé Y. CONGAR, *L'Éclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1968, et *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Éditions du Cerf, 1970 ; R.W. SOUTHERN, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Londres, Penguin, 1970 ; W. ULLMANN, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londres, 1955, et *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Londres, 1961. Sur le fond, l'éclairage décisif demeure celui apporté par H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* (1934), Paris, Vrin, 1972, et *Saint Grégoire VII. Essai sur sa conception du pouvoir pontifical*, Paris, Vrin, 1934.

nence avec un homologue politique assuré de ses bases, de la continuité de sa fonction et de la légitimité de ses prérogatives, comme le *basileus* byzantin, qu'il se fût trouvé contraint de composer en idée comme dans les faits. Sans doute s'en fût-il assez naturellement tenu à la formule d'un partage équilibré et d'une soumission réciproque en fonction des domaines de compétence. Au lieu qu'il a été comme spontanément appelé à s'étendre par la vacance symbolique résultant de la précarité réelle du siège impérial, par l'absence avérée en un pôle aussi crucial du monde humain — son sommet dans le visible et son axe par rapport à l'invisible. La commune volonté de puissance ne suffit sûrement pas à rendre compte de cette montée de l'ambition théocratique, même en lui adjoignant le mirage mémoriel de la gloire romaine. Il y va d'un déficit actuel à combler, de l'attraction vivante d'un modèle de communauté et d'un idéal de pouvoir, ceux-là mêmes qui, depuis qu'il y a civilisation, c'est-à-dire État, définissent l'horizon de l'action terrestre : est vrai pouvoir celui qui a en vue et qui donne chair à l'unité de l'espèce humaine, seule forme du collectif à conférer la plénitude de son sens à l'existence. Ils revivent dans l'Église à la mesure de la carence des puissances profanes à leur prêter un commencement de concrétisation crédible. Et ils trouvent électivement à y revivre parce qu'ils y rencontrent et y réveillent d'autre part une ouverture origininaire du dispositif chrétien, une de ses ambiguïtés constitutives — à savoir l'impossibilité de faire la part d'une façon sûre entre réquisitions de l'au-delà et obligations d'ici-bas, entre légitimité et illégitimité de la vie en ce monde par rapport à la vie pour l'autre monde.

Ce qui va donner dans le cas un basculement complet du côté des valeurs de salut. Ce qui réellement compte, pour un chrétien, c'est ce qu'il adviendra de son âme dans l'autre vie ; tout en cette vie doit par conséquent être assujéti à ce but suprême. À titre personnel, certes, mais à titre collectif aussi, dans le cadre d'une société chrétienne, dont les conducteurs portent responsabilité du sort spirituel de leurs ouailles. Ainsi vision impériale et préoccupation pastorale se croisent-elles le plus naturellement du monde. La véritable communauté chrétienne, réalisation du plus haut dessein terrestre qui se puisse concevoir, ce sera le rassemblement de la totalité des

fidèles au sein d'une Cité-Univers, entièrement subordonnée en ses mécanismes exécutifs et en ses rouages d'autorité aux fins éternelles, sous la houlette d'un pasteur unique, lui-même l'homme le plus proche de Dieu parmi les hommes exclusivement dévoués au service divin. L'unification politique du genre humain comme matérialisation de l'unicité des valeurs dernières au regard du dieu unique. En apparence, et sans doute aucun dans la conscience des promoteurs d'un tel dessein, on se meut de part en part ici dans l'élément de la hiérarchie : affirmation d'une prééminence radicale du point de vue global, stricte subordination de l'inférieur (la puissance temporelle) au supérieur (l'autorité spirituelle). En réalité, on est passé par un secret coup de force du côté de la dé-hiérarchisation. Car le principe vrai de l'ordre hiérarchique c'est l'unité, sans doute, mais par la différence, par la reconnaissance de l'autre. L'unité qui résulte de l'assujettissement des parties au dessein supérieur du tout, mais qui suppose la spécification stricte des parties, qui s'obtient moyennant la séparation des registres, la délimitation des domaines, l'extériorisation mutuelle des fonctions — la différenciation des éléments, leur altérité réciproque étant précisément ce qui donne sens à leur intime ajustement en vue du but commun. Rien de plus étranger en profondeur à l'authentique esprit de hiérarchie que cette absorption du temporel dans le spirituel par leur fusion au sommet telle que les développe ce qu'il est convenu d'appeler l'« augustinisme politique »¹. L'empiètement s'y substitue à l'emboîtement, la domination intrusive à la subordination des différences, la réduction au même à l'articulation complémentaire des opposés. Rien que de conforme en revanche à l'une des virtualités de base du dispositif christique : à partir du moment où il y a disjonction de ce monde et de l'autre, rien ne permet plus de distribuer ce qui revient à l'un et ce qui revient à l'autre selon une règle de coexistence équilibrée entre compétences bien déterminées.

1. Selon l'expression proposée par H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*, *op. cit.* La dénomination est discutée par Yves CONGAR, *L'Éclésiologie du haut Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 273-274. Il repousse également celles de « théocratie » et de « hiérocrairie » pour conclure : « Renonçons donc à chercher une étiquette expressive et parlons simplement d'idéal unitaire, de finalité unique et essentiellement religieuse, voire sotériologique et surnaturelle. »

Rien n'empêche en droit de vouloir soumettre l'ensemble de l'existence ici-bas aux fins de l'au-delà. Ce n'est aucunement, encore une fois, à partir de la prise de conscience d'un possible théorique que cette orientation en est venue à s'imposer : cas de figure type de la rencontre entre nécessité structurale et contingence historique, c'est la configuration hasardeuse d'une situation qui l'a appelée, sans que les acteurs cessent un seul instant et pour longtemps de se comprendre eux-mêmes en des termes traditionnels, antérieurs et extérieurs à la vérité agie de leur conduite, telle que dictée par la synergie secrète de la réponse exigée par le réel avec les présupposés de leur foi. C'est l'imprévisible mouvement de l'histoire qui a décidé de ce que les esprits, de leur propre mouvement, n'eussent pas opéré, en libérant de la sorte le potentiel contradictoire de la révélation christique — l'événement-source de la dynamique occidentale.

Car dès l'instant où l'une des deux prétentions hégémoniques possibles — le primat du spirituel, en l'occurrence — s'affirme au grand jour, elle libère, elle suscite littéralement l'expression de la revendication antagoniste — l'autonomie du temporel. Effet de structure : la volonté de tout assujettir à l'au-delà dévoile dans son acte même l'indépendance irréductible de l'ici-bas ; c'est elle-même qui creuse la place et légitime son contraire — si le service de Dieu ne demande pas seulement sa part en ce monde, mais requiert de l'organiser en totalité, c'est que Dieu n'est pas simplement lui-même la plus haute part du monde, mais son absolument autre ; auquel cas il y a place pour une autorité prêtant corps et forme à la légitimité autonome et à la validité intrinsèque de l'ordre terrestre. En face donc de l'impérialisme pontifical, surgit et se dresse immanquablement l'affirmation de la prérogative princière, et une affirmation offensive, puisque au bout d'elle-même elle porte exigence d'une subordination de l'Église, la relation personnelle à Dieu qu'elle assure devant prendre place à l'intérieur d'une organisation collective dont le principe est hors de sa compétence et aux règles de laquelle il lui faut se plier comme tout un chacun. La volonté d'établir la Cité de Dieu et de mettre le bras séculier au service de la communauté-monde des fidèles et de sa tête spirituelle est vouée à buter sur les prétentions concurrentes d'une Cité des

hommes excipant de la sacralité propre de son ordre naturel et portant résorption de l'Église en tant que société.

Il s'agit certes d'une lutte d'ambitions entre puissances banalement rivales ; mais aussi, bien plus essentiellement, d'une lutte de légitimités du point de vue chrétien, dont il faut mesurer la complicité de fond dans le conflit qui les oppose. Elles s'ancrent l'une et l'autre dans l'articulation de base de la foi nouvelle, celle dite par l'humanité du Rédempteur, dont elles expriment les potentialités contradictoires et solidaires. Ce qui permet de comprendre, au-delà des données de fait et des contraintes du réel qui rendent compte des équilibres qu'il a fallu trouver, l'espèce de pacte inconscient et la connivence au milieu de l'affrontement à la faveur desquels les deux partis en présence ont pu simultanément pousser leurs racines et développer leur emprise. C'est qu'à eux deux, ils exposent et déploient la totalité du possible chrétien en ce qu'il comporte d'irrémissible tension intérieure. Le dessein d'englobement du pouvoir temporel dans une société fondamentalement spirituelle et le dessein d'englobement de l'autorité religieuse dans une société fondamentalement séculière ont beau être exclusifs l'un de l'autre, ils se complètent en ultime ressort du point de vue de la double validation de l'humain et du divin instituée en Christ. De sorte que les deux entreprises de renforcement et de spécification du lien pastoral et de sacralisation de la souveraineté temporelle ont pu se poursuivre de concert, chacun des protagonistes aux prises tenant l'autre dans une étreinte serrée, sans que la compatibilité des allégeances dues au pontife et au prince soit remise en cause dans son principe — le déchirement entre les devoirs du croyant et les obligations du sujet est resté occasionnel ou circonstanciel, sans aller jusqu'à l'option irréversible. Et davantage, sans que le cadre mental de l'Un en soit ouvertement ébranlé : l'exclusivisme de l'esprit de salut et l'exclusivisme de l'esprit de plénitude terrestre se sont développés, enracinés, matérialisés sans que la conciliation des « deux soleils », du sacerdoce et du règne, du fils de l'Église et du ressortissant du roi cesse d'être le rêve des hommes de bonne volonté. Jusqu'à ce que, du moins, l'« accumulation primitive » en matière de suffisance terrestre, économique, politique, symbolique, intellectuelle, réalisée sous couvert de cet équilibre conflictuel mal-

gré tout maintenu, en fasse craquer la fiction, en rendant peu à peu intenable le schème organisateur de la co-participation entre visible et invisible — en rendant peu à peu pensables ces choses inouïes depuis que les hommes entretiennent des dieux, bases et sources du penser moderne et de ses prolongements pratiques : un monde sans prégnance structurante et nourricière de l'invisible ; un lien entre les hommes sans dépendance contraignante et charnelle envers son autre instituant. C'est l'initiatrice du mouvement qui sera la grande perdante à son issue : l'Église médiatrice, contestée dans son pouvoir de médiation et son efficace à véridiquement réunir ciel et terre, termes inconcevables désormais autrement que joints.

Le tournant moderne, le renversement révolutionnaire de logique dont la fécondité continue de nous porter, c'est quand justement — l'extrême Réforme en fournit la prime illustration — on s'accommode de la séparation des termes, quand on la prend comme point de départ, et que du coup, au lieu d'avoir à diviser entre souci du ciel et accomplissement sur terre pour les ajuster, on réalise leur indispensable coexistence en les épousant pleinement l'un et l'autre, en poursuivant l'intégralité de l'un au travers de la complétude de l'autre. La sphère des hommes est complète par elle-même. Ce n'est pas en s'y dévouant de manière idolâtre aux symboles de sa carence et de son infériorité constitutives que l'on satisfera aux impératifs de la vraie vie ; c'est à l'inverse en œuvrant à sa perfection, à son entier accomplissement interne, c'est-à-dire en prenant acte de l'extériorité radicale du suprême principe, que l'on répondra aux exigences de la condition de créature au regard de l'absolu séparé. Passage de l'alternative hiérarchique (l'un plutôt que l'autre, aux dépens de l'autre), à la coextension égalitaire (l'un en même temps que l'autre, et par l'autre). Retournement d'une logique privative — et statique — de la dépendance en une dynamique acquisitive de la suffisance terrestre : voilà, ramassé en termes d'économie symbolique des systèmes sociaux, l'acte de fondation de l'esprit de croissance tous azimuts des modernes. Il n'eût pas été concevable sans l'accumulation primordiale opérée au travers du long affrontement créateur entre ces deux

grands desseins totalisants, le dessein d'absorption du profane dans le sacré, et le dessein d'absorption du sacré dans le profane, tel que déclenché par la conversion politique de l'Église dans les siècles les plus obscurs du haut Moyen Âge.

Là non plus, pas d'idéalisme sommaire. Ce qu'on décrit, et qui, sur un certain plan, ne peut être décrit qu'en termes de logique interne des organisations symboliques, n'existe, redisons-le une dernière fois, que porté par un contexte qui lui prête effectivité. L'option impériale du pontife, si lourde de sens qu'elle soit intrinsèquement, n'est devenue le déclencheur décisif qu'on a dit que parce qu'elle est tombée sur le terreau fertile d'une mutation social-historique permettant de prêter chair, nombre et poids, en face d'elle, à l'option de l'autonomie terrestre. Le tournant que Grégoire VII fait prendre au gouvernement de l'Église dans les années 1073-1085 n'eût rien déterminé du tout, ou tout à fait autre chose, s'il ne se fût inséré sur fond de révolution féodale, avec en marche la croissance clé qui allait aboutir au « monde plein » de la fin du XIII^e siècle. Il se trouve que le tournant théocratique s'est confirmé et accentué au moment même où le mouvement économique et démographique, la recomposition des formes du lien social, la redistribution de la donne politique offraient un support tangible à l'entreprise symétrique et inverse qu'il appelait comme son double¹. L'indépendance de l'établisse-

1. Cf. ci-dessus « L'économie de la complétude terrestre », pp. 113-130. On ne peut manquer d'être frappé, dans la ligne des conceptions défendues ici, par la coïncidence entre l'enclenchement de cette phase d'expansion, fin X^e-début XI^e siècle, et les mouvements de la conscience religieuse que l'on observe au même moment, tant du côté de l'orthodoxie que du côté de sa contestation. C'est sur le versant de la foi légitime le déplacement d'une spiritualité fortement centrée depuis les Carolingiens sur le Dieu-père et les modèles politiques de l'Ancien Testament à une spiritualité davantage axée, dans le cadre de l'élan monastique, sur le Fils et le Nouveau Testament (essentiel pour la reviviscence des valeurs de paix). Il ne paraît pas y avoir lieu de s'étonner qu'une activation de la religion de l'Incarnation accompagne, même sur un mode ambigu (fuite du monde), la cristallisation d'un procès de valorisation terrestre. Et c'est en face, non moins compréhensible si l'on admet la corrélation précédente, le surgissement de l'hérésie, sous forme, précisément, de contestation en règle de l'Incarnation, et au travers d'elle, de la chair. Au moment où prend corps une religion de la différence terrestre, c'est normalement, serait-on tenté de dire, que fait retour une religion radicale de salut où la dévaluation extrême de l'ici-bas autorise la perspective d'une soustraction à son inanité et d'une réunion dès maintenant à Dieu. Tandis que par un côté la royauté du Christ vient ébranler

ment terrestre cesse d'être un pur possible abstrait quand elle rencontre son correspondant dans la dynamique matérielle de l'appropriation de l'espace, par exemple. Que celle-ci tienne à des causes factuelles, sans aucun rapport avec le cadre mental de la société où elle est à l'œuvre est sans aucune importance : elle se met à faire sens en fonction du réseau des interprétations disponibles. La même réalité du « monde plein » jouera des rôles complètement différents dans un univers marqué de part en part d'incomplétude sacrale, et dans un univers où, si obscurément que ce soit, la dimension de complétude interne de la sphère humaine commence à vouloir dire quelque chose. C'est l'ensemble du système de civilisation qu'il faudrait relire en termes d'étayage, de concrétisation, de symbolisation du principe nouveau de légitimation de l'activité humaine de la sorte libéré au tréfonds du lien religieux.

Ce sont en particulier les éléments d'individualisation pratique à l'œuvre au sein du « holisme » médiéval qu'il y aurait à mettre en lumière : essentiel pour saisir au plus humble niveau comment, parallèlement à l'individualisation des âmes au travail dans le champ de la Foi, a pu se dégager l'énergie d'une réorientation soutenue des personnes vers l'engagement profane. Ainsi de la reformulation féodale du principe hiérarchique, et de l'individualisation du lien de dépendance politique qu'elle opère, du déplacement de la solidarité de groupe vers le rapport d'homme à homme auquel elle tend. Ainsi de l'individualisation de l'acte de travail qui s'insinue, avec le servage, entre la commande verticale et les contraintes communautaires. Ainsi de la personnalisation du lien matrimonial qu'y introduit le jeu combiné de la règle culturelle et

l'adéquation du ciel et de la terre promise par le modèle impérial (et biblique) du dieu vainqueur et du souverain-prêtre, l'affirmation de l'Un resurgit de l'autre côté sous forme mystique et gnostique. Sur l'hérésie de l'an Mil, les études de Huguette TAVIANI, « Naissance d'une hérésie en Italie du Nord au XI^e siècle », *Annales E.S.C.*, n° 5, 1974, « Le mariage dans l'hérésie de l'an Mil », *Annales E.S.C.*, n° 6, 1977, « Du refus au défi : essai sur la psychologie hérétique au début du XI^e siècle en Occident », *Études sur la sensibilité au Moyen Âge*, Actes du 102^e Congrès national des sociétés savantes (1977), Paris, 1979, la présentation de Georges DUBY dans *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978, et la mise au point de Jean-Pierre POLY et Eric BOURNAZEL dans *La Mutation féodale, XI^e-XII^e siècle*, Paris, P.U.F., 1980.

du contrôle religieux. De même encore, c'est la place si spéciale que se taille le monde de la ville dans les interstices du tissu féodal qu'il faudrait considérer, avec le rôle et les figures inédites qu'y prend le travail, avec surtout les formes du lien collectif qui s'y inventent — communes nées de l'association volontaire de leurs « conjurés », ou corporations dotées, au-delà de la multiplicité transitoire de leurs membres, de l'identité et de la perpétuité des personnes morales.

Mais c'est essentiellement au travers du surgissement d'un nouvel idéal de la communauté politique et de la mise en place d'un type inédit d'État que s'opère la cristallisation de l'être-au-monde selon la scission de l'humain et du divin, par opposition à la voie de l'assujettissement participant de l'humain au divin incarnée dans l'Église. C'est au travers de la confrontation des autorités que la divergence complice des partis quant à ce qui tient ciel et terre acquiert l'irréductibilité du fait et la force du sens. Contingence toujours : on ne conçoit pas l'Empire reconstitué dans son unité face au pape jouer du tout le même rôle que ces États territoriaux lentement réagglomérés à partir de la fragmentation féodale. Très exactement, on ne voit pas une puissance d'ambition universelle mener très avant la sacralisation de l'ordre, du droit et de la politique profanes qu'il allait revenir, de par leurs limitations mêmes, aux monarchies nationales d'opérer — même si c'est à l'enseigne de l'Empire universel, avec Frédéric II, que le départ du processus a été donné¹. Presque inévitablement, de par les contraintes inexorables du schème impérial, elle se fût enfermée dans une mystique médiatrice prétendant donner corps, par un biais parallèle à la voie sacerdotale, à l'union sacramentelle du ciel et de la terre (dont les constitutions dictées à Melfi en 1231 par Frédéric donnent précisément une juste idée), très à distance du principe de différence entre ici-bas et au-delà qui a peu à peu pris corps au travers de cette forme jamais vue de l'établissement humain, le particularisme universel de l'État national et souverain. Nous

1. Ernst KANTOROWICZ, *Kaiser Friedrich der Zweite* (Berlin, 1927-1931), trad. franç., Paris, Gallimard, 1986 ; *The King's Two Bodies, A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957, pp. 97-143, et mon commentaire, « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique », *Le Débat*, n^{os} 14 et 15, juillet-septembre 1981.

retrouvons là encore l'imprévisible radical de l'histoire : le polycentrisme irréversible de l'espace européen qui résulte de la grande dislocation des IX^e et X^e siècles, et l'apparition dans l'extrême Ouest du continent, à la faveur de cet éclatement, de noyaux monarchiques solides et bornés à la fois, qui vont fournir le creuset adéquat de l'alchimie théologico-politique dont le substrat religieux fournissait les ingrédients et les éléments. L'ensemble du processus peut se décrire, au demeurant, en termes d'interaction, la réforme grégorienne venant en réponse à la menace d'absorption dans le siècle et de désagrégation que la féodalisation fait peser dans l'Église, et l'éparpillement politique contribuant à raviver par contre-coup l'idéal de la nécessaire unification impériale (qui jouera durablement, sans doute, contre la pluralité des monarchies territoriales). Ainsi émerge la figure d'un gouvernement centralisé, procédant par édicition de règles de droit et par délégation de fonctions à des individus, dans un univers d'appropriation lignagère et patrimoniale de la puissance publique — le premier embryon de « bureaucratie rationnelle » de l'histoire occidentale, a-t-on pu dire, la première organisation, surtout, définie et constituée, au-delà de la simple administration des êtres et des choses, en fonction d'un projet global de sens. À quoi les pouvoirs temporels vont devoir répondre à leur tour par un jeu mêlant imitation (sur le terrain du droit, en particulier) et différenciation, par la constitution et la revendication d'une légitimité autre, où la circonscription territoriale va jouer un rôle crucial, en face de l'universalisme des prétentions papales.

Impossible sur ce terrain, il est vrai, de démêler ce qui relève de l'accommodation à des limites de fait (celles que vous imposent vos propres faiblesses et la force de vos voisins) et ce qui revient à l'intervention d'un schème organisateur — quand est-il cause, quand est-il conséquence ? — valorisant le retournement du pouvoir à l'intérieur de ses propres limites en lieu et place, comme depuis toujours, de son débordement illimité. Toujours est-il que s'amorce là, très tôt, un renversement déterminant de logique politique où l'État moderne et le phénomène national ont leur matrice première. Renversement de la perspective d'action du dehors vers le dedans, le passage du pouvoir en extension au pouvoir en profondeur,

de l'impératif de conquête à l'exigence d'administration. La circonscription territoriale n'est évidemment pas une nouveauté par elle-même. Le nouveau, c'est l'utilisation qui en est faite, qui la constitue en base de la forme politique idéale, moyennant transfert et transfusion dans les limites de la nation de l'horizon universel associé depuis la naissance de l'État à la dynamique de l'expansion mondiale. Le dessein d'Empire n'est pas purement et simplement abandonné ; il est complètement transformé par sa captation et sa naturalisation dans les frontières d'un État qui, à l'instar de l'empereur, n'a rien au-dessus de lui, mais dont l'accroissement de puissance, à la différence de lui, passe par l'approfondissement de son contrôle interne, plutôt que par l'élargissement jusqu'aux dernières limites concevables de son emprise externe (ce qui n'empêchera pas, précisons-le pour dissiper une possible équivoque, des siècles de guerres pour « arrondir le domaine » et porter le royaume à ses limites jugées idéales, parce que « naturelles »). Le pouvoir universel aura désormais pour laboratoire les bornes de la particularité nationale, l'universalité résultant de l'adéquation interne du corps politique à lui-même, telle que produite par l'action d'un pouvoir d'administration, appelé à terme, par le développement du principe de correspondance de la collectivité à elle-même qu'il met en œuvre, à se muer en pouvoir par représentation. Et c'est dans le cadre de cette forme politique émergente que l'opération religieuse d'autonomisation d'un secteur de sacralité profane a reçu son expression aboutie, le dessein d'accomplissement interne de la communauté politique en acte dans l'État en gestation fournissant le réceptacle adéquat pour l'incarnation du principe de complétude terrestre. Face à la volonté de faire participer la terre au ciel incarnée dans l'Église, c'est ce souverain d'un type nouveau, représentant la nation en corps, qui en est venu à prêter chair à la légitimité indépendante de l'ordre humain, directement dérivée de Dieu, sans médiation, attestation au contraire de sa séparation et de la plénitude propre de la sphère où se meuvent ses créatures. Il ne s'agit en rien d'une « laïcisation » du pouvoir ; il s'agit d'une transfusion de sacralité dans le politique, mais d'une sacralité spécifique, *sui generis*, surgie par fracture d'avec la sacralité cléricale et concurrentement à elle. D'un côté, la puissance de média-

tion du sacerdoce par laquelle ici-bas et au-delà communiquent en une vivante étreinte ; mais de l'autre côté, tout aussi légitime chrétiennement parlant, la matérialisation, au travers du roi « de droit divin », de la clôture sur elle-même de la Cité des hommes et de l'entière dignité de l'action terrestre. D'un côté l'appareil d'une communauté de salut visant à l'englobement réglé des existences au sein du souci de la vie future et tendu vers le contrôle de l'intime participation des âmes à la vérité du mystère divin. De l'autre côté, le gouvernement d'un corps politique supposé détenir en lui-même l'intégralité de ses raisons, ambitionnant la prise en charge complète de la loi qui lie les êtres et aspirant au monopole de l'appartenance ou de l'allégeance de ses ressortissants et assujettis. Deux ambitions sociales totales, à la fois exclusives, complémentaires et égales — résumé en action des tensions insolubles de l'être-au-monde chrétien.

