

Cité

Nº 22 - 35 F

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

Dossier SOCIOLOGIE

Georges Balandier



Monsieur
LUCAS
Nicolas
B.P. 2141
49021 ANGERS CEDEX 02

SOMMAIRE

N° 22 - Printemps 1990 - ISSN 0756-3205 - Com. paritaire N° 64853

DOSSIER SOCIOLOGIE

■ Editorial par Pierre-Paul Zalio	3
■ Entretien avec Georges Balandier	7
■ Bonald prophète de la société par Patrick Cingolani	17
■ Ballanche et l'excès révolutionnaire par Georges Navet ..	29
■ Comte et Littré devant la déchirure sociale par Patrick Cingolani	39
■ De la sociologie de l'intérêt à l'intérêt de la sociologie par Pierre-Paul Zalio	47
■ Lectures : Origine et vertus de la redécouverte de F. Le Play	53

MAGAZINE

■ La culture contre la liberté par Pascal Bruckner	57
■ Chemins du monde : L'exemple du Kosovo par Didier Martin	63
■ Revue des revues : La question de l'éthique par B. La Richardais	69

Directeur de la publication : Yvan AUMONT
Imprimé par nos soins, 17, rue des Petits-Champs, 75001 Paris
Comité de Rédaction :
Ph. CAILLEUX, A. FLAMAND, L. de GOUSTINE, P. LE ROUÉ, P. LOUIS,
B. RENOUVIN, P.-P. ZALIO.

Publié avec le concours du Centre National des Lettres

ABONNEMENT

Pourquoi s'abonner à «Cité» ?

Pour se cultiver.

«Cité» se veut un moyen d'information intellectuelle et de débat. Par nos entretiens et nos chroniques nous tentons de vous faire découvrir des horizons nouveaux et de vous donner des arguments pour les discussions qui sont les vôtres. Par la grande diversité des sujets abordés et par sa forme synthétique, «Cité» se veut accessible à tous nos amis.

Pour la liberté d'expression.

«Cité» se veut aussi la tribune de talents nouveaux et de sensibilités proches de la nôtre.

Pour une meilleure gestion.

Comme vous avez pu le remarquer certains numéros de notre revue ont été rapidement épuisés. Cela est dû à la difficulté pour nous d'ajuster le tirage à des ventes au numéro imprévisibles. Pour nous aider à mieux prévoir le nombre d'exemplaires à imprimer et nous assurer des recettes financières régulières, nous avons besoin de votre abonnement.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner à «Cité», 17, rue des Petits-Champs, 75001 Paris
règlement à l'ordre de «Cité», C.C.P. 23 982 63 N Paris

NOM / Prénom :.....

Adresse :.....

.....

souscrit un abonnement

- Normal pour un an (4 numéros) : 125 F
- Soutien pour un an (4 numéros) : 200 F
- Normal pour deux ans (8 numéros) : 235 F
- Tarif étranger un an (4 numéros) : 150 F (plus surtaxe aérienne éventuelle 22 F)

Editorial

Origines et renouveau des sciences sociales

L'intérêt désormais réel dans le champ intellectuel pour une relecture de l'histoire politique et sociale de notre pays au regard de nouvelles interprétations de la Révolution Française (1) n'est peut-être pas qu'une affaire de conjoncture commémorative. Ainsi en témoigne le nouvel élan que paraissent avoir trouvé les sciences sociales au moment même où leurs problématiques semblent revenir sur la question de la reconstitution du lien social, originelle après des révolutions politiques et bientôt industrielles qui, au XIXe siècle, sont en France entendues par les travailleurs sociaux, comme autant de blessures au corps social (2).

Ainsi Patrick CINGOLANI dans son article «Bonald prophète de la société», suggère qu'on puisse au travers de la pensée contre-révolutionnaire naissante «aborder un certain mode de fonctionnement des sciences sociales». Si la problématique de Bonald a bien quelque chose à voir avec l'origine des sciences sociales, c'est qu'en se constituant par référence à une crise politique et sociale majeure, elle réfracte son propos vers une crise plus philosophique où la question du scepticisme, issue de l'Aufklärung, se traduit par la référence constante dans la sociologie naissante et chez Bonald en particulier, à la question de l'Autorité. Bonald, s'il conserve comme paradigme intellectuel celui de la Théologie, n'en énonce pas moins que la Vérité a déjà quitté l'homme pour reposer dans la seule société, laquelle exige donc la recherche d'une vérité qui soit avant tout un criterium social légitime.

→(1) Sur ce point la littérature est maintenant reconnue et innombrable. Pour une synthèse récente on peut lire notamment le «Dossier 1789», in «CITE» n° 21.

→(2) Voir par exemple les grandes enquêtes d'observation de la classe ouvrière, celle de Villermé en 1840 («Tableau de l'état physique et moral des ouvriers...»), celle de Le Play en 1855 («Les ouvriers européens») ou du Comité de Paris en 1869 («Les associations ouvrières en Angleterre»).

L'idée peut surprendre, mais en un certain sens, ce traditionnalisme n'est pas très loin d'une préoccupation de l'émancipation sociale - au

EDITORIAL

sens de l'appropriation par tous de la parole, des outils de la communication et de la sociabilité - menacée d'une certaine manière par l'effacement des communautés et des solidarités traditionnelles. C'est du moins ce que donne à penser l'article de Gérard NAVET sur un auteur très méconnu du XIXe siècle, à savoir Pierre-Simon Ballanche, chez qui la période post-révolutionnaire est analysée comme celle de la possibilité enfin advenue d'une «réconciliation de soi avec soi». «L'excès révolutionnaire», moment où l'opinion publique devient «devenir actif» porte en lui-même l'idéal d'un soi, qui, en accédant à l'opinion, atteint la plus grande liberté exprimable. Cette relecture de l'histoire comme reconquête de soi fait de l'anticipation historique, toujours présente chez Ballanche, un élément qui est au principe même de l'herméneutique sociologique à venir.

Historiquement, la réponse politique à cette «déchirure sociale», semble la naissance de la IIIe République. La pensée positiviste et déjà sociologique de Littré, «disciple» d'Auguste Comte, peut à cet égard apparaître à Patrick CINGOLANI, dans son article «La République Opportune» comme «l'expérience pratique d'une sociologie du temps». L'avènement politique d'une république conservatrice et parlementaire semblant alors pour Littré l'expérimentation par la science sociale de ses concepts au service de la pacification sociale.

Avec l'ensemble de ces réflexions sur l'origine de la problématique sociologique, on revient de fait sur la question même de l'objet de la sociologie, notamment au travers de la remise en question de l'idée, jusqu'alors prédominante, selon laquelle la question sociologique centrale serait celle de la constitution de son objet. La sociologie paraîtrait devoir alors se concentrer sur son rôle de démythification des formes sociales (comme chez L. Althusser ou P. Bourdieu), science du soupçon par excellence, alors que la question de la compréhension et de la maîtrise des discontinuités modernes, c'est-à-dire la cohésion sociale légitime, semble centrale dans les réflexions évoquées dans ce numéro.

C'est pourquoi, dans un contexte très contemporain où l'on croyait le travail et la foi sociologiques un peu éteints (l'oblitération des grandes interprétations sociales des décennies passées, émoussant à la fois les certitudes et la demande sociale pour l'œuvre sociologique), il semble au contraire justifié de parler, comme Georges BALANDIER, de «regain sociologique» (3).

Ainsi ce numéro, en s'ouvrant sur une interview très stimulante de

cet éminent sociologue, africaniste revenu à l'analyse de nos sociétés par ce qu'il appelle lui-même un «détour ethnographique», envisage le propos sociologique dans sa capacité à porter son regard non plus seulement sur les sociétés statiques de la tradition, mais sur des sociétés, comme la nôtre, en situation d'élaboration permanente de leurs formes sociales et de réinvention aléatoire constante de leurs institutions. Le traitement sociologique de la modernité pour Balandier est donc cette capacité à penser les ruptures, l'inédit, l'incertitude.

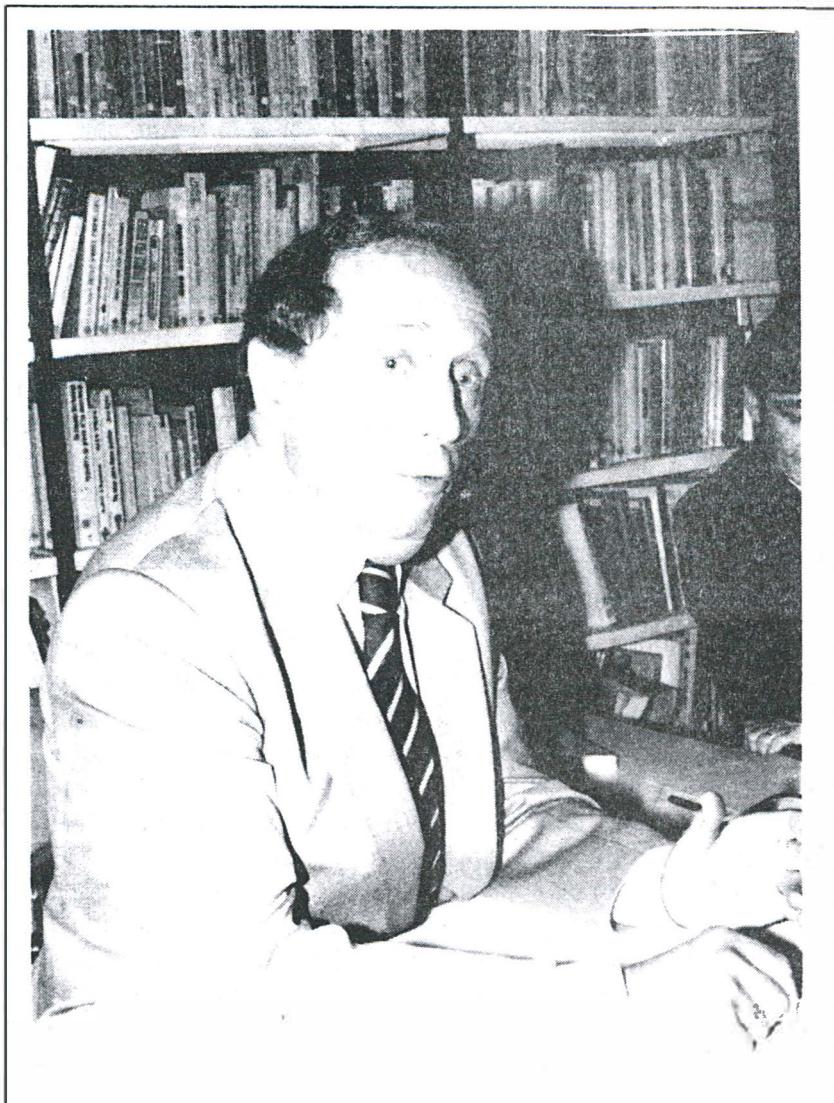
L'analyse de l'évolution récente des problématiques en sciences sociales témoigne bien de cette réorientation paradigmatische d'un modèle d'explication logique des structures ou des institutions à un modèle d'étude de la quotidienneté et de ses mouvements d'ordre et de désordre. La tâche sociologique actuelle proposée par Balandier n'est donc pas si lointaine de celle de ses origines : rendre intelligible le désordre quotidien et non plus le donner à voir sous la forme des incompréhensions et des peurs qu'il suscite.

Cette redéfinition du travail sociologique exige alors de prendre en compte toutes les dimensions possibles du rapport social, et non plus seulement celle qui relèverait d'une économie simpliste des pratiques et des actions. C'est pourquoi nous terminerons ce dossier par une esquisse d'analyse de la contribution originale d'Alain CAILLE et du MAUSS (4) dans sa critique des notions d'intérêt et de raison utilitaire, laquelle permet d'entrevoir l'importance historique d'un oubli sociologique, à savoir l'étude de domaines du réel social - comme le rôle de l'imaginaire social et de sa symbolique - «dimensions qu'on avait cru pouvoir, comme le dit Alain Caillé, décréter illusoires et superstructurales». Ainsi sans prétendre rendre compte de l'ensemble du renouveau actuel en sociologie - dont témoignerait par exemple l'importance des publications récentes - ce dossier aura permis, souhaitons-le, d'en esquisser avec le regard propre de notre revue, certains contours originaux.

—(3) G.BALANDIER. «Le Regain Sociologique», in «Le Monde», 29 septembre 1989.

—(4) MAUSS : Mouvement Anti utilitariste dans les sciences sociales, voir notre article dans ce dossier.

Pierre-Paul ZALIO



■ *Georges Balandier, Docteur ès Lettres, professeur de socio-logie à la Sorbonne, directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.*

Entretien avec Georges Balandier

● **Cité : De vos travaux sur l'Afrique à vos récents livres sur la modernité, quelle a été votre démarche ?**

Georges Balandier : La démarche propre à l'ethnologue et à l'anthropologue présente trois caractéristiques. D'abord la distance de l'observateur, ce qu'on a appelé le décentrement. Ensuite, la différence de l'objet : ce que l'ethnologie et l'anthropologie saisissent, ce sont des formes de société, des figures de la culture et de l'histoire qui sont différentes de celles que peut connaître immédiatement le scientifique en raison de son «appartenance». Enfin, cette démarche implique un travail de décryptage et de traduction : la société, la culture qui se trouvent affrontées, sont données dans l'altérité, dans la différence : il faut pouvoir trouver leur sens, ce en quoi elles se différencient, et les décrypter pour les rendre accessibles aux autres.

En même temps qu'une pratique, il y a une méthode. Pour ma génération, qui n'est pas celle de Lévi-Strauss, saisir des sociétés de la tradition c'est les appréhender au moment où elles amorcent une véritable mutation. Lorsque, à partir de 1946, je suis allé étudier des sociétés africaines avec le projet de saisir une permanence, une continuité nettement affirmée, j'ai tôt reconnu qu'elles étaient en lutte contre la dépendance, contre la domination, et déjà en essai de développement et de modernisation. Vous voyez que cette ethnologie et cette anthropologie, qui s'imposent par l'accident de ma date de naissance et la conjoncture historique, ne pouvaient se présenter de la

ENTRETIEN

même manière que l'ethnologie antérieure. Par le fait des circonstances, l'histoire jouant le rôle de microscope, je découvrais que les sociétés ne sont jamais faites mais qu'elles se font, que les cultures ne sont pas dites et données une fois pour toutes mais qu'elles se construisent, qu'elles s'élaborent sans cesse et sans répit. Autrement dit, je ne pouvais pas souscrire à une démarche de sciences sociales qui considérerait que certaines sociétés sont destinées à la reproduction pure et simple, à l'entretien d'elles-mêmes par une sorte de privilège un peu singulier qui ferait qu'elles ne connaîtraient pas d'affrontements et n'auraient ni problèmes majeurs à régler, ni défis auxquels répondre.

J'ai ensuite envisagé de détourner cette démarche - d'où le titre de mon précédent ouvrage, *Le Détour* - en appliquant mon expérience à l'étude de nos propres sociétés. La modernité peut être appréhendée autrement que par les savoirs canoniques, progressivement établis par l'histoire de nos disciplines. Cette façon de voir, je la justifiais à l'époque par le fait que la modernité est génératrice de multiples ruptures. En effet, quand on traite de la modernité, on est contraint de parler de mouvement, d'inédit, car le propre de la culture de la modernité est d'apporter du nouveau, d'engendrer de l'incertitude : les valeurs sont brouillées, les repères sont mêlés ou effacés, les modes d'interprétation sont remis en cause. Ainsi la modernité produit-elle de l'inconnu, du mouvement, du dépayasant, qui ne sont pas moindres que ce que l'on peut trouver lorsqu'on est ethnologue et que l'on va fort loin effectuer une recherche sur le «terrain».

● **Cité : De quelle manière votre recherche s'inscrit-elle dans le mouvement général des sciences ?**

Georges Balandier : Le mouvement scientifique a aujourd'hui changé de point d'application. L'accent est porté sur le paradigme ordre-désordre, qui est vieux comme la philosophie mais qui s'est renouvelé. Le mouvement scientifique conduit aussi à s'intéresser davantage aux déséquilibres, à l'instabilité, à la complexité. Les sciences ne tentent plus de parvenir à une description «simple et claire» du monde, ce qui était encore le projet d'Einstein. Enfin, les sciences sont moins assurées d'elles-mêmes; elles interrogent leur mode de connaissance, la façon dont elles produisent du savoir - quel savoir ? comment ? dans quelles circonstances ? avec quelles limites de validité et d'application ? Elles sont équipées de moyens sans précédent, notamment les sciences de laboratoire, et pourtant elles se mettent plus

fréquemment en cause dans chacune de leurs démarches. Ainsi, Ilya Prigogine a vulgarisé l'idée d'ordre par fluctuation, c'est-à-dire cette idée qu'un ordre peut avoir sa source dans le non-équilibre. Ainsi, Henri Atlan pour qui il peut y avoir ordre et complexité par le bruit - c'est à dire par l'effet des perturbations aléatoires. Songeons aussi aux théories de l'auto-organisation, très discutées, selon lesquelles les systèmes sont capables de créer de l'ordre et du sens par eux-mêmes, sans intervention extérieure, sans intervention d'une conscience, d'un sujet. Il faut enfin évoquer les recherches relatives au chaos. La « chaologie » devient une science très élaborée, dotée des appareillages informatiques les plus puissants. Elle nous rappelle que la nature a une histoire agitée, qu'elle connaît des événements mal liés et pas seulement des organisations bien fixées dans la longue durée. La «chaologie» dit que le monde est turbulence et que pourtant dans cette turbulence il y a un ordre qui s'inscrit, qui se cherche, et qui peut prévaloir sur telle ou telle autre figure, sur telle ou telle autre forme. Il y a des états qui exercent un attrait au sein du désordre pour en faire de l'ordre : c'est « l'étrange attracteur » des chaologues. Ainsi, le désordre ne se confond pas avec la pagaille. C'est une catégorie intellectuelle qui fait référence à un aspect des phénomènes.

● **Cité : Mais qu'en est-il dans les sciences de la société ?**

Georges Balandier : D'une certaine façon, ce sont des sciences « à inertie », leurs transformations sont lentes quant au mode d'observer, d'interpréter. Cela dit, on peut mettre en évidence les traits suivants :

- Les sciences sociales sont moins affirmatives que naguère quant au fait que la société est déjà là, parfaitement produite et unifiée, qu'elle impose sa logique, ses contraintes, ses effets de socialisation et éventuellement de domination, et qu'au bout du compte le social est d'abord destiné à se reproduire à l'identique. Ce qui légitimerait l'identification des agents de cette reproduction - je pense aux travaux de P. Bourdieu et des théoriciens marxistes. Aujourd'hui, on est davantage convaincu du fait que la société résulte d'une production continue; elle n'est jamais achevée, elle est toujours à produire. Dans la modernité, cet aspect de la société apparaît encore plus nettement.

- Le deuxième trait, c'est l'importance accordée au temps. Bien sûr, on savait que les sociétés sont dans l'histoire, qu'elles font leur histoire sans nécessairement savoir laquelle. Mais ce qui paraît maintenant plus significatif, c'est de considérer le temps comme un des constituants de

ENTRETIEN

la société. Or, les sciences sociales accèdent à la reconnaissance de cette fonction constitutive au moment même où certains théoriciens des sciences « dures » donnent au temps toute son importance (cf. le dernier ouvrage d'Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, **Entre le temps et l'éternité**). La société est non seulement faite de matérialité, de conventions et d'agencements, mais aussi de temps. Nous devons y être d'autant plus sensibles que, dans une période de modernité, notre expérience de la relation au temps est profondément bousculée. Nous sommes un peu des égarés du temps, nous sommes perdus -comme le disent certains textes de science-fiction- dans le «labyrinthe» du temps. Nous découvrons le « temps réel » de l'informatique, qui est imputé à une machine, et non au sujet humain; comme s'il y avait une ironie perverse qui attribuerait à la machine le temps «réel» alors que le nôtre serait illusoire ! Mais nous savons que cette temporalité désigne la capacité de traiter de façon quasi instantanée des opérations nombreuses qui donnent des résultats complexes. Nous affrontons le temps des images; l'univers médiatique nous donne une autre expérience du temps, par la multiplication, la diffusion et la fugacité des images. Nous sommes dans le temps de la quotidienneté, qu'on présente comme lié à l'éphémère, à la discontinuité et à la succession des modes. Notre expérience du temps est devenue infiniment plus complexe et bouleversée qu'elle ne l'était pour des générations antérieures.

- Enfin, un troisième trait : les sciences sociales qui naguère s'occupaient surtout de relations, de modèles et de combinatoires des relations, de structures et de transformation logique des structures, d'institutions et d'organisations, sont davantage préoccupées par le mouvement, l'instabilité des équilibres, les jeux d'ordre et de désordre, le mode d'exister de configurations mouvantes.

● **Cité : Pourquoi faire référence aux sociétés de la tradition et à leur savoir propre pour éclairer la modernité ?**

Georges Balandier : Cette référence permet de montrer la singularité de la société moderne, et de révéler les manques des systèmes de régulation propres à celle-ci. Dans les sociétés de la tradition, ordre et désordre ne sont ni séparés ni présentés l'un comme l'inverse de l'autre ou comme le mal de l'autre. Ils sont traités comme si une loi du vivant les rendait indissociables. On y découvre aussi qu'ordre et désordre sont considérés conjointement, sans vouloir trier ce qui serait du désordre à réduire ou à réprimer, et ce qui serait de

l'ordre à défendre ou à faire surgir. On tente de transformer ce qui peut être une énergie négative en une force de cohésion sociale. Les sociétés de la tradition, « exotiques », c'est à dire extérieures à nous, comportent tout un ensemble de dispositifs qui sont destinés à empêcher le désordre de devenir ravageur, porteur de destruction. Quels sont les outillages disponibles dans ces sociétés, pourquoi ces gens sont-ils des « technologues » du rapport entre ordre et désordre alors que nous sommes surtout des technologues de la matérialité ? Pour eux, chez eux, le mythe dit l'ordre, le rite entretient l'ordre, certaines pratiques convertissent le désordre en ordre, domestiquent l'événement, l'aléatoire. Il y a là toute une « machinerie » qui est montée, et une certaine science des rapports sociaux, qui contribuent à établir une relation entre ordre et désordre. Il faut en effet effacer cette image « anthropologisée » de sociétés de la tradition qui seraient hors de l'histoire - sociétés du consensus et en quelque sorte « refroidies ». Sur ce point, je ne suis pas du tout d'accord avec Lévi-Strauss, car toutes les sociétés sont à la fois froides et chaudes. Les sociétés de la tradition ont la conscience de ce qu'est la violence, et elles essaient de la domestiquer. Elles ont conscience de ce qu'est le désordre, elles s'efforcent de le traiter comme une énergie, sauvage au départ, qui peut devenir une énergie socialement utile, culturellement productive. C'est cette leçon que j'ai tenté d'appliquer personnellement à la lecture des sociétés de la modernité. Dans la modernité, il y a rupture, dissociation, fragmentation sociale; il y a un éclatement qui, pour certains philosophes, est le signe d'une nouvelle barbarie, scientifiquement et techniquement équipée.

● **Cité : Dès lors, comment penser le rapport entre modernité, désordre et conscience de désordre ?**

Georges Balandier : D'abord un rappel : les sociétés de la tradition disposent d'une véritable cartographie du désordre; elles en ont repéré les lieux, les cheminements, et ont mis en place des dispositifs. Les sociétés de la modernité naviguent à l'estime dans l'histoire immédiate. Nous sommes tous des navigateurs sans cartes précises, y compris ceux qui paraissent les plus savants et les plus puissants. Il est sûr que, dans ces circonstances, la conscience de désordre est exacerbée. Et elle reste d'autant plus activée qu'il est très difficile de savoir ce qu'est la modernité. Il suffit de se reporter aux formulations théoriques des quinze dernières années pour le constater. Elles nous présentent un univers de la crise - crise de société, de civilisation, d'identité -, une

ENTRETIEN

crise qui dure et qui semblerait signifier que l'état critique est devenu l'état des choses. On parle périodiquement de décadence, on évoque un temps des apparences, des simulations, de l'éphémère, du vide. Ce qui fait beaucoup d'incertitudes. Il en est déduit que la pensée est faible et que les idéologies sont molles. Ce qui est significatif d'un désarroi certain. Tout ce qui nous donnait des explications du monde est sérieusement bousculé - qu'il s'agisse des religions, des sciences qui autrefois proposaient la leçon d'harmonie et montrent maintenant un monde des turbulences, ou des grandes idéologies qui sont en voie d'effacement. Je ne veux pas ridiculiser toutes ces formules. Je dis qu'elles font problème et qu'elles contraignent à tenter d'interpréter les situations qu'elles désignent.

Dans la dernière partie de mon livre, j'ai choisi de présenter des situations qui me paraissent les plus fortement associées à la conscience de désordre, puis d'appliquer à leur interprétation une démarche anthropologique. J'ai retenu quatre situations, je me borne à les mentionner sans les décrire. J'ai d'abord envisagé l'événement brutal, regardé comme un avènement soudain du désordre : j'ai pris comme exemple le krach boursier de l'automne 1987, j'ai voulu montrer comment une anthropologie de cet événement était possible et éclairante. Il est frappant de retrouver à cette occasion les grandes métaphores (épidémie, catastrophe, effondrement, fatalité, etc) et une remontée de l'archaïque puisqu'il y avait un bouc émissaire : l'ordinateur. Celui-ci est apparu comme une machine perverse. On doit se demander, à ce propos, comment l'hyper-rationalité des grands manipulateurs financiers mondiaux s'est transformée en irrationalité fatale, en désordre.

Le deuxième exemple, c'est l'épidémie comme désordre et menace mortelle, en l'occurrence le Sida. A propos de cette calamité vraie, j'ai tenté de montrer comment intervenait toute une série de schèmes, d'images, et d'interprétations qui renvoyaient eux aussi à de l'archaïque; comment, sur ce thème, des effets pervers d'ordre et de désordre peuvent être produits : thèmes du Front national ou, aux Etats-Unis du mouvement « Panic Sida » affirmant que le désordre doit aller jusqu'au point extrême où l'ordre pur sera désiré. Troisième illustration : celle de la violence comme exploitation et exaltation du désordre, en considérant la violence à l'état parfaitement sauvage du vandalisme, du sacrifice des choses pour dire «quelque chose», jusqu'à la violence des stades et à celle du terrorisme qui s'inscrit dans des opérations

proprement politiques. Quatrième exemple : l'affaiblissement du politique, qui donne au sujet le sentiment que le désordre gagne, et avec lui le non-sens, car en bonne philosophie ordre et sens se trouvent liés.

● **Cité : Quel est le statut du politique dans le monde moderne ?**

Georges Balandier : L'affaiblissement du politique est périodiquement «vérifié» : les sondages disent le scepticisme et la versatilité du citoyen, la désaffection électorale les confirme, la perte de crédibilité du langage entraîne la recherche du « parler vrai » afin de corriger ce vide. On est allé jusqu'à affirmer, voici une dizaine d'années, la mort du politique. Or les choses ne sont pas si simples. Je pense que l'interrogation du politique est une interrogation qui importe au premier chef dans la mesure où le politique est le lieu où ordre et unité se fondent, se disent, s'expriment, se reçoivent ou se récusent. Il est extrêmement dangereux que ce lieu devienne progressivement un lieu vide.

Mais, cette impression d'une place inoccupée ou peu occupée est superficielle. Ce qui me frappe, dans ce qui définit le politique aujourd'hui, c'est un processus de divergence, de diffraction. D'une part, le territoire du politique se technicise; on traite de tout en termes de problématisation et on tente de donner une réponse technique. Or ce pôle technique est peu propice à l'adhésion, à la manifestation apparente : ce politique technicisé est du politique caché, et c'est peut-être pour cela qu'il est mis en situation de suspicion - songeons aux «réseaux» soupçonnés, à ce que l'on dit de l'énarchie, etc. Mais, il y a l'autre pôle : ce qui me frappe, c'est la recherche qui se fait pour que le politique retrouve son essence, pour qu'il soit la définition idéalisée de la société, accrochée à des symboles, à des images, à des passions, à des amours et à des désamours. Il y a dans tout l'univers de la modernité une demande de refaçonnage. Pour que le politique retrouve sa force, il faut qu'il y ait une image souveraine qui soit chargée de tout ce que je viens d'indiquer, qui ait sa forte charge de symbolique, d'images, de désignations unifiantes, sa forte charge d'affects. La politique requiert de la chaleur. Cette demande de refaçonnage du souverain était manifeste dans l'univers de l'Amérique reaganienne. Sans avoir de passion personnelle pour Reagan, je constate qu'il a façonné une certaine image de l'Amérique contre une administration

ENTRETIEN

réticente ou hostile; il y a eu une image de souveraineté, qui était sans doute une image pauvre, mais, tout de même, porteuse d'énergie et génératrice de conviction. Dans notre pays, on a vu cela à un degré supérieur au moment de la réélection de François Mitterrand. Il est frappant de constater comment une situation politique défavorable (une majorité parlementaire hostile), un certain désamour des Français durant un temps ont pu être convertis en avantage et entraîner une demande de candidature avant même que le président ait fait connaître sa décision. Il est devenu une figure dont la nécessité s'impose, parce qu'il a parlé au-dessus, en termes de solidarité, de grands objectifs, d'union. Il a su créer une image souveraine et c'est cette image qui lui a permis d'être élu. Il y a de l'injection d'image monarchique dans les démocraties de ce temps.

Dans mon livre, j'envisage ensuite trois types de réponse à la crise des sociétés modernes :

- Il y a la réponse totalitaire, et il est vrai que la conscience de désordre peut nourrir le désir d'un ordre total. C'est la pire des calamités, car il s'agit là, non d'un ordre véritable, mais d'un ordre mécanique, d'un ordre de la mort et non du vivant. L'ordre du vivant naît du mouvement. La métaphore de l'ordre totalitaire, c'est la machine, l'objectif, c'est de faire de chaque sujet une pièce asservie de la machine.

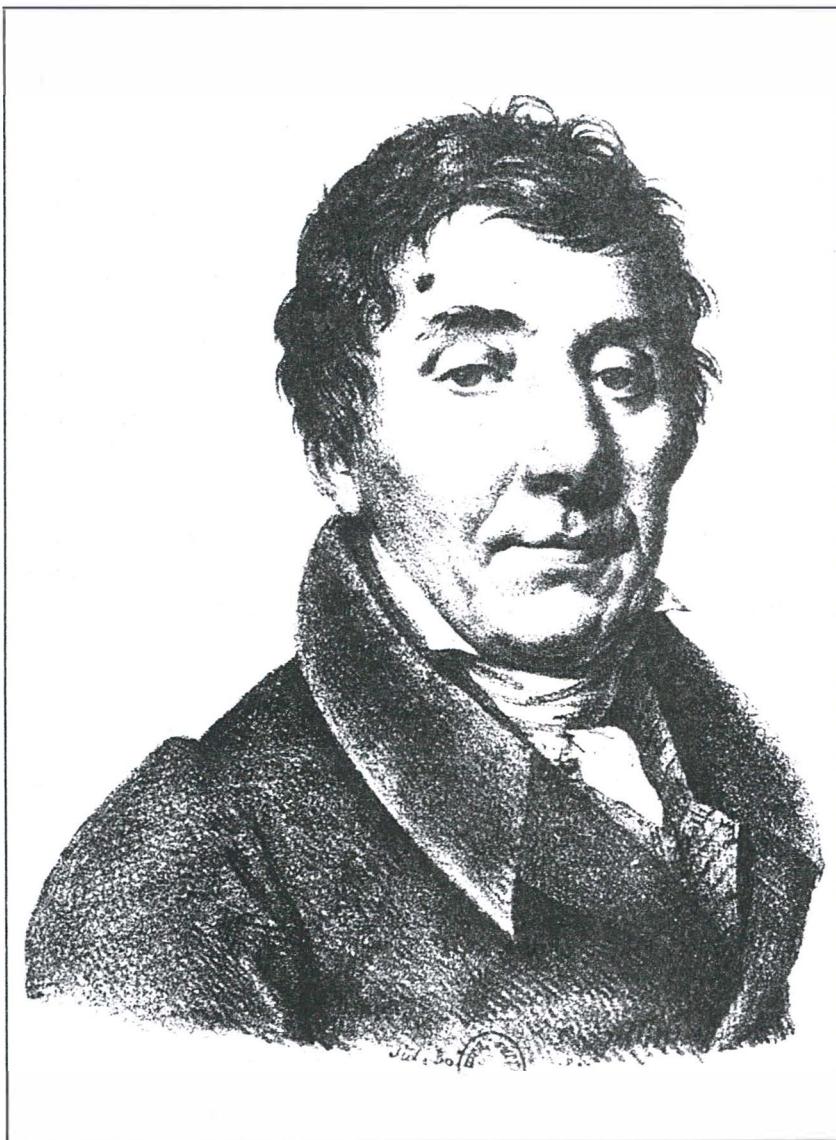
- La deuxième réponse, c'est la réponse de la personne, l'ordre du sacré et la réappropriation individuelle du sens.

- La troisième, c'est la réponse pragmatique, celle de l'ordre par le mouvement. Celle qui prévaut dans nos sociétés, et qui conduit à mettre en avant les gagneurs, ceux qui savent tirer parti des circonstances. C'est ce qui conduit les Français à célébrer tout à coup l'entreprise qui devient le lieu d'une éthique renouvelée et d'une culture nouvelle. Mais cette réponse peut prendre diverses formes, par exemple celle que lui donne Alain Minc avec son modèle étato-libertaire. On voit là que si la réponse pragmatique a ses figures (Bernard Tapie, par exemple), elle est encore à la recherche de sa doctrine.

Considérer ce qui entretient la conscience de désordre, c'est nécessairement prendre la mesure de certains des risques contemporains : notamment, le désemparement qui nourrit les nihilismes du quotidien, les replis sur le privé, les passivités. Un des remèdes, ce

serait une formation appropriée : si l'on veut que les jeunes générations s'engagent dans ce temps, il faut le leur rendre intelligible et non pas seulement le laisser voir sous l'aspect des incompréhensions; il faut que ce temps soit expliqué, devienne décryptable, enseignable. Il faut, comme le dit le philosophe Gianni Vattimo, apprendre à «habiter» ce temps. Le deuxième risque, c'est la demande d'ordre qui peut conduire au décri de la démocratie. Or la démocratie, le pluralisme, le mouvement qu'implique la confrontation, sont absolument nécessaires à ce temps. Le troisième risque est celui de l'enfermement : se clore comme petit univers individuel, comme communauté locale, comme nation, ne permet pas d'exploiter les ressources, les dynamismes de ce temps. Enfin il importe de dire que la société civile comporte plus de possibles qu'on ne le croit; il faut qu'elle puisse apporter ce qu'elle a de positif, au besoin contre les appareils.

Dernier voeu, en forme de proclamation : envers et contre tout, faire l'éloge du mouvement et surtout empêcher que la peur du mouvement ne soit utilisée à des fins de domestication rudimentaire.



Louis, vicomte de Bonald
(1754 - 1840)

Bonald prophète de la société, ou comment en finir avec les idées démocratiques

→ R.P. : Recherches Philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales. (1818)

→ D.P. : Démonstration Philosophique du principe constitutif de la société. (1830)

→ Ces deux ouvrages sont cités d'après les Œuvres de M. de Bonald, Paris, Adrien Le Clerc, 1817 T. 7-9.

→ T.P. : Théorie du Pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l'histoire. (1796). Cité d'après l'édition A. Le Clerc en trois volumes 1843

→ L.P. : Législation Primitive considérée dans les premiers temps par les seules lumières de la raison. A Le Clerc, 1802, trois volumes. Cité d'après l'édition originale.

→ P.D.S. : Pensées sur divers sujets (1817), cité d'après l'édition Plon 1887

→ 1/ Voir H. Gouhier, La Jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du positivisme, t. II (Saint-Simon jusqu'à la Restauration), Paris, Vrin, 1964

→ 2/ Voir A. Comte, Système de politique positive, Tome III, Corrallant-Goeury et V. Dalmont, Paris, 1853, p. 614. Une analyse attentive des œuvres des deux

La recherche proposée ici, en ayant pour objet Louis Gabriel Ambroise, Vicomte de Bonald occupe une position paradoxale. Elle concerne une pensée radicalement étrangère à l'ailleurs politique ou plus exactement, qui ne cesse de résorber tout ailleurs pour l'ici de l'ordre. En regard de ce travail de réduction, dessiner une figure de l'ailleurs c'est se vouer à produire un résultatridiculement pauvre. L'écart pour nous minimum sera pour Bonald maximum. A quoi bon alors entreprendre une telle démarche, un effort aussi apparemment vain ? C'est que Bonald n'est pas seulement ce penseur né en 1754 et mort en 1840, connu pour ses perspectives contre-révolutionnaires. Il est aussi, pour une part, un précurseur de la science qui tout au long du XIXème siècle gagnera sa dignité, la science sociale. Saint-Simon salue dans les ouvrages du Vicomte, « les plus estimables productions qui aient été mises à jour depuis plusieurs années » (1) et Comte, plus tard reconnaîtra la « salutaire influence » de la philosophie catholique et plus particulièrement de J. de Maistre (2). Dès lors, envisager le rapport de Bonald à l'ailleurs ou plus généralement à ce qui manque à sa place, comme à ce qui ne s'en tient pas à l'actualité, ce n'est pas strictement épingle sur le tableau de l'histoire des idées les bizarreries gothiques d'une pensée surannée. C'est d'une part éclairer le vieux fond dans lequel s'enracine la jeune science et retrouver dans la période qui suit immédiatement les événements révolutionnaires les enjeux qui s'esquisse sur le rapport des hommes à la possibilité. C'est enfin, aborder un certain mode de fonctionnement des sciences du social dont peut-être celles mêmes qui s'annoncent aujourd'hui comme critiques ne se sont pas départies.

On analysera d'abord les fondements présociologiques du discours de Bonald pour, par la suite, les articuler à la théorie sociale de la monarchie et au travail complémentaire de suppression de tout ailleurs politique.

LE TOTON DE LA SCIENCE

La science bonaldienne, puisque telle elle est nommée et puisque telle elle se démontre par le raisonnement, a pour principe de clôture et de cohérence un jeu de renvois incessants, à l'oeuvre tant dans la diachronie que dans la synchronie, entre une divinité justifiant la société et une société justifiant la divinité ; l'une et l'autre étant reliées ou confondues par le truchement d'une théorie du langage. La pensée de Bonald se compose ainsi d'une théologie étayant et s'étayant sur une sociologie et nécessite la médiation d'une logique.

La perspective générale de cette pensée apparaît clairement dans la dénonciation que fait Bonald de la méthode subjective des Idéologues et surtout des Eclectiques. Non sans un certain franc-parler, Bonald critique leur travail introspectif. Il les rendrait semblables aux anachorètes du Mont Athos qui à force de contempler leur nombril prennent l'éblouissement qui en découle pour un fragment de lumière divine (R.P., p. 36). La vérité sur l'homme, de l'homme, n'est pas en l'homme mais hors de lui, dans la société. Pour connaître ses lois, ses devoirs, il faut semble-t-il étudier sa subjectivité solidifiée, objectivée dans le monde. Il faut étudier les faits sociaux comme des choses. « Je le répète, notre esprit n'est qu'un moyen de connaître, un instrument pour opérer hors de nous. Religion, morale, politique, littérature, sciences, art, la société, l'univers, tout est à sa disposition. Ce sont de riches et indispensables matériaux qui attendent que la pensée de l'homme les mette en oeuvre ; c'est au-dehors qu'il faut diriger nos recherches et la connaissance de nous-mêmes n'est que la connaissance de nos rapports avec les êtres semblables et de nos devoirs envers eux » (R.P., p.35).

Seulement, la science bonaldienne cherche à s'enraciner dans une vérité qui puisse servir de critérium à l'ordre social, et elle le trouve dans le don divin du langage. Ce don n'est pas que le don d'un média, il est le don d'un dogme. Dieu a offert à l'homme avec le don de la parole « des maximes de croyances et des règles de conduites, des lois pour ses pensées, des lois pour ses actions » (L.P. I, p. 44).

grands contre-révolutionnaires français, montreraient certes, de graves divergences. Cependant, on peut distinguer même sur le fond de nettes proximités. Mais, et Bonald se rejoignent : 1) dans un pessimisme radical sur l'humain. 2) dans un retour au religieux comme ce qui doit régler la volonté corrompue des hommes. 3) dans la réactivation de la croyance et de la foi contre la raison. 4) dans un constant anti-hellénisme. 5) dans un rapport nostalgique à l'Ancien Régime. Il n'est pas jusqu'aux moindres détails où les deux théocraties souvent se retrouvent.

Dès lors, en même temps qu'il élabore un objectivisme sociologique, Bonald porte celui-ci à son comble. La société gardienne du dépôt des vérités enseignées par la divinité s'engouffre dans une objectivité, une altérité radicale. Si l'homme a bien sa vérité hors de lui, c'est certes parce qu'elle n'est pas en lui mais ce n'est pas parce que hors de lui il s'y retrouve, c'est parce que la vérité, sa vérité sur lui lui est étrangère, importée, apportée, révélée. Lorsque Bonald préfigurant le mot d'ordre de toute la tradition sociologique prétend faire «la philosophie du nous», ce nous n'est pas l'élément dans lequel le je humain se retrouve transfiguré ou déformé, meilleur ou pire, mais plutôt, la reduplication du Je majuscule de la divinité qui assigne sa vérité au je minuscule des hommes. Le tout n'est pas supérieur à la somme de ses parties. Il est séparé, hypostasié en regard de ses parties.

Dans ce mouvement d'extériorisation radicale de la société aux hommes, la science sociale est capable de faire sa propre sociologie. Elle est capable d'énoncer les raisons de son arrivée tardive sur la scène de l'histoire comme de définir le statut du «sociologue». Si elle advient si tard c'est que dans les sciences physiques et naturelles, l'homme n'avait qu'à vaincre ses sens, tandis que dans les sciences morales et politiques, il lui fallait vaincre ses passions. Mais c'est surtout que les hommes ont trop tendance à tout juger par eux-mêmes, à énoncer des opinions personnelles, au lieu de suivre les opinions générales et sociales. Dès lors, «le sociologue» découvre à contre-jour, son statut à la fois humble et inoui. Parlant de lui à la troisième personne, ce qui ici ne peut être fortuit, Bonald déclare : «Les opinions personnelles sont précisément celles auxquelles il tient le moins et qu'il renonce même formellement à défendre. Si elles sont utiles, elles seront approuvées par la société, alors, elles deviendront sociales et l'on ne doit défendre dans la société que les opinions générales, c'est-à-dire sociales. L'auteur qui s'est élevé contre le pouvoir particulier est bien éloigné de vouloir dans aucun genre établir le sien» (T.P. III, 2).

Au fond, le rapport à deux, Dieu-société engage toujours d'une manière ou d'une autre un tiers ; il faut un médiateur. Ici, le «sociologue» est celui qui sinon apporte, du moins rappelle le trésor inestimable des vérités morales révélées et Bonald à son insu sans doute, inaugure une fonction promise à une large postérité, celle de prêtre de la société.