L'écart est considérable, certes, entre la logique des projets et l'effectivité des réalisations, qu'il s'agisse des compromissions diverses de l'Église avec le siècle, de la précarité de son emprise sur les fidèles ou de la minceur des contrôles exercés par le tout jeune État de justice, sans parler des vicissitudes majeures de la conjoncture, genre le grand Schisme ou la guerre de Cent Ans. C'est l'évidence même, et on ne saurait trop insister sur ce hiatus qui est ni plus ni moins la matière et le ressort de l'histoire. Reste qu'il est une efficacité propre à l'ordre symbolique et que le rayonnement expressif, la pesée signifiante exercés par l'évocation ou la mobilisation de tels desseins, si obscures, si confuses soient-elles, est sans commune mesure avec le rôle et le poids dans le réel de leurs ébauches ou de leurs commencements d'exécution. C'est par rapport au noyau instituant sous-jacent à la foi vécue qu'il faut situer leur effet de sens. Elles portent et elles parlent, très au-delà de ce que les acteurs sont en mesure de se représenter, en ce qu'elles éveillent et libèrent des dispositions fondamentales latentes au sein de l'établissement chrétien, qui pèsent et informent ensuite, selon leur logique propre — tout au long de cette histoire le retard de la conscience sur l'action, le décalage entre l'actuel qu'on maîtrise et le potentiel qu'il s'agit de rattraper, la course du sens revendiqué après le sens effectué, avec ce qu'ils impliquent d'incertitudes, de vertiges

et de réactions de refus, aussi, auront été dimensions constituantes. Au travers de ce partage des légitimités, si limité qu'il demeure en ses manifestations comme en ses justifications, c'est le doublement-déchirement central entre valorisation et dévalorisation du monde scellé dans le mystère des deux natures du Christ qui acquiert peu à peu exemplarité et consistance irréversibles.

Que surgisse maintenant l'exigence d'une restauration de la vraie foi contre la dilution et le dévoiement que lui ont fait subir des serviteurs infidèles, et il n'y aura de possible, en fait de retour à l'esprit d'origine, que la fuite en avant. Impossible, en fonction de l'épaisseur de réalité et de l'invulnérabilité de droit atteinte par le registre mondain face au registre extra-mondain, d'en revenir simplement à un parti pris résolu de l'au-delà contre toute compromission avec l'ici-bas dans le cadre d'un rétablissement rigoureux de la hiérarchie des valeurs. Le fait est là, dont il faut bon gré mal gré partir : à côté de l'impératif de salut à rétablir justement dans son tranchant authentique, il y a la légitimité divine du souverain terrestre, la nécessité intrinsèque de la communauté des hommes, le bien-fondé de la prise en compte active de ce monde. Ils ne se peuvent plus réunir par subordination de l'accessoire à l'essentiel au sein d'une échelle unique. Ce sont insensiblement devenus deux ordres de droit valides chacun par lui-même, et à ce titre précis logiquement équivalents. Pour les tenir ensemble, pas d'autre voie que de les épouser simultanément l'un et l'autre dans leur intégralité : non plus se détourner de ce bas monde parce qu'il y a plus important, à savoir la vie éternelle, mais se dévouer à la suprême espérance du salut en se consacrant tout entier aux exigences de l'autonomie terrestre. Soit l'acte fondateur de l'univers de l'égalité, l'opération qui désétablit à la racine, en en renversant le principe ontologique, l'univers de la hiérarchie, l'option-tournant par laquelle, de l'intérieur de la religion, on sort de la logique religieuse de la dépendance. Ce par quoi la Réforme vaut effectivement inauguration des Temps modernes. Elle marque au plus explicite le changement qui va conditionner tous leurs autres développements : la dé-hiérarchisation et l'égalisation pratiquées entre l'ici-bas et l'au-delà, clé de voûte de la transformation générale de l'activité humaine à venir.

Simplement, sous le changement, il faut replacer le procès d'accumulation multiforme qui l'a rendu effectuable. Il solde un compte immense, dont la sommation innombrable représente ce qu'il y a de plus spécifique dans le mouvement religieux du Moyen Âge : non pas une laïcisation, comme si les valeurs sacrales s'exténuaient et refluaient au profit des valeurs profanes, mais une légitimation sacrale du secteur profane, indépendamment et à côté du secteur proprement religieux, ou une valorisation religieuse de l'activité laïque, transformant de concert l'être-pour-l'autre-monde et l'être-en-ce-monde. Quand quatre siècles avant Luther et le coup d'envoi de 1517, la fondation de Cîteaux (la « charte de charité », fixant la règle de l'ordre, est de 1118) promet, en fait de réforme de l'idéal monastique, la fuite au désert, contre les compromissions avec le siècle, mais pour s'y consacrer à un travail intense de ses mains, on est déjà dans une logique religieuse où le rejet radical du monde s'articule, aux antipodes des autres traditions du refus spirituel, avec un consentement à sa consistance et l'obligation de se mesurer à sa réalité. La rupture protestante consistera à prendre expressément acte de la conséquence cardinale impliquée dans le dédoublement de fait des sphères de religiosité, à savoir l'impossibilité de la médiation. S'il est une sacralité du Prince qui lui vient directement de Dieu, s'il est un devoir de la créature d'assumer la création et de la mettre en valeur pour elle-même, alors la prétention de l'Église de constituer l'intermédiaire autorisé unissant ciel et terre relève de l'imposture. Avec l'effet multiplicateur qui en découle : à compter de l'instant où l'on pose en principe l'extériorité du divin vis-à-vis de la sphère humaine, la composition et le couplage « égalitaires » de la réquisition par le même et des obligations envers l'autre tendent à prendre force de règle explicite — assez inégalement, comme on sait, selon les versions. Mais là même où la Réforme est repoussée, où l'Église médiatrice parvient à sauvegarder ses positions, les données matérielles et symboliques qui ont porté et précipité la fracture sont présentes et à l'œuvre. Loi d'airain de la conscience religieuse moderne : elle repose sur un socle de religiosité incarnée — dans les rapports sociaux, dans les formes politiques, dans la dynamique

concrète du système de civilisation à tous les niveaux, dans l'inconscient et l'impensé même du dogme — qui lui dicte inexorablement son cours, qu'elle y consente ou qu'elle veuille s'y opposer. Sous la foi, il y a une réalité advenue du christianisme qui commande le devenir de la foi. L'histoire religieuse française fournirait la matière d'une analyse exemplaire quant à la manière dont la dé-hiérarchisation moderne de l'être s'est imposée en terres de Contre-Réforme, par d'autres canaux que la doctrine revendiquée et en dépit de celle-ci. À défaut d'« éthique de la besogne » et d'ascétisme séculier, la religion de la politique fera l'affaire. L'absolutisme monarchique fournira un vecteur efficace pour l'accomplissement de l'autonomie terrestre. Et dans ce contexte, on a avec le mouvement janséniste le cas de figure limite, peut-être, de l'acculturation au siècle par son refus même, de la promotion du moderne au travers de la volonté de tradition. Rarement l'appel au modèle de la primitive Église aura été à ce point au service de l'esprit nouveau en matière de relation à Dieu.

Il n'est pas sûr, de ce point de vue, qu'il faille privilégier particulièrement l'expression théologiquement réfléchi par rapport au mouvement de fait. Plus probablement vaut-il mieux poser en principe qu'on a affaire à une seule et même transformation globale, inégale dans ses rythmes, éclatée dans ses manifestations, différenciée selon les contextes, mais au total partout identique en dernier ressort, la comparaison de culture à culture, de région à région devant rester guidée sur le long terme par l'idée d'équivalence dans la différence. Ce qui se joue ici au travers d'une explosion doctrinale se produit ailleurs sous couvert d'une lente refonte de l'autorité politique et du lien collectif. Point ne sera besoin que l'arrachement du divin à toute hiérarchie de l'être soit thématiqué dans ses conséquences confessionnelles et culturelles pour qu'il serve de présupposé à la construction d'une nouvelle représentation du monde physique. Ici, la dé-hiérarchisation par la promotion de la subjectivité rationnelle et de l'univers infini, ailleurs par le déchaînement d'une action illimitée en vue de la plénitude terrestre. Et partout, dans l'ensemble des registres, l'irrésistible montée du conflit entre autorité et liberté, tel qu'inscrit dans les prémisses chrétiennes. Car le dieu séparé, délié de l'échelle graduée des supériorités, c'est un

Dieu qui simultanément renforce la prérogative des pouvoirs établis et fonde le droit des individus. L'inviolable souveraineté des consciences face au caractère divin des représentants de la puissance collective. C'est que ces développements n'ont pas leur siège dans la pensée pure, de sorte qu'on ne pourrait juger de leur effectuation qu'au degré d'avancement de la réflexion. Ils s'ancrent dans une infrastructure qui les porte — sauf que l'infrastructure, dans le cas, est symbolique, faite de religiosité en acte, de relation à l'invisible incarnée en dispositions collectives et en manières d'être personnelles.

Si le mouvement est général, c'est qu'il repose sur une base qui est essentiellement partout la même : l'invisible révolution religieuse du Moyen Âge occidental, et la libération de la dynamique originelle de la transcendance qu'elle rend possible. La rupture moderne des XVI^e et XVII^e siècles est fondamentalement une rupture religieuse. Elle se ramène à une opération très précise : à un renversement de logique dans l'articulation des deux ordres de réalité. C'est de ce retournement de la compréhension hiérarchique du lien entre l'humain et le divin que procèdent directement les trois grandes transformations typiques de la modernité : transformation du mode de pensée, transformation du lien de société, transformation du cadre d'activité. Il tient lui-même au noyau primordial du fait chrétien, dont ce restera le phénomène absolument spécifique du Moyen Âge occidental que d'avoir permis, à la faveur d'une conjoncture parfaitement événementielle, un commencement solide d'actualisation. Au point de départ de la réinstitution de l'univers humain en termes d'égalité, dans la ligne de l'ontologie des deux natures du Christ, il y a la modeste, l'imperceptible bifurcation de l'augustinisme politique. Le pas dans la pensée et dans la pratique de la hiérarchie à partir duquel s'enclenche sa dissolution.

Figures du sujet humain

Là s'arrête, quelque part autour de 1700, pour prendre un repère rond, l'histoire proprement chrétienne. Entendons : l'histoire dont le mouvement se confond avec l'exploitation et le déploiement du noyau de possibles structurels introduit par la fondation christique. La grande translation d'une organisation religieuse à base d'imbrication hiérarchisée du visible et de l'invisible dans une organisation à base de séparation — le fait chrétien par excellence, le christianisme même comme histoire — est pour l'essentiel accomplie. Et le remodelage subséquent des cadres de l'expérience humaine a de fait franchi son point d'éclatement : il n'y a plus ce point général de ralliement qu'imposait la vision unitaire et graduée de l'être ; qu'il s'agisse des principes du fait collectif, de la compréhension du monde ou du rapport à la nature, on est désormais en présence de domaines autonomes qui se développeront chacun selon ses nécessités et sa dynamique propres. De la phase de gestation des composantes majeures de la modernité à l'intérieur de l'évolution religieuse, on bascule dans leur phase d'épanouissement par sortie de la religion, chaque secteur d'activité, politique, intellectuel, économique et technique, devenant le creuset d'une réabsorption de l'ancienne altérité structurante. Ligne chronologique du partage des eaux : le moment où la croissance des phénomènes originaux nés du dépli de la transcendance chrétienne — l'État national et souverain, la fondation subjective de la connaissance et du droit, l'arraisonnement et l'investissement du monde — les retourne contre la matrice qui les a portés et fait de l'incorpora-

tion de la substance même du religieux le ressort central de leur développement. Est alors en place le fait générateur qui explique le caractère exceptionnel de notre univers. Ce n'est pas simplement qu'il est à part, c'est qu'il va au rebours des autres, puisque l'essentiel de son mouvement consiste à ramener au cœur de l'espace humain-social ce qui partout avant et partout ailleurs l'articulait et le commandait du dehors. Aussi le terme de l'histoire chrétienne vaut-il changement d'histoire. Il faut le détour par la religion, clé de tout notre passé, pour peser la nouveauté de notre présent. Là se joue, quelque part autour de 1700, la fracture la plus profonde, certainement, jamais survenue dans l'histoire : l'établissement du devenir des hommes aux antipodes de sa logique d'origine et de son mode de presque toujours. Telle aura été, trajectoire matricielle de cet événement séminal, l'exceptionnelle efficace du parcours chrétien : la métamorphose de l'altérité religieuse à la faveur de laquelle s'est enclenché le processus de sa réduction.

*

Deux séries d'observations pour finir — deux séries d'observations sur ce que *fin* veut dire. Réduction de l'altérité, ce n'est pas restitution d'une transparente identité des hommes à eux-mêmes, c'est recomposition sur un mode purement profane de l'économie de la différence, de la séparation et de l'opposition des hommes entre eux. Sortie de la religion, ce n'est pas disparition de toute expérience de type religieux, c'est dégagement de l'organisation de la réalité collective selon le point de vue de l'autre, mais dégagement qui fait apparaître l'expérience subjective de l'autre comme un reste anthropologique peut-être irréductible.

On ne saurait trop y insister, par « fin de la religion », c'est un phénomène très précis que l'on désigne : la fin du rôle de structuration de l'espace social que le principe de dépendance a rempli dans l'ensemble des sociétés connues jusqu'à la nôtre. La religion ne s'explique historiquement dans ses contenus et dans ses formes que par l'exercice d'une fonction exactement définie. Or cette fonction non seulement n'existe plus, mais, ce qui signe bien plus sûrement sa résorption, s'est

retournée en son contraire moyennant une transformation qui, loin d'abolir ses éléments, les a intégrés au fonctionnement collectif. La société moderne, ce n'est pas une société sans religion, c'est une société qui s'est constituée dans ses articulations principales par métabolisation de la fonction religieuse.

Cela n'empêche pas ici ou là, voire à la pointe même de la modernité, comme aux États-Unis, la foi et les Églises de jouer un rôle social de premier plan. La question n'est pas là. Prenons l'exemple américain, le plus intéressant parce que le plus paradoxal, au moins en apparence. Voici un pays fondé par une dissidence religieuse européenne, un pays donc où la revendication de tolérance et le souci de liberté de conscience sont de nécessité et d'institution premières, où le dogme communément partagé est, d'entrée, à la fois le plus épuré, le plus avancé du point de vue du mouvement chrétien et le mieux adapté à l'esprit de la modernité, où les formes de la pratique et de l'organisation religieuses, à la fois individualisées et associatives, se coulent naturellement dans l'état social démocratique, sans parler de cet élément originel peut-être décisif, l'adéquation native réalisée dans le laboratoire puritain entre le langage religieux et les péripéties quotidiennes du siècle¹. Mais tout cela immergé par surcroît dans le mouvement d'une histoire comprise comme le déroulement linéaire d'une promesse providentielle, demeurée durant tout son cours en

1. Selon une observation pertinente d'Alain Clément. Ajoutons peut-être encore un trait à cet ensemble de traits. Les particularités de leur histoire et de leur géographie font que les Américains ont échappé à l'une des expériences probablement parmi les plus désagréables, en profondeur, pour la conscience religieuse, expérience que le polycentrisme de leur espace a rendue, en revanche, familière aux Européens avec les effets de décentrement subséquents. À savoir l'expérience du conflit impliquant une légitimité religieuse, pour prendre la formule la plus large possible, guerres de religion à une extrémité, mais aussi bien mobilisations patriotiques bénies par les Églises à l'autre, et la simple obligation de coexister avec un ennemi non moins choisi de Dieu que vous entre les deux. Sans doute faut-il tenir en regard l'« isolationnisme » américain pour l'une des conditions importantes de la vitalité du sentiment religieux — le fait de n'avoir pas eu à assumer de façon répétée le choc d'une prétention égale et symétrique en matière d'élection divine. Isolationnisme d'autant plus solide qu'il est pluraliste et comporte sa propre dose de relativisme à l'intérieur. Et l'ennemi planétaire, maintenant qu'est venue l'implication structurelle dans le concert des nations, professe l'athéisme...

proximité vivante avec son pacte fondateur, sans déchirements ni conflits révolutionnaires sur les principes instituants de la communauté politique, et sans grande mobilisation par conséquent d'idéologies séculières dans les luttes civiles — ainsi la lutte des classes a-t-elle pu prendre, à des moments de l'histoire du mouvement ouvrier américain, un tour d'extrême âpreté ; elle n'a pas pour autant fait profondément pénétrer l'idée socialiste, ni introduit avec elle le dissensus radical sur les valeurs et les fins de l'organisation collective. On conçoit dans ces conditions la vitalité solidement ancrée d'un esprit de religion qui n'a pas eu à essuyer en permanence, comme sur la plus grande part du Vieux Continent, le feu de l'esprit du siècle, quand il n'y est pas devenu, comme en France, l'enjeu même de la guerre sociale. Tandis que dans un cas l'ordre de la croyance est resté associé au développement du monde issu des prémisses chrétiennes, dans l'autre cas il s'est arc-bouté sur l'héritage et l'idéal d'un passé mort, de telle sorte que l'esprit de liberté, le travail de la raison, la volonté de transformation ne se sont imposés que moyennant la défaite de l'autorité religieuse, au terme d'une longue et rude bataille. Les deux destins sont également concevables, au demeurant, du point de vue des réactions chrétiennes à la civilisation née du christianisme : il n'y a aucune irrémédiable incompatibilité de fond, et pour cause, entre l'essentiel du message évangélique et les traits principaux de l'univers de l'égalité — et leur accommodement mutuel est éventualité parfaitement intelligible ; mais il est vrai aussi que la dynamique de l'égalité, c'est la formation d'une société où la foi devient une option sans plus de prise ni de portée définitionnelle sur l'organisation collective —, et l'on comprend le refus que cette dissolution du lien incarné avec l'invisible, cette perte de la proximité participative avec le divin ont pu susciter. Est-ce à dire que là où les circonstances ont décidé de la bonne intelligence de la religion avec l'esprit du temps, la société est davantage structurée par le religieux que là où le combat de retardement avec les Lumières a été fatal à son rayonnement ? Nullement. Ce dont les États-Unis nous offrent l'exemple, c'est de l'influence spirituelle et culturelle conservée par l'adhésion confessionnelle à l'intérieur d'une société tout aussi rigoureusement dégagée dans ses rouages,

dans ses orientations et ses valeurs de l'économie de la dépendance envers l'autre que les sociétés beaucoup plus déchristianisées ou laïcisées en surface de la vieille Europe.

Les deux plans sont radicalement à distinguer. C'est une chose que l'organisation complète du champ humain-social par la religion — et c'est cela la vérité historique du phénomène religieux, et c'est sur ce plan et celui-là seulement qu'il y a sens à parler de « fin de la religion » ; et c'est une tout autre chose que le rôle gardé par les croyances religieuses dans le cadre de sociétés organisées de part en part hors religion. Il y a une religion « superstructure » tout à fait capable de survivre à la religion « infrastructure ». À tel point qu'on peut concevoir sans absurdité une société dont tous les membres seraient animés d'une foi sincère et dont les axes matériel, politique, intellectuel n'en procéderaient pas moins du retournement dynamique de ce qui fut l'assujettissement religieux de toujours. Pourquoi exclure au demeurant un *aggiornamento* en règle des Églises exténuées de notre Ancien Monde qui les délivrerait de leurs vieux démons d'autorité, une conversion à l'âge démocratique qui leur rendrait souffle et force en leur permettant de refaire fond sur la connivence première entre l'esprit du christianisme et le destin occidental ? L'âge de la religion comme structure est terminé. Il serait naïf de croire que nous en avons fini avec la religion comme culture. Est-il imaginable, maintenant, que la disparition de l'« infrastructure » reste, sur le long terme, sans effets sur la « superstructure » ? L'évanouissement de la fonction sociale fondamentale du religieux ne devrait-il pas normalement finir par entraîner une déperdition ou une érosion, très lentes peut-être, mais inexorables, de la possibilité même d'une croyance ? On serait tenté de le penser. Sauf qu'on arrive ici au-devant d'un autre problème qui complique sensiblement les données : celui de la fonction subjective que l'expérience religieuse conserve — ou acquiert — quand sa fonction sociale s'efface. Dans quelle mesure est-elle capable de prendre le relais et de jouer comme facteur de survie ? Est-elle susceptible de fournir l'ancrage solide d'une croyance partagée et socialement instituée ? Ne porte-t-elle pas plutôt pulvérisation des restes de la plus longue préoccupation des hommes en une multitude anarchique et mobile de religiosités pri-

vées elles-mêmes erratiques et diffuses ? On ne saurait faire beaucoup plus, en la matière, qu'établir les paramètres et situer les inconnues.

*

Fin n'est pas non plus ici rupture pure, qui ferait surgir un inédit radical, un monde en tout point sans commune mesure avec ceux qui l'ont précédé. La nouveauté de notre présent est immense, mais c'est du réaménagement des données et des articulations de l'ancien qu'elle procède. Nous n'avons pas changé d'histoire ; l'ordre des facteurs de base, toujours les mêmes, commandant l'orientation de l'histoire a changé. Rien là-dedans non plus, par conséquent, comme une reconquête terminale du pouvoir conscient des hommes à l'endroit d'eux-mêmes qui leur livrerait la libre disposition de leur conduite commune. Après la dictature du dehors et ses ténèbres, la pleine lumière du choix délibéré et de la maîtrise réfléchie quant aux formes de la pratique et quant aux modalités du lien collectif, comme si tout obstacle, toute séparation, toute opacité entre l'homme et lui-même se trouvaient levés avec le retour au dedans du principe d'ordre auparavant rejeté à l'extérieur. L'obstacle, la séparation, l'opacité sont toujours là, mais à l'intérieur de l'individu même, mais dans le rapport entre les individus, mais au cœur de leur être-ensemble — sans garantie extrinsèque, simplement, pour les soutenir et les soustraire au questionnement. Pour avoir été ramené *entre* les hommes, à leur portée, et rendu rien qu'humain, le fondement social n'est pas platement revenu en leur possession. Il les gouverne, il commande leurs actions, il modèle leurs relations avec eux-mêmes, avec autrui, avec les choses, c'est dramatiquement qu'il a imposé ses contraintes s'agissant de l'équilibre du régime où les hommes se gouvernent eux-mêmes. Sauf qu'en obéissant à ses impératifs et en se heurtant aux limites qu'il nous fixe, ce n'est plus avec les dieux que nous sommes aux prises, c'est avec nous-mêmes — avec cette part de nous-mêmes qui nous régente inexorablement parce qu'elle correspond à ce qui nous permet d'être, à ce qui fait en général qu'un sujet humain et un espace social sont possibles. Probablement est-ce dans la mesure où le pro-

cessus de réincorporation de la transcendance instituante est allé maintenant assez loin, où le réseau de contraintes organisatrices qu'il a mis en place est suffisamment stabilisé, où les illusions innombrables sous le couvert épais desquelles il s'est déployé retombent et se dissipent, que nous commençons à comprendre sa nature et à mesurer l'enjeu devant lequel il nous laisse : la confrontation, ni plus ni moins, aux conditions mêmes d'existence et de possibilité du phénomène humain-social. Voilà ce qu'aura été le mouvement de sortie de la religion depuis 1700, pour rester fidèle à l'arbitraire d'un repère : l'alignement forcé de l'expérience personnelle et collective, dans ses divers registres, sur ce qui en nous obligeant, nous constitue. De cette sortie, en un sens, à nouveau nous sortons. Ce grand remodelage, c'est à l'insu de tous qu'il s'est accompli. Nous l'avons subi. Voici, parce qu'il est pour l'essentiel acquis, que nous nous mettons à discerner qu'il a eu lieu. Nous en arrivons à concevoir à quelles nécessités sans appel sa traversée nous a fait obéir. L'histoire à venir, du coup, sera celle d'une question : à présent que nous les reconnaissons, qu'est-ce que nous y pouvons ?