En même temps, ne voit-on pas que le toton peut désormais se

renverser ? Si l'homme a sa vérité hors de lui, sédimentée dans la société, alors la société est fondatrice, institutrice de la vérité. Et que ne cesse-t-elle de nous dire, sinon la tradition, les préjugés; sinon ces vérités générales et d'abord cette vérité en quelque manière universellement reconnue : Dieu est. « Le genre humain, c'est-à-dire les sociétés de tous les temps et de tous les lieux, a eu le sentiment de l'existence de la divinité ; donc, la divinité existe, car le sentiment du genre humain est infaillible. » (T.P., I, 22)

Désormais, la boucle est bouclée. Dieu et la société dialoguent derrière le dos des individus. Il ne reste donc à ceux-ci que deux solutions : ou ils rentrent dans ce cercle, c'est-à-dire s'y soumettent, ou ils s'en échappent et alors ils sont voués à l'égarement et à la corruption.

RETOUR A L'ORDRE

Mais justement, il ne suffit pas d'annoncer la bonne nouvelle. Il ne suffit pas de dire que seule la société, le nous énonce le vrai. Ce serait ignorer le penchant des hommes à l'inconstance et à la perversité, oublier leur propension à sortir de la société, à se « désocialiser ». Il faut donc défendre le tout, la société contre cette humaine corruption, ramener les uns et les autres au nous. Il faut donc une instance sinon répressive, du moins tutélaire. « Il faut... », l'expression n'est bonaldienne qu'à condition de ne supposer ni invention, ni fabrication, ni convention. Puisque Dieu nous a presque tout donné à l'aube, il suffit de bien observer. L'on verra qu'il est bien une telle instance : la société religieuse. Bonald en suit la trace dans le livre sacré des Hébreux et surtout dans la belle constitution de l'Egypte ancienne. Là s'exprime manifestement la nécessité de la transmission perpétuelle du sacerdoce, là se montre l'indépendance des fonctions sacerdotales, « car une force qui doit nécessairement réprimer la volonté de l'homme doit être nécessairement indépendante de cette même volonté ». La sphère religieuse règle donc les moeurs des plus humbles individus mais aussi surveille les actions des plus grands. Elle légitime et contrôle ainsi le pouvoir politique. Abraham, déjà, n'avait-il pas remis à Melchisedech la « dîme du butin qu'il avait fait » (3) ? Comme la religion consacrait l'action du pouvoir politique celui-ci reconnaissait en celle-là le fondement de son autorité. Une instance religieuse redoublant l'instance politique est donc nécessaire. Toutes deux forment ce que Bonald appelle une société civile. Mais pour qu'une société civile soit →3/Genèse XIV, 18

constituée il faut pour constitution politique la monarchie et pour constitution religieuse le catholicisme. Le catholicisme outre sa légitimité théologique présente les caractères sociologiques d'être la religion unitaire du Dieu unique, d'être structuré en corps et en communauté et de tirer son autorité de son Eglise.

C'est donc dans la sphère de la religion universelle et de son Eglise que va venir s'insérer la théorie bonaldienne du politique ou plus exactement sa théorie sociale de la monarchie. Répétons une nouvelle fois la thèse canonique du Vicomte. Divinité, société, volonté générale même sont synonymes. Donc l'homme tient de l'extérieur sa vérité, donc l'homme n'a pas à chercher mais à écouter et pourrait-on dire, c'est en s'effaçant qu'il trouve. Appliquée au politique, cette thèse devient le fondement d'une théorie générale de la soumission. Elle apparaît autour d'un concept central de la pensée de Bonald, le dévouement, le don de soi.

D'emblée, à propos du monarque Bonald avouera que ce don n'est en fait qu'une abdication de soi : « Le roi n'est que le secrétaire de la nature et ne doit écrire que sous sa dictée » (T.P. II, 456). Comme le remarque Roger Mauduit dans sa *Politique de Bonald*, le roi n'est pas légisfacteur, il est législateur. Il ne crée rien mais constate. Soit par raisonnement il arrive à trouver l'ordre du monde ; soit il est tout simplement renseigné par la tradition. (4) Le Monarque est au grand corps du tout ce que les autres serviteurs sont à ses parties. Les nobles nous apprend Bonald sont les esclaves de la société. Tout au long de l'histoire, comme fonction militaire la noblesse a assuré la liberté de la société aux dépens de sa vie. C'est le prix qu'elle a payé pour ses distinctions. En cohérence avec toute sa théorie Bonald émaille son discours de références étymologiques. Il aime à rappeler que le ministère religieux et politique s'appelait milice, de « *me lito* », je me dévoue, que féodalité vient de fidélité, etc.

Cependant pour que ce dévouement ait solidité et légitimité, il faut certes déjà la présence de la société religieuse mais encore un savant équilibre entre les corps. Tout excès pervers dû à une volonté particulière, même royale, est limité par la structuration indépendante des diverses fonctions que Bonald appelle publiques. D'une part, ces fonctions doivent être héréditaires, d'autre part, elles doivent être

—4/ R. Mauduit, *politique de Bonald*, G. Oudin et Cie, 1919, p. 128.

avec la noblesse l'enfant d'une même constitution naturelle ; tous deux tiennent donc d'une même instance leur autorité et leur pouvoir. « Un pouvoir oppresseur est (...) un pouvoir sans limite. Or la noblesse est une limite au pouvoir car le monarque ne peut anéantir la noblesse qui est coexistante à lui ; fille comme lui de la constitution, enchaînée comme lui par des noeuds indissolubles et marquée comme lui du caractère indélébile d'une naissance distinguée. » (T.P. I, 256).

Quant au peuple, suivant une logique qui n'est pas sans rappeler la politique platonicienne, Bonald nous dit que débarrassé de tout souci public, il n'a qu'à s'occuper de ses fonctions et professions domestiques : « Comme tout se fait dans la société politique pour l'utilité des sujets ils n'y ont rien à faire. » (D.P. 471).

Réévaluant le caractère social du travail, puisque « celui qui ne travaille pas est hors de la société » (T.P. III, 191) et toujours en suivant la constitution égyptienne, Bonald propose la restauration des corporations et du compagnonnage comme mode d'organisation des familles populaires et comme structure d'éducation des enfants du peuple. Le bonheur ne se gagne qu'au prix de se laisser sceller dans la fonction et par là-même de se laisser borner l'horizon. « Sans cette disposition naturelle qu'on a à faire ce que l'on a vu faire par ses parents (...) se trouverait-il des hommes qui se dévouassent par choix à ces professions viles, malsaines ou périlleuses qu'exigent les besoins de la société ?

En fixant ainsi les membres de la société dans des professions déterminées (...) la société avait un plus grand nombre (...) d'hommes heureux. Car le plus grand bonheur que la société puisse procurer à l'homme est de le défendre contre les illusions de sa cupidité, les écarts de son imagination et l'inconstance de ses goûts » (T.P. I, 111) (5).

Dans ce système où viennent s'articuler fonctions publiques et domestiques ce n'est pas l'homme qui est socialement important, mais la fonction ; le corps, qui relève l'individu et l'encadre. On peut même dire que l'essentiel n'est pas que les « citoyens aient une place très utile et très active (...) mais que tous soient ou croient être placés. » (T.P. I, 265) Au roi lui-même on pourra dans une certaine mesure appliquer ce principe puisque « là où la nature fait les lois, l'homme n'a d'autre chose à faire qu'à en maintenir l'exécution. » (T.P. I, 97).

C'est donc la société entière qui se raidit sur l'ordre et comme telle

→5/ Dans le t. III du même ouvrage, p. 10 tout en préservant un des lieux communs de l'anti-intellectualisme conservateur Bonald rappelle qu'il n'est « pas nécessaire au bonheur physique et moral du peuple qu'il sache lire et écrire » et qu'il faut laisser « ces absurdités à ceux qui n'ont observé celui-ci que de leur fenêtre et qui ne l'ont étudié que dans leurs livres. » Six ans plus tard il ajoutera que si l'on voulait apprendre à lire et écrire aux classes populaires il faudrait se souvenir « qu'il faut peu de livres à des peuples qui lisent beaucoup ». (L.P. t. III, 43)

tend à s'automatiser. C'est en faisant ce que la nature, la société, c'est-à-dire les corps, la tradition, leur assignent que les êtres sociaux perpétuent le système social et s'opposent dans la résistance passive à toute forme de corruption royale. Les corps sociaux semblent ainsi graviter au double sens que ce terme suppose. Ils tournent sur eux-mêmes, ils se répètent, ils se tiennent ensemble, à distance, selon un principe qui les maintient à leur place. A la métaphore des astres, il est vrai, le Vicomte préfère la représentation gothique de la voûte : « Si les parties inférieures supportent les parties supérieures, celles-ci à leur tour couvrent les inférieures et assurent leur stabilité par leur pression. Quand la clef et les parties avancées de l'arche sont tombées, le fleuve emporte les piles et engloutit dans son gouffre jusqu'à l'humble moellan... » (T.P. I, 99).

Désormais, on peut donc faire converger les éléments fournis par la sociologie générale de Bonald et ceux fournis par sa théorie des corps. La tradition comme dépôt antique et imprescriptible de l'expérience de l'humanité ou des sociétés est l'élément conservateur et réitérateur. Elle règle les individus dans leur vie quotidienne, dans le retour des jours et des ans. Elle est dans la perspective malthusienne, anti-urbaine, et anti-industrielle de Bonald, le poids des sédiments culturels accumulés. Par ses préjugés, ses croyances, ses sentiments, elle donne au monde sa simplicité, ou pour être plus bonaldien encore, son naturel. Elle maintient dans la sentimentalité, les êtres sociaux à leur place. Dans l'espace rustique de la communauté elle organise les plus humbles tutelles et légitime les plus simples rapports d'autorité. Elle est aussi l'espace des usages et des coutumes technicô-professionnelles. La religion et le clergé contrôlent les dépravations spirituelles, édifiant et éduquant au respect de l'autorité, du dogme révélé. Enfin, les corps charpentent le contenu de la tradition, environnent en permanence l'individu. Tout fait corps dans la société monarchique, la famille chrétienne règle les Etats, comme les Etats règlent les corps, comme les corps règlent les familles, comme les familles règlent les individus.

Le véritable monarque absolu c'est donc la société. Au bout, l'individu n'est plus qu'un petit pantin qu'il anime avec lenteur. Un monarque qui n'est jamais loin. Omnipotent, omniprésent, le tout comme tradition est immanent à chacune de ses parties. Chacun demeure donc à sa place dans le grand corps livré à la division des tâches. Certes, cette société n'ignore pas la mobilité puisque, selon Bonald, déjà l'Ancien Régime n'excluait pas « les citoyens nés dans le

plus bas étage des dignités les plus relevées » (P.C.S., 473). Mais elle ignore qu'un individu puisse n'être plus encadré, entouré, prévenu par un corps. A l'émulation démocratique Bonald oppose la componction monarchique. Les êtres se recueillent dans la société autant que celle-ci les recueille. Et c'est bien pour cette raison qu'en regard de l'explosion révolutionnaire qui pulvérise le monde et libère des corps les atomes individuels pris d'un désir effréné d'élévation, seule la monarchie est véritablement sociale.

LE CLINAMEN DEMOCRATIQUE

Se recueillir dans la société, s'effacer, s'en laisser emplir... cela consiste en clair à ne pas mettre sa volonté propre, sa volonté particulière entre soi et la volonté de la société, entre soi et la volonté générale, soi et Dieu : « L'homme membre de la société ne peut, ne doit avoir d'autre volonté que celle du corps social, ou de la société dont il est membre. » (T.P. II, 361) Car c'est l'homme qui fait le mal « le bien, l'ordre, c'est Dieu qui en est l'auteur ». (R.P., 104) Il faut donc penser la chose avec systématique en attaquant au fond, la puissance de la parole comme spécificité de l'espèce humaine. Comme d'autres hier encore s'acharnaient contre les dogmes, Bonald contemplant aujourd'hui leur oeuvre néfaste a compris qu'il faut prendre le chemin inverse : écraser le doute et son complément l'étonnement. Dans ces deux expériences se tient le moment inaugural de la pensée, l'écart inaugural à l'actualité et l'événement singulier du « je veux ». Contre l'extension abusive du doute cartésien à l'éthique et au politique, Bonald, déjà, remet les choses en place. Si l'on peut préjuger en physique d'erreurs particulières on doit préjuger en morale de vérités générales. On ne doit donc pas « commencer l'étude de la philosophie morale par dire je doute (...) mais il est raisonnable (...) de commencer par dire je crois. » (D.P., 58).

Mais il faut aller plus loin, se saisir du mal à la racine et l'étrangler. La philosophie et son aube grecque est l'expérience stérile dégénérée de l'humanité car au fond elle entretient un rapport privilégié au scepticisme et à l'inquiétude. « Les peuples les plus forts par leurs lois ou par leurs moeurs, les Juifs, les Romains, les Spartiates ne connurent pas la philosophie ou la méprisèrent. (...) Chez les Grecs les disputes philosophiques ajoutées aux dissensions politiques ne firent plus à la fin de cette nation d'athlètes qu'un peuple de rhéteurs et de sophistes. (...)

Un peuple philosophe serait un peuple de chercheurs et un peuple, sous peine de périr, doit savoir et non pas chercher. » (R.P., 38-39).

Le ressort de cette manière de vouloir en finir avec vingt siècles d'histoire de la pensée dont s'est ému Maine de Biran (6) est avant tout social ou sociologique. Bonald, au fond, ne fait que penser avec surdité et entêtement ce que Platon avait depuis longtemps remarqué, la propension de l'attitude dubitative ou étonnée à être imitée. L'aristocrate aveyronnais qui découvrira sa vocation de penseur en 1794, à l'âge de 40 ans, sait trop bien où mène un peuple qui s'est pris à douter. Il faut donc en finir avec le doute parce qu'il faut en finir avec toute forme collective de scepticisme et de curiosité. « La raison peut être fixée de deux manières, ou en éclairant ses incertitudes ou en réprimant sa curiosité. Mais l'esprit de tous les hommes ne peut être également éclairé et l'esprit d'aucun homme ne peut être entièrement éclairé, au lieu que la curiosité de tous les hommes peut être parfaitement et également réprimée. D'où la répression et la soumission de la raison est un moyen plus efficace de fixer l'esprit de tous les hommes ; donc, il convient mieux à la société, donc il est nécessaire. » (T.P. II, 430).

En étranglant le doute, Bonald a assurément trouvé le meilleur moyen d'en finir à jamais avec l'odieux spectacle qu'il contemple d'Allemagne, parce qu'il a trouvé le moyen d'en finir avec les catégories philosophiques qui le fondent, les catégories fondamentales du politique : le débat critique, la délibération, la promesse enfin, genre dont la convention et le contrat sont les espèces. Bonald ne cesse de vouloir définitivement ruiner ces catégories. La société est mue naturellement, nécessairement, son ordre est apporté dogmatiquement par une puissance indiscutable. A quel titre, une assemblée trouverait-elle l'occasion de délibérer ?

Le chemin qui naît de cette vieille corruption de l'humanité, Bonald le refait d'Athènes à la Réforme, de la Réforme à ces Lumières qui ne sont « qu'une réforme dans la réformation ». (L.P. III, 152) Mais d'autre part il en esquisse implicitement les conditions concrètes dans la période pré-révolutionnaire. La Révolution, en effet, est liée à ce qu'il appelle les professions mixtes. N'ayant pas de rapport nécessaire immédiat à la conservation de la société -ce qui ne peut présupposer que suspicion chez Bonald- celles-ci sont composées des commerçants, des peintres, des poètes, des musiciens, des gens de lettres. Elles ont soulevé « les professions naturelles contre les professions sociales. » (T.P. III, 29-30).

→6/ in Défense de la philosophie, Oeuvres complètes t. XII, F. Alcan, 1939. première publication in Maine de Biran, Oeuvres inédites t. III, 1859.

Les gens de lettres et leur coterie, sous prétexte du bonheur des hommes, propageaient le républicanisme, tandis que l'histroomanie qui régnait alors corrompait les moeurs privées et publiques et désagrégait l'autorité des professions distinguées en « représentant des hommes revêtus de professions sociales dans des attitudes naturelles ou de famille. » (T.P. III, 173).

Pour en finir avec ces foyers de perversion, Bonald, à nouveau à l'égal de Platon, oppose la tragédie à la comédie et aux drames. Mais surtout il propose un remède radical, la censure sociale des ouvrages. Il suffit de conserver ce qui est de l'écrivain social et de supprimer ce qui est de l'homme particulier dans l'oeuvre, et, ajoute Bonald « si je ne pouvais faire le triage, je n'hésiterais pas à tout sacrifier. » (T.P. III, 186-187).

Derrière cette insistance à censurer la communication et l'échange c'est encore le doute qui apparaît en tant qu'il engage le vacillement de l'identité. Le noble en vient à s'interroger sur la légitimité de ses priviléges, le pauvre découvre sa condition comme une oppression. Pour endiguer la contagion du mal, il faut donc ne pas hésiter à trancher dans les oeuvres des marchands d'images ou de ceux qui vendent ou distribuent gratis leurs idées. Il faut même contrôler les marchands tout court. Le plus humble boutiquier qui n'a en tête que les écus que lui rapportera son négoce, en vendant des articles superflus, en faisant de l'échange, redistribue à son insu un nouveau partage au-delà de la part échue socialement à chacun. Echanger, c'est déjà s'échanger, se changer...

Le clinamen démocratique est toujours la sortie des atomes individuels hors de leur orbe, de leur horizon. La question « vous croyez ? » est l'écart minimum et suffisant pour que l'individu échappe à la nécessité du monde social et à l'impératif du dogme. Derrière elle, se profile le déplacement des fonctions et le bouleversement des horizons. La résorption de l'ailleurs commence donc par la résorption de tout libre rapport à l'autre comme communication. Mieux, elle doit en finir avec toute altérité à soi, tout écart différentiel de soi à soi. La vraie solution à ce problème c'est qu'en dernier ressort chacun se renonce soi-même sous l'autorité du Tout Autre : Dieu, la société. Le mal vient du « je » mais le « je », l'identité, a pour condition la différence. Pour en finir avec le « je », il faut en finir avec la mixité du même et de l'autre. Il faut trouver une Différence qui puisse envahir

toute identité. Dans la soumission à Dieu, dans l'envahissement de notre être par Dieu, dans l'aliénation radicale, enfin, nul écart ne serait possible. Là nous resterions dans la candeur paisible de notre éternelle minorité. « L'homme n'est moralement libre, et libre de la liberté des enfants de Dieu, qu'en ne faisant pas sa volonté toujours déréglée, pour faire la volonté de l'auteur de tout ordre. » (P.D.S. 106).

LE RENVERSEMENT SOCIOLOGIQUE

La philosophie des Lumières, poursuivant le travail entamé par la Renaissance, avait tenté d'échapper résolument à la problématique du péché et au dogmatisme de la révélation. Elle avait approfondi l'idéal humaniste de liberté et de dignité humaine. A travers la notion de « religion naturelle », son déisme, elle s'était efforcée de faire descendre Dieu dans l'Ethique. L'homme n'avait plus à subir la religion comme une force étrangère, il devait l'assumer et la créer lui-même dans sa liberté intérieure. Par sa confiance progressiste, elle avait fait de la circulation des idées, de la sociabilité culturelle et savante, de la publicité le fondement du perfectionnement de la société. Il fallait ainsi rendre la philosophie populaire. En quelques gros volumes Bonald s'acharne à ruiner trois siècles d'histoire de la pensée. Il réinscrit la corruption au coeur de l'expérience individuelle, et propose pour en finir avec l'animal pervers qu'est l'homme de resceller sa parole à la parole divine, de resceller l'Ethique à Dieu. Cette redistribution des enjeux dans le contexte français et dans la tradition d'une science de la société n'a peut-être pas été sans conséquences. On avait jusqu'alors cherché la science nouvelle dans l'économie politique, la statistique ou la physiologie. (7) En proposant pour modèle à la science sociale la « théologie », Bonald lui assurait une remarquable dignité, tout en lui permettant d'échapper à l'eudémonisme auquel la vouaient les trois disciplines dont, croyait-on, elle devait initialement s'inspirer. Désormais la société, comme Nous, reduplication de la divinité, était l'aune à laquelle devait se mesurer l'authenticité et la vérité du comportement moral des hommes. Le supérieur, le mieux, n'était plus en l'homme mais hors de lui.

Cette démarche aura plus tard une large postérité. Lorsque la science aura quitté Dieu, il faudra seulement fonder la supériorité du social sur un utilitarisme en quelque sorte spiritualisé ; et Bonald, d'ailleurs, n'a pas manqué de l'esquisser. Ici encore, le supérieur tendra à échapper à la discussion et aux débats des individus. Et, tout comme

—7/ Voir 4. Gouhier, op. cit., p. 43 sqq.

BONALD

le Dieu de Bonald est un Dieu enseignant qui ne se discute pas, la sociologie sera d'abord une pédagogie apportant aux hommes le trésor, au sens strict, inestimable des vérités qu'elle aura su extraire de la société.

Ainsi, si Bonald n'introduit en rien à l'étude des hommes en société -l'entreprise avait été déjà lancée par la philosophie des Lumières- il introduit au dogmatisme de la société, au sociocratisme dont quelques générations de sociologues, même après avoir repris l'héritage de la Révolution, auront tout au long du XIXème siècle et des premières années du XXème siècle, bien du mal à se défaire.