L'ÊTRE-SOI : CONSCIENCE, INCONSCIENT

L'autre, toujours, au cœur de ces nécessités constituantes. Non plus la soumission à l'autre que l'homme, mais la découverte de l'homme comme autre à la fois pour lui-même et pour ce qui n'est pas lui. Réduction de l'altérité, ce n'est pas l'élimination de la dimension de l'autre au profit d'un quel règne de la présence pure, c'est transfert de l'autre dans l'immanence. On peut pleinement rassurer sur ce point ceux qui redouteraient l'aplatissement unidimensionnel d'un univers rendu à l'immédiateté bornée du sens. Délivrés de toute dette envers le dehors, ramenés dans le cercle de l'identité et projetés face à nous-mêmes, c'est l'autre en nous-mêmes qui s'avère organisateur, qu'il s'agisse du rapport social, du rapport intra-intersubjectif ou du rapport à la réalité. Ainsi peut-on identifier ce que serait la question centrale de l'anthropo-

sociologie transcendantale dont on évoquait le projet. Au cœur de ce qui rend l'humain-social possible, il y a cette très énigmatique capacité de division d'avec soi comme d'avec le non-soi, toujours la même, structurellement parlant, qu'il s'agisse de *pouvoir*, de *conscience* ou de *travail*. On ne s'avancera pas dans l'analyse interne de ce dispositif anthropogène. On se contentera, dans la ligne historique et descriptive qui doit présentement rester la nôtre, d'apporter du dehors quelques matériaux de plus à l'appui de son bien-fondé futur. En montrant à grands traits comment la résorption moderne de l'altérité religieuse se peut comprendre en son ensemble comme une réarticulation de l'expérience tant singulière que collective dans l'ordre de l'autre — d'un autre sans extériorité ni sacralité, que nous ne devons qu'à nous-mêmes, qui est nous-mêmes. Difficulté infinie de s'assurer de ce que l'on est quand votre identité cesse de vous être dite d'ailleurs par d'autres, et plus encore, étrangement, de se conformer à soi-même quand on est délié de l'obéissance aux dieux.

On a suivi en détail, en fait, déjà, cette refonte de la pratique par injection de l'autre à propos du rapport à la nature. Le règne de l'altérité religieuse implique identification à la nature, immersion en elle, et compréhension de soi en association avec elle. Le grand retournement moderne correspond au mouvement par lequel, la détermination depuis le dehors se défaisant, les hommes sont amenés à se poser comme autres en acte à l'égard du donné dans son ensemble, leur propre réalité y comprise, selon une double exigence dynamique de réduction de toute réalité en tant qu'autre et de sa constitution comme autre qu'elle n'est. Là réside, s'est-on efforcé d'établir, la disposition fondamentale dont procèdent la compréhension de l'activité comme *travail*, son déploiement comme *technique* (et l'autonomisation de son prolongement opératoire dans la *machine*), son horizon social comme *production*. Action et connaissance, sur ce terrain, sont étroitement associées et l'on peut décrire en termes homologues, on l'a vu aussi, l'auto-position du sujet de raison corrélativement à la constitution de l'objectivité du monde.

Mais au-delà de l'organisation du rapport de pensée, c'est la formation du soi moderne en totalité qui est à replacer à l'intérieur du procès général de réduction de l'altérité, dont

elle fournit une éminente illustration. C'est typiquement en ces termes, en particulier, que nous semble devoir être interprétée la phase d'intense culpabilisation religieuse des *xvi^e* et *xvii^e* siècles dont Jean Delumeau vient de retracer l'histoire¹. L'autre, en l'occurrence, c'est le mal, entendu comme marque fatale de la carence de ce bas monde et de la déchéance de la créature livrée à elle-même — ce qui justifie l'appel de l'autre vie et l'effort pour s'arracher, contre soi-même, à la misère de la condition mortelle. Là encore, l'équilibre (mouvant) de la position chrétienne qu'on dira « traditionnelle », pour faire vite, passe par un compromis (mobile) entre l'individualisation de la conscience pécheresse dans sa relation à Dieu et l'insertion dans une hiérarchie de l'être où l'imperfection terrestre est de droit, et à ce titre impersonnelle. Le chrétien est bien plus qu'un coupable en attente de pardon pour son inobservance ou ses transgressions de la loi divine. C'est un être qui affronte au-dedans de lui-même et qui aspire à dépasser tout le malheur du monde, dont ses propres fautes sont la pointe la plus brûlante — et c'est en cela, par cette torturante responsabilité dont le charge le refus ouvrant l'horizon du salut qu'il est, en son intériorité, un individu, et non plus simplement un assujetti promis au châtement ou à la récompense d'un dieu implacable. Mais de l'autre côté, tout le temps où prévaut une compréhension hiérarchisée des ordres de réalité, cette responsabilisation spécifiquement chrétienne (toujours ce mariage original entre fuite du monde et obligation envers le dieu personnel, sans obéissance pure ni escapisme pur), est balancée par une certaine exonération des personnes. Il y a une dose de mal constitutive de l'ici-bas ; elle tient à son infériorité ontologique. La faute est dans l'ordre des choses humaines. Elle circule entre les êtres, ils l'endossent tour à tour sans qu'il y ait sens à la leur attribuer absolument en tant que sujets. Ils en sont les agents — punissables, certes — sans en être la source ou la cause. Les deux composantes coexistent au sein d'un dispositif dont on a décrit par ailleurs le principe interne et les raisons externes de mouvement. Tout

1. Jean DELUMEAU, *Le Pêché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 1983. Jean Delumeau embrasse dans la longue durée un phénomène dont nous ne retenons que l'épicentre.

ce qui va dans le sens d'une individualisation de la foi va simultanément dans le sens d'une individualisation de la pénitence. Croyance et culpabilité marchent du même pas.

Mais la grande brisure, c'est avec la ruine de la continuité hiérarchisée entre la sphère de l'homme et la sphère de Dieu qu'elle survient. Elle entraîne un changement radical dans la perception de la faillibilité humaine et de l'imperfection du monde — à la mesure du changement dans la relation à Dieu qu'amène sa séparation. Le mal cesse d'être d'abord une propriété du réel et ensuite un acte personnel pour devenir tout entier — tendanciellement du moins — imputable, en son principe même, au choix individuel. C'est la liberté morale de l'homme qui est productrice du mal. Nulle part elle ne s'atteste avec plus d'éclat que lorsqu'elle se fait justement volonté du mal. La faute devient la figure par excellence de la puissance de la créature sur elle-même au regard de son créateur. En sa vérité dernière, elle est révolte contre l'ordre voulu par Dieu (dont la réinterprétation de l'image de Satan fournit le symptôme précoce et l'emblème), et c'est dans cette révolte que la distance du sujet à lui-même, sa capacité de librement se choisir sont à leur acmé. L'apparition du sujet moderne, c'est, du point de vue religieux, son *inculpation* — et pas qu'au figuré. L'extrémité du péché : voilà l'étalon de la subjectivité comme liberté. Pas de philosophie du pouvoir conscient sans à la racine cette intériorisation essentielle de l'origine du mal. Aussi ne suffit-il pas d'attribuer la culpabilisation massive des fidèles développée dans le sillage des deux Réformes à la contrainte arbitraire d'une pastorale dévoyée. Il faut mesurer à quel point elle participe du tournant fondateur de la modernité, à quel point elle est un aspect ou un moment de la déhiérarchisation ontologique et de la désinsertion de l'esprit, du monde et de Dieu qui l'accompagne et qui libère l'être de raison. Elle est passage obligé de l'émergence de l'autonomie subjective, sa traduction dans le registre de l'expérience morale et de l'assomption de soi. Mais un passage seulement, destiné à être surmonté. La disculpation de l'homme est en germe dans son accusation.

Le retrait de Dieu qui, dans un premier temps, provoque le reflux du mal objectivement présent dans le monde sur l'intériorité libre du pécheur conduit logiquement en effet, dans un

second temps, sinon à expulser entièrement le mal du monde, du moins à en relativiser radicalement la portée — il existe, mais il ne dit rien de la nature dernière des choses ou de l'être de l'homme. Il relève non plus d'une ontologie, mais d'une pathologie. Dieu disjoint de ce monde, la dimension de carence cesse de lui être constitutive. Il n'en devient pas parfait pour autant. La privation et le manque, simplement, ne sont plus ce qui le définit. Signe éminent de son changement de statut, le mal en arrive à être conçu au service du bien : on reconnaît la problématique de la théodicée leibnizienne (1710) ou celle des « vices privés, vertus publiques » de Mandeville (1714). Laissons de côté les questions de validité intrinsèque que soulève ce schème naissant de la « ruse de la raison », pour ne retenir que son caractère de révélateur historique du point de vue du procès de réduction de l'altérité qui nous intéresse : le mal n'est pas par lui-même la vérité du monde, il n'a de sens que comme élément d'un ensemble qui en porte globalement l'annulation. Il faudrait montrer maintenant en détail comment c'est par projection dans le temps, dans le cadre de l'avenir ouvert des pensées de l'histoire, que la perception nouvelle de la complétude terrestre va recevoir son expression canonique. Le mal n'est peut-être pas au service du bien, mais il est toujours en droit surmontable, même si la tâche est sans terme, en fonction de la perfectibilité et du progrès qui concrétisent dans l'infini de la durée la suffisance ontologique de la sphère humaine — un univers ontologiquement fermé sur lui-même, c'est un univers infini dans l'espace (où qu'on aille, on n'en sort jamais), et c'est un univers ouvert sur l'infini de l'avenir du point de vue de l'histoire humaine (il appelle un accomplissement interne qui ne saurait jamais s'achever). Contentons-nous d'indiquer la perspective. Ce qui nous importe surtout, c'est de mettre en évidence la logique interne de ce renversement anthropologique et la continuité de fond liant moment « pessimiste » et moment « optimiste ». La « réhabilitation de la nature humaine »¹ est au bout de sa mise en accusation. Elle est l'accomplissement normal du

1. Pour reprendre le titre du remarquable ouvrage de Roger MERCIER, *La Réhabilitation de la nature humaine (1700-1750)*, Villemomble, Éditions « La Balance », 1960.

mouvement de résorption du principe d'infériorité terrestre commencé en fait avec son absorption au cœur de l'homme, sous forme de condamnation de sa corruption foncière.

Peut-être est-ce sur ce terrain que le décrochage entre les Églises et le développement de l'esprit du siècle, tel que droit issu pourtant de l'histoire chrétienne et l'achevant, se laisse le mieux situer et caractériser. Les orthodoxies sont restées en porte à faux par rapport au mouvement qu'elles ont initié. Elles ont accompli le premier pas pour refuser en général le second (diversement, inégalement, est-il besoin de le préciser). Elles se sont accrochées, au travers l'image noire de la faillibilité et de la malignité humaines, à une vision hiérarchique de la réalité comme pierre de touche et garant du religieux. Mais cela alors qu'avec la subjectivation en règle du pouvoir de pécher, elles avaient adopté le parti de la dé-hiérarchisation et jeté les prémisses du mouvement qui allait s'affirmer et s'épanouir contre elles, au titre de la religion naturelle et de la confiance dans l'instinct et la sensibilité morales des êtres. Comprendre ainsi la fracture, c'est admettre qu'elle n'est pas absolument irrémédiable. Encore une fois, n'excluons pas la surprise d'éventuelles retrouvailles entre des adversaires qu'unit pareille connivence d'origine.

Voilà pour la première phase : la réduction de l'autre dans l'ordre de la moralité, en deux temps, qui engendre l'idée classique d'un sujet cause de lui-même par sa volonté et sa liberté. S'enclenche là-dessus une seconde phase, autour de 1800, qui va déconstituer cette pure identité à soi et faire resurgir l'autre au cœur du fonctionnement personnel. Ce ne sont plus sa pleine propriété de lui-même et sa faculté de se choisir en connaissance de cause qui articulent le sujet ; ce sont sa dépossession consciente et sa détermination par une part de lui-même qu'il ignore. Que ce soit dans le cadre d'une lutte intérieure entre l'appétit du mal et la volonté du bien ou dans le cadre d'un accord de l'individu avec lui-même — d'une convergence naturelle entre les penchants qui l'animent et la règle à laquelle il lui faut se soumettre —, la vérité du fait subjectif s'éprouvait dans le rapport ou l'acte de disposition de soi. À l'opposé maintenant, c'est par excellence dans l'irréflexion agissante qu'elle sera supposée se livrer, soit que l'in-

dividu se conduise spontanément selon une loi qu'il n'a pas besoin de réfléchir pour obéir, puisqu'elle le constitue (registre du normal), soit, lorsqu'il y contrevient, qu'une faille cachée l'empêche de s'y conformer, la transgression étant toujours contradiction du sujet avec lui-même avant d'être opposition à la norme régnante (registre du pathologique). La formation de cette anthropologie à base de destitution de la puissance consciente est à comprendre sur la longue durée dans la ligne du procès de disculpation qu'on vient d'évoquer. En se poursuivant, il devient procès de déresponsabilisation. Selon deux axes : l'internalisation de la loi, en premier lieu — elle était ce qui s'impose absolument du dehors, la figure même de l'altérité instituante, elle devient le pivot de l'ordre du dedans, la clé de voûte de l'instauration subjective ; la pathologisation de l'écart, en second lieu — la transgression découlait de la priorité absolue sciemment accordée par l'individu à la satisfaction de ses fins égoïstes aux dépens de l'objectivité de la norme commune ; elle fournissait une figure de la coïncidence privée ; elle en arrive à représenter le discord intime et l'aliénation par excellence, l'inconsciente destruction de soi sous couvert d'affirmation de soi.

Le tournant à partir duquel s'engage cette remise en cause du principe de responsabilité, telle qu'on peut en suivre le travail tout au long du XIX^e siècle, au fil principalement du débat médico-judiciaire¹, est très précisément situable. Il coïncide avec l'avènement de l'individu politique. À la base de la détermination du sujet classique comme possesseur de lui-même, il y a secrètement le fait qu'il demeure un assujetti². S'il conquiert cette distance de maître à lui-même, c'est au travers en fait de la dépendance envers Dieu où il est maintenu, et, corrélativement, au travers de l'attache qui continue de le tenir à ses pareils. L'intériorité libre suppose la sujétion

1. À propos du crime et de la folie, du crime tout court, mais aussi du suicide, puis des perversions sexuelles. Sur le point de départ de ces discussions, cf. Gladys SWAIN, « D'une rupture dans l'abord de la folie », *Libre*, n° 2, 1977, et « L'aliéné entre le médecin et le philosophe », *Perspectives psychiatriques*, 1978, I, n° 65.

2. Je me permets de renvoyer sur ce point à l'analyse proposée, en collaboration avec Gladys SWAIN, dans *La Pratique de l'esprit humain* (Paris, Gallimard, 1980), en particulier pp. 384-412, « La société des individus et l'institution de la parole ».

extérieure. Ce qui est pensé sur le mode de la présence et de l'identité à soi est en réalité le produit de l'empreinte du point de vue de l'autre en soi — l'effet de la différence imposée par ce qu'on doit à Dieu ou à ses semblables. Aussi le désassujettissement révolutionnaire, en constituant les hommes en citoyens d'une collectivité qui comporte ses raisons en elle-même, crée-t-il les conditions d'un complet renouvellement de la compréhension psychologique. Tout part de là, s'agissant de la genèse des représentations que nous sommes aujourd'hui en mesure de nous former du fonctionnement personnel. L'émancipation politique dissout le support de l'idée classique du pouvoir réfléchi, en dégageant l'individu du réseau d'obligations qui le responsabilisaient radicalement en son for intérieur. Et simultanément, elle suscite un nouveau cadre implicite d'interprétation, une entente nouvelle de la relation entre le sujet et ses actes, en substituant à l'impératif de transparence consciente celui de ressemblance individuelle.

L'important était d'établir la libre décision unissant le sujet à son acte, soit le principe assurant l'universalité impersonnelle de sa conduite. L'important devient de comprendre les raisons singulières qui ont déterminé sa conduite et qui font que son acte n'appartient qu'à lui, étant tacitement entendu qu'il recèle en son individualité concrète la totalité des motifs susceptibles de le mouvoir et qu'il ne s'explique que du dedans de sa particularité personnelle. Et ce qu'il faut bien voir, c'est que la destitution du pouvoir conscient est logiquement au bout de cette individualisation de la démarche imputative dont elle met d'emblée la notion en crise et qu'elle finira par entièrement subvertir une fois parvenue à un certain degré de développement — une fois que l'introduction du point de vue de l'histoire à l'intérieur de la sphère personnelle aura fourni le levier d'une explication purement interne. N'importe que ce soit à l'insu du sujet ou en dépit de sa volonté : ce qui compte, c'est de pouvoir établir qu'il se correspond toujours à lui-même en tout point, qu'il se retrouve en sa vérité dans l'ensemble de ses faits et de ses gestes, de ses actes et de ses pensées, de ses désirs et de ses songes. Rien de ce qui vient de lui ou de ce qui se passe en lui qui ne le dise et le révèle de façon infiniment plus véridique qu'il n'est capable

lui-même de le savoir. La marginalisation du critère de choix de soi est la résultante ou la condition, comme on voudra, l'accompagnement obligé, en tout cas, de l'attribution au sujet de l'intégralité de ses manifestations et du dessein de l'y faire se reconnaître. On ne conteste la puissance consciente de l'individu à l'égard de lui-même que pour qu'il soit encore plus pleinement lui-même. C'est dire à quel point il convient de relativiser la fameuse « blessure narcissique » qu'aurait infligée à l'espèce humaine la remise en cause de sa faculté à souverainement disposer d'elle-même : la possession réfléchie de soi n'est dénoncée comme fiction que pour assurer le triomphe de l'individu pur.

Conscience, inconscient : deux visages, en fait, de l'adéquation à soi, deux cas de figures symétriques et inverses de la conformité à soi au travers de la division d'avec soi. Analyserait-on d'ailleurs en détail le passage de l'une à l'autre en termes de transformation qu'on verrait qu'il nous reste encore sur ce terrain pas mal de chemin, probablement, à accomplir. Premier cas de figure : l'adéquation, donc, sur le mode de la maîtrise de soi. Elle est conçue illusoirement, on l'a dit, comme proximité, présence, transparence à soi, alors qu'elle procède de la scission ouverte en soi par l'obligation envers l'autre, de la nécessité/possibilité de se regarder du point de vue de l'autre. À partir de là, ce sont les métamorphoses de cette puissance de différence vis-à-vis de soi qu'il faudrait suivre. Elle s'évanouit par un côté avec la dissolution de l'attache contraignante à la fois à Dieu et à autrui. D'où le procès de déresponsabilisation qui va aboutir au dévoilement du règne de l'irréfléchi dans l'homme. D'où la seconde figure de l'adéquation à soi, sur le mode ce coup-ci de la dépossession constitutive et de la contrainte à obéir à une vérité de soi soustraite au contrôle du moi. Jamais le sujet n'est autant lui-même que dans ce qu'il ignore de lui-même. Au travers de sa division, en d'autres termes, il se correspond à lui-même. L'inversion de signe qui transforme le maître en serviteur ne doit pas masquer la reconduction à l'identique de la fonction. Mais ce n'est qu'un des côtés de l'affaire : on n'en a pas aussi vite fini avec la question de l'économie subjective. Au moment même où l'inconscient advient à la place de la conscience comme l'emblème du rapport de vérité à soi,

autour de 1900, le problème de la différence et de l'identité réfléchies, déserté depuis son aboutissement philosophique chez Fichte et chez Hegel autour de 1800, resurgit d'autre part, à nouveaux frais, dans la phénoménologie — et son issue se cherche toujours. Le lien n'est pas que de coïncidence chronologique. Il recouvre une réelle solidarité de fond, qu'il s'agirait d'éclairer historiquement et logiquement. Il n'y aura désormais d'avancée véritable sur la question qu'à condition de partir de la complémentarité de ses deux faces afin de les éclairer l'une par l'autre. La faculté de réflexion et la puissance de l'irréfléchi en nous sont à comprendre comme des moments solidaires d'un seul et même fonctionnement. L'organisation du sujet selon l'autre est double : non seulement la conscience n'est pas moins à penser en termes de division que l'inconscient, mais encore s'agit-il de divisions d'avec soi étroitement articulées. Ce qui nous sépare de l'inconnu de nous-mêmes a intimement à voir avec cet autre écart, non moins énigmatique, qui nous procure connaissance de nous-mêmes. L'ignorance radicale des contraintes de la réalité, soit ce que nous ignorons par excellence de nous-mêmes, est indissociable, structurellement parlant, de ce qui nous ouvre à la réalité et nous installe solidement au milieu du monde des autres, qu'il s'agisse de percevoir — c'est-à-dire d'appréhender le même monde que les autres — ou de parler. Nous ne savons guère encore, en vérité, ce que c'est que la forme-sujet complètement développée. Ce que nous en discernons à coup sûr, c'est à quel point elle est loin de ce que l'on a si longtemps placé sous l'idée de subjectivité et considéré comme ses réquisits indispensables. Il nous reste du chemin à parcourir, s'agissant de comprendre les conditions de fonctionnement d'un être pour lui-même — doté de réflexion — qui simultanément n'existe que par lui-même — dont l'organisation contient entièrement en elle-même son propre principe. Qu'est-ce qui fonde, en un mot, l'existence de quelque chose comme un *soi autonome* ? Pour la pensée, l'homme d'après la religion n'est pas encore né.

L'ÊTRE-ENSEMBLE :
LE GOUVERNEMENT DE L'AVENIR

Si l'on a un peu précisément esquissé cette histoire de l'individualité post-théologique, c'est pour le parallèle qu'elle autorise avec l'histoire des formes collectives. L'évolution du lien politique depuis trois siècles nous paraît répondre à une trajectoire très profondément analogue à celle qu'on vient de retracer. La genèse du fait démocratique, en particulier, ne peut s'entendre sur la longue durée, à notre sens, que comme la mise en place d'une forme subjective de fonctionnement social. L'avènement de la démocratie, c'est le passage de la société de religion, c'est-à-dire de la société assujettie, à la société sujette d'elle-même en tant que société structurée hors religion — la « subjectivité » en question, précisons-le tout de suite, n'ayant que fort peu à voir avec ce que l'héritage et la coutume nous font placer d'ordinaire sous ce mot. On n'évoque rien ici comme un passage miraculeux des ténèbres de l'altérité à la belle lumière de l'identité qui générerait une communauté unifiée, pleinement au fait d'elle-même et capable de volonté unanime. Toute la difficile mise en place du fonctionnement démocratique moderne va passer, précisément, par le deuil de cet idéal d'un soi social présent immédiatement à lui-même au profit de modalités et de règles de l'action collective qui, pour lui tourner résolument le dos, n'en constituent pas moins en réalité les conditions d'un fonctionnement collectif plus authentiquement subjectif.

De la société assujettie au social-sujet

L'équivalent de la pensée classique du pouvoir du sujet sur lui-même, on l'a dans les doctrines de la souveraineté politique qui lui sont contemporaines. Il y aurait à montrer, du reste, l'étroite parenté qui unit leurs procès de formation respectifs. Ils tiennent à une même racine religieuse : la séparation de Dieu qui, si elle transforme de part en part l'idée de l'homme, ne change pas moins la représentation du pouvoir politique. Elle suscite le sujet de connaissance et son monde-

objet, par réunion au sein d'une seule *res cogitans* des facultés auparavant hiérarchisées selon les degrés de l'être, et par résorption, corrélativement au sein d'une *res extensa* homogène, de ces différences anciennement liées à la co-participation du visible et de l'invisible dans l'ordonnance des choses du monde. Elle crée le sujet moral, en remettant à l'homme intérieur l'entière responsabilité de lui-même. Mais elle fait aussi surgir une vision neuve de la puissance et de la fonction souveraines, en chargeant le Prince de la responsabilité unique de l'être-ensemble. Le roi cesse d'être un échelon privilégié dans la hiérarchie des puissances, le médiateur reliant au principe invisible la chaîne visible des communautés naturelles, pourvues chacune de leur cohésion propre. Il devient le mainteneur exclusif par la volonté duquel existe une collectivité politiquement liée. Il se voit attribuer le monopole d'un lien de société sans plus rien de commun en son essence avec la cohésion spontanée que créent les liens du sang, du sol ou de la corporation. À la pluralité ordonnée des communautés et des corps, le souverain tend idéalement à substituer l'unité réfléchie d'un être collectif primitivement constitué à partir de la volonté de société de ses membres individuels. L'ordre qui préside à la vie des hommes en commun n'est plus un donné qui leur viendrait du dehors : il faut vouloir le faire être pour qu'il soit, il suppose l'effort intentionnel d'une puissance entièrement dévouée à ce dessein et parfaitement libre de ses moyens et de ses mouvements pour se perpétuer. Tel est le nouveau visage du pouvoir dans l'État moderne : l'instance spécialisée au travers de laquelle la collectivité accède à la subjectivité, l'opération unifiante du souverain la faisant se correspondre à elle-même dans toutes ses parties et coïncider avec un principe instituant — son pacte fondateur — qu'elle contient tout entier en elle-même. À cet égard, la démarche de Hobbes est strictement homologue à celle de Descartes, et l'expression dans la théorie, certes épurée et radicalisée, mais historiquement adéquate, de la transformation effective du pouvoir qui s'opère dans l'État absolutiste.