→ **Patrick CINGOLANI**
(35 ans), sociologue au C.N.R.S.. A publié: «L'exil du précaire - récit de vie en marge du travail», Klinsiek, 1986. Prépare un second ouvrage sur l'histoire de la sociologie.

Patrick CINGOLANI

Pierre-Simon Ballanche

et l'excès

révolutionnaire

Les pages qui suivent s'efforcent d'expliciter la pensée de Pierre-Simon Ballanche relativement à la Révolution. La question paraît simple, tant qu'on reste dans le cadre de sa première philosophie de l'histoire, qui repose sur une conception très empiriste de l'homme (1). Elle se complique considérablement, dès qu'on entre dans la seconde, qui repose sur une théorie de l'anamnèse qui n'a plus grand-chose à voir avec l'empirisme. En passant de l'une à l'autre, Ballanche est persuadé qu'il ne fait que compléter et approfondir sa pensée. Nous croyons qu'en vérité il la déplace : le regard historique sur une Révolution révolue, terminée, devient regard sur l'histoire en tant qu'elle est éclairée par la Révolution.

L'originalité de Ballanche est de tâcher d'articuler l'une avec l'autre, deux prises de position qui semblent d'abord peu conciliables. Il y a selon la première une spécificité du social, qui est irréductible, supérieur et antérieur à l'individuel ; il n'y a d'histoire, selon la seconde, que de l'émancipation des individus.

L'articulation s'effectue dans le temps : la société, apportée de l'extérieur à l'homme par la Parole divine, est à l'origine ; ses principes s'inscrivent peu à peu au cœur des individus, au point qu'à un moment ils en deviennent les dépositaires. A cette vision simple, qui a l'empirisme pour base (l'homme est une cire vierge sur laquelle se grave la Révélation), se substitue après «L'homme sans nom», une vision plus complexe. La Révélation demeure historiquement originelle. Mais avant

→ 1/ «La plupart des instincts même de l'homme, si une telle expression est permise, sont placés hors de lui, se trouvent dans la société». *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles*, chap. IX, in «Oeuvres», édition de 1833, t. II, p. 227. Ballanche ne publie rien de nouveau entre 1820 (L'homme sans nom) et 1827 (Essai de palingénésie sociale). La coupure sépare sa première philosophie de la seconde.

l'origine, pour ainsi dire dans une autre temporalité, l'homme a été lui-même, il a été libre, et il a mal usé de son être et de sa liberté. La chute l'a précipité dans le non-être, et Dieu lui a accordé la société comme possibilité de se rédimer : de se reconquérir peu à peu dans le temps. Plusieurs conséquences sont à souligner d'entrée :

- La cire n'est plus vierge qu'en surface ; la virginité n'est que le visage de l'oubli. La société est certes toujours apportée de l'extérieur, mais elle ne peut s'installer que par la résonance (au sens musical) qu'elle suscite. L'homme se souvient obscurément, il reconnaît, sans pouvoir encore se l'expliquer, quelque chose de lui-même en ce qui lui est proposé. L'intériorisation devient une redécouverte de soi : le principe qui anime le social est le même que celui qui constitue l'homme, et que l'homme a oublié parce qu'il en a fait mauvais usage.

- Il n'y a jamais eu, pour Ballanche, de souveraineté infaillible. Les principes fondamentaux du social étant divins, il revient au souverain de diriger la société selon ce qu'elle est et selon le développement qu'elle a atteint à une époque donnée. Lorsque la société dans son ensemble refuse d'acquiescer à une de ses décisions, le souverain doit y voir le signe qu'il a commis une erreur d'appréciation (2). Mais à partir du moment où l'individu n'est plus seulement la pierre poreuse qui s'imbibe des principes, et découvre qu'ils sont en lui sous une forme à la fois constitutive et ante-sociale, une possibilité toute nouvelle apparaît : que la société n'existe plus comme une entité autre, supérieure à la somme des individus qui la composent. Cela équivaut à dire que le commerce généralisé des opinions individuelles pourra s'égaler à la société, mais aussi que cette dernière sera amenée à se diriger elle-même, pour peu que subsiste un point symbolique et centripète où l'unité sortie des opinions se préfigure et s'attend elle-même (3). A partir de prémisses différentes et avec un vocabulaire tout autre, Ballanche finit par se retrouver proche des positions d'un Constant.

- Il y a toutefois autre chose dans Ballanche. Le développement de la société permet à l'homme, sinon d'atteindre, du moins de partiellement retrouver, son essence pré-temporelle (ou en tout cas ante-historique). L'anamnèse ne va pas sans remémoration de ce qui a séparé de l'essence et produit l'oubli : la chute. Chaque pas en avant est en conséquence une entrée dans la culpabilité, que suit une période de souffrance expiatrice et qui termine une réconciliation de soi avec soi.

→2/ Voir par exemple «Le vieillard et le jeune homme» (1819), Deuxième entretien, in «Oeuvres», édition de 1833, t. III, p. 30 et sq.

→3/ «... il reste toujours une force morale à laquelle chacun obéit, qui est le lien de tous, qui part d'un centre commun, et qui retourne ainsi de la circonférence au centre (...) Ce n'est plus le petit nombre qui pèse sur la multitude, c'est tous exerçant une influence sur chacun. L'opinion de tous gouverne ; l'opinion de chacun se forme, se modèle sur l'opinion de tous, y acquiesce librement ou s'y soumet librement, sans toutefois y acquiescer complètement» (Palingénésie sociale, IIIème partie, Oeuvres, éd. cit. t. IV, p. 336).

Ce point est présent dans les deux philosophies de Ballanche. Il pose toutefois un redoutable problème dans le cadre de la première : comment expliquer le dédoublement du Soi, alors que celui-ci est tout entier octroyé de l'extérieur à l'homme ?

Dans la première série des écrits, la culpabilité, l'expiation et la rédemption apparaissent pour corriger l'excès révolutionnaire. Les analyses de l'«Essai sur les institutions sociales» nous apprennent qu'en fait, l'excès fut double : les uns (les aristocrates) ont refusé aux autres (les représentants du Tiers Etat) les droits qu'ils réclamaient et qui, étant donné leur degré d'évolution, leur étaient dus. Les premiers ont voulu retarder l'histoire ; les seconds, en contre-partie, ont prétendu l'accélérer, en revendiquant beaucoup plus que l'époque ne le permettait (4). Le double et catastrophique excès écarte de l'histoire telle qu'elle aurait dû se dérouler si les hommes n'étaient intervenus, soit pour la ralentir, soit pour la presser. La faute des hommes est de n'avoir pas laisser faire le temps.

Nulle faute n'est, pour Ballanche, inexpliable. L'«homme sans nom», le Régicide qui est parti cacher son remords dans la solitude des montagnes, s'entend dire par les prêtres qui sont venus le visiter : «vous avez accompli par votre long repentir la seule condition qui fût mise à votre pardon. Ce pardon généreux, accordé par la victime, est sanctionné par le ciel. Vous avez supporté le remords, il ne vous reste plus qu'à supporter le retour à l'innocence et à la vertu. Vous avez supporté l'opprobre de l'impunité, sachez supporter la grâce du pardon» (5).

Le repentir rachète la personne du Régicide. Mais la victime elle-même s'est sacrifiée pour payer la faute de la France : «dans cette assemblée dont vous faites partie, et qui s'arrogea le droit de juger son roi, les uns ont été d'odieux bourreaux ; les autres, de sombres fanatiques ; quelques-uns furent, à leur insu, des sortes de prêtres et de sacrificateurs pour immoler la victime expiatoire. Du haut de son trône immuable et au-dessus de tous les changements, Dieu peut-être avait condamné le juste pour le salut de la France qu'il aime. Ce Dieu n'avait-il pas voulu que son fils payât la dette de l'humanité ? Le roi a racheté la France comme Jésus-Christ a racheté le genre humain» (6).

—4/ *Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles* (1818), notamment chapitres V-VII

—5/ *L'Homme sans nom*, éd. cit. t III, p. 265.

—6/ Ib. p. 263.

Il y a au cœur même de l'excès, comme un correctif lié à la grande loi de la «solidarité» (héritée de Maistre, et mieux connue, grâce à Baudelaire, sous le nom de «réversibilité»). Il reste que le sacrifice de

Louis XVI n'efface une faute qu'au prix d'en créer une autre, celle du régicide, comme acte commis par la nation. Les défaites de 1814 et 1815 sont l'expiation de ce crime-là.

Aussi bien, comme le souligne Mona Ozouf, Ballanche s'élève-t-il contre les missionnaires de l'intérieur qui, après 1815, veulent derechef faire expier le pays : tout, pour Ballanche, a été expié, les comptes sont soldés (7). Le testament de Louis XVI donne à Louis XVIII sa légitimité, et la Charte semble concilier les classes et remettre le pays dans la bonne historicité.

Le dédoublement est, dans cette optique, produit par l'excès : a surgi un autre «Soi» ne se contentant plus d'assimiler, mais prétendant agir.

Le dédoublement étant résorbé, la Révolution paraît bien terminée. Demeure pourtant comme une cicatrice, qui fait de la Restauration un «âge critique» (8) : la séparation de la société en deux classes qui ne tiennent pas le même langage. Ballanche a tâché de montrer dans l'«Essai...» que les deux langages -celui de l'opinion, celui des moeurs- sont traductibles l'un dans l'autre. Il lui faut cependant avouer que le langage de l'opinion est plus avancé, ou, en d'autres termes, que l'avenir appartient, dans l'immédiat du moins, à la bourgeoisie. Or, cela signifie que l'excès révolutionnaire n'est pas lié à une déviation : il ne semble pas que les hommes puissent produire une autre histoire que celle qui est préinscrite dans la Révélation. Ils peuvent uniquement retarder ou accélérer les choses. Parce que les uns ont refusé les droits civils demandés, les autres ont été conduits à exiger davantage : droits civils et droits politiques. L'exigence n'est pas aberrante en soi, elle vient seulement trop tôt, et, de ce fait, prend des formes qui, elles, deviennent aberrantes (le jacobinisme par exemple). Autrement dit, il faut distinguer deux aspects de l'excès révolutionnaire :

- l'aspect aberrant, la précipitation qui produit la faute ;
- l'aspect préfiguratif, qui fait que l'avenir devient partiellement visible grâce à la lumière révolutionnaire.

Qu'est-ce que l'opinion ? C'est la Parole originelle en tant qu'elle est désormais suffisamment assimilée par l'homme pour qu'il l'ait faite sienne. Ce n'est plus alors la Parole qui s'exprime et se développe à travers l'homme, c'est l'homme qui s'exprime lui-même grâce au langage et développe lui-même la Parole. L'opinion fait signe vers une prise en main de l'histoire par les hommes. Ce qui se préfigure dans la

→7/ Cf. Mona Ozouf, «Ballanche : l'idée et l'image du régicide», *Le débat* n° 39, mars-mai 1986. Sur l'«Oeuvre des missions à l'intérieur» qui entreprirent pendant la Restauration une sorte de ré-évangélisation du pays, on consultera M. Sevrin, *Les missions sous la Restauration*, 1948.

→8/ *Essai sur les institutions*, chap. III, éd. cit. t. II, p. 73 : «nous sommes arrivés à un âge critique de l'esprit humain».

Révolution, c'est précisément le Soi actif.

Celui-ci n'est pas intrinsèquement mauvais. Il ne l'est que pour être apparu à contre-temps : trop tôt. On peut, on doit peut-être le résorber : il est voué à reparaître quelque jour.

Sous l'influence notamment de Vico, le thème sera amplement abordé dans l'«Essai de Palingénésie sociale» (1827-1829). Il est toutefois déjà présent et insistant dans la première série d'écrits, par exemple lorsque les prêtres disent à l'Homme sans nom : «Dieu a voulu qu'il y eût plusieurs sortes d'épreuves pour développer dans l'homme l'intelligence et le sentiment moral. Il a voulu que l'homme devînt, en quelque sorte, l'ouvrage de l'homme lui-même» (9).

La première philosophie de Ballanche aurait cependant bien du mal à expliquer ce devenir-actif. Du reste, Ballanche ne tient sans doute pas beaucoup à le faire, lui qui ne vise alors qu'à en finir avec la Révolution, et qu'à penser la Restauration comme retrouvailles avec la bonne historicité et la paix sociale. C'est qu'insister sur le devenir-actif, c'est souligner que la Restauration ne peut être au mieux qu'une station, qu'un moment de repos où l'histoire et les hommes reprennent leur souffle. Aussi bien la deuxième philosophie de Ballanche n'apparaît-elle qu'en 1827, date à laquelle il est devenu clair pour lui que la Restauration est condamnée à brève échéance. Cette deuxième philosophie prolonge la première en répondant à une difficulté, mais aussi déplace la problématique en interdisant de dire, par exemple, que la Révolution est terminée.

L'accession de tous aux droits civils aurait pu s'effectuer sans révolution. La Révolution n'a anticipé que sur la question des droits politiques. De tels droits supposent, pour être généralisés, que tous aient accédé à l'opinion, c'est-à-dire à la capacité de penser et de parler par eux-mêmes. Tous, il s'en faut, n'en sont pas encore là, et ce fut la faute de la Révolution que de croire l'inverse ; mais tous y arriveront tôt ou tard. L'équilibre tenté par la Restauration entre l'ancien et le nouveau est donc voué à se rompre, et il ne peut l'être que dans le sens du nouveau. Le devenir-actif de l'homme n'est vraiment pensable, l'homme ne devient vraiment «l'ouvrage de l'homme», que dans la mesure où l'évolution sociale est corrélatrice d'une reconquête par l'homme de son être essentiel, ce à quoi répond la théorie de

—9/ Ed. cit. t. III, pp. 265-266.

L'essence à reconquérir ne saurait être définie, car, pour la définir, encore faudrait-il l'avoir intégralement retrouvée. Elle n'en existe pas moins, et c'est elle qui oriente et structure la liberté humaine.

Lorsque la conquête est suffisamment engagée, la liberté (et donc l'essence) s'exprime sous la forme de l'opinion. L'opinion demeure individuelle ; elle est comme la descente dans l'individu d'une partie de cette «conscience sociale» qui était auparavant située hors et au-dessus des individus. La «conscience sociale» est amenée peu à peu à se fragmenter, à se disséminer dans les individus. Elle ne se recompose -mais à hauteur d'homme, cette fois- que si tous sont capables d'exprimer une opinion (10). En attendant, seuls ceux qui en sont dignes et capables auront des droits politiques : c'est-à-dire à la fois que la nouvelle société est une société divisée, et que la division telle qu'elle existe à un moment donné n'est que provisoire.

Ce qui d'un côté est descente du social dans l'individu est d'un autre côté avènement (encore partiel) de l'individu à son essence ante-sociale. Descente et avènement vont du même pas, mais selon une démarche graduelle ; l'étape des droits civils précède l'étape des droits politiques. Entrer dans le droit civil, c'est entrer de manière déjà active dans le social. La conquête par tous des droits civils signifie selon Ballanche que le christianisme a suffisamment pénétré dans les mœurs pour n'avoir plus besoin d'exercer sur elles une tutelle extérieure. La religion n'est plus qu'une affaire privée, qu'une question (capitale) de salut personnel pour l'individu. Le Soi retrouvé, s'il est corrélatif du processus de socialisation, est ainsi tout autre chose que du social : il retrouve, dans son caractère extra-social, quelque chose de ses origines ante-sociales.

Le passage du civil au politique est une nouvelle conquête, empreinte de religiosité, quoique située hors de toute prise possible de l'Eglise. Le Soi accédant à l'opinion atteint la plus grande liberté exprimable socialement. Il reste que le seul mot d'«opinion» dit assez qu'il ne saurait s'agir ici de reconquérir le Vrai à proprement parler. D'une part l'opinion individuelle n'est plus qu'une opinion parmi d'autres, et seuls leur échange et leur croisement sont significatifs ; d'autre part, aucune opinion ne saurait sans danger pour tous s'emparer du pouvoir et s'ériger en doctrine. Aussi bien l'individu n'aura-t-il jamais à adhérer pleinement à l'opinion commune résultante. La logique qui était à l'œuvre dans l'ordre civil continue à l'être ici : la —10/ Voir note 3.

reconquête de soi se poursuivra dans un autre espace, émancipé de toute tutelle, avant de poursuivre dans l'au-delà.

La capacité d'exprimer une opinion et les droits politiques subséquents demeurent à acquérir pour beaucoup. Le Ballanche d'après 1827 recentre sa réflexion sur les rapports de la plèbe et du patriciat. La plèbe se définit par l'absence de droits ; au minimum, par l'absence de droits politiques. Ces droits, politiques ou non, elle doit s'en montrer digne, en acquérir la capacité, avant qu'ils ne lui soient conférés. Le plébéien est celui qui fait avancer l'histoire, parce qu'il est voué à se reconquérir en elle, à se faire ou plutôt à se refaire une humanité. Le modèle de l'avancée est la Sécession sur l'Aventin : le refus massif des plébéiens d'acquiescer à une situation et à des décisions vécues comme injustes est le signe qu'ils sont devenus dignes d'accéder à des droits nouveaux, que les patriciens doivent donc leur reconnaître (11).

La Révolution se comprend à partir du modèle, déjà implicite dans l'«Essai» de 1818 : les aristocrates de 89 n'ont pas su, ou pas voulu, interpréter correctement la sécession qu'était le repli du Tiers-Etat dans la salle du Jeu de paume. Mais les patriciens de 1834 (la bourgeoisie) ne savent pas davantage interpréter la sécession des canuts lyonnais (12). L'histoire contemporaine serait-elle condamnée à répéter l'excès révolutionnaire ?

En plaçant au premier plan les rapports entre plébéiens et patriciens, Ballanche opère un saut qu'il ne thématise jamais comme tel : il ne parle plus des rapports entre l'ancienne aristocratie et la bourgeoisie, mais des rapports entre le nouveau patriciat (la bourgeoisie) et le peuple. L'aristocratie semble avoir disparu de l'histoire. C'est qu'au fond, pour que l'humanité dans son ensemble avance, et pas seulement la plèbe, il est nécessaire que celle-ci ne se contente pas de rejoindre le patriciat, mais qu'elle le dépasse, qu'elle crée quelque chose de nouveau. Peut-être est-ce en ce sens qu'il faut interpréter l'énigmatique formule selon laquelle «l'initié tue l'initiateur» : l'élève tue le maître, comme la bourgeoisie tue l'aristocratie.

Celui qui tient la place de l'initiateur peut certes n'être pas à la hauteur de son rôle : il peut refuser d'accorder l'initiation par incapacité à bien interpréter la situation, ou par désir de conserver ses priviléges. Mais l'histoire a ses lois ; l'initiateur bon ou mauvais, est condamné à brève ou longue échéance à la mort. Initie-t-il à bon escient ? Il accepte alors le sacrifice. Ne le fait-il pas ? Il provoque

→11/ Voir à ce propos l'article de Ballanche dans la «Revue de Paris», t. VI, sept. 1829.

→12/ Cf. la lettre du 18 mai 1834, adressée à Madame d'Hautefeuille, et citée par Alfred Marquiset, «Ballanche et Madame d'Hautefeuille», Paris, 1912, pp. 26-27. Ballanche y condamne fermement la violence exercée par la bourgeoisie contre les canuts. Voir à ce sujet notre article, de l'Aventin à la Croix Rousse (P. S. Ballanche et le héros plébéien), Le Cahier du Collège International de Philosophie n° 5, avril 1988.

quelque excès qui finira par se retourner contre lui.

Une telle logique permet de comprendre pourquoi toute avancée de l'histoire est aussi un passage par la culpabilité, l'expiation et la réconciliation avec soi. On n'avance pas sans tuer, et tout meurtre, même symbolique, engendre une culpabilité.

En dépit du progrès, le même processus se répète à chaque étape de l'histoire. Cela explique qu'il y ait, chez Ballanche, à l'écart des patriciens et des plébéiens, des sages ou «hiérophantes» qui initient aux mystères de la répétition.

La revendication, en 89, des droits civils, aurait suffi à tuer l'ancienne aristocratie. La bourgeoisie, faute de pouvoir les obtenir, a été amenée à anticiper et à s'emparer des droits politiques. Une étape a été de la sorte brûlée, puis une seconde, car la bourgeoisie, pour s'emparer de droits encore indus, a été conduite à prétendre les conférer à un peuple qui en était, à l'époque, encore moins digne qu'elle. De ce fait, la bourgeoisie a anticipé jusqu'à sa propre mort, et préfiguré dans son excès la fin de l'histoire. On aura beau, dès lors, s'efforcer de rentrer dans une temporalité moins heurtée, le mouvement de précession de l'histoire sur elle-même a eu lieu, qui ouvre l'avenir aux hommes. En ce sens, l'excès révolutionnaire ne saurait se résorber que si la précession elle-même pouvait s'oublier. Comme c'est impossible, il faut dire que la Révolution n'est pas terminée ; elle n'est pas un événement ponctuel parmi d'autres, elle est un tournant dans les rapports de l'homme à l'histoire. L'homme, apercevant le but, est placé désormais en position de maîtrise relative, au lieu de n'être qu'emporté par le courant.

Au phénomène répond la relecture de l'histoire en termes de reconquête de soi. Certes, la Révélation originelle qui fonde la société est déjà grosse de tous les développements ultérieurs : elle est une forme de précession, mais lisible seulement du point de vue de Dieu. L'homme, avec elle, ne comprend qu'après coup, une fois que les événements ont eu lieu qui la montrent sous un nouveau visage. Par opposition, placer dans l'homme une essence ante-sociale, c'est placer en lui un but dont il prend une conscience de plus en plus claire. Qu'est-ce qu'une telle conscience, sinon une précession de l'homme sur lui-même ?

Le paradoxe qui habite la deuxième philosophie de Ballanche, c'est,

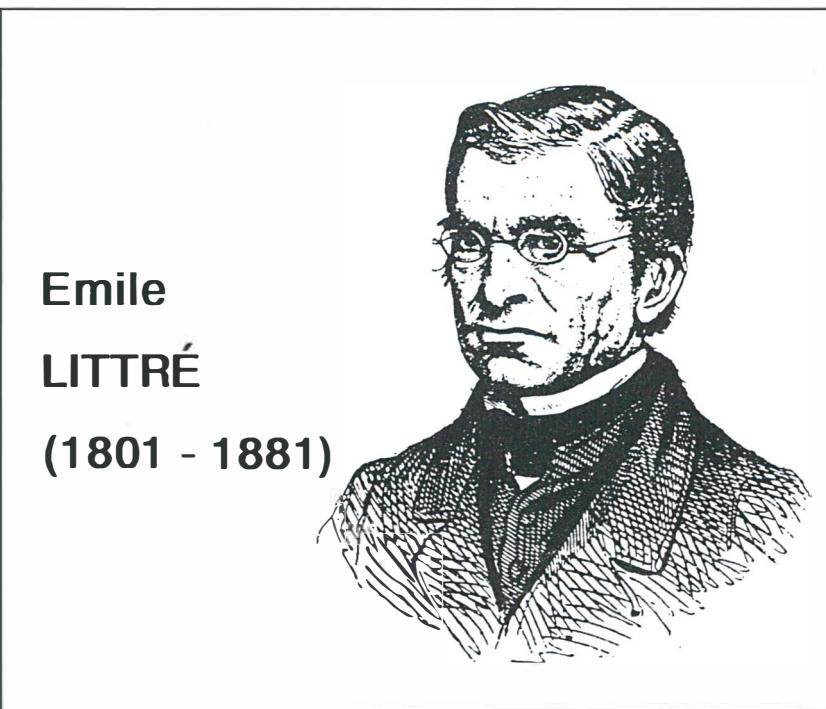
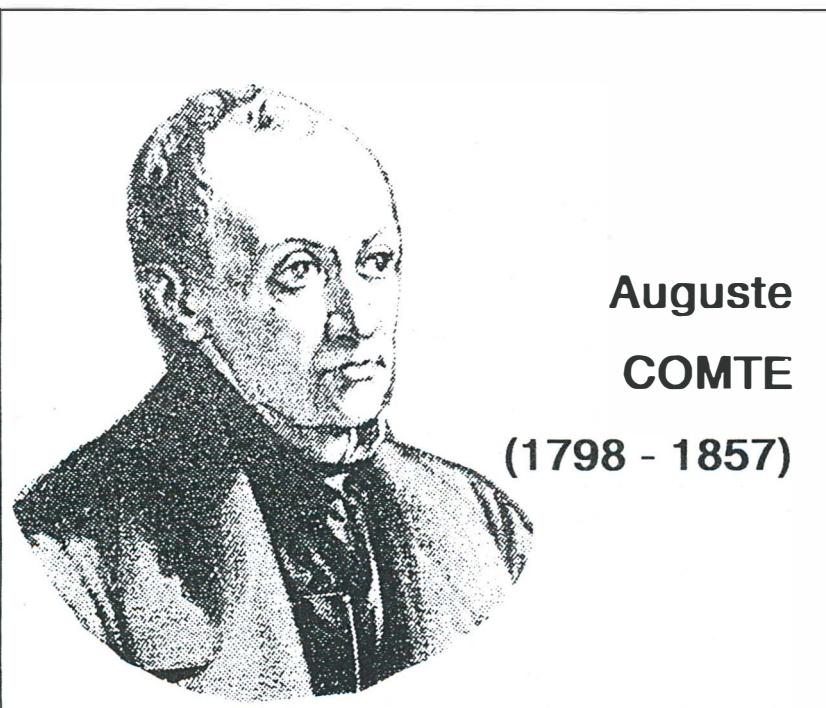
quoique lui-même hésite à se l'avouer, que l'excès révolutionnaire, sous son aspect anticipateur du moins, est placé désormais au principe même de l'interprétation. Non qu'il faille brûler les étapes ; mais aucune étape ne va sans activité du Soi, sans donc un minimum d'excès. C'est la raison pour laquelle le processus de la culpabilité, de l'expiation et de la rédemption, qui semblait dans la première philosophie être l'apanage de la France révolutionnaire, se retrouve dans la seconde à chaque étape de l'histoire. L'homme, étrange Prométhée, non content d'être obligé de se construire ou de se reconstruire dans le temps, doit en outre expier pour ce faire, car ce faire est un perpétuel excès.

— 13/ Dans une lettre postérieure à 1830, Ballanche écrira qu'il ne croit désormais plus à la voie (pacifique) de l'évolution, mais à la voie (pour lui calamiteuse) de la révolution («Souvenirs et correspondances tirés des papiers de Madame Récamier», anonyme -en fait Madame Lenormand- Paris, 1859, t. II, p. 192.)

— Georges NAVET (41 ans), professeur de philosophie, thèse de doctorat «De l'usage de Vico en France». A publié divers articles sur la philosophie politique au XIX^e siècle et prépare un ouvrage sur les philosophes dans les romans français.

Sans doute pouvait-on rêver -et Ballanche, être paisible entre tous, ne manqua pas de le faire- que les hommes instruits désormais des lois de l'histoire, sauraient à l'avenir éviter la violence, et se contenter de sacrifices et de meurtres purement symboliques, réduisant de la sorte l'excès au strict nécessaire. Les événements de 1830 à Paris, ceux de 1834 à Lyon, détrompèrent le bon «hiérophante». L'excès, dans son aspect le plus violent cette fois, lui sembla décidément être constitutif de l'histoire post-révolutionnaire (13). Mais peut-être était-il illusoire de prétendre disjoindre, au cœur de l'excès, un côté positif et un côté négatif...

Georges NAVET



La République opportune :

Comte et Littré devant la déchirure sociale

Le présent texte a fait l'objet d'une communication le 30 août 1988 à Genève, dans le cadre du XIIIème Colloque de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française. Il a été rédigé et composé à l'intention de la *Revue Suisse de Sociologie* qui doit le publier, avec l'ensemble des communications du colloque consacrées à la sociologie du temps, dans son numéro de mai 1990. Le lecteur excusera, j'espère, les références au contexte de la communication et reliant celle-ci aux autres contributions à paraître dans la *Revue Suisse de Sociologie*.

Evoquer la République dans le cadre d'un comité de recherche consacré aux temps sociaux peut sembler étrange. C'est qu'on a oublié les trois concepts qui, aux alentours des années 1870 l'inaugurent : elle est nécessaire, conservatrice, définitive. Les trois concepts sont fondamentalement liés au temps. La République est nécessaire, c'est-à-dire qu'elle est historiquement opportune; elle est conservatrice, elle se donne dans une tradition; elle est définitive, elle ouvre un site durable aux vivants à venir. La République dont je veux parler ici est la République qui commence et qui dure, la Troisième République.

Ces premières précisions qui laissent entendre qu'il sera plus question de temps que d'une forme politique, suffiraient à justifier mon propos, s'il ne fallait même ajouter un second élément qui étaie l'argument avec plus de solidité encore. Cette République qui dure, s'inscrit largement dans les concepts de la sociologie pour autant qu'elle fut pensée à partir du dispositif théorique d'Auguste Comte, et pour autant qu'elle a donné à la science sociale son statut institutionnel, son statut de science de l'institution.

C'est en effet un disciple infidèle de Comte, un sociologue d'occasion pourrait-on dire, Emile Littré qui appliquera la sociologie à l'institution de la République française, tout en se faisant l'habile avocat de la science nouvelle. N'ayant de cesse depuis 1844 de présenter au public français la science sociale, Littré actualisera les concepts positivistes élaborés dans le cadre du projet comtien d'avènement de la sociocratie et adaptera le rêve grandiose d'une République Occidentale au cadre plus modeste d'une France battue, blessée, amputée, déchirée.

LITTRÉ ET COMTE ...

Il s'avèrera ainsi un père fondateur dont se réclameront Gambetta et Ferry.

Désormais peut être défini en son entier l'objet de mon propos. À travers le terme de *La République opportune, Comte et Littré devant la déchirure sociale*, je voudrais présenter *la République comme expérience pratique d'une sociologie du temps*; à cette remarque près, qu'à mon sens, il n'est de sociologie que comme pensée du temps. Il s'agira de suivre les concepts par lesquels la sociologie a pu collaborer à l'institution d'une forme politique ainsi qu'à la pacification de la vie sociale et par là-même, de se ressourcer aux concepts fondamentaux de la science sociale. Le temps qui sera abordé ici, sera donc le temps de la longue durée et des œuvres grandioses, le temps des monuments.

Je montrerai d'abord, tout en me référant à l'histoire de la sociologie, en quoi la question sociologique est par excellence question du temps, c'est-à-dire de la durabilité du site collectif des hommes. J'insisterai plus particulièrement sur les termes par lesquels Comte pense cette durée. Puis j'envisagerai comment Littré adapte les concepts massifs du positivisme à la spécificité du cadre français.

1. Etre et possible

Si, suivant en cela Nisbet, l'on considère que la sociologie naît dans la mouvance de la pensée contre-révolutionnaire, alors il faut penser l'avènement de la sociologie dans le cadre d'une interprétation de l'événement révolutionnaire comme crise. La condition de cette crise, dont Burke avait formulé les concepts dès 1790, est précisément la rupture avec l'histoire, la tradition, autrement dit, la perte du sens du temps, l'oubli que le temps est constitutif du site des hommes : "Un des premiers principes, un des plus importants, sur lequel la chose publique et les lois sont consacrées, c'est le soin d'éviter que ces possesseurs temporaires, que ceux dont les jouissances sont à vie, insouciants de ce qu'ils ont reçu de leurs ancêtres, et sur ce qu'ils doivent à leur postérité, n'agissent comme s'ils étaient des maîtres absolus; d'éviter qu'ils puissent (...) commettre des dégâts dans les héritages, en détruisant à loisir la fabrique originale de la société dans laquelle ils vivent (...) toute la continuité de la chose publique serait rompue : il n'y aurait pas une seule génération qui fit chaînon avec une autre; les hommes ne vaudraient plus guère mieux que les mouches d'un été" (R.R.F. pp. 198-199).

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- BONALD Louis. (1802) Législation primitive considérée dans les premiers temps par les seules lumières de la raison, suivie de plusieurs traités et discours politiques, (trois tomes), A. Le Clère, Paris. (L.P.)
- BURKE Edmund. (1790) Reflections on the revolution in France, and on the proceedings in certain societies in London relative to that event. Dorsley, London. Cité d'après la traduction française, (s.d.) Chez Laurent à Paris. (R.R.F.)
- COMTE Auguste. (1830-1842) Cours de philosophie positive, (six tomes), Bachelier, Paris. Cité d'après l'édition Hermann (deux tomes), Paris, 1975. (C.P.P.)
- LITTRÉ Emile. (1852) Conservation, Révolution et positivisme, Librairie philosophique de Lagrange, Paris.

En tentant de s'auto-constituer, en ne se fondant que sur la légalité de son entreprise ou que sur les délibérations de ses assemblées, le peuple français s'est déradé, pulvérisant à l'infini la société, réduisant - une autre expression de Burke - "les hommes à l'état de jetons isolés" (p. 398). Or, contre cette œuvre de dissolution et de destruction, il faut restaurer, c'est-à-dire redonner au temps son caractère instituteur.

En proposant d'en revenir à la révélation originelle, Bonald fixe dans le là-bas lointain du divin le fondement de toute socialité et fait du nouveau la forme par excellence de la corruption sociale. Si, "la vérité est toujours ancienne et rien ne commence dans le monde que l'erreur" (L.P., III, 73) alors, l'être ensemble des hommes ne peut se fonder que sur ce qui a pour soi la profondeur insondable du temps.

En s'appuyant sur un providentialisme tragique, Maistre, fait du rapport des hommes à l'histoire, un aveuglement. Seule la réserve, l'attention, l'écoute inspirée devant la main invisible de la divinité permet à l'homme d'entrer dans la durée. Qui veut constituer doit suivre avec scrupule la contingence et la particularité que sédimente insensiblement le temps. "La plus grande folie, peut-être, du siècle des folies, fut de croire que des lois fondamentales pouvaient être écrites a priori" (EPGCP, 248).

La sociologie est une écologie. Le temps comme ce qui sédimente, en lui donnant sens, la complexité irrationnelle de l'histoire ou, comme ce qui ouvre au ressassement indéfini de l'origine, donne son caractère naturel au site des hommes. Le séjour des vivants est un lieu édifié, aménagé par la chaîne infinie des morts qui ont bâti et poli la demeure de l'humanité.

2. Morts et vivants

Comte, en tant qu'il inaugure dans son *cours de philosophie positive* la discipline biologique elle-même, reprendra ce sens écologique du temps. Ainsi insiste-t-il sur une catégorie fondamentale de toute civilisation, la transmission et sa prééminence sur la production. Ainsi voit-il dans le langage l'expression de l'œuvre accumulée du Grand Etre, le flux du labeur de l'être collectif dans le temps. Mais surtout Comte fait de la continuité historique le thème central de sa sociologie : il n'est d'être que comme évolution, il n'est d'être que comme enracinement.

En effet, tout en faisant de 1789 le point de départ de la chronologie des âges nouveaux, Comte reprend les thèmes contre-révolutionnaires et veut comme tous ses contemporains achever la Révolution. Or,achever pour le fondateur du positivisme, cela veut dire séparer l'événement de l'avènement.

L'événement, c'est-à-dire la Révolution comme esprit métaphysique, individualisme et dissolution, il faut, comme fait anomal, le résorber intégralement. L'avènement, c'est-à-dire la Révolution comme avenir théorique, du positivisme et de la relativité, il faut le garder. En effet, puisque par la Révolution le positivisme est avènement historique de l'histoire comme science, le positivisme réunit et relie l'ensemble des expériences de l'humanité et est le terme du procès cumulatif de sens et de puissance de l'œuvre des morts.

D'un côté donc, le présent orgueilleux, arbitraire, artificiel des légitistes et des métaphysiciens, l'illusion de l'auto-fondation et "la souveraineté politique de la multitude créant ou détruisant à son gré toutes les institutions quelconques" (C.P.P., II, 424). Bref l'insurrection des vivants contre les morts, l'insurrection contre l'histoire et le temps.

De l'autre, toute l'histoire des hommes depuis les grands moments de l'ordre que sont le fétichisme inaugural et les antiques théocraties jusqu'aux modernes transitions du progrès qu'inaugure la Grèce classique. Avec pour terme cette république anti-démocratique et cette sociocratie qui se présenteront comme un système de foi et d'hommages liant de devoirs réciproques inférieurs et supérieurs.

J'insiste, pour achever la Révolution, il faut remettre les hommes sur leur siège et sur leur socle historique qu'est l'humanité comme ensemble des morts; là seul gît l'ordre mondial, tout autre théorie n'étant qu'artifice, abstraction, c'est-à-dire à court ou moyen terme anarchie. Il faut donc, en homme qui a le sens du temps ménager des transitions à l'intérieur même du mouvement qui mène à la première étape qu'est la République occidentale; et, pour ménager des transitions, il faut pour chaque moment passer des alliances.

Laissons les transitions qui n'ont l'intérêt que de nous rappeler que la République est un mouvement dont chaque moment est, cela va en conséquence, sous le signe du provisoire; n'envisageons que les alliances, car ce sont elles qui nous permettront de découvrir comment s'est édifiée la République. En 1855, Comte lance un *Appel aux*

conservateurs dans lequel il pratique la dialectique du un se divise en deux et du deux fusionnent en un. Comte, en effet, y propose une scission avec les extrêmes et une fusion au centre qui n'est pas sans proximité avec les récents événements qu'a connus la France de 1988. Il s'agit pour le penseur de l'ordre et de la continuité d'expurger chaque composante du paysage politique français de sa tendance démagogique. Dans le camp rétrograde il faut diviser les démagogues royalistes des conservateurs authentiques; tandis que dans le camp révolutionnaire il faut diviser les démagogues égalitaires des républicains progressistes et libéraux; conservateurs et républicains pouvant ainsi s'unir autour du nom de constructeur. Construire, ce sera reprendre le sens historique, le sens du progrès contre ceux qui rêvent au passé, les rétrogrades; et ce sera s'appuyer sur l'ordre auquel conduit l'histoire contre ceux qui n'ont de cesse de la nier pour les seuls désordres du présent. Construire, ce sera en finir avec la confusion qui est inhérente au double statut de la Révolution; comprendre enfin qu'elle n'est pas individualiste et émancipatrice, mais conservatrice et sociale.

3. La république opportune

Las, le "sociologue" n'aura guère le temps d'approfondir sa stratégie; imprévisiblement il meurt en 1857 des suites d'un ictère infectieux. C'est seulement treize ans plus tard et dans une situation radicalement différente que Littré tentera d'adapter la pensée du maître. L'homme a alors soixante-dix ans et il lui reste encore dix intenses années à vivre.

A la tête du gouvernement de la République fondée le 4 Septembre 1870, le vieux Thiers opte pour conserver à la France la forme républicaine. Littré le soutient dans des articles qui seront réunis dans l'Ouvrage **De l'établissement de la IIIe république** (1880). Littré reprend stratégiquement et tactiquement le cadre Comtien. Ni les bonapartistes, ni les royalistes ne peuvent donner une politique durable à la France. Les premiers, soyons clairs, ce sont les destructeurs de la France. Des deux Napoléon, l'un fut rétrograde et le second responsable de la défaite française. Les seconds, ils sont divisés entre orléanistes et légitimistes, et ce conflit montre que l'intérêt dynastique passe avant l'intérêt de la France. D'ailleurs ils ont beau parler de l'antique constitution de la France, il y a long feu que la monarchie a cessé d'être légitime. "Sous Louis XIV, il plut à la monarchie (...) d'usurper sur la nation le droit de délibération des affaires publiques et

LITTRÉ ET COMTE ...

de s'affranchir du contrôle des états généraux. On ne les appela plus (...). De période en période, l'isolement s'accrut entre la nation que la nécessité des réformes travaillait et la monarchie héréditaire à qui son méfait ne permettait plus de s'y laisser aller" (E.T.R., 249).

Les troisièmes enfin, inspirés par l'esprit métaphysique, sont des démolisseurs. Le socialisme est insocial sauf lorsqu'il a la forme conséquente du réformisme anglais. La seule issue, c'est donc la République; une République dont le Littré lexicographe n'ignore pas le flou conceptuel, mais dont le Littré positiviste sait précisément qu'à raison de ce flou elle est forme évolutive, historique et non artificielle. Désormais cette République est devenue nécessaire, c'est-à-dire opportune à l'histoire afin de s'y sceller définitivement. Car la République a pour elle la durée. Autant que les autres formes politiques, elle n'a cessé d'insister tout au long du siècle. Elle a pour elle la légalité. Elle est née sans violence. C'est même elle qui est la seule à être tradition. Car, non contente d'avoir été au cœur des aspirations du peuple français depuis la Révolution, elle va jusqu'à renouer avec toute l'histoire de France : "Nous ne rompons pas tellement avec le passé monarchique qu'il ne faille en conserver de précieuses reliques (...). La République des Etats-Unis est nue, je veux dire qu'elle n'a encore l'éclat héréditaire ni de la tradition, ni des lettres, ni des arts, ni des sciences (...). Mais nous, grâce à nos aïeux, nous l'avons; une longue histoire nous a transmis ce précieux héritage. La République a charge de l'entretenir" (E.T.R., 162).

Cette République ne sera pas démocratique et sociale, mais conservatrice et libérale, c'est-à-dire parlementaire. Elle seule est susceptible de gouverner au centre, c'est-à-dire à la moyenne. Car si la situation de médiété ne satisfait personne, elle pacifie tous les conflits en orientant la société vers les réformes et la durée.

En même temps qu'il fait appel aux bonnes volontés - y compris les bonnes volontés socialistes puisqu'il y a une légitimité de la demande ouvrière d'une moralisation des rapports industriels -, en même temps qu'il tâche de recomposer les élites et œuvre à la régénération de l'appareil scolaire et universitaire, Littré, réadaptant encore une fois les concepts de Comte, lance les arguments du nouveau pouvoir spirituel, de la science et de la laïcité, ainsi que les premiers éléments de la morale républicaine et de la religion laïque.

"Une unité qui est irréalisable par la voie théologique se prépare

par la voie positive. Monsieur Comte a donc été pleinement autorisé à la prévoir (...). Selon Monsieur Comte, cette unité sera l'humanité conçue idéalement (...). On pourrait fort bien en accepter l'idée fondamentale et ce serait en effet une religion sans théologie" (C.R.P., 2e éd., 1879, 386). "Monsieur Comte a exprimé de la façon la plus ferme et la plus féconde le principe de la morale sociale : consacrer toutes les forces réelles au service de tous" (C.R.P., 2 éd., 310).