Cette transformation, on peut encore la nommer, sans anachronisme, même si au défi des images reçues : l'émergence du pouvoir par représentation. Le souverain cesse en effet d'être un incarnateur de la loi du dehors pour devenir l'ins-

trument, de « droit divin » mais de substance toute terrestre du rapport de la communauté humaine à elle-même. Il ne « représente » plus l'extériorité effectuant le fondement, il répond à l'intérieur du corps politique aux nécessités immanentes de son tenir-ensemble. C'est ce changement de signe capital de la relation entre pouvoir et société, entre la base et le sommet, qui fonde à parler de façon précise d'entrée dans l'ère de la représentation politique. L'action du pouvoir cesse d'être placée sous le signe de la dissemblance de droit de la base et du sommet, reflet obligé de la transcendance instituante. Elle bascule vers la réalisation d'une adéquation interne de la société à son propre principe, et à ce titre vers une coïncidence idéale entre la base qui subit et le sommet qui agit — et il n'y va pas là que d'images du pouvoir ; il y va du substrat symbolique inconscient d'entreprises très effectives : la dynamique de l'État administratif puise ici son ressort. Dès qu'est en place l'État souverain, on se trouve dans une logique de la nécessaire identité de droit entre les fins de l'instance politique et les raisons du corps social dont elle a la charge. Au départ, certes, le processus se traduit par un apparent appesantissement des anciennes formes d'autorité. Il emprunte les voies d'une coercition redoublée et d'une philosophie de l'obéissance impérative qui semblent plutôt aggraver la sujétion antérieure qu'annoncer l'âge de la citoyenneté. Mais ce sont les schèmes sous-jacents à cet établissement impitoyable du règne de la volonté qu'il faut considérer : le but qu'ils définissent porte condamnation, à terme, des moyens initialement mobilisés à son service. Le renversement démocratique est en germe dans les prémisses de l'État absolutiste. Contre lui-même, il fait signe, et de plus en plus nettement au fur et à mesure que s'affirme son action, vers une figure de la légitimité à base de ressemblance entre pouvoir et société qui dénonce sa propre extériorité vis-à-vis de la nation. C'est en lui et par lui que prend corps l'exigence au nom de laquelle il allait être abattu d'une co-extension immédiate et complète de la volonté collective et de l'exécution souveraine — ce soi social en acte sans séparation ni délai dont la doctrine de la volonté générale dessine chez Rousseau l'inoubliable visage.

L'idéal démocratique a eu la monarchie pour matrice. C'est

au travers du pouvoir par excellence séparé, moyennant le changement de nature de la royauté induit par la révolution religieuse des *xvi^e* et *xvii^e* siècles, que s'est forgée, accréditée en profondeur et finalement imposée l'exigence d'absolue conjonction entre pouvoir et société, jusqu'à leur mutuelle indifférenciation, qui forme l'horizon de la politique moderne. Et cette origine se lit en elle. Équivalent là encore de ce que l'on a observé relativement à la constitution du sujet individuel, cette vision d'un soi social intégralement présent à lui-même s'appuie fondamentalement en effet sur un support extrinsèque. Elle présuppose une représentation traditionnelle du devoir-être collectif — elle doit beaucoup au cadre du volontarisme absolutiste à l'intérieur duquel elle a germé, et elle n'existerait pas sans la reconduction de quelques-uns de ses caractères essentiels. À commencer par la présupposition cardinale qu'il faut qu'une société veuille être pour être, avec la conséquence qui en découle, l'union nécessaire du gouvernant et des gouvernés grâce à laquelle advient cet indispensable savoir de soi du social — union dont la composition générale et la coïncidence claire des volontés individuelles au sein du souverain fournit la version la plus rigoureuse. Le plus moderne même de la philosophie du contrat — l'artificialisme individualiste — prend tacite appui sur un reste de représentation ancienne des conditions d'existence du lien social — la coïncidence (consciente) de l'atome avec le tout et la conjonction (réfléchie) de la communauté politique prise en corps avec son principe instituant. Ou pour le dire autrement, c'est à l'intérieur toujours du modèle de la société assujettie que s'est opérée l'invention du social-sujet. Elle en reprend au moins ces deux traits : le parfait ajustement de la partie au tout, et l'entière adéquation du collectif à sa loi fondatrice. Cela simplement, pour résumer d'une phrase ce qui exigerait une démonstration minutieuse, moyennant une transformation qui ramène au présent ce qui passait par l'antériorité de la loi et corrélativement qui transmue en adhésion ou en participation consciente ce qui relevait de l'attache organique. Ce pourquoi la dissolution de l'Ancien Régime et l'avènement effectif de la société des individus sonneront le glas de cette appréhension du politique en termes de plénitude subjective. On entre dans un monde où l'union intime du pouvoir et de

la société par l'opération de la volonté souveraine n'a plus de sens ; où la coïncidence globale de la communauté humaine avec le principe impératif qui est à l'origine de son ordre n'a plus davantage de raison d'être. Dans un monde, du coup, où la pensée de la société selon l'origine et la définition de la bonne forme politique comme réitération du pacte primordial n'ont plus de base légitime ; où l'idée-force de l'union délibérée des volontés instituant au sein de l'acte collectif n'a plus de support pour l'accréditer. Ainsi la vieille monarchie a-t-elle entraîné dans sa ruine la philosophie même qui s'est dressée contre elle et qui l'a finalement abattue. La victoire du fait démocratique s'est payée de la perte de la pensée qui lui a fourni sa prime expression.

Il faut dire davantage : il ne l'a pas seulement perdue ; il s'est fait contre elle. Tout le déploiement de la société sujette d'elle-même en pratique s'est effectué au rebours de cette détermination inaugurale du sujet social idéal. L'effectuation subjective est aux antipodes de la représentation d'un soi collectif immédiatement présent à lui-même ; elle passe très précisément par ce que celle-ci impliquait d'exclure : ainsi pourrait-on ramasser le bilan de deux siècles de développement tâtonnant des démocraties. Elle n'exige nullement cette co-participation fusionnelle des acteurs particuliers et de la puissance publique qui paraissait la condition d'une société en pleine possession d'elle-même ; c'est à l'inverse la séparation d'une instance gestionnaire spécialisée qui la produit. Elle ne demande pas davantage l'accord exprès des consciences dans le cadre d'un retour médité aux conditions de fondation de la société ; elle suppose au contraire et l'émancipation des points de vue et des intérêts individuels dans l'ignorance de droit de la façon dont leur compossibilité d'ensemble est assurée, et l'opposition déclarée des esprits, dans l'ignorance de droit de ce qui les fait néanmoins coexister dans un cadre commun. Elle ne requiert pas enfin la concentration dans l'intensité d'un présent où, grâce à l'ouverture mutuelle des citoyennetés participantes, s'opérerait la pure jonction consciente de la communauté avec elle-même, sa totalisation réfléchie ; c'est de la projection dans l'avenir et de l'ouverture à l'inconnu du mouvement qu'elle résulte. Voilà le paradoxe de la réflexivité sociale telle qu'elle s'est constituée dans la méconnaissance

universelle et telle que nous commençons à pouvoir la comprendre, maintenant qu'elle s'est solidement imposée : elle s'accommode fort bien de l'inconscience de tous quant à ses modalités de fonctionnement. La démocratie, c'était le régime qui se sait dans ses règles et qui se veut explicitement pour ce qu'il est. Ni connaissance ni volonté qui vaillent : sous couvert de ces règles et de ce projet, force est-il de constater, c'est un régime tout différent dans sa véritable pratique de ce que croyaient ses tenants et promoteurs qui s'est en fin de compte installé. Mais pas n'importe quel régime : un régime tout entier ordonné à l'opération d'une subjectivité collective en acte — ce par quoi, évidemment, tout en se tournant le dos, le point de départ et le point d'arrivée communiquent. Simplement, la subjectivité d'arrivée présente cette différence remarquable avec la subjectivité recherchée au départ qu'elle n'a pas besoin de se savoir pour exister, ni d'être expressément voulue comme telle pour fonctionner. Ce n'est pas la présence qui la constitue, c'est la différence. Ce n'est pas la conjonction avec soi qui l'articule, c'est la division d'avec soi. Cas de figure type de la réduction de l'altérité religieuse entendue comme transfert de l'autre au sein du rapport inter-humain : la société autonome, la société réglée et déterminée purement de l'intérieur d'elle-même — et sujette d'elle-même, donc, en ce sens précis — est une société organisée par l'autre. Non plus l'autre sacré qui la commandait du dehors ; l'autre, « laïc », l'autre immanent qu'elle est et qu'elle se fait pour elle-même, qu'il s'agisse de la définition de son temps légitime, des formes de coexistence de ses membres ou des modalités de son gouvernement.

L'âge de l'idéologie

L'avenir, on a déjà eu l'occasion de le suggérer au passage, est au temps ce que l'infini est à l'espace. Un monde ontologiquement autonome et clos sur lui-même n'est concevable que comme un monde spatialement infini : si loin et toujours plus loin qu'on aille en son sein, on n'en verra jamais la limite ; il n'est pas pensable d'en sortir. De la même manière, une société qui cesse d'être déterminée du dehors est une société

qui nécessairement bascule vers l'avenir, se tourne entièrement vers lui et s'organise de part en part en vue de lui¹. L'avenir est l'orientation temporelle obligatoire, la légitimité faite temps, d'une société supposée détenir son principe d'ordre en elle-même. L'âge de la religion, ce fut aussi le règne d'une certaine temporalité légitime. Celle du passé, fondamentalement, la religion première et pure se confondant, on l'a vu, avec la dictature sans partage des origines. La grande — et récente — originalité des religions de la transcendance aura été, en regard, de ramener le fondement extérieur au présent : dans le sujet divin, le dessein originel et la volonté actuelle se rejoignent. Une remarque à ce propos pour dissiper une confusion communément répandue quant à ce qui serait l'orientation vers l'avenir déjà prétendument prévalente au sein du christianisme. Il ne s'agit pas de nier l'essentielle nouveauté qu'introduit le message chrétien en matière de compréhension de l'histoire. En y logeant le déroulement d'un plan de salut divin, il lui confère une épaisseur, une dignité et un sens global, entre la chute, la venue du Rédempteur et la fin des temps, dont aucune autre tradition n'avait jusqu'alors investi le destin collectif de l'humanité. Et il est vrai également qu'au travers de la place faite à l'attente eschatologique de la résurrection des corps et du Jugement dernier, il constitue pour la première fois le futur en dimension cruciale de l'expérience terrestre². Simplement, ce futur eschatologique, suspendu à l'imprévisible intervention extérieure de la divinité, n'a rigoureusement rien à voir avec l'avenir historique devenu depuis guère plus de deux siècles l'horizon actif de nos sociétés. L'attente du terme, si intense soit-elle, n'implique aucunement de prêter à la durée humaine la moindre puissance productive — et productive en particulier de quelque chose qui serait susceptible de précipiter l'apocalypse rédemptrice. Nul rapport entre ce qui se passe dans l'histoire

1. Pour une esquisse historique particulièrement suggestive de ce grand basculement de la temporalité organisatrice dans l'Occident moderne, Krzysztof POMIAN, « La crise de l'avenir », *Le Débat*, n° 7, 1980, ainsi que *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 291-308, « Orientation vers l'avenir et dilatation du temps ».

2. Sur tout ceci, cf. la démonstration classique d'Oscar CULLMANN, *Christ et le temps*, trad. franç., Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957.

et la fin qui lui sera assignée du dehors (toute l'opération des philosophies de l'histoire consistera, par contraste, à connecter les deux). Ce qui est expérimenté au travers de l'attente eschatologique, c'est que tout vient de Dieu et rien de l'homme, c'est la confirmation paroxystique de l'assujettissement présent au Tout-Puissant, que sa projection dans l'espérance des derniers jours ne fait que renforcer ici et maintenant. Au lieu que la tension de toute la pratique sociale vers un avenir à faire, c'est, strictement à l'opposé, l'attestation de ce que ce sont les hommes qui produisent leur propre monde dans le temps, c'est l'affirmation en acte de ce que leur devenir créateur a son sens, ses déterminations et ses fins exclusivement en lui-même.

L'avenir, c'est la temporalité même du désassujettissement, l'axe temporel indispensable d'un fonctionnement social subjectif. Car c'est cela le rôle de cette projection productive dans un futur ouvert : elle fournit le pivot autour duquel tourne une réflexivité collective en acte. Elle établit une relation de référence à un *autre* d'un genre spécial — ce qui sera — au travers de laquelle la communauté humaine, en son labeur multiforme pour se comprendre en train de changer, pour s'ouvrir au mouvement qui la change, pour s'y ressaisir et y recomposer son identité, pour organiser son changement, s'installe dans un procès de réflexion global et permanent. Si soi social il y a, ainsi, c'est un soi qui n'a rien à voir avec l'effusion d'une toute-présence de la communauté rassemblée à son vouloir et à son sens — un soi agi, sans nul besoin de se connaître dans l'opération qui le constitue, un soi pratique, résultant du travail indéfini de la société sur elle-même auquel l'engage sa scission d'avec elle-même dans le temps. La contrainte légitime ne consiste plus à reconduire ce qui fut, elle est désormais de créer ce qui n'est pas encore et qui doit advenir. C'est toujours il est vrai d'obligation structurante envers l'ailleurs invisible qu'il s'agit, de devoir et de dette envers l'autre que soi. Mais un ailleurs invisible qui, pour être aussi rigoureusement inaccessible que le dieu le mieux caché — et n'en pas moins susciter d'ailleurs, le cas échéant, l'adhésion déraisonnable, le fanatisme et la superstition —, demeure sur le plan du même, et de contenu purement laïc, purement terrestre, purement

humain. Mais un autre que soi d'une espèce extrêmement particulière, puisque destiné toujours à être rejoint, en dépit de sa transcendance toujours renaissante, puisque promis à devenir soi, dans la course sans terme après un horizon qui recule.

Autant il est indispensable par conséquent de comprendre la relation nouée avec l'avenir au sein de nos sociétés dans la ligne et comme l'équivalent structurel de ce que furent la relation au passé mythique et la relation au présent de la raison divine, autant il est nécessaire de marquer les différences qui en font le contraire d'une relation religieuse. Formellement, la fonction reste la même : c'est toujours d'institution de l'identité collective au travers de la séparation d'avec un pôle invisible de devoir-être qu'il s'agit, de lecture de soi depuis le dehors de soi. Cela n'autorise pas à conclure qu'on se trouve devant un nouveau visage de la religion éternelle devenue simplement une religion de l'avenir. Car en fait de dehors de soi, l'avenir en fournit un d'une ambiguïté très remarquable, en lequel l'autre et le même s'allient inextricablement. Le non-soi y est en même temps virtuellement soi, la transcendance perpétuelle ne s'y sépare pas de l'immanence potentielle. De sorte que, sous couvert d'homologie de fonction, le mode de fonctionnement, le mode de relation à soi par l'autre que soi s'inversent. La différence temporelle était l'instrument d'une relation privative et interdictrice (nous n'avons pas fait, nous n'avons pas à toucher) à un ordre reçu comme objectif, puisqu'une fois pour toutes décrété par une subjectivité extérieure, pour s'arrêter à ce seul cas de figure. Elle devient, quand l'invisible législateur prend couleur d'avenir, l'élément même d'une reconnaissance du caractère générateur de l'activité humaine, et l'axe d'une permanente ressaisie identificatoire du collectif en son changement même (demain sera foncièrement différent d'aujourd'hui, nous y serons cependant toujours nous-mêmes, et c'est nous qui l'aurons fait). C'est-à-dire l'opposé exact, sur tous les points, de ce qui fut l'entente du monde et du lien entre les êtres des religions constituées. Comment maintenir le mot, dans ces conditions, sans introduire une confusion majeure ?

Ce qui est vrai, c'est que durant une première période au terme de laquelle nous touchons tout juste, le rapport à l'ave-

nir a emprunté ou s'est coulé dans les formes de la religiosité au point de pouvoir donner le sentiment d'une foi de substitution. Croyances eschatologiques, quête du salut par l'histoire, sacrifices aux temps meilleurs, jusqu'à l'immolation de masse : les données sont bien connues, qui ont déterminé de bons esprits à parler de « religions séculières ». Nous parlerons plutôt, pour soigneusement distinguer entre légitimation par l'extra-social (et corrélativement par le passé ou le présent) et légitimation par l'intra-social (donc par l'avenir) d'âge des idéologies. Pour ajouter aussitôt que ce n'est pas sur cet ensemble de discours et de convictions, si considérable qu'ait été leur rôle, qu'il faut juger sur le fond du rapport de nos sociétés à leur futur. Il n'en exprime aucunement la substance. Il en représente un moment intermédiaire, le moment où le nouveau, à savoir l'adhésion au changement, a dû, selon un processus familial, composer avec l'ancien, se couler dans le cadre hérité de la culture de l'immuable, passer compromis avec la vision religieuse de l'ordre stable et su parce que dicté du dehors. L'histoire, mais en vue de la fin de l'histoire, le mouvement, le devenir et la production de l'humain-social dans le temps, mais conformément aux lois éternelles du devenir et dans la perspective d'une sommation-résorption ultime du mouvement. L'avenir, mais à condition de le savoir et d'en maîtriser le cours. Telle nous paraît être la formule générale qui permet de parler de l'idéologie en ses diverses variantes, comme d'une formation historique précisément située : un discours qui rompt avec l'explication religieuse des choses au travers de l'orientation vers le futur à laquelle il subordonne l'intelligibilité de l'action humaine, mais qui en reconduit néanmoins l'économie en quelque manière au travers de l'effort pour s'assurer de l'avenir, en nommer la direction avec certitude et subordonner sa production aux œuvres d'une volonté pleinement consciente — la teneur eschatologique ou salvifique de la doctrine constituant un aspect extrême, mais nullement obligé, du dessein fondamental, qui consiste, dans tous les cas, par des chemins variables, à faire entrer le non-encore-advenu dans un plan prédéterminé. Or, là n'est pas la vérité profonde du rapport de nos sociétés à l'avenir. Elle en est même assez éloignée pour entraîner, à un certain degré de développement — probablement ce que

nous sommes en train de vivre — la ruine des systèmes de représentation prétendant à la connaissance et au contrôle du devenir. Car ce qui compte dans le rapport désormais axial et constitutif de nos sociétés à l'avenir, ce n'est pas cette tension unanime et méditée vers un but global d'ores et déjà clairement identifié, c'est l'organisation pratique de l'activité sociale sous la totalité de ses aspects par l'impératif de sa propre production, au sens précis qu'il convient de donner à ce terme, on l'a vu, un faire autre, mieux et plus, une relation de transformation-maximisation au donné. Organisation qui implique en réalité l'ouverture sur un futur radicalement indéterminé dans son contenu, et tacitement accepté comme tel, même si de plus en plus sciemment préparé, même si de mieux en mieux identifié dans ses canaux probables et ses facteurs précipitants. La manière dont nous travaillons à le générer exclut que nous le sachions. Et sans doute arrivons-nous justement au point critique où l'accumulation même des moyens de changement frappe d'inanité l'ambition prédictive des idéologies en faisant irrésistiblement ressortir l'inconnu principal de l'avenir. Plus nous œuvrons délibérément pour lui, plus il nous devient ouvert.

L'enfant et le futur

L'organisation en vue de l'avenir, c'est par exemple l'apparition et le développement sur la longue durée de l'éducation comme secteur séparé et activité spécialisée. Une société qui se légitime par son passé et par sa tradition tendra à rester globalement une société d'apprentissage. Entrer dans la vie, ce sera alors se couler dans les cadres d'un ordre intangible, à reconduire à l'identique le jour de la relève venu. Nul besoin d'une préparation à part pour ce faire, mais une intégration progressive et contrôlée dans des rôles et des places désignés d'avance, une incorporation réglée des codes, des tâches et des usages par immersion, familiarisation et identification aux titulaires de plein exercice. Cela pourra ne pas exclure des institutions spécifiques destinées à transmettre des savoirs bien précis : les méthodes n'y seront pas moins commandées par la forme générale de l'initiation, elle-même dépendante

en profondeur d'une logique idéale de la perpétuation. Se pénétrer, s'imprégner peu à peu de la science telle qu'établie chez ses devanciers afin de se substituer honorablement à eux et de transmettre à son tour le stable trésor de la tradition. Quand se fait jour en revanche le dessein non plus d'initier des continuateurs dans l'élément de la proximité, mais de former un sujet, de l'armer pour l'existence, moyennant son retranchement du milieu de vie naturel, moyennant une réflexion spéciale sur les moyens dont il s'agit de le doter et sur les procédures les mieux capables d'assurer le développement de son potentiel propre, c'est qu'on est entré dans une tout autre logique temporelle. Le fameux sentiment de la différence de l'enfant, ainsi, qu'est-ce qui le fonde, sinon la prescience implicite de la différence de l'avenir dont il est porteur ? C'est la réorientation des perspectives sociales d'ensemble vers le futur qui a fait surgir tant la figure de l'enfant-roi, incarnateur de la valeur par excellence et objet privilégié de l'investissement affectif, que la figure de l'enfant-cible, préoccupation première de la responsabilité collective, si ce n'est de la raison d'État, et objet d'une science stratégique, d'une entreprise toujours plus concertée de maximisation des espérances qu'il représente.

Pas d'autre voie si l'on veut saisir le spécifique du phénomène éducation, au sens moderne, que de le lire en termes d'investissement sur l'avenir. S'éclaire alors, par exemple, pour commencer, la séparation d'avec la vie qu'il exige, et qui, n'en déplaie aux bons apôtres de l'« ouverture », lui est consubstantielle : il s'ancre dans la distance au présent parce que en vérité c'est à ce qui n'a pas encore de visage qu'il prépare. Mais c'est aussi bien l'histoire de ses méthodes que l'on pourrait reconstituer à la lumière de ce foyer avec l'accent toujours davantage porté sur les puissances latentes de l'indicible (« les têtes bien faites ») aux dépens des capacités actuelles (« les têtes bien pleines ») menacées d'obsolescence. Et l'on n'a pas de peine non plus à concevoir, en fonction de cet horizon, le mécanisme qui a présidé à l'élargissement continu — massification démographique et étirement temporel — de cette période tout à fait à part de l'existence, la jeunesse, devenue l'objet d'un culte social emblématique, où, loin de l'utilité immédiate, il ne s'agit que d'accumuler du

potentiel, d'engranger du pouvoir de futur¹. On mesure ici, sur un axe exemplaire, combien dans sa forme pure le rapport à l'avenir engage en fait peu d'idéologie : non seulement il ne demande pas de représentation arrêtée de ce demain dont on apprête et cultive l'humaine ressource à si grands frais, mais en son opération même il le suppose infigurable.