4. La République conservatrice

La révolution comme aube de l'âge moderne avait divisé le monde en deux; les réactionnaires raidis sur la grandeur et la douceur idéalisée de la monarchie perdue, les révolutionnaires en proie à la sorcellerie du processus émancipateur, soumis à l'événement dans sa nouveauté radicale. Les premiers pour qui Dieu, au fond, est le temps, avaient l'avantage de l'être sur les seconds livrés aux atermoiements et aux douleurs du possible et pouvaient leur promettre une chute infinie. Le coup sociologique d'Emile Littré, car il faut ici être joueur, est d'avoir opportunément renversé la logique contre-révolutionnaire en faisant de la République une forme portée, déterminée par le temps, tout en interrompant la logique révolutionnaire de la quête indéfinie du nouveau et du travail incessant du négatif et de la rupture. Le génie du prudent vieillard est d'avoir su lier dialectiquement les deux camps qui s'opposent sur le statut de la Révolution; d'avoir compris qu'il n'est de nouveau durable qu'à se donner ou s'inventer comme ancien; qu'il n'est de durée qu'à s'appuyer sur l'ancien. La Révolution désormais ne vit que dans sa propre mort, que dans la précipitation de sa nouveauté dans l'ancien, et l'homme dont la vie traverse le siècle fige en les renouant l'ensemble des thèmes modernistes et organisateurs qui avaient constitué le sol philosophique de la première moitié du XIXe siècle. C'est dans cette mort vivante de la Révolution où s'achève la course indéfinie au possible que la France trouve l'être et découvre son site. Un site qui enfin précède, règle et accueille les vivants à venir tout en se donnant à leur sollicitude fructifiante; et le nom de ce site, le nom de cette mort-vivante de la Révolution, c'est République.

Patrick CINGOLANI

Cité

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

Hommage à Maurice CLAVEL

Le prochain numéro de notre revue sera entièrement consacré à Maurice Clavel. Il reprendra, entre autres, l'essentiel des communications faites à l'occasion de la "Journée d'hommage à Maurice Clavel" que nous avions organisée en 1989.

Nous souhaitons que ce numéro connaisse la diffusion la plus large possible et nous demandons aux lecteurs de "Cité" de s'en faire les propagandistes.

Afin de nous permettre de prévoir d'une manière précise le tirage de ce numéro, nous vous demandons de passer commande dès aujourd'hui des exemplaires que vous désireriez recevoir.

Tarif : 1 ex. : 35 F - 2 ex. : 60 F - 3 ex. : 75 F - 4 ex. : 80 F - 5 ex. : 100 F - 10 ex. : 150 F.

**Adressez vos commandes à "Cité",
17 rue des Petits-Champs, 75001 Paris.**



De la sociologie de l'intérêt à l'intérêt de la sociologie

« Parler de l'intérêt sans se prononcer sur sa nature serait ne rien dire. (...) Soit ce dernier est défini de manière formelle, comme un pur axiome arbitraire, et le discours est impuissant à sortir de la tautologie. Soit on entreprend d'interpréter l'axiome, mais il faut alors sortir du cadre de l'axiomatique, poser des questions de sens et d'ontologie, si bien que le réel qu'on pensait saisir se dérobe et pointe vers ces autres dimensions du rapport social qu'on avait cru pouvoir décréter illusoires et supersstructurelles. »

A. Caillé, Splendeur et misère des sciences sociales, p.104 (Droz, 1986)

Il en est du champ des sciences-sociales comme des autres champs à prétentions scientifiques : il y a les grands courants théoriques, visibles par leur représentation institutionnelle imposante et la masse de leurs publications. Il y a toujours aussi quelques hussards, obstinés ou authentiquement originaux, pour qui la convergence entre un prétendu mouvement de l'histoire et les alternatives explicatives théoriques qui en rendent compte semblent un peu trop simples pour être totalement justes.

L'effacement contemporain des grandes explications sociologiques de ce monde, pâle reflet, semble-t-il, de la dissipation des points de repère, voire de l'univocité même du sens, ouvre à ceux qui ont toujours dénoncé derrière la domination de l'évidence, l'évidence de la domination, des champs nouveaux d'investigation du social.

Alain Caillé est ainsi de ceux qui, d'un bulletin devenu revue (1), d'un livre l'autre (2), s'attaquent à l'emprise sur l'ensemble de la pensée en science-sociale (à savoir la sociologie, l'anthropologie, l'histoire,...) de l'utilitarisme comme paradigme dominant, principe et tout à la fois modèle d'intelligibilité du réel, devenu « généralisé et euphémisé » (3). Par utilitarisme dominant, A. Caillé vise le statut selon lui impérialiste, de ce qu'il convient d'appeler l'« économisme », désignant par là la prééminence des principes d'utilité et d'intérêt dans le discours sociologique. En un sens, l'anti-utilitarisme d'A. Caillé est autant un défi institutionnel qu'une démarche théorique singulière.

Sur ce dernier point, la question de l'émergence d'un paradigme alternatif - fédérateur supposé des diversités actuelles en matière de recherches sociales - reste posée. En revanche, le travail critique d'A. Caillé n'épargne personne : sont visés, d'une part l'individualisme méthodologique à travers une critique radicale de l'individualisme et de la notion d'intérêt, d'autre part les courants critiques et en premier lieu - à tout seigneur tout honneur... - celui de Pierre Bourdieu où la prééminence du langage économique dans l'articulation de sa dynamique de l'habitus est évidemment dénoncée.

POUR UNE CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME

Dans un paysage sociologique autrefois dominé (4) par le holisme de l'école durkheimienne, puis, après 1945, par les courants marxistes et structuralistes, c'est-à-dire dans un cadre où l'explication des faits sociaux particuliers est toujours renvoyée aux lois régissant le Tout, (d'où ce qualificatif général de holisme méthodologique) la montée de la problématique individualiste en sociologie -sous le nom d'individualisme méthodologique- faisait l'effet d'une (contre) révolution. On pourrait définir l'individualisme méthodologique en énonçant avec son plus célèbre représentant, Raymond Boudon, que pour expliquer un phénomène social quelconque il est nécessaire avant tout de reconstruire les motivations des individus et d'appréhender le phénomène social comme le résultat de l'agrégation de comportements, tous

→1/ Le bulletin du MAUSS (Mouvement Anti-utilitariste dans les sciences-sociales) créé en 1981 autour d'Alain Caillé est devenu revue en 1988 (éditée depuis lors aux éditions La Découverte), pour faire prendre conscience du fait que les diverses disciplines des sciences-sociales ne se différencient que sur le fond d'une axiomatique utilitariste commune mais implicite. La pensée de Karl Polanyi -notamment dans *La grande transformation*- les a amenés à la question de ce qui confère à l'utilitarisme sa vraisemblance, à examiner donc sa genèse, et à interroger la réalité -ou l'irréalité- historique du marché.

→2/ *Splendeurs et misères des sciences-sociales* éd. Droz, Genève, 1986. Critique de la Raison utilitaire, éd. La Découverte, 1988.

→3/ Op. cit. 1988.

→4/ Cette prééminence de Durkheim ne s'est pas faite d'ailleurs sans une lutte contre les tendances soit plus proche d'une psychosociologie -notamment dans l'opposition farouche à Gabriel de Tarde- soit à un utilitarisme positif dénoncé par Spencer (voir sur ce point, J. C. Chamboredon in « Critique » N° 445/446 « Aux origines de la sociologie »).

individuels, dictés par ces motivations. L'individualisme sociologique, en rejetant le *primum mobile*, c'est-à-dire en retirant à la sociologie son objectif premier de recherche de lois, valorise dès lors l'existence d'un *homosociologicus* dont les motivations et les actions relèvent d'une rationalité intéressée et donc calculatrice.

Sur ce dernier point, la critique de l'équipe du MAUSS vise le moment théorique où la rationalité supposée des choix -devenue bientôt préférences de l'individu- ne peut prétendre précisément transformer ces individus abstraits en sujets concrets (et donc observables) de leurs propres pratiques, et ce notamment parce que le calcul préférentiel fait abstraction -au double sens du terme- de la question des situations et des positions individuelles. Plus fondamentalement encore, le statut axiomatique de l'intérêt annonce à l'évidence pour A. Caillé l'absorption des sciences-sociales par l'économie politique, absorption rendue visible par l'emploi généralisé de son vocabulaire et de ses problématiques.

Mais, en posant l'intérêt comme axiome, la « sociologie utilitariste » élude totalement la question de sa nature dans les pratiques concrètes autant que dans les discours sociologiques :

« L'intérêt est-il en son fond de nature matérielle ou immatérielle, monétaire ou non monétaire, économique, politique ou symbolique ? Est-il inconscient ou conscient, et, simultanément les calculs sont-ils principalement, et dans quelle mesure implicites ou explicites ? (...) Qu'est-ce qui définit et produit la sphère de calculabilité et quel commun dénominateur à des sphères d'intérêt différentes ? » (5)

Pour A. Caillé, une des lectures alternatives de l'intérêt serait celle qui insisterait sur sa dimension symbolique. Cette perspective est riche quand on considère le renouvellement de problématique que constitue le retour des travaux sur les rites sociaux (6). Ces orientations sont multiples, que l'on considère le rôle de l'intérêt symbolique dans le fonctionnement des champs sociaux et des stratégies d'intérêt (7), ou alors son rôle comme moyen d'identification du social lui-même, autrement dit comme moyen qui rend lisible-vivable le réel social et les interactions qui s'y produisent. Ce sont, ici, toutes les études sur la dimension théâtrale de la vie sociale qui sont sollicitées. (8)

L'adjonction de la dimension symbolique à la question de l'intérêt conduit cependant clairement dans une voie qui suppose de renoncer à

—5/ Op. cit. 1986, p. 103.

—6/ Cette importance des rites, notamment dans un domaine qui lie intimement le politique et le religieux est présent déjà chez E. Durkheim dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, problématique d'actualité à travers des études du politique qui soient historiques -comme les *Deux Corps du Roi* de E. Kantorowicz- ou ethnoso-ciologiques comme *le Détour* de G. Balandier.

—7/ Voir l'analyse de la sociologie des champs de Pierre Bourdieu dans la suite de notre article.

—8/ Etudes dites de « l'interaction symbolique » dont l'auteur le plus éminent est sans doute Erving Goffman, voir notamment *La mise en scène de la vie quotidienne* (Minuit, 1973).

toute perspective utilisatrice et individualiste, tant on y insiste sur le rôle de l'imaginaire social et des représentations collectives, lesquelles en dernière instance pourraient par là renvoyer la question de l'intérêt à des problématiques qui, soit redeviennent « holistes » (dimension macrosociale des représentations collectives) soit insistent sur l'importance des situations des individus devenus sujets, où l'acte de mise en situation est lui-même social et prévaut sur d'apparentes motivations qui relèveraient de l'intérêt rationnel.

« LA SOCIOLOGIE DE L'INTERET EST-ELLE INTERESANTE ? »

C'est par ce titre de chapitre de *Splendeurs et misères des sciences-sociales* que l'on pourrait résumer la critique d'A. Caillé envers l'autre pôle actuel de la sociologie, à savoir la sociologie de l'habitus de Pierre Bourdieu, où, selon lui, on aboutit également à « un réductionnisme inhérent à la Raison utilitaire qui ne veut voir dans la société et la démocratie que leur dimension économique, et chez les individus, que leurs intérêts » (9). Il est extrêmement difficile d'envisager, comme nous l'avons fait pour l'individualisme méthodologique, une présentation à la fois juste et concise de la pensée de Pierre Bourdieu et de son école. Disons que les concepts centraux y sont ceux de capital, d'habitus, et de champ dans une perspective qui cherche, en quelque sorte, à concilier la philosophie critique du sujet -au sens kantien- avec le courant structuraliste français -représenté par C. Lévi-Strauss et L. Althusser. (10)

C'est, ainsi, la possession d'un capital - qu'il soit économique ou culturel - l'existence d'un habitus (11) défini comme l'intériorisation des régularités objectives et communes d'un groupe social -éthos au sens où il s'agit d'un système de dispositions inconscientes et durables- qui permet de construire une économie des pratiques sociales au sein de champs sociaux où des stratégies individuelles se réalisent visant l'échange de ces capitaux - au double sens de leur valorisation et de leur réalisation.

Une telle lecture du réel permet bien une présentation de l'ensemble de l'espace social comme système de marchés où s'échangent des biens spécifiques -économiques mais aussi symboliques- grâce à des stratégies et à des intérêts spécifiques. (12) *In fine*, l'intelligence du réel social apparaît bien d'ordre économique, et ce via une transposition

→9/Op. cit., 1988.

→10/ Soit une sorte de réconciliation des points de vue subjectiviste et objectiviste.

→11/ La notion d'habitus est centrale chez P. Bourdieu, elle reste complexe et la définition que nous en donnons suggère qu'il s'agit d'un système d'habitudes propre à chaque groupe social, attaché à la possession de dispositions économiques et culturelles : c'est sous cette forme du moins qu'on en trouve l'origine chez Aristote dans *l'Ethique à Nicomaque*.

→12/ Cette présentation du réel social est même schématisée chez Pierre Bourdieu par un espace où sont situables l'ensemble des catégories socio-professionnelles, avec un axe représentant à ses deux extrêmes la forme du capital (soit économique, soit culturel), un autre axe représentant la quantité de ce capital, le troisième axe de l'espace étant constitué par la trajectoire sociale des individus (mise en œuvre de stratégie, éthos d'ascension sociale des classes moyennes par exemple...).

-laquelle semble parfois faite avec un déficit inquiétant de précautions scientifiques- du langage économique aux biens culturels et symboliques. Une calculabilité simple est donc possible. Cette euphémisation de l'intérêt -pour reprendre l'expression même d'A. Caillé - suppose une révision de la notion étroite de l'intérêt. (13)

Les notions de capital économique et de capital culturel ou social font certes l'objet d'un calcul intéressé ; mais, plus récemment, Pierre Bourdieu a pu s'attacher à démontrer qu'à la limite le contraire de l'intérêt, le désintérêt, correspond à un intérêt d'ordre symbolique (honorabilité,...) lequel circule et se transforme selon la nature des capitaux. Et c'est bien ici l'euphémisation absolue de l'intérêt, critiquée justement par A. Caillé, qui met en cause notamment le fait qu'une économie des pratiques soit possible. C'est finalement, là encore, via une analyse critique du concept d'intérêt qu'A. Caillé expérimente sans doute le plus efficacement la valeur heuristique de l'antiutilitarisme comme posture critique au sein des sciences-sociales.

Pierre-Paul ZALIO

→13/ Ce qui permet à Pierre Bourdieu de se défendre de toute critique sur ce plan, sa théorie de l'intérêt étant toujours plus compliquée qu'on a voulu le faire croire en l'attaquant. .

PUBLICITÉ

**L'ETAT
DES SCIENCES
SOCIALES
EN FRANCE**

Sous la direction
de Marc Guillaume



En vente à nos bureaux : prix franco 160 F

De l'oubli en science sociale: Origine et vertus de la redécouverte de Frédéric Le Play

Le renouveau sociologique dont ce dossier s'est voulu le témoin se mesure aussi à la convergence entre le renouveau des problématiques et la multiplication des publications. C'est dans cette perspective qu'il faut analyser les retours récents à des œuvres, des auteurs et des pratiques sociales qui semblaient être tombés dans l'oubli depuis longtemps comme la publication par Bernard Kalora et Antoine Savoye d'une étude complète sur Frédéric Le Play intitulée : «Les Inventeurs Oubliés. Frédéric Le Play et ses continuateurs» (1).

—(1) «Les inventeurs oubliés. Frédéric Le Play et ses continuateurs» CERFISE, 1987. F. Le Play est né en 1806 dans le Calvados, il est marqué par une éducation chrétienne. Il entre à l'école Polytechnique où il fréquente les saint-simoniens. En 1829 il part enquêter sur la métallurgie allemande inauguant par là sa méthode monographique. Politiquement orléaniste, il se rallie à l'Empire en tant que haut fonctionnaire, c'est à cette période qu'il commence son étude de la classe ouvrière («Les ouvriers européens», 1855. «La Réforme Sociale en France», 1864.) Déçu par les capacités des princesses, il milite après 1870 pour l'avènement d'une classe supérieure éclairée. Il crée à cet effet les «Unions pour la paix sociale», fonde en 1881 le bimensuel «La Réforme Sociale», il meurt en 1882.

Il est bien clair que la pensée de Le Play n'est pas méconnue, elle est souvent citée pour être immédiatement oubliée d'ailleurs sous le qualificatif d'«inclassable». Précisément une des ambitions de cet ouvrage réside dans sa volonté exprimée de ne pas faire l'économie de l'analyse de l'occultation de celui qui est à la fois l'inventeur de la méthode monographique et le théoricien du patronage, posture qui permet d'envisager un des processus de structuration des sciences sociales : «Interroger l'occultation, comment elle fut produite, mais aussi à quelles conditions progressivement elle est levée aujourd'hui, c'est montrer que se mêlent toujours, dans les avancées comme dans les reculs des sciences sociales, controverses scientifiques, polémiques idéologiques et débats politiques».

Cette perspective est d'autant plus stimulante si l'on songe que ces commentateurs contemporains n'ont à l'évidence aucune affinité avec celui qu'on qualifia sans complaisance d'inspirateur d'un catholicisme

social désuet et de penseur politique engagé autour d'idées rétrogrades - pour ne pas dire contre-révolutionnaires. Ainsi son principe d'observation directe de la réalité sociale (2) fut pour les zélateurs des méthodologies objectivistes - notamment durkheimiennes - le prétexte d'une critique facile. Pourtant la redécouverte contemporaine du le playisme doit désormais beaucoup à la méthode de cet ingénieur itinérant, observateur direct du réel, mais aussi engagé, auteur de «La réforme sociale en France», ouvrage qui lui valut de recevoir toute l'attention de Napoléon III, partisan acharné d'un empirisme de contact associé à une perspective toujours comparatiste.

En clair, si chez Le Play l'observation scientifique recèle bien fondamentalement un modèle de société, en l'occurrence traditionnaliste et marqué par le rôle central de la famille (3), les réappropriations actuelles sont, quant à elles, révélatrices de nouvelles orientations de la recherche en science sociale (anthropologisation sociologique au travers de la multiplication des études dites ethnographiques de la société). Par ailleurs, comme le souligne cet ouvrage, il faut mesurer l'impact du le playisme dans l'histoire politique et sociale de notre pays. Ainsi la création en 1856 de la «société d'économie sociale» va marquer l'ensemble du monde des réformateurs sociaux jusqu'aux années trente. Avec la scission opérée par H. de Tourville et E. Demolins c'est l'articulation entre le projet réformateur et la visée scientifique qui devient patente, aux uns un militantisme en faveur de la famille-souche et d'une décentralisation politique (au profit des associations, de la famille, des gouvernements locaux), aux autres l'établissement d'une méthode monographique dite «totale» (sorte de matrice des méthodologies à venir de l'ethnologie, de la psychosociologie et de l'histoire sociale), prenant en compte l'univers physique et social des individus (par l'inventaire de leur base matérielle, de leurs travaux, et la reconstitution de leur histoire).

Le contexte de la fin du XIXème siècle est évidemment favorable, caractérisable qu'il parait-être par la convergence d'une préoccupation de retour à la stabilité sociale face au socialisme naissant et d'une volonté de réformisme marqué par exemple par la participation des le playsiens à la création du Musée Social ou de l'Office du Travail. Pour autant, pour n'avoir pas eu de lieux institutionnels d'élaboration et de diffusion du savoir, et pour être resté un centre intellectuel de la droite française (ou l'on retrouve Maurras, Coubertin, Bourget aussi bien que Lyautey) le mouvement le playsien n'échappa pas à un purgatoire dont

—(2) Par sa technique originale d'investigation du social, Le Play peut être considéré comme le fondateur de l'analyse monographique en sociologie. On peut la résumer par trois directions: (a) Une observation directe des faits sociaux. (b) Une méthode inductive privilégiant l'interprétation de l'ensemble à partir de quelques unités sociales. (c) Le choix d'un objet spécifique : la famille ouvrière, envisagée alors comme révélateur de l'état social global.

—(3) La famille joue un rôle central dans les analyses de Le Play, on lui doit notamment la mise en évidence du rôle de la famille-souche, forme particulièrement présente dans le sud-ouest de la France, où l'ensemble du patrimoine de la lignée est dévolu selon le principe de primogéniture masculine. On a particulièrement reproché à Le Play d'identifier cette forme familiale à une généralité sous l'Ancien Régime.

—(4) C'est un des mérites de cet ouvrage d'éviter un éclatement conceptuel de l'œuvre, lequel est couramment pratiqué, voir par exemple la distinction qu'opère Michaël Brooke, entre les «social studies» qui relèvent de la méthode sociale, et la «social and political theory» qui relève de la réforme sociale, in «Le Play: Engineer and social scientist», Longman, London 1970.

ce livre marque sans doute la fin. En évitant de produire l'exégèse d'un grand penseur, voire d'en faire une «étape» de la pensée sociologique, l'ouvrage parvient outre à l'analyse de la théorie et de sa genèse à ne pas occulter la compréhension de l'œuvre -au sens de la praxis (4)- et à restituer ainsi l'originalité de F. Le Play pour aujourd'hui.

P.Z.

Complétez
votre collection
de "Cité"
avant
qu'il ne soit
trop tard !

Plusieurs numéros de «Cité» sont épuisés, d'autres ne sont plus disponibles qu'en quelques exemplaires. Aussi si vous souhaitez compléter votre collection, il faut le faire sans tarder, en profitant de l'offre spéciale que nous vous proposons : un tarif dégressif particulièrement avantageux. Vous trouverez la liste des numéros encore disponibles au dos de la couverture.

- ◆ Tarif : 1 ex. : 35 F - 2 ex. : 60 F - 3 ex. : 75 F - 4 ex. : 80 F - 5 ex. : 100 F - à partir de 6 ex. : 15 F pièce.
- ◆ La collection des 17 numéros encore disponibles (N° 2 à 21 sauf les numéros 8 et 17) : prix franco : 250 F.

Les commandes sont à adresser à «Cité», 17 rue des Petits-Champs, 75001 Paris accompagnées de leur règlement.

La culture contre la liberté ?

Un nouveau mythe est en train d'envahir l'Europe : celui de la culture comme moyen de faire son salut laïc. L'idée, bien sûr, n'est pas récente, elle nous vient en droite ligne des Lumières, de Lessing aussi bien que de Voltaire ou Condorcet qui affirmèrent avec force que la prose, comme le théâtre ou la poésie forment le meilleur moyen d'affranchir le genre humain du mal et de la superstition. Cette croyance dans la valeur éducative des livres deviendra en France tout au moins un article du culte républicain : Pour arracher le peuple à l'obscurantisme, il n'était meilleur moyen que la scolarisation obligatoire, principe que Hugo résumera dans une formule lapidaire : "Ouvrir une école c'est fermer une prison." Mais l'inspiration de l'Encyclopédie devait nous revenir, enrichie et amplifiée depuis l'Europe de l'Est, à la fin des années 70, par ceux qu'on appelait alors les dissidents. Originaires de ces nations colonisées où la politique omniprésente se confond avec le mensonge officiel du communisme, ils devaient célébrer dans la culture un élément de résistance à l'idéologie, le domaine par excellence de la liberté. Niant la division arbitraire qui coupe l'Europe en deux, poètes, philosophes, écrivains, allaient plaider sans relâche pour le rétablissement du dialogue entre l'Est et l'Ouest, au nom d'un même art de vivre fait de détachement et de sagesse (Gyorgy Konrad), au nom d'une idée exaltante de la culture promue au rang de "valeur suprême" (Milan Kundera). Il suffisait alors à des intellectuels occidentaux et mêmes américains de faire le lien entre les deux moitiés de l'Europe et de montrer que la culture, là-bas étouffée par l'Evangile marxiste, périssait chez nous sous la consommation et le divertissement pour qu'une séduisante symétrie s'établisse (1). Une même urgence

—(1) Citons, en dépit de leurs évidentes différences *la Barbarie* de Michel Henry, *l'Ame désarmée* d'Allan Bloom, *la Défaite de la pensée* d'Alain Finkielkraut, *l'Eloge des intellectuels* de Bernard-Henri Lévy, *l'Entreprise France* de Lothar Baier, *l'Antipolitique* de Gyorgy Konrad et *l'Art du roman* de Milan Kundera.

pouvait mobiliser les bonnes volontés de part et d'autre du rideau de fer et l'Occident repu rejoindre l'Occident occupé dans un sursaut de dignité. Admirable projet à vrai dire : Les uns au-delà de l'Elbe, contribuaient de façon décisive à revaloriser l'Europe comme espace du doute et du pluralisme; quant aux autres, en rappelant l'ambition des Lumières, promouvoir la maturité et l'autonomie des individus, ils rendaient perceptible chez nous la dégradation de cette idée, confondue trop souvent avec la médiocrité des médias ou la production des loisirs. Puisqu'un même trésor mourait à Paris, à Berlin, comme à Prague, il devenait possible de reprendre un nouveau combat. Nous manquions de croisade depuis que le "péril rouge" marquait le pas, en voilà une belle qui s'offre à nous et met face à face l'Enfer et le Paradis jusque dans nos goûts privés : selon que vous écoutez Bach ou Mick Jagger, vous serez sauvé ou damné. On peut se demander néanmoins si cette redécouverte de la culture comme ciment fédérateur n'est pas une arme à double tranchant. La fortune du thème, devenu vite un nouveau cliché en Europe et ce jusque dans les états-majors de tous les gouvernements, laisse à penser que quelque chose dans ce débat a été escamoté : et si on s'était jeté sur la défense de la culture pour échapper à la politique rébarbative ? Puisque l'Histoire a déçu, a horrifié, quel merveilleux refuge que l'art et la littérature ! Double avantage : on transfère sur eux les espérances autrefois investies sur la politique et l'on subtilise à cette dernière son caractère belliqueux : on endigue la barbarie (ou les médias) comme hier le communisme ou le capitalisme et ce avec une intransigeance qui rappelle souvent les pires luttes partisanes.

L'Utopie de la Rédemption

S'il est juste de dénoncer le nivellement réducteur du "tout culturel" qui met sur le même plan une bouteille de coca-cola et un tableau de Cézanne, n'est-il pas dangereux de ressusciter la vieille illusion selon laquelle le progrès de la liberté serait lié à l'éducation, aux activités spéculatives ? N'y a-t-il pas quelque démesure à voir la notion de culture coiffer tous les domaines de la vie et de la pensée et se charger de multiples attentes qui ressortissent tantôt à la morale, tantôt à l'action ou à la philosophie ? Car cette inflation sémantique ne résiste évidemment pas à une simple analyse des faits. Depuis Néron qui récitait des vers en regardant brûler Rome, l'Histoire est remplie d'assassins poètes, de mélomanes racistes, de tortionnaires raffinés qui ont mis toute leur science au service de pulsions perverses. En ce qui concerne notre siècle, pensons à ce simple fait : c'est une nation

hautement raffinée, l'Allemagne, qui s'est rendue coupable de la pire férocité; si le régime national-socialiste a bien brûlé des livres dans les autodafés, il en a promu d'autres et pas des moindres, il a vénétré la grande musique (au point de faire jouer Mozart et Beethoven aux portes des chambres à gaz et par les détenus), il a attaché une importance particulière aux manifestations culturelles (telle l'exposition à Paris d'Arno Brecker, sculpteur attitré du Führer et qui fut patronnée par Jean Cocteau); s'il tenait en suspicion les intellectuels, "cette race insupportable" comme le disait le fasciste français Robert Brasillach, il a aussi organisé divers voyages d'hommes de lettres français en Allemagne à la rencontre de leurs homologues locaux, avec pélerinage sur les tombes de Goethe et de Schiller; enfin ses dignitaires eux-mêmes prétendaient au titre d'artistes démiurges : Goebbels publia un roman, Goering se voulait patron des arts, Hitler espérait devenir architecte et peintre et si l'on en croit Malaparte dans son roman Kapput, Hans Frank, Gouverneur Général de Pologne était un poète délicat et un virtuose du piano, spécialement dans Bach. C'est un autre monstre totalitaire, l'URSS d'avant la Perestroïka, qui a permis, grâce à l'édification d'immenses bibliothèques et à un système d'édition très bon marché, l'accès de tous aux plus beaux fleurons de la littérature universelle. C'est en URSS, encore, qu'existent les meilleures écoles de musique d'où sortent chaque année des interprètes hors-pair. Comment ne pas évoquer enfin l'attrait que la fraction en principe la plus éclairée de la population, l'intelligentsia, a éprouvé en Europe, des décennies durant, pour les doctrines fascistes et stalinien, prête à abandonner tout esprit d'examen au profit de l'activisme le plus grossier, des trucages les plus éhontés ? Bref si le poème le plus subtil, la plus belle des sonates sont compatibles avec l'infamie, c'est que cultivé ne veut pas dire civilisé et encore moins moralisé. La liberté, disait la Révolution, n'est pas permise à l'ignorant ; nous savons désormais qu'elle ne l'est pas plus à l'homme instruit. L'Histoire n'a ratifié aucune des prévisions des Lumières, les êtres de cultures sont moralement et politiquement aussi faillibles que leurs contemporains illettrés.

La confusion de l'art et de la vie

Que la culture aide les individus à s'orienter dans le temps, à se rattacher à des traditions en se détachant d'autres, qu'elle leur offre un bagage, des outils propices à une meilleure réussite est indéniable ; mais qu'elle les adoucisse, les polisse, les humanise en un mot, constitue là un acte de foi que les événements n'ont jamais entériné. Ainsi Alan

Bloom a-t-il raison de plaider pour un retour aux classiques contre la spécialisation excessive dans les Universités ; mais en attribuant aux grands livres des vertus décisives, il enjolive à dessein : soutenir par exemple “qu’un bon programme de culture générale insuffle à l’étudiant l’amour de la vérité et la passion de vivre une existence bonne en lui faisant connaître les meilleures choses qui aient jamais été dites”, c’est se bercer dans des contes de fée. Il est parfaitement vrai, à cet égard, que le roman inaugure en Occident le règne du relatif comme l’a montré Kundera et qu’il nous initie donc au pluralisme ; il ne s’ensuit pas nécessairement qu’on devienne plus tolérant en lisant des romans. Je peux, dans la littérature, oublier mes préjugés nationaux, communier avec l’univers d’un écrivain chinois ou sud-américain, devenir le contemporain d’autres traditions, d’autres époques ; cela ne signifie rien sur le plan de mon ouverture d’esprit dès lors que j’abandonne mon espace littéraire. Sceptique, ironique, ambivalent le temps d’une lecture, l’homme redevient partial, sectaire, emporté lorsqu’il retourne dans son siècle et se confronte à ses semblables. Rousseau déjà stigmatisait ces tyrans sanguinaires qui versaient des torrents de larmes au théâtre : “Aucune pitié ressentie sur scène n’a jamais inspiré le moindre acte d’humanité”. Car l’espace artistique, c’est là sa séduction, se moque de la cohérence : il est au-delà du vrai et du faux, il ne connaît pas les contradictions et autorise les synthèses, les rencontres les plus aléatoires. Ce qui ne veut pas dire qu’il n’ait pas sa logique et ses règles propres, mais ce sont les règles de la fiction, lesquelles n’ont rien à voir avec l’univers du quotidien, de la morne linéarité des jours. Sans nul doute, l’œuvre forme et nous dit quelque chose sur le monde (même quand elle est pure fantaisie) ; mais elle n’édifie ni n’améliore, sauf à la voir comme une nouvelle variété de catéchisme. Réclamer pour les arts et la littérature les prérogatives de l’éthique, c’est assurément leur assigner une grande tâche, mais c’est aussi se payer de mots et retomber dans l’œcuménisme facile des adeptes de la “sono mondiale” qui voient dans le métissage des musiques, le prélude de la fin des discriminations (acclamer sur scène des artistes noirs, danser sur des rythmes africains n’a rendu a priori personne plus tolérant envers les Noirs en particulier). Ce serait évidemment trop simple si être éduqué devenait synonyme de noblesse d’âme, de liberté intérieure, de probité absolue ! Hier c’était donc par l’action politique que l’on prétendait arracher l’humanité au mal et à la violence, quitte à imposer aux artistes des normes ou des diktats idéologiques ; aujourd’hui nos nouveaux intégristes renversent ce raisonnement : dans le partage des dépouilles

de la Révolution, la culture rafle tout et prétend rendre morale et politique superflues dans la mesure où elle accomplirait mieux que ces dernières leur travail de réforme et de correction. Changement de perspectives certes mais la logique reste la même. C'est pourtant la littérature elle-même qui nous a mis en garde contre les amalgames auxquels elle pouvait donner lieu : Du Don Quichotte de Cervantes à l'admirable Autodafe d'Elias Canetti qui met en scène deux personnages dévorés par leur propre érudition et totalement ignorants de la nature humaine, les plus grands auteurs ont dénoncé avec humour et gravité la confusion de l'écriture et de la vie. C'est pourquoi le roman comme le poème, le tableau ou la symphonie rendent impossible la défense d'une juste cause; sauf à la sacrifier, à en faire le breviaire des bons sentiments, la culture ne peut jamais être à elle seule un instrument d'émancipation.

Vers un Disneyland de luxe

Dans ses mémoires Stephan Zweig a bien montré comment dans la Vienne du XIXe siècle l'intoxication pour les arts et le théâtre, le goût démesuré des spectacles et de la musique s'est traduit par une véritable "indolence politique" avec les conséquences que l'on sait. Il n'est évidemment pas question d'abandonner ou de négliger la culture, il est même tout à fait légitime de la défendre contre toutes les falsifications qui la menacent. A condition qu'on ne la transforme pas en une nouvelle idéologie, en un nouvel instrument du progrès moral ou civilisateur. Par parenthèse n'est-il pas étrange de crier à la mort de la culture au moment où cette dernière est vénérée des plus hauts cercles du pouvoir jusqu'aux plus petites communes d'Europe ? Au moment où la diffusion de la recherche est assurée comme jamais, où, grâce notamment au disque compact, des millions de gens s'initient à la musique classique, où les musées sont pleins, les expositions prises d'assaut, les conservatoires, les écoles de beaux-arts complètes, où le nombre de lecteurs par rapport à ce qu'il était il y a cinquante ou cent ans s'est considérablement accru ? N'est-ce pas à un regard très superficiel que le panorama spirituel de l'Occident paraît consternant de vulgarité : Le phénomène saisissant de l'époque n'est-il pas l'expansion parallèle et de la grande culture et de l'industrie des loisirs sans compter que l'excès de nullité dans certains médias engendre une demande inverse de qualité, que le ballet étourdisse des fausses valeurs suscite un besoin de stabilité, de profondeur ? Mais ceci est un autre débat : Culture et politique constituent bien le monde commun

des hommes en société, ce qu'ils ont en partage, ce qui les élève au dessus de leur simple individualité; s'ils supposent tous deux un espace public où apparaître, ils ne coïncident jamais et ne le doivent pas sous peine de s'annuler réciproquement. Il existe certes des cas où les écrits d'un homme mettent directement en danger les autorités : songeons à Sade irrecevable sous l'Ancien Régime, la Révolution et l'Empire; et plus près de nous les livres de Soljenitsine ou de Salman Rushdie; ces œuvres tirent leur force de heurter de plein fouet des Etats oppressifs ou totalitaires. Mais dans l'Occident libéral la culture a cessé d'être subversive car elle ne menace aucun pouvoir et aucun pouvoir ne la menace : en gagnant la sécurité et le droit à la libre impression, écrivains et artistes ont aussi perdu une source d'influence réelle (ce pourquoi ils ont moins à redouter actuellement la persécution que l'indifférence, moins la censure que l'anonymat). Il est tentant bien sûr de privilégier le monde de l'esprit sur celui des conflits d'intérêts; d'opposer l'extase musicale ou picturale à la cacophonie des débats parlementaires; le désintérêt de la jouissance esthétique à l'utilitarisme grossier des chefs de parti; la permanence de la beauté au caractère fugace des actes de gouvernement; le raffinement, l'ironie de la vie mentale aux problèmes pesants du chômage, des inégalités, de la pauvreté; enfin argument suprême, l'Europe des arts et des lettres existe déjà alors que l'Europe des nations reste à construire. Dans nos sociétés strictement liées à la fatalité économique, la culture tend à devenir une nouvelle religion, le "soupir de la créature opprimée" qui réclame son supplément d'âme après avoir manipulé tant de chiffres et de statistiques. Nourritures spirituelles d'un côté, matérielles de l'autre, ennemis peut-être mais unies par la manière dont elles consacrent la démission politique. Oublierait-on par hasard que l'universalité de l'Occident tient pour l'instant à sa richesse financière, sa puissance technologique et militaire et nullement à l'éclat sans pareil de ses œuvres et de ses idées ? De ce point de vue il n'est aucune différence entre le Disneyland américain et le Disneyland de luxe européen qui se drape dans ses musées, ses bibliothèques et ses instituts pour mieux échapper à l'Histoire et fuir les dures contraintes du temps. Prenons garde qu'un jour les Européens, à force de tout réduire à des questions de littérature ou d'esthétique, ne deviennent des hommes sans pouvoir, autrement dit une nouvelle variété d'esclaves éduqués.

Pascal BRUCKNER

**Le réveil des minorités nationales
dans les Balkans :**

L'exemple du Kosovo

Pour l'historiographie européenne, l'éveil des nationalités et des nationalismes est l'enjeu principal de la fin du XIX^e siècle, comme en témoigne le retentissement qu'ont pu avoir les multiples crises de la «poudrière des Balkans», du «printemps des peuples de 1848» à l'attentat de Sarajevo. Le sort des nationalités balkaniques n'a même jamais été vraiment réglé. En effet, fixés par les traités de Neuilly et de Trianon signés à la fin de la première guerre mondiale et largement confirmés en 1945, les frontières actuelles des principaux Etats de la région dérogent encore au principe de regroupement des peuples, principe parfois violemment rejeté : La minorité hongroise de Roumanie est l'objet de discrimination - plus caractéristique encore, l'agitation qui secoue régulièrement le Kosovo depuis une dizaine d'années surtout, voit l'existence d'une forte minorité albanaise remettre en cause l'équilibre de la Fédération Yougoslave. Ce dernier exemple est d'autant plus intéressant qu'il concerne directement deux des Etats les plus atypiques de la région : la Yougoslavie, le nouvel «homme malade de l'Europe» pour beaucoup d'observateurs, et la stalinienne Albanie. Du fait de la complexité géopolitique des enjeux, la position dominante dans laquelle se trouve aujourd'hui la population albanaise du Kosovo est cependant fragile. Même si cela constituait pour elle une revanche, l'Albanie n'a pas intérêt, semble-t-il, à envenimer ses relations avec ses voisins.

Région peu étendue (11000 km², soit l'équivalent de deux

départements français), le Kosovo borde la frontière nord-ouest de l'Albanie. Situé au cœur du massif montagneux des Balkans, il constitue une véritable plaque tournante : traversé par l'ancienne route de l'Adriatique à Constantinople, il occupe une position stratégique pour la Yougoslavie en contrôlant l'accès à la Macédoine.

Partie intégrante de la République Fédérée de Serbie, le Kosovo jouit depuis 1974, au même titre que la Vojodine, d'un statut de «province autonome» du fait de sa spécificité ethnique, la population étant albanaise à 80 % (1,3 million d'Albanais pour 250 000 Serbes et Monténégrins). Du fait de la conjugaison de deux phénomènes démographiques, cette domination ne cesse de s'amplifier : le taux de natalité albanais est supérieur à celui des autres groupes nationaux, d'où une croissance plus rapide, d'autant plus sensible que les Serbes ont tendance à quitter la province en raison de la domination albanaise et des revendications de cette importante communauté. Depuis plus de dix ans en effet, les Albanais du Kosovo (ou Kosovars) exigent la prise en compte de leur existence en tant que septième nation de la Yougoslavie. A l'instar de ce qu'ont obtenu dans le passé Croates, Slovènes, Macédoniens..., ils revendiquent, souvent violemment, la création d'une République Fédérée du Kosovo, dotée des mêmes droits que les six autres, au nom du principe de l'égalité des nations consacré par la Constitution Yougoslave. Ne sont-ils pas plus nombreux que les Monténégrins ou les Macédoniens ?

Le géographe Michel Roux (1) insiste donc avec raison sur le fait que le problème actuel du Kosovo ne peut être ramené à un problème géopolitique au sens classique du terme dans la mesure où le rattachement de ce territoire à l'Albanie voisine ne semble être demandé ni par les Kosovars, ni par les autorités de Tirana.

Les raisons pour lesquelles Belgrade a toujours refusé de céder à cette exigence sont multiples : Les Serbes considèrent, à tort ou à raison, le Kosovo comme le cœur historique de la Serbie médiévale où résidait à Pec en 1346 le patriarche de l'église orthodoxe serbe. C'est également au Kosovo, centre religieux, politique et économique de l'Etat Serbe aux XIIIème et XIVème siècles, que les Serbes furent défait par les Turcs lors de la bataille de Polje, le «Roncevaux des Slaves du sud» (2). Autre raison invoquée : les Kosovars constituerait non un peuple mais une «minorité nationale» aux yeux des constitutionnalistes serbes. La Serbie a, en outre, économiquement besoin du

—1) Auteur de l'article «Le Kosovo, développement régional et intégration en Yougoslavie» - Hérodote 1982.

—2) Edith Lhomel «Les principales minorités nationales en Europe de l'Est».

L'EXEMPLE DU KOSOVO

Kosovo pour éviter que ne se creuse son retard industriel par rapport aux dynamiques et opulentes Républiques de Slovénie et de Croatie, en utilisant les riches gisements miniers de la région : plomb, lignite et zinc. Pour motiver le refus de toute évolution du statut du Kosovo, le gouvernement yougoslave ne voit dans le désir exprimé par les Kosovars de se constituer en une septième République qu'un subterfuge devant leur permettre de faire sécession pour ensuite demander leur rattachement à l'Albanie. Ceci justifierait la politique répressive et discriminatoire dont sont victimes les Kosovars : violences policières, incarcérations arbitraires, état d'urgence en 1981, climat dénoncé par Ismaël Kadaré (3). Belgrade n'entreprend par ailleurs aucune intervention économique pour sortir le Kosovo de son sous-développement, pourtant à l'origine d'un fort chômage et de l'immigration de travailleurs albanais vers l'Europe occidentale.

Le Kosovo est la source de profondes dissensions entre l'Albanie et la Yougoslavie, Belgrade désignant souvent Tirana comme l'instigateur des troubles nationalistes - et plus précisément, avant son décès intervenu en 1985, le vieux dictateur Enver Hodja. Le contentieux historique est en effet lourd entre les deux pays : La Conférence de Londres avait reconnu en 1912 l'indépendance albanaise en lui imposant des frontières très restrictives qui négligeaient la prise en compte de la moitié des populations albanaises. La Serbie avait alors récupéré le Kosovo pour y mener une active politique de slavisation susceptible de briser à jamais l'irrédentisme albanais. Seuls les communistes yougoslaves s'opposèrent à une telle politique allant jusqu'à affirmer que le «Kosovo pourrait être rendu à l'Albanie». Mais quand ces mêmes communistes, dirigés par Tito, libérèrent le pays de ses occupants italiens et allemands, Belgrade refusa de laisser le Kosovo quitter la Yougoslavie pour une seule raison : Tito envisageait, ni plus ni moins, l'annexion de l'Albanie. A en croire l'historiographie officielle du régime albanais, Tito, en soutenant dès ses débuts le Parti Communiste Albanais, espérait obtenir de lui, une fois la guerre finie, le rattachement de l'Albanie à la Yougoslavie, première étape vers une possible unification des Balkans que rendait d'autant plus plausible le prestige immense dont jouissait Tito en Albanie comme en Roumanie ou en Bulgarie. De 1945 à 1948, les relations entre Belgrade et Tirana s'intensifièrent sur le plan économique et militaire et Tito pouvait croire la partie gagnée quand la rupture avec Staline entraîna un affaiblissement des partisans du rattachement et la victoire finale des

-(3) Le grand écrivain albanais, potentiel prix Nobel de littérature, a évoqué souvent le drame du Kosovo, notamment dans une de ses dernières nouvelles: «Le cortège de la noce s'est figé dans la glace» - Fayard 1987.

tenants d'une Albanie souveraine, incarnée par le chef de la Résistance, Enver Hodja.