Bureaucratie, démocratie

L'organisation en vue de l'avenir, c'est encore la mise en place et le déploiement d'un type de pouvoir profondément original. La nature spécifique et l'expansion des bureaucraties occidentales ne sont pas intelligibles hors du lien congénital qu'elles entretiennent avec la gestion du changement. S'il est besoin d'une instance administrative prenant en charge jusque dans le fin détail la régulation de l'existence collective, c'est à la mesure de la puissance politiquement instituée que la société se reconnaît à l'égard d'elle-même et à laquelle il s'agit de procurer un instrument. À ce titre, l'État démocratique est nécessairement un État bureaucratique — historiquement, l'État administratif ne pouvait s'épanouir qu'en État représentatif. Il a pour fonction de donner forme et consistance pratique au pouvoir de la collectivité de se produire tout entière, pouvoir qui n'a de sens que dans la durée. Sa légitimité profonde, de ce point de vue, c'est d'être l'instance même de l'avenir, le point de l'espace social où se rassemble et se matérialise la capacité souveraine à s'instituer de part en part — mais pas dans l'instant, dans l'extension du temps, pas dans la ferme conscience du but visé, dans l'interaction éclatée, ouverte et fort peu au fait de son enjeu dernier d'une

1. La tendance longue peut entrer en contradiction avec la réalité du moment : très exactement ce à quoi nous sommes en train d'assister. D'où le caractère d'authentique « crise de l'avenir » que revêt l'actuelle incertitude sur les moyens et sur les fins de l'École. Il tient à l'antinomie relative qui se découvre entre deux systèmes d'exigences : le souci d'épanouissement des individus au *présent*, devenu conjoncturellement tout-puissant, et l'impératif de leur armement en vue du *futur*, qui constitue le vecteur lourd, sur la durée, du développement du fait éducatif au sein de nos sociétés. Crise non pas de la représentation de l'avenir, mais de l'obligation envers lui.

multiplicité de demandes sociales et d'un enchevêtrement de réponses organisationnelles et législatrices. Ce qui se réalise au travers de la croissance de l'appareil bureaucratique, c'est ni plus ni moins la subjectivité souveraine qu'on espérait de la transparente réitération du contrat originel, mais sous un visage où on ne l'attendait pas : projetée dans la lenteur germinative du futur et l'inconscience machinale d'un énorme dispositif gestionnaire.

Via sa temporalisation, le principe de la souveraineté du peuple dont on redoutait tellement les conséquences despotiques est entré et entre toujours plus avant dans les faits de la façon la plus libérale. Car c'est en lui, ne nous y trompons pas, que l'État puise le ressort de son invincible croissance : s'il est fondé à s'insinuer en tout lieu, jusque dans le secret des familles et l'intimité des personnes, s'il est appelé à s'intéresser à une gamme toujours plus large de sujets, sans rencontrer jamais cette limite de la sphère des relations privées entre individus où les penseurs libéraux croyaient pouvoir l'arrêter, c'est au service de la prise transformatrice qu'une société démocratique entend s'assurer sur l'ensemble sans exception des mécanismes et des figures de son ordre. Mais, et c'est là qu'était l'imprévisible, cet élargissement irrésistible des attributions de l'État, potentiellement destiné à ne rien laisser en dehors de son champ, n'implique aucunement le resserrement autoritaire de son étreinte et la prétention de soumettre l'activité des individus à un dessein unificateur imposé d'en haut, même si dûment mandaté par en bas — comme si le procès démocratique consistait à désigner des doctrinaires chargés de façonner la société en fonction du but qu'elle a choisi. Les deux mouvements sont même en raison inverse l'un de l'autre. Le remarquable, c'est que la dilatation du pouvoir d'auto-constitution du social incarné dans l'État ne s'accomplit que moyennant sa neutralisation doctrinale croissante et l'impersonnalité toujours plus accusée de ses opérations — traits indispensables à considérer si l'on veut comprendre ses évolutions contemporaines. Contre toute prévision, la libéralisation du lien politique avance de pair avec l'appesantissement de la puissance publique.

L'intégration du point de vue de l'avenir, autrement dit, compris comme point de vue démocratique de la production

de la société par elle-même, est aux antipodes, dans sa marche et ses effets, de la volonté d'assujettir le présent à une représentation arrêtée de l'avenir — laquelle définit en revanche le totalitarisme et résume l'alliance antinomique de l'ancien et du nouveau qui s'y réalise : légitimation (moderne) du pouvoir par l'avenir, mais reconduction de l'ancienne subordination de la société à une visée organisatrice une fois pour toutes définie du dehors. D'où l'absurdité de conclure dans l'abstrait de la croissance de l'État à l'imminence du péril totalitaire. L'ordre bureaucratique ne porte pas intrinsèquement la servitude comme la nuée porte l'orage. Son développement dans les démocraties obéit à une logique en tout point opposée à celle qui préside à son omnipotence dans le cadre des sociétés communistes¹. Loin en effet de se développer autour de l'imposition coercitive de ce qu'il prétend savoir du sens final de l'histoire, l'État démocratique-bureaucratique progresse à la mesure de son renoncement même à toute vue prescriptive de l'avenir et de l'accentuation de son ouverture représentative à la multiplicité mouvante des aspirations et des initiatives de ses administrés. Ce ne sont pas les besoins de l'autorité qui l'alimentent, ce sont les nécessités de son adéquation toujours plus impersonnelle et plus neutre au changement social spontané qu'à la fois il laisse être en son éclatement et dont il lui revient d'opérer la sommation, la coordination, la régularisation déclaratoire — la transcription politique, en un mot —

1. On s'est tenu à dessein à une vue du développement démocratique excluant le débouché totalitaire comme son prolongement logique. L'analyse proposée conduit en effet à récuser l'idée d'une omniprésence structurale du possible totalitaire à l'intérieur des sociétés contemporaines. Elle permet en revanche d'en préciser la nature conjoncturelle et d'en reconsidérer l'examen d'un triple point de vue. 1) Du point de vue du moment historique précis auquel il correspond : cette phase intermédiaire entre détermination extrinsèque (par légitimation religieuse) et détermination intrinsèque (par projection dans l'avenir) que représente l'âge de l'idéologie. 2) Du point de vue de l'articulation interne de ses composantes et de l'alliance contradictoire qui s'y réalise entre l'ancien et le nouveau, entre des fins archaïques (volonté de toute conscience et de coïncidence finale avec le vrai principe d'ordre collectif) et des moyens modernes (les vecteurs mêmes de l'inconscience démocratique). 3) Du point de vue de sa localisation : le type de sociétés où il s'est imposé, sur la base de quel enracinement historique (au regard de ce qu'a supposé l'enracinement des démocraties sur la très longue durée), en fonction de quelle conjoncture de fond (transition Empire-Nation). Ce sera l'objet d'un prochain travail.

de manière à le rendre globalement lisible et maîtrisable. C'est en fonction, en d'autres termes, de la séparation et de l'autonomisation croissantes de la société civile que lui-même croît.

Contre tout bon sens libéral, l'émancipation des acteurs sociaux du cadre contraignant de l'allégeance étatique et la libération de leur latitude novatrice dans les domaines les plus divers, qu'il s'agisse du pouvoir d'entreprendre, du droit de penser, de connaître et de dire, ou de la faculté de s'associer, n'a nullement pour effet d'entraîner sinon le dépérissement de l'État, du moins son cantonnement dans l'exercice de fonctions nettement spécifiées et délimitées. La libération de ses assujettis vaut au contraire libération de sa propre dynamique expansive. Plus il laisse faire, plus au bout du compte il a à faire. Au départ gagnée contre lui, cette puissance multiforme des agents et des groupes de créer, d'inventer, de changer ne tend pas pour autant à finir de le restreindre à la portion congrue. Elle appelle et multiplie aussitôt son intervention — sur un mode entièrement renouvelé, il est vrai. De par la fécondité même de ses progrès, les déséquilibres qu'elle engendre, les carences qu'elle fait ressortir, les exigences qu'elle fait surgir, elle requiert l'appui régulateur de ses investissements comme sa puissance structurante de contrôle, sans autre terme assignable à ce mouvement que son universelle application à la diversité collective jusqu'en sa constante différenciation. Mais en le mobilisant de la sorte, elle le transforme. La demande d'État, dans le cas, vaut aussi assignation de l'État à un rôle inédit : de moins en moins d'autorité à l'ancienne mode, de plus en plus de représentation. La marche à la co-extension au corps social dans toute son épaisseur et dans toute son étendue, mais moyennant l'évidement progressif de l'ancien rapport d'*imposition de sens* au profit de l'installation dans un rapport de *correspondance fonctionnelle*, de *réflexion en acte* où, au lieu de faire prévaloir un devoir-être extrinsèque, il s'agit de concrétiser sous forme de prise pratique la saisie du corps social par lui-même, sa possession effective de lui-même. Avec pour horizon structurel la *relation pure* de soi à soi entre pôles rendus par échange représentatif aussi exactement adéquats l'un à l'autre que possible, l'omniprésence de l'État n'ayant plus d'autre finalité que de rendre

globalement appréhendable et figurable l'autogénération dans le temps d'une société elle-même entièrement autonomisée, « libéralisée » dans sa capacité d'initiative tous azimuts. Et avec pour enjeu, au travers et au bout de cette tension et de cet ajustement entre le pôle civil et le pôle politico-administratif, *l'actualisation intégrale de la commune puissance d'avenir.*

Il résulte deux choses de cette évolution associant l'exercice social de la souveraineté comme liberté du devenir et son double politique comme généralisation du rôle de l'État : une transformation de la figure de l'avenir et une transformation du dispositif au travers duquel son souci prend corps. Pour commencer par l'« infrastructure », c'est l'équilibre interne du système politico-administratif qui s'en trouve profondément modifié, par un double mouvement d'abaissement relatif du politique et de dignification-autonomisation relatives de l'administratif. La vieille vision hiérarchique d'une instance politique détentrice exclusive de la légitimité et définissant à ce titre les orientations qu'une machine bureaucratique subordonnée se contente de relayer et d'appliquer, pour demeurer l'articulation théorique du fonctionnement étatique — décision/exécution — correspond de moins en moins, c'est clair, à la réalité de ses opérations. D'abord parce que la vision de la politique en termes de volontarisme doctrinaire, où revient au représentant de façonner la société au nom d'un système de l'avenir, est de plus en plus ouvertement inadéquate à ce qui se découvre peu à peu comme la fonction véritable de l'État, avec la montée du point de vue gestionnaire en politique qui en découle. Ensuite parce que cette désacralisation du rôle gouvernemental, sa trivialisation technocratique, coïncide en revanche avec un renforcement de la légitimité intrinsèque du rôle bureaucratique — avec une montée de l'aspect politique de la fonction administrative, tant dans son contenu que dans ses formes. La frontière entre matières nobles et matières prosaïques s'estompe jusqu'à virtuellement disparaître quand le champ social tout entier devient de droit le théâtre d'un procès d'auto-constitution dont c'est la tâche de l'État que de fournir la réfraction unifiante. Le plus humble suivi de la plus modeste activité tend à acquérir l'éminente dignité de la res-

ponsabilité politique quand le secteur attaché tend lui-même à se charger, comme n'importe quel autre, de l'éminente légitimité du changement social et de la gestation collective. À quoi il faut ajouter, côté forme cette fois, les effets considérables qu'entraîne la pénétration connexe de l'ethos représentatif au cœur de la pratique administrative même. Au centre de la montée du rôle des bureaux, il y a l'intégration spontanée, informelle, des procédures consultatives et arbitrales en principe assurées par le canal institutionnel du suffrage. Elle leur confère un poids propre et une certaine autonomie de légitimation qui les élève sensiblement, même si de manière diffuse et informulée, au-dessus de leur fonction théorique d'exécution. Le moment proprement politique de la vie collective, la désignation des représentants, tend du coup à se réduire aux proportions de rite expliciteur d'un processus général et permanent. D'où le recul indéniable d'une fonction parlementaire restreinte peu à peu à la seule décision finale, à la sanction formelle d'une élaboration législative menée en dehors d'elle, mais tout aussi représentativement, en réalité, par l'administration. Pas d'alarme inutile : cette dévitalisation du foyer officiel et visible de la délégation politique signale moins un dépérissement préoccupant des institutions démocratiques que le triomphe et la prégnance de leur esprit, avec la démultiplication naturelle des voies immédiates de son exercice.

Plus ainsi l'État devient ce que l'orientation du temps social exige qu'il soit, plus en son sein représentation et administration tendent à se rejoindre, à s'interpénétrer et dans une certaine mesure à s'indifférencier. Et plus croît d'autre part l'*infigurabilité de l'avenir*. Plus sa préoccupation est présente et pèse dans la vie sociale, plus son organisation comme organisation du changement mobilise de moyens, occupe de gens, secrète d'institutions destinées à le connaître, à le préparer, à en encadrer le cours, moins il est enfermable dans une représentation définie. La multiplication et la concentration au présent des instrument tournés vers lui et dévoués exclusivement à sa cause, la création d'un véritable *pouvoir d'avenir*, loin de nous assurer une maîtrise croissante de son dessin, ont pour effet d'en ouvrir toujours plus radicalement l'horizon. Sa béance et son incertitude s'élargissent avec les ressources et les soins

que nous lui consacrons. Plus nous sommes pénétrés de l'idée que nous le faisons, plus s'affirme notre sentiment de responsabilité à son égard et le souci, partant, de comprendre comment nous le faisons, par quelles voies, vers où, et plus son visage, son nom, se brouillent, se dérobent, disparaissent, moins nous savons ce qu'au bout du compte il sera. L'institutionnalisation massive de l'avenir destitue infailliblement figurations, prédictions et religions de l'avenir.

Pas de décapant critique plus implacable à l'endroit des idéologies, entendues comme sciences certaines du sens de l'histoire et du contenu final de l'avenir, que le développement même de l'orientation de nos sociétés vers le futur et de l'organisation matérialisant leur puissance de se produire. Il n'y a pas si longtemps — un demi-siècle à peine — qu'a disparu le parti du passé comme force socialement significative — le parti de la contre-révolution et du rétablissement de la légitimité par la tradition, la hiérarchie et l'organicité du lien communautaire. Nous sommes en train d'assister à l'affaissement et à la déroute de ce qui fut par excellence le parti de l'avenir : le parti révolutionnaire, le parti de la réconciliation terminale de l'humanité avec elle-même. Mais il n'est pas jusqu'à la représentation mesurée, « centriste », du mouvement de l'histoire en termes de progrès qui ne soit atteinte en son cœur — sous sa forme canonique, du moins, car on verra qu'elle conserve d'un autre point de vue une manière de nécessité. De par la continuité et l'identité des formes sociales fondamentales à travers le temps qu'elle postule en même temps qu'elle enregistre leur perfectionnement, elle s'avère inadéquate à nommer cette capacité future de différence avec elle-même, cette puissance de discontinuité qu'est amenée à s'attribuer une société de part en part structurée autour de sa possession instituante et de sa projection génératrice dans le futur. Demain sera autre ; il ne sera pas qu'un aujourd'hui agrandi et meilleur. Plus un seul des systèmes de représentation qui rendaient compte du temps social, du devoir-être collectif en devenir, qui soit encore tenable — ne parlons plus de la volonté de renouer un lien vivant avec le passé ininterrompu, dont il fallait tout de même enregistrer l'ultime sursaut jusqu'en ce siècle, à proche portée de mémoire ; parlons des versions canoniques du discours d'avenir, de l'idéologie

dans sa version continuité progressiste et dans sa version rupture révolutionnaire, inégalement sans doute dans la forme, mais identiquement sur le fond exténuées, disqualifiées et débordées par le mouvement historique. Défaisant et détruisant les figures qui permettaient de le saisir intelligiblement, l'avenir surgit *inconnu*.

Faut-il parler pour autant à propos de cette dissolution des anciens repères d'une « crise de l'avenir », comme s'il s'agissait de la défaillance transitoire d'un pouvoir de représentation destiné à se rétablir ? Nullement, car c'est de l'entrée dans un régime normal qu'il s'agit, où l'avenir restera sans visage. Ce qui se délite avec les idéologies, c'est la forme dernière, vestigiale qu'aura revêtue le religieux en notre monde — l'ultime recomposition à avoir été possible de l'image d'un ordre social laïc en termes d'ordre du dehors, soit par décalque du contenu (eschatologie), soit par emprunt de structure (éternité « bourgeoise » de rapports sociaux simplement soumis à progrès, de l'autorité familiale aux lois du marché, en passant par l'obligation politique). Avec l'entrée de l'avenir dans l'infigurable, autrement dit, s'achève la *laïcisation de l'histoire*. L'inconnu de l'avenir, sans visage et sans nom, mais que rien n'oblige, vers lequel nul déterminisme occulte ne nous précipite, c'est l'*avenir pur*, dégagé du reste de cocon théologique qui continuait de nous le cacher en partie depuis deux siècles. Le commerce avec lui va peu à peu se passer désormais de devins, d'intercesseurs et de sacrifiants. Car c'est là son paradoxe majeur : il devient d'autant plus laïc qu'il se découvre davantage de l'ordre de l'invisible. Plus il nous devient imprévisible, moins il est fatal, plus il nous responsabilise, plus il nous renvoie à l'incontournable et froide assurance que c'est nous qui le faisons, que c'est de l'enchevêtrement infiniment complexe de nos actions qu'il va naître. Moins il nous est possible de le tenir pour objet de superstition ou de culte. Plus il s'avère que nous n'en savons décidément qu'une chose : c'est qu'il sera *autre* que ce que nous sommes en mesure de nous représenter, plus cette confrontation à nos limites nous oblige à nous assumer comme auteurs d'une histoire que rien ni personne ne détermine du dehors et qui ne comporte qu'une énigme : la nôtre. Signe certain que nous avançons dorénavant au rebours de la logique religieuse

des origines : voici l'épreuve de l'altérité, matrice éternelle de la dépendance, devenue le repère contraignant de la liberté.

Le pouvoir de l'identique et la société du nouveau

Sans doute est-ce en remontant le fil fourni par la formation de l'appareil devenu de la sorte l'institution même de l'avenir que l'on saisit le mieux les bases de ce basculement de l'axe temporel de nos sociétés qui informe et organise le déploiement de leur culture. Et il importe de les saisir si l'on veut complètement comprendre un certain nombre de traits d'apparence hermétique ou contradictoire du développement contemporain — tous ceux en particulier qui tournent autour du rapport État-société et de cette double dynamique si déroutante au premier abord de la libéralisation et de l'étatisation. Ce n'est en dernier ressort qu'en fonction d'une logique temporelle, par exemple, que devient intelligible ce phénomène hautement mystérieux quand on y songe qu'aura été l'autonomisation d'un pôle civil au sein de la société — et phénomène d'autant plus déroutant quand au lieu de se traduire par un affaiblissement de l'État, comme normalement dans un jeu à somme nulle, il entraîne son renforcement à une échelle jamais vue. Lequel renforcement à son tour n'exclut pas, mais à sa façon alimente une indépendance du point de vue purement social d'autant moins commode à établir et appréhender qu'elle est de plus en plus dépourvue d'épaisseur et d'inscription politiques propres. Tous paradoxes et trompe-l'œil dont l'éclaircissement exige que l'on remonte à la racine d'une certaine temporalisation de l'expérience collective, elle-même à entendre comme le mouvement par lequel une société glisse hors du temps de la religion.

Ce qui apparaît assez vite lorsque l'on remonte en direction des origines de cette machine temporelle par excellence qu'est la bureaucratie occidentale, c'est l'existence de deux strates bien distinctes. Sous l'orientation futuriste, il y a l'installation dans la permanence, laquelle en fournit le socle et la condition. Il n'y aurait pas eu de basculement vers l'avenir concevable sans cet immense travail préalable, venu de très loin, intimement lié au dépli des virtualités chrétiennes, par

lequel le fait collectif sous ses diverses formes s'est peu à peu ancré dans la perpétuité et redéfini à partir de là. La bifurcation occidentale est ramassée tout entière, d'une certaine façon, dans ce parti primordial quant à la durée. Subjectivation du social, impersonnalité du pouvoir, ouverture à l'histoire : les innovations fondamentales qui ont bouleversé la figure familière de l'être collectif ont en commun cette même source temporelle. Résultante directe du processus chrétien de déploiement de la transcendance : c'est l'autonomie ontologique de la sphère terrestre qui s'atteste et se concrétise au travers de sa continuité sans terme. La séparation de Dieu se vérifie par le temps. En regard de l'éternité céleste, la perpétuité des corps immortels constitués à partir de créatures transitoires manifeste en son infini la clôture sur lui-même du monde des hommes. Les individus naissent et meurent, les communautés qu'ils forment, les institutions qu'ils servent, elles, indéfiniment demeurent. Le constat est d'une parfaite banalité. Ce qui l'est moins, et qui correspond même à une véritable révolution mentale, c'est d'en avoir conclu que ces collectifs perpétuels devaient de ce fait exister indépendamment de leurs membres visibles, et d'une existence plus « réelle », tout impalpables qu'ils soient, que les êtres qui leur prêtent un instant chair. Extraordinaire renversement de perspective qui transmue les vivants visibles en représentants d'entités immatérielles — la couronne, le royaume, le corps politique, plus tard, l'État, la Nation — auxquelles leur inaltérable identité à travers le temps confère le statut de *personnes*. Très étranges personnes, certes, puisque vides de personnalité, puisque purement « morales » et fictives, mais personnes qui n'en vont pas moins commander une redistribution générale du principe de toute autorité au sein de la société. Il n'est de pouvoir légitime qu'exercé à titre précaire au nom d'un collectif transcendant. Tout ce qui fait l'originalité absolue des formes de la puissance politique développées par l'Occident moderne sort de cette opération de base : la détermination du pouvoir comme inappropriable, la différenciation systématique de la personne et de la fonction, la redéfinition des rôles publics en termes de représentation ou de délégation. L'impersonnalité essentielle du pouvoir est un effet de la personification du collectif — État ou Nation — supposé réellement

le détenir, laquelle découle de sa perpétualisation. La France est une personne parce qu'elle est éternelle, de même que son État est doté de personnalité parce qu'il ne meurt jamais. Le lieu du pouvoir n'est humainement vide que parce qu'il est transcendentalement occupé, non plus par des dieux d'ailleurs, mais par des invisibles terrestres surgis de la durabilité du corps social.

Il ne s'agit pas ici d'« idées sur le temps », mais de pratiques de la durée, administrativement et politiquement constituées, que ces « fictions » personnifiantes à la fois prolongent et articulent. Et c'est à la faveur de cette postulation effectuant d'une permanence subjective et transcendante du collectif que la culture occidentale a pu devenir une culture du changement. Elle a, ce faisant, en effet libéré le champ concret d'initiative des individus matériellement existants en déplaçant le lieu social de l'identité, en le rétablissant ailleurs sous une autre forme et en assurant d'une autre manière les *acteurs humains* de l'intangibilité de leur monde. L'innovation est en réalité, encore une fois, une transformation. L'invisible égalité de la personne collective à elle-même au travers et en dépit de l'incessant renouvellement de ses membres recompose en fait sur un mode différent, mais de résultat équivalent, l'impératif d'identité qui passait auparavant par la continuité sans failles de la tradition. Les acteurs apparaissent sur la scène et disparaissent, les occupants du monde n'arrêtent pas de changer, mais le monde lui-même ne bouge pas, une fois pour toutes fixé dans ses normes depuis le commencement des temps et destiné à être transmis et répété d'immuable manière, d'âge en âge, de génération en génération, jusqu'à la fin des temps. Le remarquable, en regard, avec la subjectivation occidentale de l'être collectif, c'est de faire naître l'immuable du changement même. Plus les agents visibles non seulement se succèdent à travers le temps, mais innovent, ajoutent, apportent, brisent avec les formes établies et les renouvellent, plus ils confirment l'inaltérable identité à soi que conserve, à distance, l'englobant immortel censé les réunir, plus ils en alimentent l'invisible individualité, plus ils en certifient la perpétuité transcendante. D'où, soit dit au passage, la pertinence particulière que conserve envers et contre tout la notion de *progrès*, s'agissant de désigner cette manière

de présence immobile de l'être collectif à lui-même au milieu des bouleversements d'un univers matériel par ailleurs en expansion. À côté des facteurs qui tendent à la disqualifier pour cause d'inaptitude à nommer l'autre futur, il faut faire la part de cette capacité à désigner une sommation indéfinie de contenus sans altération de l'identité d'ensemble qu'ils informent si l'on veut comprendre pourquoi nous ne sommes pas près d'en avoir fini avec le progrès. S'il a pu se produire une valorisation du mouvement, de la rupture, de l'inédit comme celle que nous avons connue, c'est à n'en pas douter grâce et en fonction de cet ancrage préalable dans un immuable d'un genre nouveau, de cet enracinement dans une perpétuité invisible. Nous leur devons entièrement notre foi dans la fécondité de la durée. Non seulement le surgissement le plus imprévu, l'invention la plus déroutante, le changement le plus radical ne mettent pas en péril l'inaltérable stabilité de fond de l'entité collective, mais ils la confortent et la nourrissent. L'efficacité du dispositif est incomparable, s'agissant de l'orientation des activités. Il génère une assurance sur les effets du temps qui n'a pas dû peser peu dans la détermination d'affronter l'inconnu du futur. Il fournit le socle solide sans lequel des conduites d'investissement massif, de calcul à long terme, de pari méthodique sur l'avenir n'eussent pas pu prendre leur développement généralisé et leur régularité d'évidences quotidiennes. Sous l'économie de l'avenir, il y a une mise en forme politique de la pérennité collective qui en a constitué la condition de possibilité historique et qui continue de lui procurer son substrat symbolique et pratique. De la continuité administrative et de l'impersonnalité de l'État, garante de son intangibilité, à l'exercice du pouvoir au nom de la Nation, vivante reconnaissance de sa perpétuité personnelle, nous ne cessons de nous appuyer sur une organisation du temps social qui, de par le *même* qu'elle instaure, conditionne notre ouverture à l'*autre* du devenir.

Mais la mise en lumière de cette strate profonde du rapport des modernes à la durée n'a pas pour seul intérêt de rendre mieux intelligible l'apparition de cette chose vraiment surprenante à l'aune de ce qu'on peut savoir des réflexes et des passions millénaires de l'espèce humaine, une culture du

changement — nous avons en fait moins changé qu'on pourrait croire ; il y a bien de la foi dans l'immuable sous notre culte du nouveau. Son intérêt est de permettre surtout de mieux comprendre ce phénomène aussi axial qu'obscur de la politique moderne qu'est la séparation de la société civile et de l'État. Autonomisation de la société civile, cela veut dire libération d'un pôle pratique de mouvement par rapport à un pôle transcendant de stabilité. Lequel n'existe à son tour de façon véritablement indépendante qu'une fois le pouvoir impersonnifié, désincorporé, expressément « représentativisé ». Tout le temps en effet où le roi continue d'être tenu pour l'incarnateur visible de ces réalités invisibles, même purement terrestres et non plus célestes, que sont la couronne, la dignité souveraine ou le corps politique du royaume, il n'y a pas en un certain sens d'État ni de Nation véritablement concevables comme entités autonomes de plein droit — entendons que leur épanouissement comme personnes transcendantes, complètement « personnelles » et pleinement existantes par elles-mêmes est arrêté par l'identification et l'attache qu'elles conservent à un être de chair. L'invisible légitimant reste consubstantiellement associé au visible, physiquement présent en lui, au travers de la personne du souverain. Figure limite de la conciliation des contraires, de la personnification maintenue du virtuellement impersonnifiable, en laquelle se résume l'intime fragilité de la monarchie absolutiste. Le système de la médiation hiérarchique a beau être ici en charge d'administrer et de contenir un principe destiné à le détruire, il n'en continue pas moins de prévaloir. L'ensemble des liens entre les hommes reste commandé par son rattachement nécessaire, *via* le réseau gradué des dépendances, au foyer royal de cohésion. Rien dans un tel cadre comme une « société civile » qui soit non plus véritablement concevable : le rapport social n'y a de sens et de réalité que comme rapport au nœud politique et maillon de la chaîne politique, jusques et y compris la cellule familiale ou le corps de métier. C'est avec la détermination démocratique du pouvoir comme humainement inappropriable que s'impose la spécification définitive du politique — à la mesure de l'individualité autonome qu'acquière les englobants perpétuels au nom desquels s'exerce le pouvoir. La séparation du politique est fonction directe de

la transcendance temporelle de la personne collective. Elle n'a pas d'autre assise. Son achèvement coïncide avec l'émergence de la représentation, saisie à la source en sa duplicité constitutive : c'est bien sûr de représenter les vivants-visibles à un moment donné qu'il s'agit ; mais aussi de représenter l'être invisible, perpétuellement égal à lui-même qui naît de la mort de ses membres et vit de leur succession, et dont les citoyens ne sont eux-mêmes que des représentants transitoires.

On conçoit l'effet libérateur de cette affirmation-sécession d'un pôle autonome de l'identité politique. Elle dégage l'ensemble des activités concrètes et des rapports effectifs entre individus de toute responsabilité et de toute obligation envers une cohésion sociale désormais assurée d'ailleurs selon d'autres voies et par d'autres moyens. Il y a clairement d'un côté la fonction politique comme fonction de garantie de l'intangibilité de l'englobant collectif à travers la durée, telle qu'incarquée dans la continuité anonyme de l'appareil d'État. Et puis il y a de l'autre côté, en regard de cette sphère du collectif comme tel, définie par la puissance de perpétuité et l'abstraction invisible, la sphère proprement « civile » de l'individuel comme tel, de la matérialité tangible, de la liberté de mouvement et du droit d'avenir. Apparaît pour la première fois dans l'histoire un ordre de relations purement privées entre les hommes, en ceci qu'entièrement établies sur la base de leurs seules volontés mutuelles, dans la légitime ignorance des contraintes inhérentes au lien général de société. Il en résulte notamment la séparation de l'économie, avec la dissolution de tout plan corporatif fixant à l'avance, au nom des intérêts supérieurs de la chose publique, la répartition des tâches et l'ajustement des fonctions. S'y substitue la libre dynamique d'une division du travail social réglée par les seules nécessités internes du procès de production-consommation, nécessités elles-mêmes individuellement assumées (liberté d'entreprendre) et anonymement régulées (la « main invisible » du marché). On voit ce que représente de rupture avec l'ancienne légitimation par le temps de la tradition pareille instauration d'un droit de l'individu à l'initiative économique — à la création d'un foyer indépendant de sociabilité en fonction d'un calcul sur les besoins collectifs qui n'appartient qu'à lui —, ce qu'elle suppose comme tacite reconnaissance de l'imprévisibi-

lité du mouvement social et de son ouverture génératrice. Mais on mesure aussi bien ce que l'idée d'une composition et d'un ajustement des intérêts et des besoins, des offres et des demandes assurés automatiquement, hors d'une quelconque intervention humaine, représente de rupture par rapport à l'image d'un ordre social suspendu à l'omniprésente volonté du Prince et soudé par elle à sa norme fondatrice. Différence des substrats temporels, là encore : le règne du temps d'avant contre la régulation par après. D'un côté, avec le primat de la souveraineté politique, la toute-présence du corps social à une loi antérieure et supérieure aux desseins des hommes ; de l'autre côté, avec le marché, un ordre collectif compris comme résultante de l'action des individus, l'équilibre obtenu au présent supposant l'introduction permanente de déséquilibres, en tel nombre et d'effets si complexes que nul n'y saurait valablement faire face. De ce point de vue, l'anonymat de la régulation marchande apparaît bien comme le double ou le symétrique dans son registre de l'impersonnalité du pouvoir démocratique.

L'émancipation de la société civile est un phénomène à comprendre, ainsi, en termes de distribution et d'articulation des temps sociaux. C'est que le changement, tel qu'il est institutionnalisé au centre de la démocratie, a la très remarquable propriété d'y alimenter deux temporalités antagonistes. Il produit, certes, de la discontinuité, mais aussi de la continuité. Il génère du nouveau, c'est sa face visible, mais simultanément aussi, face invisible, de l'identique à soi. De sorte que nos sociétés présentent cette ambiguïté frappante d'être à la fois les plus mobiles qu'on ait vues et les plus stables, les plus « chaudes », les plus en proie à un bouleversement de tous les instants et les mieux solidement ancrées dans la permanence. Cette ambiguïté est la formule même de la division société civile/État : d'un côté la production du changement, le temps de l'inédit radical, de l'autre côté l'intégration du changement, la sublimation temporelle du neuf en égalité invisible à soi.

À n'en pas douter, encore une fois, la clé de l'historicité occidentale est là : dans cette capacité à fabriquer de la perpétuité politique avec de la nouveauté sociale. L'entrée dans l'ère de l'avenir emporte nécessaire dissociation du local et du global, de l'individuel et du collectif, du social et du politique.

Ainsi n'est-ce pas d'un simple renversement du primat hiérarchique du tout sur les parties qu'il convient de parler, mais d'une mutuelle transformation du tout et des parties par l'intégration du paramètre de la durée — d'une libération de l'action des parties dans le temps par la transcendance temporelle du tout. La liberté de l'entrepreneur ou de l'innovateur en général est faite de la contribution que ses actes de différence apportent à distance à l'identité de la personne collective, et du droit à l'inconscience d'être-en-société, à la limite, qu'il tire en retour de l'inaltérable présence à soi de l'englobant séparé que sa pratique à la fois postule et sustente. La dynamique paradoxale des rapports entre État et société civile s'éclaire sous un autre jour, à partir de là : le renforcement de la neutralité de l'appareil politico-administratif, par exemple, au fil de l'élargissement de ses attributions et de son emprise. Son expansion correspond à la séparation croissante du politique, qu'il capte et absorbe dans toute l'étendue de l'espace social, appelé irrésistiblement qu'il est à s'assurer du monopole de l'institution du lien de société proprement dit. Mais la séparation du politique, c'est la transcendance de la personne collective, c'est par conséquent l'accentuation de l'impersonnalité fonctionnelle du pouvoir et la neutralisation de l'État par l'invisible continuité au nom de laquelle de plus en plus largement il gouverne. Plus il croît, plus il est idéalement au service d'autre chose que lui-même. Il est vrai qu'au travers de ce mouvement d'extension, il retire aux institutions de la société civile ce qui pouvait subsister en elles d'inscription politique et de consistance relativement autonomes, qu'il s'agisse de la famille, des Églises, des professions ou des entreprises. Tout ce qui tient les êtres ensemble est de son ressort exclusif ; il est voué à s'en emparer. Cela ne signifie nullement qu'il tend à revenir sur la séparation de la société civile ; il en creuse au contraire l'écart en tant que sphère de l'autonomie individuelle. La société civile, simplement, se manifeste de moins en moins sous forme de segments organisés jouant précisément de leur poids de blocs sociaux indépendants et auto-consistants (comme ce fut si longtemps le cas en France par exemple du bloc confessionnel catholique). Le mouvement social devient en un sens profond le mouvement des individus.

Probablement sommes-nous au demeurant au bord d'une inversion de phase en la matière : le processus de monopolarisation du politique qui a fait la spectaculaire croissance de l'État au cours des dernières décennies est pour l'essentiel accompli — en particulier grâce à la réduction du bastion coriace que lui a durablement opposé, par son ambiguïté même, le pouvoir économique¹. Mais l'entreprise, la propriété ou la fortune une fois *politiquement* neutralisées, l'État lui-même redécouvre leurs vertus. L'accent va se déplacer et se trouver de nouveau porté sur la puissance d'initiative et la nécessaire liberté de manœuvre des acteurs de la société civile. Cela ne fera pas fondamentalement décroître les prérogatives de l'État, même si cela pourra modifier par pans entiers ses modes d'intervention. Cela ne fera pas renaître non plus des institutions civiles pourvues de leur inscription politique propre. Si nous allons à quelque chose comme une nouvelle libéralisation après une phase d'intense étatisation, c'est moyennant la réussite de celle-ci, les rapports privés librement noués par les individus reprenant une vitalité créatrice reconnue grâce au supplément de sécurité quant à la force de l'identité collective instauré par la dilatation de la puissance publique. L'autonomie de la société civile, ce ne peut plus être l'indépendance des corps d'Ancien Régime — lesquels étaient d'ailleurs, en dépit de cette indépendance, rigoureusement impensables en termes de société civile. C'est l'imprévisibilité de droit de la réaction et de l'orientation individuelle. Et celles-là ne cessent de croître, si les corps intermé-

1. De manière générale, l'histoire des rapports entre État et société depuis le xvii^e siècle serait à réécrire en termes de cycles où à une phase d'encadrement et de façonnement étatiques succède une phase de libéralisation et d'autonomisation de la sphère civile permise en fait par les conditions de stabilité, d'homogénéité et de lisibilité de l'espace social créées par l'emprise volontariste de la machine politique — on ne dira jamais assez le rôle déterminant du préalable organisateur fourni par les appareils des monarchies territoriales dans l'apparition du marché autorégulé. Et à son tour la libération des initiatives sociales suscite la place et l'appel pour une intervention et une recomposition étatiques d'un niveau supérieur. Le caractère successif du processus et son mode conflictuel de manifestation ne doivent pas dissimuler la solidarité profonde et la coopération de ses deux pôles. Le point ressort bien, s'agissant du passage de l'étatisme xvii^e au libéralisme xviii^e en Europe occidentale, de l'étude comparative de Marc RAEFF, *The Well-Ordered State. Social and Institutional Change through Law in Germania and Russia, 1600-1800*, New Haven, Yale U.P., 1983.

diaires déclinent. Il y a parfaite congruence, à cet égard, entre la vague de libéralisation qui se dessine et le basculement vers un avenir pur, dégagé des projections idéologiques, qu'on signalait plus haut. L'orientation en règle de l'ensemble des activités vers l'avenir, l'institutionnalisation systématique de la puissance de se produire supposent l'autonomisation complète du principe d'initiative et du foyer producteur que constitue, dans le dispositif, la société civile — c'est-à-dire non pas la recombinaison de noyaux de socialité concurrents de l'État, mais la dispersion accrue au contraire des entrées individuelles à l'univers collectif et la valorisation de leur capacité d'écart actif, sur fond de garantie étatique. Les deux invisibles se rejoignent : l'invisible de la différence d'avec soi, l'infigurable du futur promis par l'organisation du changement à sa plénitude, et l'invisible du même que soi, l'impalpable identité du passé, du présent et de l'avenir certifiée par l'anonyme continuité de l'appareil du changement.

L'ENTRE-SOI : L'ABSORPTION DE L'AUTRE

Si l'on s'est autant étendu sur l'économie nouvelle du temps social qui résulte du passage à la légitimation par l'avenir, c'est afin de faire bien ressortir à quel point on se trouve devant un système complet de structuration de l'être-ensemble en opposition rigoureuse sur tous les points avec les systèmes articulés par le temps religieux. Si société hors religion il y a, c'est au travers de cette inversion des logiques de la durée qu'on le mesure, avec son arborescence d'implications effectuant dans les registres en apparence les plus éloignés de l'activité collective, du rapport à l'enfance aux formes de la bureaucratie, en passant par l'ordre de la production et des échanges. Et s'il y a quelque sens à parler à son propos d'une société sujette d'elle-même, on aura vu mieux qu'ailleurs, sur cet exemple focal du mode de gestion de la permanence et du changement, combien peu il s'agit d'entendre par là on ne sait quel accès mythique de la communauté humaine à la maîtrise transparente de son destin. Société sujette d'elle-même, cela désigne un type

d'organisation et un mode de fonctionnement très précis, à base de différence interne, et donc aux antipodes aussi bien du fonctionnement religieux par l'extérieur que de la toute-présence à soi qu'on eût cru devoir lui succéder. Ce qui remplace ainsi l'assujettissement au passé, ce n'est pas la souveraine liberté consciente de l'ici et du maintenant, c'est la relation d'identité à soi par l'autre de l'avenir. Ce pourquoi il est juste de parler d'un transfert de l'autre du dehors au dedans de la sphère humaine — à condition de préciser aussitôt la métamorphose de nature et de rôle qui accompagne ce déplacement, de l'autre surnaturel, clé de voûte d'une économie effective de l'altérité, à l'autre actuel, fonctionnel, pivot d'une économie de l'identité. L'élément commun qui demeure, d'un cas de figure à l'autre, c'est la différence instituant d'avec soi. Seulement elle est dans le premier cas affirmation du non-soi et organisation d'une dépendance interdictrice telle que le mécanisme social marche à l'attestation de ce que les hommes n'en sont pas les auteurs. Tandis que dans le second cas, et l'organisation pour et par l'autre futur en fournit la parfaite illustration, la différence d'avec soi joue comme reconnaissance en acte de l'auto-production du social et appel à l'action des individus. Tout ce que demain sera est présentement dans les mains des vivants. Ils ne sauront pas forcément toujours ce qu'ils font ; mais ils ne peuvent et ne pourront ignorer que, quoi qu'il arrive, ce sont eux qui l'auront fait. Au centre du rapport structurant entre le visible actuel et l'invisible de l'avenir, la certitude agie de ce que la totalité des raisons et des causes dont dépend la marche de la société se trouve à l'intérieur d'elle-même et distribuée entre ses composantes. Société sujette d'elle-même : société articulée par des divisions internes — de temps, de pouvoir, d'intérêt, de pensée — qui sont autant de formes effectuant d'un *entre-soi* et dont les manifestations pratiques sont autant d'affirmations par le fait d'une détermination exclusive de soi par soi.

Le conflit politique

Cela ne passe pas par la conscience des acteurs : cela passe par les modalités du rapport social et l'organisation du champ

collectif. Toute la formation des systèmes démocratiques contemporains se ramène de ce point de vue, on l'a déjà suggéré, à une lente et difficile substitution de l'acte à l'esprit, de la réalité du mécanisme subjectif à l'idéal de la conscience. Le passage de la souveraineté réfléchie obtenue par concentration dans le présent à l'inconsciente liberté fournie par la projection dans l'avenir est là-dessus d'une insurpassable éloquence démonstrative. Mais prenons un autre trait central par lequel le fonctionnement démocratique contemporain rompt avec les idéaux d'origine en matière d'exercice de la souveraineté populaire : *l'institutionnalisation du conflit*. Il est justiciable exactement de la même analyse. Il tourne radicalement le dos à ce qui paraissait constituer au départ la condition d'une subjectivité souveraine : plus même que l'accord des esprits, leur étroite association au sein d'une volonté collective pleinement consciente d'elle-même. Et cependant l'introduction de l'antagonisme de classe et de la bataille des intérêts au cœur de la compétition politique est à comprendre comme déploiement de la subjectivité sociale sous une autre forme — en acte et non plus en pensée, relationnelle et non plus substantielle.

Sans doute cette institutionnalisation du discord civil ruine-t-elle la possibilité d'une quelconque possession unifiée de la communauté politique par elle-même. Mais de par la radicalité de l'opposition qu'elle installe au centre de la vie politique, elle fait tomber pour commencer la totalité de l'organisation sociale dans le débat public. Rien de ce qui compose l'espace commun qui ne puisse devenir l'objet et l'enjeu d'un affrontement réglé — autre manière de réaliser la prise souveraine sur l'ensemble sans exception du fait collectif. Et dans la mesure où la lutte des partis et des forces sociales s'institutionnalise, c'est-à-dire dépasse le stade de l'illusion totalitaire d'une victoire finale qui vous débarrasserait de l'adversaire, pour en arriver à une culture du compromis entre des antagonistes qui se savent mutuellement inéliminables, le conflit devient schème organisateur d'un espace public fracturé en droit qui, sur quelque sujet que ce soit, vous promet à la confrontation avec l'autre, sans que personne ait jamais sur rien le dernier mot. Tout ce qui les tient ensemble est soumis à la prise des acteurs sociaux, au travers de la contradiction qui les dresse les uns contre les autres, tout se passe entre eux

— mais *entre*, justement, au milieu d'eux, dans une relation qui n'autorise ni appropriation ni clôture. Ce pourquoi le conflit est ni plus ni moins l'équivalent formel, au plan de l'organisation de la société politique, du marché comme principe de structuration de la société civile, et le pendant nécessaire, à l'intérieur du système politique, de l'impersonnalité du pouvoir. Rien qui vienne d'ailleurs modeler le lien entre les hommes ; rien qui n'y soit à portée de leur volonté et le fruit de leurs actions ; mais nul parmi eux qui puisse être personnellement maître et possesseur du résultat : telle est la règle générale de cohérence de la forme collective comme forme subjective. Ainsi la compétition politique organisée par la représentation de la divergence des intérêts de classe, l'affrontement des versions du devoir-être collectif et le désaccord sur tout autre chose que les règles de l'affrontement est-elle instauratrice d'un soi social qui transcende la conscience des acteurs au travers desquels il s'établit et fonctionne. En combinant l'équilibre des blocs en présence et l'ouverture du jeu, elle fonde une procédure de changement social qui permet de parler à son propos d'un rapport d'auto-production de la société à elle-même. Le nouveau naît à l'intersection des parties ; il surgit d'un procès continué d'échanges, de transactions, d'arbitrages et de compromis qui concerne l'expérience collective tout entière — c'est l'ensemble social qui virtuellement se renouvelle à ce creuset. Tout du procès instituant se passe entre soi et soi, en une remarquable combinaison de l'implication complète des acteurs — rien qui ne tienne à leur interaction — et de la soustraction en règle aux acteurs de l'enjeu global de leur opposition — chacun n'ayant qu'une vue partielle du rapport d'ensemble. Le sens proprement social de leur lutte leur échappe, il existe indépendamment d'eux, même s'il n'a rigoureusement d'autre réalité que celle agie par eux. Cas de figure type d'une *réflexivité collective inconsciente d'elle-même*. Le conflit assure une fonction réfléchie qui exclut la conscience des agents. C'est de l'impossibilité même de la réunion des esprits et de l'ignorance de ce que leur déchirure opère que vit le social-sujet. Il y a encore du sujet, autrement dit, là même où l'on est « sorti », et on ne peut plus radicalement, de la « métaphysique de la pure présence à soi ». L'oiseau de Minerve, ici, a décidément laissé

passer l'heure du crépuscule. Le volatile philosophique rattrapera-t-il jamais le retard qu'il a pris sur la réalité historiquement advenue ?

Il paraît raisonnable, en tout cas, au vu de ces conclusions, de prêter au dispositif conflictuel une nécessité de structure relativement indépendante des conditions qui l'ont primitivement forgé. Il est né de l'intégration de la question sociale surgie autour de 1848 au mécanisme de la démocratie libérale à partir des années 1880, par la rencontre du suffrage universel et du parti ouvrier « de masse et de classe », pour schématiser à l'extrême. Mais il ne faut pas l'identifier purement et simplement avec son substrat conjoncturel — substrat que les évolutions ultérieures ont considérablement altéré, des formes de la division de classe aux contenus idéologiques investis en elle. Le mécanisme intégrateur a suffisamment bien fonctionné, pourrait-on se borner à dire, pour profondément transformer et neutraliser les termes hautement contradictoires qu'il avait charge d'articuler. Le compromis social, son instrument majeur, l'État-Providence, et sa traduction économique dans une régulation à base de consommation de masse (hausse de la productivité, hausse des rémunérations, élargissement des marchés) ont puissamment opéré pour modifier le partage tranché entre propriétaires et prolétaires. Le compromis politique s'est de même installé, avec la régularisation progressive de la forme conflictuelle et la pénétration du consentement à ses normes implicites. Le mouvement ouvrier, au sens « historique » du terme, est du coup en train de disparaître comme acteur social significatif. S'effacent semblablement les idéologies — l'idéologie révolutionnaire, mais aussi une certaine idéologie conservatrice — sous leur aspect totalitaire, en particulier, de mythes de la réduction de l'adversaire. Toutes choses qui vont dans le sens de l'apaisement des tensions et d'une atténuation très marquée des traits paroxystiques de l'affrontement. Cela n'implique aucunement que le conflit comme forme axiale du rapport politique doive s'étioler jusqu'à ne plus garder, à l'instar des actes et paroles de tels de ses protagonistes d'hier, que l'aspect d'un rituel routinier et vide. Et par conflit, entendons non pas seulement la rivalité de forces et de factions en lutte pour le pouvoir, mais l'opposition structurée de visions antinomiques du de-

voir-être collectif sur fond de représentation d'une contradiction d'intérêts mettant le mécanisme social lui-même en cause. Il peut fort bien se détacher de ses anciens supports et se recomposer comme tel, inaltéré dans son principe, sur d'autres bases, qu'il s'agisse de l'identité des principaux acteurs qu'il met aux prises ou des valeurs ultimes revendiquées de part et d'autre. Il n'a pas besoin d'être exterminateur pour mettre en scène de l'inconciliable. Il peut être systématique sans être idéologique au sens précis du terme, là encore, en dehors de toute promesse et croyance en une adéquation terminale de l'aventure humaine à son sens. L'essentiel, c'est le schème organisateur. Ce qu'il requiert, c'est que l'antagonisme porte au moins virtuellement sur l'ensemble du fait collectif et qu'il s'ancre dans le discord civil, qu'il représente sur la scène politique une dissension ou un faisceau de dissensions inhérentes à la marche même des relations nouées entre individus et groupes. Il ne demande pas davantage pour être opératoire. Rien ne serait plus erroné par conséquent que de confondre le destin de la conflictualité institutionnalisée comme cœur du procès politique et le parcours des forces sociales et des systèmes d'idées qui lui ont prêté corps et contenu depuis maintenant un siècle. La matière collective que le conflit brasse et articule pourrait à la limite entièrement se renouveler. L'indépassable seul voué à demeurer, c'est la forme subjective qui invisiblement s'affirme au travers de lui.