Le chemin parcouru depuis 1948 est donc considérable : La Yougoslavie était en mesure de peser sur la vie intérieure de l'Albanie et de remettre en cause une indépendance chèrement acquise. La situation est aujourd'hui diamétralement opposée : Par l'intermédiaire de la communauté albanaise du Kosovo, Tirana est en mesure d'influer sur l'avenir de la Fédération Yougoslave. Les successeurs d'Hodja tiennent leur revanche. Il n'est pourtant nullement certain qu'ils aient intérêt à pousser plus loin leur avantage et ce pour plusieurs raisons : La montée des tensions dans le Kosovo depuis le début des années 1980 intervient au moment où l'Albanie développe ses relations extérieures et notamment commerciales avec les grands Etats européens et en premier lieu avec son voisin immédiat, la Yougoslavie, aujourd'hui principal partenaire économique de Tirana. Les dirigeants albanais cherchent de toute évidence à préserver de tels échanges qui leur apportent denrées agro-alimentaires, biens de consommation courante, chimie, machines... tandis que l'Albanie ne peut exporter que des minéraux. Tirana tient également à maintenir ouverte la ligne de chemin de fer Skhodré-Titograd, seul axe reliant le réseau intérieur albanais au réseau international, axe dont la construction entre 1981 et 1986 a été remise en cause au gré des aléas du Kosovo. Si Tirana n'a jamais vraiment demandé le rattachement du Kosovo, c'est aussi parce que le régime stalinien des successeurs d'Enver Hodja aurait du mal à assimiler les 1,3 millions de Kosovars qui augmenteraient d'un seul coup sa population de 45 %. Leur intégration serait d'autant plus difficile qu'ils bénéficient en Yougoslavie d'un niveau de vie certes faible par rapport aux autres républiques fédérées mais de deux fois supérieur à celui des Albanais. Ces masses, formées à un communisme relativement libéral et fortement influencées par l'Islam, pourraient en outre menacer l'intégrité idéologique du seul Etat au monde officiellement athée.

Tirana semble d'autant moins vouloir s'immiscer dans les affaires du Kosovo que, depuis 1986, la population serbe de la province organise la résistance et intensifie la répression. Les instances locales du P.C. serbe reviennent aujourd'hui sur les timides mesures en faveur des Albanais prises au cours des années 1970 par la conciliante équipe du Croate Tito. Toute ingérence de Tirana n'aurait pour effet que de radicaliser la «réaction serbe» incarnée par le charismatique Slobodan Milosevic.

L'EXEMPLE DU KOSOVO

L'enjeu est d'autant plus important que c'est l'unité même de la Fédération Yougoslave qui est mise en cause. Tirana se doit d'être prudent car l'Albanie n'est pas à l'abri des tensions nationalistes. En effet, le sud du pays compte une minorité grecque forte de 250 à 300 000 personnes habitant les districts de Cjirokaster et de Saranda, c'est-à-dire l'Epire du nord. Tirana ne peut donc reprocher à Belgrade son attitude envers les minorités nationales sans se mettre dans une position délicate vis-à-vis de la Grèce. Les relations diplomatiques sont certes au beau fixe depuis la dénonciation en 1986 de l'état de guerre qui persistait entre les deux pays depuis la fin de la seconde guerre mondiale. Mais la droite grecque s'oppose violemment à la normalisation des rapports avec l'Albanie. Elle accusait l'ancien premier ministre grec M. Papandréou d'avoir sacrifié la minorité grecque et annonçait qu'une fois parvenue au pouvoir, elle changerait de politique, menace prise au sérieux par les dirigeants albanais qui ont déjà été confrontés à des troubles graves en Epire en 1984.

Accuser Tirana de vouloir refaire une «grande Albanie» semble donc être une manœuvre de Belgrade. L'objectif affiché est d'ailleurs de favoriser l'émergence d'un nationalisme yougoslave et non plus seulement slovène, serbe, croate ou bosniaque. Le calcul paraît dangereux dans la mesure où, loin de souder une nation à la recherche d'elle-même, il révèle les fragilités de la Fédération construite par Tito et renforce les pressions centrifuges. Dès lors, moins de dix ans après la mort des deux leaders communistes de la région, qui étaient parvenus, parfois par la force, à gérer les contradictions de leurs peuples (Tito en 1980 ; Hodja en 1985), les Balkans, dont le Kosovo est le centre, redeviendraient-ils la «poudrière» qu'évoquaient nos arrières-grands parents ?

Didier MARTIN

Bertrand Renouvin

Les enfants
de
Kropotkine

roman



ramsay
de Cortanze

En vente à nos bureaux : prix franco 100 F

La question de l'éthique

La célébration quasi-unanime des droits de l'homme et la dénonciation des systèmes dictatoriaux et totalitaires qui les violent ne doivent pas nous faire oublier que, dans les démocraties les mieux établies, ces droits sont aujourd'hui menacés par le développement de certaines techniques, et risquent d'être pratiquement abolis dans la référence au seul critère de l'efficacité scientifique ou économique. D'où l'urgence de la réflexion sur l'éthique, qui est appelée à devenir dans les prochaines années un des points essentiels du débat dans la cité.

Mais qu'est-ce que l'éthique, et en quoi diffère-t-elle de la morale ? Alors que la morale suppose une loi préexistante, un système de devoirs et d'interdits qui sont explicites et qui doivent être respectés, le souci éthique porte sur les moeurs et coutumes (*éthos*) avant que la loi soit établie, ou parce qu'elle ne peut plus répondre à l'interrogation sur le bien et le mal. Dans le numéro que la revue AUTREMENT a consacré à la philosophie contemporaine («A quoi pensent les philosophes ?», n°102, novembre 1988) Patrice Canivez rappelle que la question éthique «surgit quand (la) morale est dépassée par de nouvelles conditions d'existence, que ces conditions soient dues à des événements militaires, à une modification des rapports sociaux et de la manière de travailler (comme il est manifeste pour l'évolution de la morale familiale), à l'apparition de technologies révolutionnaires qui rendent possibles toutes sortes de projets».

Or nous sommes dans cette situation de bouleversement, provoqué

REVUE DES REVUES

par l'activité scientifique et technique, notamment dans le domaine médical. La question de l'éthique médicale se pose dans toute son acuité depuis la mise en oeuvre du programme hitlérien. Comme l'écrit Claire Ambroselli dans le même numéro d'AUTREMENT, la convergence d'expérimentations criminelles sur les êtres humains et de leur extermination politiquement planifiée «constitue une des crises les plus aiguës de l'histoire occidentale et des principes sur lesquels se fonde l'être humain à la fois dans son identité et dans les relations qu'il établit entre son être et les autres êtres». Or nous ne sommes pas sortis de cette crise de l'éthique médicale, qui remet en cause les droits de l'homme, puisque certains entendent justifier l'activité scientifique par elle-même, sans aucune considération pour la personne humaine.

Les problèmes posés dans le domaine de l'éthique médicale sont d'autant plus graves que la rationalité scientifique et technique se double d'une rationalité marchande et qu'elles prétendent s'ériger en références universelles. «Entre ces trois ordres de la science, de la technique et de l'économie, les conflits de valeurs n'ont plus vraiment cours», observe Gérard Berthoud dans LA REVUE DU MAUSS (N°3 de la nouvelle série, premier trimestre 1989). «Seules des divergences relativement mineures peuvent encore opposer, par exemple, la science avec la valorisation universelle d'un savoir et la technique, prise dans les secrets de fabrication. Mais dans l'ensemble, force est de constater la soumission de la science à l'exigence technique, dont les produits passent nécessairement par la mise en valeur par le marché». Cette mercantilisation généralisée menace la personne humaine, dans sa dignité même. L'idéologie du marché est cohérente avec elle-même lorsqu'elle se refuse à assigner au marché aucune limite, puisque tout ce qui est désiré peut être échangé: non seulement les objets, mais aussi les êtres et telle ou telle partie de leur organisme considérée comme une pièce de rechange. Dans une telle perspective, on tiendra pour normales la location du ventre et la commercialisation des enfants, tandis que d'aucuns dénoncent la sacralisation de la vie, l'égoïsme de ceux qui se laissent enterrer avec des organes sains. Ainsi, conclut Gérard Berthoud, «ce n'est pas seulement l'homme au travail qu'il faut protéger contre les visées instrumentales de la techno-science et de l'économie, mais l'homme dans son identité personnelle et culturelle, et dans son humanité même».

Mais quelles valeurs affirmer face à l'utilitarisme dominant ? Dans le numéro d'ESPRIT de janvier 1989, qui est le manifeste de la nouvelle

équipe de cette revue, Olivier Mongin et Pierre Bouretz montrent que le discours sur les valeurs, sans être absent, «reste pris dans un débat sur les conditions de la communication dans une société démocratique». Il y a bien un consensus sur les droits de l'homme, mais l'accord se fait dans le refus plus que pour l'action : «on voit bien que les comités d'éthique, où se juxtaposent des valeurs liées à des familles spirituelles et morales, suscitent un consensus par défaut et ne favorisent guère les décisions collectives». Ainsi, poursuivent Olivier Mongin et Pierre Bouretz, «nous faisons écho aux valeurs, mais c'est un écho nocturne» qui est formulé à partir d'un constat désabusé: si le totalitarisme nous fait horreur, nous savons que, face à lui, le sujet démocratique est fragile; si l'agora démocratique reste une référence idéale, nous n'ignorons plus que l'individu moderne préfère vivre sa liberté hors de l'espace public. D'où un discours sur les valeurs qui se traduit souvent par une fuite dans une histoire où chacun peut trouver les valeurs qui lui conviennent - grecques, chrétiennes ou orientales: «le scepticisme noue spontanément des alliances avec la nostalgie, car il constate piteusement le déficit de sens de l'époque». C'est contre ce scepticisme que la nouvelle équipe d'ESPRIT veut lutter: «Le débat sur les valeurs croise celui de l'action et du sens commun. Pourquoi agir si je ne crois plus à rien dans ce monde ? Le discours des droits de l'homme mérite d'être réinterprété dans cette perspective: entre l'expérience irréductible de l'inhumanité dans l'homme ressentie à en mourir dans les camps par les individus qui en avaient encore la force, et l'invocation abstraite des droits de l'homme; entre l'inhumain dans l'homme et l'éloge de l'Humanité, il y a une distance, un immense fossé que l'on ne peut franchir qu'en se décidant à agir pour ces droits et à cause de notre inhumanité partagée. L'esprit contemporain se trouve souvent d'un côté ou de l'autre: à se lamenter de l'inhumain, ou bien à chanter l'Humain. Ce sont les deux faces de notre scepticisme. Cependant, nous avons appris qu'agir implique le sens commun, notre volonté de faire tenir ensemble la communauté humaine». S'il faut partir de nos perplexités, nul ne saurait se satisfaire d'une recension des problèmes et d'une dénonciation des scandales: «je suis un otage du mal qui précède, d'autrui, de la communauté historique qui est la mienne, mais cette condition d'otage liée à mon incarnation historique ne doit pas me transformer en otage de l'histoire. La reconnaissance de dette est un préalable à l'action».

Trop tôt disparu, le philosophe Claude Bruaire avait longuement

REVUE DES REVUES

réfléchi à la question de l'éthique, selon une pensée dont LA REVUE PHILOSOPHIQUE (n°3, juillet-septembre 1988) nous rappelle la force et l'ampleur. Auteur trop peu connu de «L'Affirmation de Dieu», de la «Philosophie du corps» et de «La Raison politique», Claude Bruaire avait consacré plusieurs études aux questions d'éthique médicale, dont Emmanuel Hirsch nous rappelle ou nous fait découvrir l'actualité. «La sagesse, écrivait Claude Bruaire, c'est une raison qui s'exerce, et qui s'exerce avec sa difficulté et son courage, pour garder un sens à l'existence. A vrai dire, ce qui nous manque aujourd'hui c'est l'exercice personnel de la raison. Ce n'est pas du tout une rationalité économique dont on peut douter, ou croire, comme on voudra, qu'elle régira le monde. Ce n'est pas non plus une rationalité dans des procédés techniques. C'est une raison exercée et qui soit, non une contrainte à l'égard de la liberté, mais son meilleur moyen de s'exercer». La science, montrait Bruaire, porte aujourd'hui atteinte à la liberté de l'homme, à son identité par un véritable coup de force qui nie le domaine spirituel et le secret de l'être. Face à cette prétention à la maîtrise d'un monde réduit à ses seules données biologiques, Claude Bruaire affirmait la primauté de l'éthique, la tâche décisive du politique, et le fondement métaphysique de notre exigence de liberté. « Le fondement et la mission du politique, disait-il, c'est de garder les droits de quiconque, en dépit des différences de force et de capacité, a fortiori les droits de l'innocent qui va naître et, bien entendu, aussi, les droits de celui qui ne peut plus rien pour apporter sa contribution à la vie matérielle du monde social». «Mais garder le droit des hommes, ajoutait-il, c'est garder les moyens d'exercer leur liberté. Or la liberté ne se voit, ni ne s'observe, ni ne se vérifie, ni ne se mesure. Elle est toute d'ordre métaphysique...».

Penser et vivre la relation entre la philosophie et l'éthique, entre l'éthique et le politique, est une tâche difficile. Il n'en est pas de plus urgente si nous voulons éviter que l'être humain soit réduit à la mesure de la science, de la technique et du marché.

B. LA RICHARDAIS

Cité

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

Sommaires des anciens numéros

■ Numéro 1 (épuisé) Quelle défense nationale ?

■ Numéro 2

L'épreuve du terrorisme - Le dialogue social (Emmanuel Mousset) - Libéralisme: le vent d'Amérique (Alain Solari) - La psychiatrie en question (1) (Julien Betbèze) - Littérature (Philippe Barthelet) - Les lectures talmudiques d'Emmanuel Lévinas (Ghislain Sartoris) - Fausses promesses de Monsieur Garaudy (Alain Flamand).

■ Numéro 3

La psychiatrie en question (2) (Julien Betbèze) - Les hommes du pouvoir (Emmanuel Mousset) - Libéralisme à l'américaine (Alain Solari) - Quelle politique industrielle ? (entretien avec Jean-Michel Quatrepont) - Défense: nouvelles données (entretien avec le général Pierre Gallois) - Hugo von Hofmannsthal (Philippe Barthelet) - "Finnegans Wake" de James Joyce (Ghislain Sartoris).

■ Numéro 4

Introduction à l'œuvre de René Girard (Paul Dumouchel) - Table ronde avec René Girard et Jean-Pierre Dupuy - Municipales 1983 (Emmanuel Mousset) - "Polonaise" (Luc de Goustine) - Le théâtre de Gabriel Marcel (Philippe Barthelet).

■ Numéro 5

Tocqueville et la démocratie - "La Révolution conservatrice américaine" de Guy Sorman (Bertrand Renouvin) - L'Après féminisme (Emmanuel Mousset) - Réflexion sur l'insécurité (entretien avec Philippe Boucher) - Voyage en URSS (Michel Fontaurelle) - "Le sanglot de l'homme blanc" de Pascal Bruckner (Alain Flamand) - "Le sujet freudien" (Julien Betbèze).

■ Numéro 6/7

Entretien avec Jean-Marie Domenach - Citoyenneté et politique professionnelle (Léo Hamon) - La France peut-elle avoir une ambition ? (Alain Solari) - Pouvoir et liberté chez Benjamin Constant - Pour une croissance autozentrée (Patrice Le Roué) - L'extériorité du social (Marcel Gauchet) - Deuxième gauche: premier bilan (Emmanuel Mousset) - Voyage en Chine (1) (Michel Fontaurelle) - La fée de Noël (Remy Talbot) - La sagesse de Raymond Abellio (M. Dragon) - "Fiasco" d'Olivier Poivre d'Arvor (Catherine Lavaudant).

■ Numéro 8 (épuisé) Entretien avec Edgar Morin.

■ Numéro 9

L'Union soviétique (entretien avec Marko Markovic) - La politique et la conscience (Vaclav Havel) - La pensée dissidente dans les pays de l'Est (Martin Hybler) - Voyage en Chine (3) (Michel Fontaurelle).

■ Numéro 10

Racisme: nature et différences (Jean-Pierre Dupuy) - La clé de voute (Noël Cannat) - Héritage et pouvoir sacré (Yves La Marck) - L'année de Gaulle (R. Latour) - Voyage en Chine (4) (Michel Fontaurelle).

■ Numéro 11

La nature du pouvoir royal (entretien avec Emmanuel Le Roy Ladurie) - A propos de Jan Patocka (Martin Hybler) - L'alliance et la menace (Yves La Marck) - Analyse du R.P.R. (Jean Jacob) - Le tournant historique de 1984 (Jean Jacob) - A propos de Sollers (Alain Flamand) - République et politique étrangère (Paul-Marie Couteaux).

■ Numéro 12

La nature du lien social (entretien avec Marcel Gauchet) - La mai invisible (Jean-Pierre Dupuy) - Vertus et limites du déséquilibre (Yves La Marck) - Regard sur l'Allemagne (B. La Richardais) - Grall et Clavel: les complices (Remy Talbot) - Richard III d'Walpole (Martin Hybler).

■ Numéro 13

Entretien avec Georges Dumézil - Dumézil et l'imaginaire indo-européen (Yves Chalas) - Portrait de G. Dumézil (Philippe Delorme) - A quoi sert le "Figaro-magazine" ? (Emmanuel Mousset) - René Girard, lecteur d'Hamlet - Mario Vargas Llos (François Gerlotto) - Nigéria, le mal aimé ? (F. et I. Marcilhac) - Le succès de Jacques Bainville (Igor Mitrofanoff).

■ Numéro 14

Numéro spécial sur Gabriel Marcel avec Joël Bouëssée, Mikl Veto, Pietro Prini, Jeanne Parain-Vial, Simone Plourde, Ren Davignon, Yves Ledure, Pierre Colin, Jean-Marie Lustiger.

■ Numéro 15

Les chemins de l'Etat (Blandine Barret-Kriegel) - La notion de souveraineté (Patrick Louis) - L'Etat capétien (Xème-XVème siècle) (Philippe Cailleux) - Qu'allez-vous voir à Jérusalem ? (Yves La Marck) - L'individu, l'Etat, la démocratie (B. La Richardais) - Jorge-Louis Borges (Joël Doutreleau) - Jakub Deml, le prêtre maudit (Luc de Goustine) - Du gouvernement selon St Thomas (Bernard Bourdin).

■ Numéro 16

Entretien avec Léon Poliakov - Le phénomène monarchique dans l'histoire (Roland Mousnier) - Théorie de la justice chez John Rawls (Bertrand Julien) - Recherches sur l'individualisme Hiérarchies (B. La Richardais) - Comprendre le Japon (Christian Mory).

■ Numéro 17 (épuisé) Numéro spécial sur Emmanuel Lévinas.

■ Numéro 18

Du libéralisme économique (Alain Parguez) - Comprendre la crise (table ronde avec Paul Dumouchel, Christian Stoffaës, Gérard Destanne de Bernis et André Grjebine) - "Les métamorphoses de la valeur" de G.-H. de Radkowski (Philippe Trainar) - Théorie du circuit et condamnation du libre-échange (Frédéric Poulon) - Un flaneur à San Francisco (Michel Fontaurelle) - Maurras et Comte (Emmanuel Lazinier).

■ Numéro 19

Le système Gorbachev (Martin Hybler) - Antigone en Russie (Luc de Goustine) - Comprendre l'Union soviétique (entretien avec Alexandre Adler) - Pays de l'Est: à la recherche de l'histoire (Martin Hybler) - L'Europe en revues (B. La Richardais) - Une solution pour les pays en voie de développement (Aresk Dahmani) - Maurras et Comte (Gérard Leclerc).

■ Numéro 20

Critique de la communication (entretien avec Lucien Sfez) - Trois remarques sur la culture (Yves Chalas) - Crise de l'éducation (Philippe Cailleux) - Crise de la littérature (Luc de Goustine) - Est-ce la mort de l'Art ? (Alain Flamand) - Splendeur et misère de la critique cinématographique (Nicolas Palumbo) - Intellectuels et politiques (Yves Landevennec) - James Buchanan (Xavier Denis Judicis) - Découverte à Glozel (François-Marin Fleutot) - Les droits, la loi (B. La Richardais) - Nouvelles littératures chinoises (G. Guiheux).

■ Numéro 21

Dossier « Révolution 1789 »: Entretien avec François Furet - Colloque « Célébrer 1789 » (interventions de Blandine Barret Kriegel, Jacques Solé et Lucien Sfez) - Les prémisses de la Révolution en Limousin (Luc de Goustine) - L'opinion avant la Révolution (Philippe Cailleux) - Événements méconnus de la Révolution (Philippe Delorme) - Burke et la représentation nationale (Norbert Col) - David, l'Art et la Révolution (Alain Flamand) - Images des Seychelles (Michel Fontaurelle) - Note sur les Etats-Unis (François Prudhomme).



Prix de chaque numéro : 35 F