Le développement démocratique moderne se sera de la sorte déroulé de bout en bout sous le signe de l'imprévisible et de la surprise. Nullement sous celui de l'*invention*. Deux siècles de mouvement historique n'ont pas ajouté un seul principe de base, une seule règle fondamentale à ceux et celles que l'on connaît depuis le XVIII^e siècle. Les projets politiques les plus extrêmes d'aujourd'hui — le conseilisme ou l'autogestion — ne font que porter à leurs dernières conséquences des possibles contenus dans les prémisses, à savoir les droits de l'individu. À ce titre, par tout un côté, la démocratie est entrée dans les faits en pleine connaissance de cause, en stricte conformité, d'un bout à l'autre, avec ses principes de départ. À ceci près que cette continuité de doctrine ne s'est

réalisée, simultanément, qu'au travers de moyens en parfaite contradiction, généralement, avec les réquisitions initiales — et régulièrement dénoncés d'ailleurs sur le moment comme de nature à ruiner la république qu'ils contribuaient à établir. Une juste et persévérante idée de soi, en même temps qu'une rigoureuse incompréhension de ses propres voies. D'où l'écueil de l'abstraction qui guette les analyses : la description du régime démocratique sur la base de ses normes explicites ne dit pas grand-chose du fonctionnement social effectif qui lui correspond. Ce n'est pas non plus, cela dit, qu'une mystérieuse alchimie imaginative aurait fait feu de tout bois, au hasard, pour enraciner l'idéal dans le réel à la mesure incertaine des supports disponibles. Car pour tâtonnante et impossible à anticiper qu'elle ait été, la mise en place du système que nous voyons fonctionner aujourd'hui n'en apparaît pas moins rétrospectivement comme l'actualisation cohérente d'un schème défini par de strictes contraintes internes — et d'un schème sans essentielle nouveauté de fond, là encore, par rapport au dessein inaugural. Le même, simplement incarné dans une tout autre forme effectivante : l'être-sujet, l'articulation subjective — c'est la leçon capitale de ce parcours à contrepied constant — ne sont pas ce que l'on croit. Que leur logique se soit imposée sans que nous en saisissions les cheminements n'autorise pas à y voir une émergence radicale, jaillie de l'indétermination inventive à l'œuvre dans l'histoire. Autant il importe de faire la part de l'opacité du processus historique pour ses agents, autant il importe de précisément la situer. Point de déroute de la raison devant le mystère de la fécondité de l'être, en l'occurrence. Pas même de mésintelligence de la direction suivie. Mais la méconnaissance des conditions auxquelles une société démocratique fonctionne, et cela, en fonction d'une méconnaissance de ce qu'elle représente au regard des anciennes sociétés assujetties.

La séparation de l'État

Ainsi pouvait-on croire, en fonction toujours de l'identification de la subjectivité à la puissance consciente, que la réalisation de la souveraineté passait par l'effacement de l'autre inté-

rieur, par la plus grande proximité possible des gouvernants et des gouvernés, sinon par l'immanence idéale des citoyens au souverain ou la résorption du gouvernement au sein de la société. Au lieu de quoi on a eu un développement de la séparation de l'État dans des proportions défiant toute anticipation. La notion de séparation peut à bon droit surprendre, il est vrai, s'agissant de nommer l'élargissement prodigieux des fonctions assurées par l'instance politico-administrative à l'intérieur de la vie sociale. Au vu de cette pénétration de l'existence quotidienne et de cet accroissement de son rôle direct, ne serait-on pas fondé à parler plutôt d'une internalisation de l'État, surtout si l'on prend pour terme de comparaison l'ancien pouvoir monarchique, ses compétences étroites d'appareil de domination et son ostensible extériorité symbolique ? C'est bien de cette différence, en tout cas, entre l'ancien et le nouveau qu'il y a lieu de partir.

Ce qu'il s'agit de comprendre, en effet, c'est le passage d'un système de l'extériorité à un système de la séparation. Car l'extériorité d'un pouvoir royal qui représente le dehors sacré et tient le corps social ensemble par imposition coercitive n'implique aucunement sa séparation. Elle exclut même absolument que soit pensable quelque chose comme une autonomisation du chef par rapport aux membres du corps politique. Ce n'est qu'au travers de la communion vivante de la volonté d'en haut et de ses assujettis qu'il y a ordre collectif. Extériorité du pouvoir, en un mot, va ici de pair avec consubstantialité du pouvoir et de la société. À l'inverse, l'identité représentative, la proximité de délégation entre pouvoir et société, une fois abolie la transcendance du fondement, loin de se traduire par une résorption virtuelle de l'un dans l'autre, vont entraîner une sécession du point de vue de pouvoir par rapport à la société créant les conditions de l'expansion sans précédent de l'État. Le paradoxe, en effet, c'est que la croissance des attributions pratiques de l'État et de ses services qui, d'autorité distante qu'il était le change en partenaire quotidien, est en fait commandée par une séparation gestionnaire de l'instance politique sans commune mesure avec la plus pesante exhibition de supériorité du plus glorieux monarque. L'élargissement concret dans la société est fonction d'une division abstraite d'avec la société. C'est l'écart

radical du point de vue organisateur qui fonde et appelle l'extension illimitée du travail d'organisation. Plus autrement dit l'État joue de rôle à l'intérieur de la vie sociale, plus il devient partie intégrante et triviale du mécanisme collectif, plus c'est invisiblement au nom d'un détachement absolu vis-à-vis de la sphère commune qu'il opère. Son immanence à la société civile croît avec sa transcendance idéale.

Cela d'abord parce que sa fonction symbolique de producteur de cohésion se met de plus en plus à passer par son activité réelle et à s'y dissimuler. Autre paradoxe qu'on a eu déjà l'occasion de croiser : l'ancien pouvoir médiateur et mainteneur, en même temps qu'il était pensé, au titre de clé de voûte de l'ordre des choses, en union intime et nécessaire avec la société, laissait aux hiérarchies, aux corps et aux communautés de celle-ci une large autonomie de principe, puisque fondée sur la reconnaissance de leur consistance sociétale propre. Ce qui permettrait de dire que si quelque chose comme une société civile était théoriquement inconcevable dans le cadre des anciennes monarchies, c'est là cependant que quelque chose comme une société civile véritablement indépendante existait dans les faits. Quand, en revanche, l'autonomie de la société civile devient pensable, c'en est fait dans la réalité de l'existence indépendante des unités qui la composent. L'entrée dans la modernité politique, en effet, c'est l'appropriation monopolistique par l'État de l'institution du lien de société et l'irrésistible dessaisie des anciens îlots de socialité de leur dimension publique. D'un côté le tissu civil que créent entre eux les individus, à titre privé, par contrat explicite ou tacite ; de l'autre côté, ce qui relève de l'attache proprement collective et de l'englobant politique, dont le maintien et la gestion appartiennent exclusivement à la puissance souveraine. Dans cette transformation, le pouvoir perd apparemment son rôle symbolique, comme si ses fonctions signifiantes et ses prérogatives réelles allaient en raison inverse les unes des autres. Son élément primordial était l'ostentation symbolique tandis que son emprise réelle restait limitée ; quand en revanche son monopole de l'être-ensemble le rend matériellement omniprésent, sa force d'image et sa capacité d'expression rituelle ne cessent de se restreindre. Ce n'est pas le moins du monde que sa fonction symbolique tende à disparaître :

elle se fait seulement invisible en devenant coextensive au travail empirique de coordination et de contrôle accompli par l'appareil étatique. Toujours moins de symbolique pur ou explicite, exhibé et manifesté comme tel, au profit d'un symbolique inapparent ou occulté, toujours plus absorbé et dissimulé dans la fonctionnalité même d'une machine politico-bureaucratique toujours plus organisée et efficace. D'ouvert ou de patent qu'il demeurerait dans une certaine mesure, même frappé d'anémie progressive, le rôle de garant de la cohésion, de l'identité, de l'intelligibilité globale de l'espace collectif s'engloutit et disparaît au sein du rôle pratique d'administration de l'être-ensemble. Il en devient la face cachée et la nécessité inconsciente. La prose des bureaux se substitue à la poésie du Prince. C'est au travers de son emprise envahissante et tatillonne, de sa minutie ordonnatrice, de la multiplication de ses moyens d'entrepreneur social, que l'État assure les êtres de la stable lisibilité de leur monde que leur procurait autrefois la dévotion pour le depositaire sacré du dessein intangible des dieux. La foi dans le lien mystique avec l'autre est remplacée par la sécurité à la fois tangible et inconsciente que dispense l'englobant organisateur. Dynamique substitutive qui constitue l'un des grands axes de la croissance de l'État séparé. Elle répond à la nécessité de prendre en charge dans et par le réel, à distance des rapports entre individus, et comme par enveloppement général, une cohésion que les attaches sociales immédiates, comme la famille, sont de moins en moins à même de fournir, et que le jeu des représentations communes, des convictions partagées, de l'imaginaire instituant tend à ne plus assurer. Fatalité de la désymbolisation du monde : elle appelle son administration.

Mais ce premier facteur d'expansion ne serait encore que d'un poids limité s'il ne fonctionnait en association et en synergie avec un second qui achève de conférer au mouvement de concentration du politique à part du social son amplitude irréversible. La dissolution démocratique de l'altérité du fondement ne se borne pas à investir le pouvoir de l'exclusivité de la garantie, aux yeux des agents, de ce que l'ensemble où ils s'insèrent est justiciable d'une saisie unifiante, avec les obligations pratiques qui en résultent. Elle le

transmue, pourrait-on dire, en condensateur de l'ancienne extériorité définitionnelle. Il représentait l'Autre et renvoyait, au-delà de lui-même, à son invisible légitimité. Il en vient à l'absorber entièrement. Il le réduit, du même coup, s'il ne l'abolit, comme Autre sacral. Mais ce faisant aussi, il s'installe lui-même en position d'autre à la société — un autre « laïc », sans rien d'extra-humain pour l'appuyer, ni même de substantialité humaine, un autre dans l'ordre de l'égalité, un autre de fonction et non pas d'essence, mais un autre efficace. Il se charge d'une différence en action que lui interdisait absolument le rôle de mandant d'une divinité extérieure.

Au lieu qu'il y ait instauration de la transparence du corps politique à son sens par réintégration des raisons et de la volonté auparavant projetées au-dehors, on voit l'État devenir, au travers de son développement bureaucratique, l'instance élective de la définition et de la détermination du social — sur un mode, il est vrai, dont l'humilité a longtemps fait méconnaître la portée. Au regard de l'idéologie, en effet, dans l'éclat premier de son règne, cette machinerie artificielle multipliant les investigations de détail, les codifications fines, l'enregistrement maniaque des données de toute espèce est apparue comme une excroissance parasitaire que l'établissement de la communauté humaine en harmonie avec ses fins authentiques ferait disparaître. C'est l'administration du détail, pourtant, qui l'a emporté pour finir sur la sublimité des doctrines. L'appareil à connaître et à réglementer n'a cessé de se ramifier et de se dilater jusqu'à ce que sa dynamique expropriatrice et sécessive devienne le tombeau des pensées de la réconciliation. L'autre de l'État s'est imposé contre le même social promis par la restitution de la souveraineté au peuple. Et cependant, ce n'est pas d'une usurpation de la souveraineté qu'il s'agit, mais de son accomplissement. L'autre dont il est question n'est pas simplement dans l'État : il est dans la relation entre État et société. Il n'y a pas captation par l'État de la commande sociale comme s'il s'agissait de priver méthodiquement la collectivité du savoir sur son être et du pouvoir sur ses fins. Il s'agit au contraire de les lui rendre, et c'est à ce dessein qu'est entièrement ordonnée la concentration dans une instance spéciale des moyens de connaissance, des instruments d'information et de saisie, des facultés d'investissement

et d'orientation. D'où la coïncidence, historiquement, entre l'expansion des bureaucraties et le dépérissement des formes autoritaires de pouvoir. Le moment fécond de cristallisation du système démocratique tel que nous le connaissons, fin XIX^e-début XX^e siècle, en livre l'illustration cruciale : développement de l'État sous forme de services publics, renoncement au caractère régalien, impératif que conservait l'exercice de l'autorité politique. Il y a lieu de parler à ce propos d'une loi de développement de l'État en démocratie : ses attributions et son emprise s'élargissent d'autant plus qu'il impose moins — autre manière de dire qu'il gagne en différence pratique ce qu'il perd en extériorité symbolique. Ses prérogatives de régulation et de contrôle ne s'approfondissent que de concert avec son souci de service et son effort pour coller adéquatement aux aspirations des gouvernés. Plus il opère au nom d'un détachement objectif qui le met en position de vouloir savoir les acteurs sociaux mieux qu'ils ne se pensent eux-mêmes et de recomposer dans l'abstrait à leur place jusqu'aux nervures capillaires de leur existence, et plus simultanément son ouverture représentative s'accroît, plus sa neutralité intellectuelle s'accuse avec l'impersonnalité de ses expressions.

Il est vrai à la fois, par conséquent, que le pouvoir moderne fonctionne à l'accumulation du savoir et à l'édiction universelle de la norme (Foucault), et que sa spécificité historique est de reconnaître l'autonomie du savoir et de l'indépendance de la loi (Lefort). Les deux sont à penser ensemble : le plus formidable agent de connaissance qu'on ait vu, mais dans la mesure où ce n'est pas sa science qu'il essaie de faire prévaloir ; le plus omniprésent, le plus obsédant des législateurs, mais parce que ce n'est pas sa règle qu'il prétend imposer. C'est que la dépossession est ici l'instrument de l'appropriation : tout ce travail immense d'extraction du savoir et de redéfinition généralisée des normes n'a d'autre nécessité que d'assurer au corps collectif comme tel sa souveraine détermination de lui-même. Insistons-y : au corps collectif *comme tel*, c'est-à-dire à personne en particulier d'entre ses membres, les détenteurs du pouvoir pas plus que les simples citoyens, le processus s'accomplissant au travers de l'action des uns et des autres dans une égale indifférence à leur

conscience. C'est la possession anonyme du corps social par lui-même, au-delà de la prise des individus qui le composent sur l'ordre qui les tient associés que produit ce dispositif paradoxal, à la fois expropriateur et restituteur, pour procurer au collectif la disposition de ses règles et de ses rouages, lui en retire la maîtrise immédiate. Tel est l'enjeu de l'autre à l'œuvre dans l'État représentatif : il ôte bureaucratiquement à ses mandants pour rendre démocratiquement à ses assujettis.

Duplicité d'aspect qui explique, du reste, l'extraordinaire divergence des appréciations dont ses entreprises et sa marche font l'objet — selon qu'on privilégie justement le point de vue de ses mécanismes bureaucratiques de dépropriation ou le point de vue des règles politiques qui fondent la participation des agents. Au-delà des critiques borgnes ou de l'éloge myope qu'alimentent inlassablement ces saisies unilatérales, c'est la logique qui unit les deux faces d'un seul et même processus qu'il s'agit d'appréhender. Logique qui est celle d'un fonctionnement social réfléchi transcendant (et inconscient) par rapport aux individus qui l'agissent. Il est exact que l'accumulation des moyens de connaître et d'agir dans l'État répond à une dynamique substitutive qui tend à scinder la vie sociale de son propre principe et à l'en priver. Encore faut-il se demander de quel État il est question, et quel rapport il peut y avoir entre les mécanismes représentatifs qui président à sa formation et le travail patient d'expropriation qu'il développe en tant qu'appareil administratif. Sauf à supposer bien entendu que la délégation n'est qu'un pur travestissement destiné à égarer la populace et les niais. Ce qui n'est jamais que la version symétrique et complémentaire de l'autre aveuglement qui consiste à ne regarder dans l'excroissance bureaucratique qu'un écran malencontreux venu s'interposer entre le peuple et le déploiement de sa pleine souveraineté et qu'il conviendrait à ce titre de dissiper. On ne le dissipera pas, parce que c'est au travers de cette machinerie qui le dépossède que le peuple est malgré tout souverain ; et il n'y a pas trop lieu non plus de redouter, sur l'autre bord, que le moloch étatique, au bout de son processus de croissance, finisse par se soustraire à tout contrôle collectif pour imposer sa domination. Car il est de ces géants dont la bienveillance et la douceur augmentent avec la taille. Sa puissance même

d'abstraction le rapproche des citoyens. En ce double mouvement où différence administrative et coïncidence représentative s'épanouissent l'une par l'autre, on atteint la forme pure d'une société sujette d'elle-même. Tout se passe entre les hommes — et l'omniprésence de l'État est là pour donner corps à la ressaisie complète de l'être-ensemble. Mais tout se passe par là même aussi de telle sorte qu'il n'y ait pas d'appropriation possible du sens final de l'être-ensemble par les acteurs sociaux, à quelque moment ou sous quelque forme que ce soit, individuelle et dictatoriale ou collective et autogérée — il ne serait plus alors *entre eux*, mais *en eux*. Ce que l'impersonnalité représentative et l'échange indéfiniment ouvert qu'elle appelle entre l'expression de la société et l'action sur la société ont pour destination d'assurer.

*

Resterait maintenant à articuler entre elles ces figures diverses du social-sujet — formes du pouvoir, modalités du rapport social, économie du temps légitime. Resterait à comprendre le système qu'elles semblent former et la manière dont elles paraissent se compléter. On se suffira ici de leur inventaire et de la leçon qu'il suffit à établir : le lien des hommes est concevable et praticable sans les dieux. Davantage : nous sommes les habitants d'un monde qui a d'ores et déjà tourné radicalement le dos au règne des dieux. Rien ne dit, certes, que le pas qui a été ainsi franchi est irréversible. Reste, quelque retour ou submersion par le religieux qui puisse demain se produire, qu'il aura été démontré par l'organisation sociale globale qui s'est déployée en Occident depuis deux siècles qu'une société structurée de part en part hors religion est non seulement pensable, mais viable. Nous en connaissons désormais les formes.

Elles ne correspondent pas aux pleins pouvoirs de la claire conscience. Elles attestent simplement que si notre finitude nous promet irréductiblement peut-être à la méconnaissance et à l'illusion, elle ne nous voue pas fatalement à nous en remettre à d'autres. Du défaut de réconciliation, on ne saurait conclure à la perpétuité de l'aliénation. Entre le strict déni de soi et l'entière possession de soi, accroc exceptionnel dans la

longue histoire de l'aveuglement sur soi ou rupture définitive avec un refus fondateur, il y aura eu et il y a place, ainsi, pour un *entre soi* de l'espèce humaine mariant de façon singulière réflexivité collective et ignorance individuelle, véracité des principes et opacité du dispositif. Le contraire de l'altérité à soi, ce n'aura pas été en pratique l'identité à soi — mais un rapport à soi mêlant la coïncidence et la différence, faisant passer la conjonction de l'ensemble par la division des parties ou assurant l'autonomie subjective du tout par la dépossession des acteurs particuliers. La mort de Dieu, ce n'est pas l'homme devenant Dieu, se réappropriant l'absolue disposition consciente de lui-même qu'il lui avait prêtée ; c'est l'homme expressément obligé au contraire de renoncer au rêve de sa propre divinité. C'est quand les dieux s'éclipsent qu'il s'avère réellement que les hommes ne sont pas des dieux.

LE RELIGIEUX APRÈS LA RELIGION

Une sortie complète de la religion est possible. Cela ne signifie pas que le religieux doive cesser de parler aux individus. Sans doute même y a-t-il lieu de reconnaître l'existence d'une strate subjective inéliminable du phénomène religieux, où indépendamment de tout contenu dogmatique arrêté, il est expérience personnelle. C'est la part de pertinence que comportent les thèses qui font dépendre la religion des nécessités intangibles de la fonction symbolique. Elles reposent sur une juste intuition de cet ancrage dernier que trouve la croyance collective dans le registre individuel. Sauf qu'elles en concluent un peu vite à un besoin incontournable de religion que leur prémisses convenablement appréciées n'autorise nullement à déduire. Car pour commencer, l'expérience subjective à laquelle renvoient en effet les systèmes religieux constitués, peut parfaitement fonctionner pour elle-même, à vide, en quelque sorte. Elle n'a nul besoin de se projeter dans des représentations fixées, articulées en corps de doctrine et socialement partagées pour s'exercer. Car ensuite, elle peut très bien trouver à s'investir ailleurs que dans le type de pratiques et de discours qui fut jusqu'à présent son terrain d'élection. Même à supposer l'âge des religions définitivement clos, il faut bien se persuader qu'entre religiosité privée et substituts à l'expérience religieuse, nous n'en aurons jamais terminé, probablement, avec le religieux. Il y a deux erreurs à éviter : celle qui consiste à conclure de l'existence de ce noyau subjectif à la permanence ou à l'invariance de la fonction religieuse ; celle qui consiste à tirer de l'indiscutable dépérisse-

ment du rôle de la religion dans nos sociétés l'annonce certaine de sa volatilisation sans traces. La discontinuité dans l'ordre de la fonction sociale est déjà pour l'essentiel opérée. La continuité dans le registre de l'expérience intime n'a pas fini, en revanche, de nous réserver des surprises. Ses conséquences ne se limiteront sans doute pas à de simples effets de survie — étalés, du reste, selon un large spectre de possibles, de la perpétuation en bonne et due forme des Églises établies (mais sur des bases individuelles d'adhésion et de fonctionnement sans plus rien de commun avec leur teneur d'origine), à la fidélité diffuse à des croyances d'usage strictement privé, en passant par les recompositions synchrétiques et la mobilité des variations sectaires. En regard de cette inépuisable gestion de l'héritage et à distance des expressions spirituelles classiques, certainement tient-on là un des grands foyers futurs de l'invention culturelle. On peut le mesurer déjà à suivre la trace féconde de ce qui fut expérience religieuse et ne se connaît plus pour tel dans l'ordre du sentiment esthétique ou des modalités de la pratique de soi. On ne prétendra pas à une exploration méthodique de ce substrat anthropologique de l'épreuve de l'invisible tel que précisément le retrait de l'invisible institué le laisse à nu. On se bornera à un premier relevé de ses contours et de ses lieux, en manière de prolégomènes à une science de l'homme *d'après* l'homme de la religion, dans les deux sens du terme, tel que la religion révèle qu'il est quand son parcours est achevé et qu'elle le laisse à lui-même. Trois lignes de force à cette cartographie sommaire de l'empreinte de l'Autre. Ce qui fut schème structurant pour l'expérience de l'homme religieux et qui le demeure pour la nôtre, sous d'autres noms, ou sans que nous le sachions, on le repère principalement en effet à trois niveaux : il continue d'habiter les opérations de pensée, il préside à l'organisation de l'imaginaire, il gouverne les formes du problème de soi.

*

Premier « reste de religion », donc, premier point de communication entre l'ordre de notre expérience intime et ce qui fut l'expérience explicite de l'Autre : un contenu de pensée. Le schème-source par excellence du monde de la croyance,

celui du *partage de la réalité*, continue d'alimenter nos manières de penser. Il continue de nous procurer un objet intellectuel de type religieux, extrêmement difficile à cerner et à nommer, puisque presque jamais thématiqué comme tel, mais utilisé de façon sous-jacente, en particulier par le discours philosophique dont il demeure un foyer secrètement décisif. Appelons-le, pour fixer simplement un repère, l'*indifférencié*.

La réalité telle qu'elle nous apparaît, multiplicité inépuisable de qualités sensibles, réseau infini d'objets distincts et de différences concrètes, comporte une autre réalité : celle qui surgit pour l'esprit lorsque l'on considère, au-delà du visible, son unité et sa continuité indifférenciées. Opération élémentaire de division du réel, de dédoublement du visible et de l'invisible dont nous ne pouvons pas ne pas rencontrer la possibilité à l'intérieur du plus banal de nos cheminements d'idée. Elle est neutre, remarquons-le bien. Elle n'implique par elle-même aucune interprétation. On peut ensuite greffer sur elle une compréhension spécifiée des ordres de réalité qu'elle se contente de scinder : apparence et vérité, sensible et intelligible, immanence et transcendance, etc. Mais rien n'y oblige. On peut en rester à ce simple sentiment de la dualité d'aspect du réel. Car insistons-y aussi, il ne se joue là aucun renvoi à un principe extérieur. C'est d'une division des choses même qu'il s'agit, du monde tel qu'il se donne, pris du dedans de lui-même. Il y a ce qui s'en livre à la perception immédiate, et puis autre chose qui se présente lorsqu'on prend en compte sa globalité indifférenciée — qui ne permet par exemple d'en dire valablement qu'une chose : *qu'il est*. Donc pas de confusion quand on parle d'« objet de type religieux ». On a ici affaire à un mode constitutif d'appréhension du réel, donateur d'un dédoublement primordial sans le support duquel aucune croyance religieuse constituée n'eût été possible, mais qui intrinsèquement ne produit pas de foi, n'engage pas de conviction particulière ni n'appelle de prolongement en termes de sacralité. Son fonctionnement est parfaitement susceptible de se suffire à lui-même dans le cadre du plus strict athéisme. D'où pour une large part, probablement, la tentation qu'on observe de recourir au langage des spiritualités orientales, bouddhistes et taoïstes, en particulier. Pas d'implications théistes, pas de référence à une subjectivité séparée :

le *vide* ou le *rien* qu'elles évoquent est de ce fait mieux à même de rendre l'expérience pure de pensée à laquelle il s'agit de prêter expression que les catégories usuelles de la théologie chrétienne.

Vide ou rien : figures extrêmes de l'illimité-indifférencié, du tout sans bords ni centre, absolument continu et absolument indéterminé qui se découvre quand on va au bout de la quête de la substance insubstantielle où communié et se dissolvent les phénomènes — quand on s'est défait de la prison des apparences qui nous fait croire à la pluralité phénoménale, et avec elle de l'illusion de sa propre existence séparée. Pôle mystique qui, pour constituer l'un des aboutissements possibles de cette épreuve séminale de la duplication du réel, est loin d'en épuiser les potentialités. Car aussi bien alimente-t-elle d'autre part un pôle opératoire, positif. On la retrouve à l'œuvre, en effet, dans la science moderne, dont le caractère distinctif est d'être une connaissance indirecte, c'est-à-dire une connaissance qui postule, certes, l'objectivité des phénomènes, mais qui disqualifie simultanément la vue immédiate qu'on peut en prendre par les sens au profit d'une recherche des vraies propriétés des choses qu'elle situe dans l'invisible¹. Si elle expulse par un côté l'invisible du visible (les causalités occultes), elle l'y loge par l'autre côté d'une manière profondément originale, en installant au cœur même du monde une vérité invisible de son ordre plus certaine que ses apparences. Il faudrait montrer comment il s'agit d'un déplacement et d'une application à la réalité matérielle des choses de notre division matricielle, où les catégories de l'indifférencié (réduction à l'unité, continuité de l'être, communauté d'essence des phénomènes, etc.) jouent le rôle d'idées régulatrices, au sens kantien, à la fois inatteignables, structurantes et motrices. Mais au pôle proprement philosophique, cette fois, c'est le même schème toujours qu'on va retrouver à la base des critiques de la science. On lui reprochera, justement, de s'engluier dans le divers du monde, dans la vaine recherche des déterminations de l'étant, et de nous détourner ainsi de la vraie

1. Sur ce passage capital d'une connaissance directe à la connaissance indirecte, avec le transfert d'invisible qu'il implique, cf. Krzysztof POMIAN, « Natura, storia, conoscenza », *Enciclopedia Einaudi*, t. XV, Turin, 1982.

tâche de la pensée, à savoir la saisie de l'être en tant qu'être — non pas l'être en tant qu'il présente telle ou telle propriété, mais l'être en ce pur rassemblement où toutes ses composantes et déterminations se résorbent et s'abolissent pour ne plus laisser à concevoir que ce seul et fondamental mystère, qu'il y a quelque chose.

On n'en finirait pas, à la vérité, d'inventorier les philosophèmes surgis et nourris à cette source (au passage par exemple : la *chair* selon Merleau-Ponty : rien qu'un nom de plus pour cette indifférenciation nourricière assurant, derrière l'apparente différence et distinction des choses, le tissu vivant et continu du monde). Cela ne les disqualifie évidemment pas : ils répondent à une authentique et inéliminable exigence de pensée. Mieux vaudrait cependant reconnaître cette exigence pour ce qu'elle est — une propriété de structure de notre intellect — que de continuer à y sacrifier naïvement en en tirant des contenus qui se bornent sur le fond à réitérer de la façon la plus monotone le propos multi-millénaire de l'espèce humaine. La vraie question, ce n'est pas celle de l'être, c'est celle des contraintes internes qui nous obligent à la poser de cette façon. Pourquoi ce partage structurel qui nous présente toute réalité sous deux visages — par surcroît antagonistes et critiques l'un de l'autre ?

*

L'expérience esthétique nous paraît justiciable d'une analyse du même ordre. Cela dans la mesure où il nous semble possible de la rapporter à un foyer primordial, lequel nous semble à son tour attester de la perduration d'un rapport au monde qui fut à la base du sentiment religieux. Notre capacité d'émotion au spectacle des choses relève d'un mode fondamental d'inscription dans l'être par lequel nous communiquons avec ce qui fut pour des millénaires le sens du sacré. Il ne s'agit plus ici de la manière de penser la nature profonde des choses, mais de la façon de recevoir leur apparence, de l'organisation imaginaire de notre saisie du monde — de notre faculté d'imagination de la réalité et non plus de notre faculté d'intellection.

Il n'existe pas de rapport neutre au réel qui serait de simple

enregistrement perceptif des données. Notre engagement dans les choses est pénétré d'imaginaire et articulé par lui. Il est à ce titre habité consubstantiellement par la virtualité d'une expérience esthétique, c'est-à-dire d'une expérience de différence qui nous le rend invinciblement parlant en nous le révélant sous un jour inconnu, en nous le présentant comme autre, comme ouvert sur un mystère que nous ne lui connaissons pas. Expérience de différence qui durant tout le temps de la religion n'apparaît pas pour telle, entièrement investie qu'elle est dans l'expérience religieuse et codée par elle. Elle est l'expérience du sacré, c'est-à-dire de la présence du divin dans le monde, de la proximité fracturante de l'invisible au milieu du visible. Soudain, dans le même familier des choses, l'irruption d'un *tout-autre*, pour reprendre l'expression de R. Otto¹. Mais aussi bien, à côté de cette épreuve de rupture, l'altérité socialisée, ritualisée : le lieu marqué comme autre par élection du divin, la présence du dieu au temple, le mystère de sa présence dans le sacrement, etc. Le sacré, c'est spécifiquement la présence de l'absence, pourrait-on dire, la manifestation sensible et tangible de ce qui normalement est dérobé aux sens et soustrait à l'humaine saisie. Et l'art, au sens spécifique où nous autres modernes le comprenons, c'est la continuation du sacré par d'autres moyens.

Quand les dieux désertent le monde, quand ils cessent de venir y signifier leur altérité, c'est le monde lui-même qui se met à nous apparaître autre, à révéler une profondeur imaginaire qui devient l'objet d'une quête spéciale, dotée de sa fin en elle-même et ne renvoyant qu'à elle-même. C'est que tout simplement l'appréhension imaginaire du réel qui constituait le support anthropologique de l'activité religieuse se met à fonctionner pour elle-même, indépendamment des anciens contenus qui la canalisaient. Devient but en soi ce qui n'était que moyen dans le cadre d'une compréhension générale de l'ordre des choses. Apparaît ainsi une activité autonome d'exploration du sensible dans toute la gamme de ses registres et la diversité de ses modulations. Au centre de son déploiement, une recherche multiforme et obsédante de la brisure du

1. Rudolf OTTO, *Le Sacré (Das Heilige, 1917)*, trad. franç., Paris, Payot, 1969.

quotidien, de la transcendance interne des apparences, de la manifestation du monde comme autre à lui-même, dont il y aurait à montrer, croyons-nous, qu'elle rend raison de l'essentiel du développement de l'art occidental sur la longue durée et de son explosion-radicalisation des deux derniers siècles en particulier, tant du point de vue de la mutation de ses formes expressives que du point de vue de la démultiplication prodigieuse de ses formes de consommation. Arrachement à l'identité routinière du quotidien : vertige de l'abîme musical, altitude pathétique du poème, passion éperdue de l'intrigue romanesque, absorption onirique dans l'image. Mais l'effort infini, aussi bien, pour faire surgir l'autre du sein des contenus familiers : l'inconnu toujours plus inouï du son, avec le flottement des évocations vides qu'il suscite, l'insondable « arrière-pays » qui se découvre au milieu du paysage cent fois vu, la révélation par la magie impressionniste de la touche et de la couleur d'une vérité indiciblement enfouie de l'habitation du paysage. Et puis au-delà encore, la si troublante obligation de se reconnaître dans un paysage surréel, dont c'est l'étrangeté radicale elle-même qui nous frappe et nous rappelle quelque chose que nous ne saurons jamais et dont cependant nous sommes sûrs. Pour finir, la représentation qui ne représente rien, mais dont le jeu abstrait de lignes et de taches, en l'absence et du dehors du monde continue cependant de nous parler du monde où nous vivons. Songeons parallèlement à la trajectoire qui mène du grouillement des arrière-mondes romanesques révélant sous la surface de la ville et de l'histoire les profondeurs hallucinées d'un univers secret, de Balzac à Kafka, jusqu'à l'incantation pure d'une parole indéchiffrable, en passant par la reviviscence proustienne — le dévoilement typique de l'identité d'un de ces moments que nous traversons sans vraiment les vivre dans le miroir de l'altérité qui nous les fait revivre.

L'énumération n'a d'autre prétention que de rendre sensible l'essentielle communauté d'inspiration et de dynamique qui réunit des démarches d'ailleurs si éloignées. Elles gravitent semblablement autour du travail pour établir la dissemblance du monde, visage exclusif sous lequel il parle à notre imaginaire. Héritage obstiné des temps où il était peuplé de puissances invisibles, il nous faut, pour nous y retrouver, réussir,

au prix d'une méthodique ascèse, à le regarder comme autre que spontanément il ne nous est donné. À côté donc de la contrainte qui nous fait penser que la vérité du monde se livre dans sa saisie sous le signe de l'un indifférencié, il faut faire la part de cette autre contrainte qui structure notre imaginaire et qui nous voue à chercher la beauté du monde dans la différence qui rompt l'identité de ses apparences. Le ramener au même dans l'ordre de l'intelligible, mais le dévoiler comme autre dans l'ordre du sensible.

*

Troisième et dernière forme d'expérience par laquelle nous nous inscrivons en irréductible continuité avec l'homme de la religion : l'expérience du problème que nous sommes pour nous-mêmes. Non plus la teneur des contraintes qui structurent notre appréhension de la réalité extérieure, mais les modalités de la question de l'être-sujet. S'il est une leçon générale, en effet, qui se dégage de ce corps énorme de dévotions à plus haut que soi et de spéculations sur l'impalpable que nous sommes en train de laisser derrière nous, c'est combien peu l'homme est pour lui-même une donnée aisément et naturellement assumable. Comme s'il ne parvenait à s'appréhender que quelque part entre négation de soi et affirmation de soi, que dans le balancement sans trêve entre recherche de son propre effacement et quête qu'une pleine et nécessaire identité à soi.

On n'est pas : on veut être et ne pas être, simultanément et contradictoirement. À tel point que la totalité successive des dispositifs religieux peut être légitimement comprise comme mise en forme de la question ouverte au centre de nous-mêmes par ce partage constituant de l'assomption de soi — et comme *réponse* à la question. D'où ce qui nous sépare de l'univers des religions : c'est que nous vivons, nous, et mal, comme *problématique* ce qui nous est donné pour *résolu* dans le cadre des systèmes spirituels. D'où la fascination infinie qu'exerce la mémoire inlassablement récapitulée des mondes de la croyance. C'est un miroir ambigu que nous tend cette encyclopédie des sagesse, puisque ce sont nos préoccupations à la fois les plus obscures et les plus pressantes que nous y retrouvons

vons, mais réglées et tranchées — donc tentantes, mais impossibles. Car si nous voudrions le baume de la solution, nous ne sommes pas prêts à renoncer à la liberté de la question. D'où par conséquent, enfin, ces collages syncrétiques et mobiles auxquels leur souci bizarre du sacré conduit les individus de l'âge post-moderne. Davantage d'individualisation, c'est aussi davantage de problème de soi, donc davantage d'intérêt potentiel pour les temps où l'on savait faire avec cette redoutable incertitude qui nous traverse. Avec la butée que constitue l'incapacité où nous sommes d'adhérer absolument et sans esprit de retour à l'un quelconque de ces anciens systèmes de conviction, jusqu'à perdre le souvenir de ce qui nous y avait précipités — condition impérative de leur bon fonctionnement. Il y a d'excellentes raisons pour que les hommes d'après la religion aient la tentation de se convertir, tous azimuts. Et il y en a de meilleures encore pour que leurs conversions ne soient ni très solides ni très durables, parce qu'ils ne sont pas capables de renoncer aux raisons qui les déterminent à se convertir, ce qu'exige une conversion pour être entièrement efficace. Aller-retour et compromis boiteux entre l'adhésion et la distance, entre le culte du problème et le choix de la solution qui définit la religiosité spécifique de l'époque — et peut-être le mode durable de survie du religieux au sein d'un monde sans religion.

Toute l'histoire que nous avons déroulée comme processus de réduction de l'altérité est à relire ici sous l'angle d'une perte corrélative d'efficacité en matière de réponse au partage subjectif. Pas de doute en effet que le système sauvage de l'altérité radicale de l'origine et de l'institution de l'immuable est en même temps le plus rigoureux dispositif de neutralisation de la question de soi qui se puisse concevoir. D'un côté chaque être y est installé dans la paisible assurance de sa *nécessité* de par la stricte assignation à son rôle, à sa place, à son âge, à son sexe, que lui ménage un cadre social où il est toujours par avance compris. Rien qui l'y renvoie, en d'autres termes, à la question : pourquoi moi ? Qu'est-ce que je fais là ? Mise hors jeu, donc, de la contingence personnelle. Mais également évacuation de la différence subjective, de l'autre côté, au travers de l'immobilité répétitive des travaux et des jours. Au sein d'un ordre réputé absolument intangible, rien

qui vous mette en demeure d'assumer l'écart de votre propre position, la séparation de soi qu'implique l'innovation, si mince soit-elle : l'ordre des choses n'est pas de vous ; il est parfait, il a réponse à tout ; vous n'avez qu'à pieusement le reconduire sans que jamais votre différence de producteur par rapport à lui vienne à faire question. Mais ce sont aussi bien la naissance et la mort, l'entrée dans la vie et la sortie de la vie qui s'en trouvent incomparablement facilitées. Vous n'avez pas à prendre en marche le train d'un monde dont le mouvement vous signifie durement la contingence du moment où vous venez vous y inscrire — pourquoi moi *maintenant* ? Au sein d'un monde perpétuellement égal à lui-même, le moment de naître est *indifférent* : nous aurions connu la même chose avant, la même chose après. L'instant de mourir n'est pas de même ce passage où vous devient claire la gratuité de vos entreprises au regard de l'ordre d'un monde qui sera autre chose avec d'autres. Ce qui était sera, semblablement accompli par de vos pareils, aussi pleinement que vous l'avez pu faire le temps de votre cycle parmi les vivants visibles. Il ne faut pas chercher ailleurs les raisons de l'extraordinaire attrait des hommes pour l'immobilité, pour la conformité, pour la routine : c'est l'économie de la position subjective qu'elles autorisent qui les rend si puissamment désirables. Ce n'est pas un hasard si l'on retrouve quelque chose qui évoque irrésistiblement l'immémoriale passion de l'immuable, mais développée jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, chez ces enfants dits « autistes » où le parti de l'auto-destitution subjective atteint sa forme paroxystique. Si l'on ajoute à l'organisation primitive de l'intangible cet ultime moyen de neutralisation de la contingence personnelle que fournit la compréhension magique de l'événement et du malheur — rien n'arrive par hasard, qu'à vous, et pourquoi à vous ? mais par intention qui vous dispense de vous interroger sur votre différence — on peut dire qu'on est en présence d'un système complet à la fois de « nécessité » et d'« a-subjectivation » de soi. Une manière d'être-soi en dehors de la question du sujet. Ce n'est peut-être pas entièrement sans expliquer ce qu'on sait et ce qu'on devine de la durée immense de ce mode d'institution du social, de la profondeur des attaches qu'il a suscitées, de sa stupéfiante capacité à se perpétuer par bribes et par bouts.

Car en revanche, dès qu'on sort du système de l'altérité absolue du fondement, le problème de l'assomption de soi apparaît au grand jour sous sa double polarité : besoin de la justification de soi, tentation de se dissoudre en tant que soi. La volonté des dieux qui vous légitime d'être, l'appel mystique à se fondre et disparaître en Dieu. La promesse de la vie éternelle, mais l'impératif du renoncement, de l'abnégation, de l'oubli de soi. Il faudrait suivre les réponses de la sorte successivement apportées à la contradiction constituante de l'être-sujet, et montrer comment son jeu gagne en acuité avec la décroissance de l'extériorité religieuse. Le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi. La société d'après la religion est aussi la société où la question de la folie et du trouble intime de chacun prend un développement sans précédent. Parce que c'est une société psychiquement épuisante pour les individus, où rien ne les secourt ni ne les appuie plus face à la question qui leur est retournée de toutes parts en permanence : pourquoi moi ? Pourquoi naître maintenant quand personne ne m'attendait ? Que me veut-on ? Que faire de ma vie quand je suis seul à la décider ? Serai-je jamais comme les autres ? Pourquoi est-ce que cela — la maladie, l'accident, l'abandon — tombe sur moi ? À quoi bon avoir vécu si l'on doit disparaître sans laisser de traces, comme si, aux yeux des autres, vous n'aviez pas vécu ? Nous sommes voués à vivre désormais à nu et dans l'angoisse ce qui nous fut plus ou moins épargné depuis le début de l'aventure humaine par la grâce des dieux. À chacun d'élaborer ses réponses pour son propre compte. La fuite dans la psychose, par exemple, entre exaltation et dépression, entre certitude paranoïaque d'être le seul et le centre et le travail schizophrénique d'effacement de soi comme soi. Mais il est aussi des réponses collectives, et il y a gros à parier qu'il y en aura toujours davantage. Sous forme ainsi de techniques du rapport à soi, dont la pratique psychanalytique, avec sa remarquable oscillation-hésitation interne entre restauration subjective et destitution subjective (Lacan), offre l'illustration la plus typique, guère concevable en dehors d'un moment précis de culture. Sous forme encore de modes, dont la succession seule est parlante : vingt ans de haine déclarée du sujet et de culte de sa disparition, pour assister à son retour débridé et à sa réhabilitation narcissique. Entre

l'amour de soi jusqu'à l'éviction du reste et la volonté d'abolition de soi dans ses expressions les plus variées, entre l'absolu de l'être et l'être-rien, peut-être n'aurons-nous plus jamais fini de balancer. Voilà en tout cas la douleur lancinante, journalière que nul opium sacré ne nous permettra plus d'oublier : l'inexpiable contradiction du désir inhérente au fait même d'être sujet.

Première partie

LES MÉTAMORPHOSES DU DIVIN

Origine, sens et devenir du religieux

Historicité du religieux	9
I. LA RELIGION PREMIÈRE OU LE RÈGNE DU PASSÉ PUR	12
II. L'ÉTAT, TRANSFORMATEUR SACRAL	26
Hiérarchie	32
Domination	35
Conquête	37
La période axiale	42
III. DYNAMIQUE DE LA TRANSCENDANCE	47
La distance de Dieu et l'intelligence du monde	53
Grandeur divine, liberté humaine	64
Du mythe à la raison	73
De la dépendance à l'autonomie	76
IV. DE L'IMMERSION DANS LA NATURE À LA TRANSFORMATION DE LA NATURE	81
La dette envers les dieux, le lien des hommes et le rapport aux choses	83
<i>La machine politique</i>	86
<i>L'énergie du changement</i>	90
L'autre monde et l'appropriation du monde	92
<i>Ciel et terre : la spécificité chrétienne</i>	95
<i>L'orthodoxie et l'hérésie</i>	100
<i>Incarnation et interprétation</i>	105
<i>La prière et le travail</i>	108
L'économie de la complétude terrestre	113
<i>Le monde plein</i>	115
<i>La perpétuité collective</i>	117
<i>La paix</i>	124
<i>Homo œconomicus</i>	126

Deuxième partie

APOGÉE ET MORT DE DIEU

Le christianisme et le développement occidental

I. PUISSANCES DU SUJET DIVIN	133
La religion de la sortie de la religion	133
Israël : l'invention du dieu-Un	141
<i>Moïse : dominer la domination</i>	144
<i>L'Alliance et l'épreuve</i>	147
<i>Les prophètes</i>	148
Jésus : le dieu-homme	156
<i>Le messianisme</i>	157
<i>Le second Moïse</i>	159
<i>Un messie à l'envers</i>	161
<i>Saint Paul : le dieu universel</i>	171
<i>Christologie</i>	172
<i>La conquête des conquérants</i>	176
La révolution chrétienne : la Foi, l'Église, le Roi	181
Les Grecs : la religion de la raison	202
Le tournant de l'égalité	214
II. FIGURES DU SUJET HUMAIN	232
L'être-soi : conscience, inconscient	238
L'être-ensemble : le gouvernement de l'avenir	248
<i>De la société assujettie au social-sujet</i>	248
<i>L'âge de l'idéologie</i>	253
<i>L'enfant et le futur</i>	258
<i>Bureaucratie, démocratie</i>	260
<i>Le pouvoir de l'identique et la société du nouveau</i>	268
L'entre-soi : l'absorption de l'autre	277
<i>Le conflit politique</i>	278
<i>La séparation de l'État</i>	283
Le religieux après la religion	292

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

LA PRATIQUE DE L'ESPRIT HUMAIN. *L'Institution asilaire et la révolution démocratique* (Bibliothèque des Sciences humaines, 1980). En collaboration avec Gladys Swain.

LA RÉVOLUTION DES DROITS DE L'HOMME (Bibliothèque des Histoires, 1989).

LA RÉVOLUTION DES POUVOIRS. *La Souveraineté, le peuple et la représentation 1789-1799*. (Bibliothèque des Histoires, 1995).

LA RELIGION DANS LA DÉMOCRATIE. Parcours de la laïcité (collection « Le Débat », 1998).

Marcel Gauchet

Le désenchantement du monde

Une histoire politique de la religion

Il est des ouvrages qui, très vite, s'imposent comme des classiques contemporains. Depuis sa parution en 1985, cette *Histoire politique de la religion* est tenue pour telle. L'ouvrage comble, il est vrai, une grande lacune, depuis les travaux pionniers de Durkheim, Max Weber et Rudolf Otto, en rendant au sujet la place qu'il mérite.

Car le religieux a modelé activement, et plus profondément qu'il n'y paraît, la réalité collective dans toutes les sociétés jusqu'à la nôtre, en particulier les formes politiques.

Marcel Gauchet propose un renversement de perspective : on a voulu voir l'histoire des religions comme un développement ; or la religion pure est au commencement. Ce que nous appelons « grandes religions » correspond, en fait, à autant d'étapes d'une mise en question du religieux dans sa rigueur primordiale. De ce point de vue, il faut mesurer la spécificité révolutionnaire du christianisme et son rôle à la racine du développement occidental. Marcel Gauchet caractérise le devenir des sociétés contemporaines, depuis l'essor des techniques jusqu'à l'enracinement des procédures démocratiques, comme un mouvement vers une société hors religion. Le monde d'aujourd'hui ne s'explique que par la sortie et l'inversion de l'ancienne économie religieuse. Sa particularité, c'est le *désenchantement du monde*.

Le lecteur trouvera les réponses de Marcel Gauchet aux objections que son ouvrage suscita dans La condition historique, Folio essais n° 465, qui paraît simultanément.

Tàpies, *Quatre rius de sang* © Fondation Antoni Tàpies, Barcelone/ADAGP, 2005.
Bibliothèque nationale de France, Paris. Photo © BNF.



9 782070 329434

ISBN 978-2-07-032943-4

A 32943



catégorie

F12