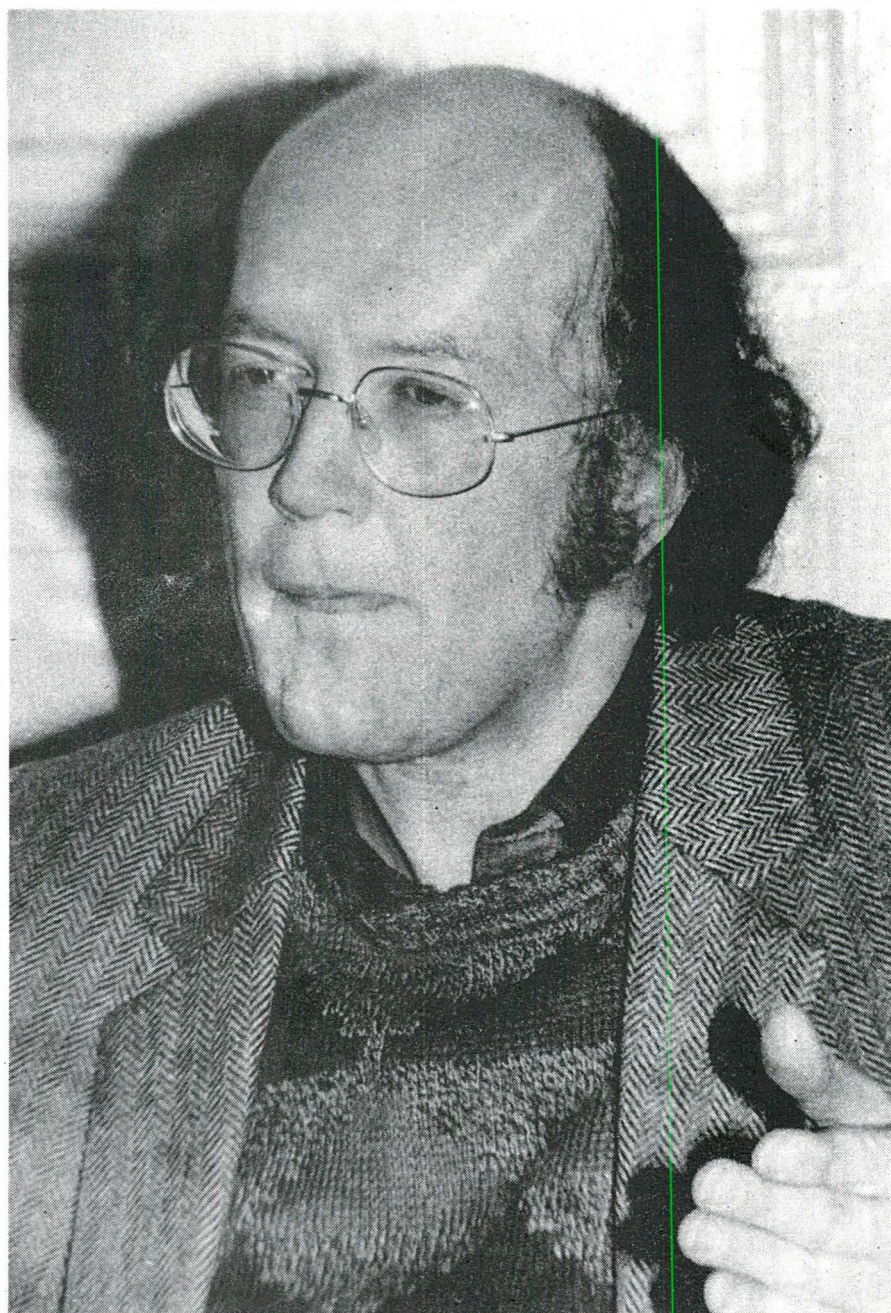


Cité

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

N° 12 - 35 F

Marcel GAUCHET



Editorial

Karl Marx disait que la philosophie avait toujours tenté de comprendre le monde, et qu'il s'agissait désormais de le transformer. Inversant la formule, il n'est pas absurde d'écrire aujourd'hui que le monde se transforme et qu'il faut d'abord tenter de le comprendre, afin d'être en mesure de guider son mouvement.

Cette intelligence des choses ne nous est pas donnée d'emblée. Malgré l'accumulation des données et la multiplication infinie des images, nous sentons bien que nous risquons de perdre pied. D'où la nécessité d'une réflexion véritable, qui implique retour sur nous-mêmes et sur notre passé, et prise de distance par rapport à ce que nous vivons, voyons et entendons.

Sommes-nous bien armés pour y procéder ? A l'encontre des nostalgiques d'un hypothétique âge d'or et des prophètes du déclin, il y a lieu de souligner la vitalité dans notre pays, sur tout ce qui concerne l'homme et la société.

Nous avons, depuis longtemps, une très brillante école historique, qui a su se déprendre des querelles politiques; elle nous donne, de ce fait, une mesure exacte des révolutions, des mutations, des mouvements de longue durée, qui nous permet de mieux comprendre notre époque, dans son héritage et sa spécificité. Nous bénéficions de la belle somme des travaux sociologiques et anthropologiques; elle a transformé notre regard sur la société moderne, en dévoilant ses jeux, ses illusions, ses logiques cachées, et marqué nettement la distance qui nous sépare des sociétés traditionnelles passées ou présentes - sans espoir de retour. Nous avons de très grands philosophes, nourris de cultures différentes et issus de traditions diverses; révélées depuis peu, leurs œuvres ont déjà marqué la pensée de notre temps.

EDITORIAL

Point n'est besoin de citer les noms et les écoles. L'important est de souligner la qualité du débat intellectuel, et sa grande liberté. Nous vivons de ce point de vue une époque privilégiée. Non seulement la pensée est libre, mais son libre exercice n'est plus entravé par le poids d'une idéologie dominante, et par le terrorisme intellectuel qui en procédait. Certes, des chapelles demeurent, des intolérances se manifestent, mais sans faire sérieusement obstacle au mouvement de la pensée. Certes, la loi du spectacle sévit ici comme dans d'autres domaines. Injuste et réductrice, elle n'empêche pas longtemps les idées fortes de se manifester. A travers les livres, les revues, certaines émissions de radio et de télévision, nous avons la possibilité d'accéder largement aux divers domaines du savoir.

Ces remarques devraient inciter à un bel optimisme. Tel n'est pas le cas. Un fossé, toujours plus large et profond, s'est créé entre ceux qui ont pour tâche de comprendre le monde et ceux qui s'efforcent de le transformer ou, du moins, de gérer sa transformation : pour parler vite, entre les intellectuels et les politiques. La vie politique, aujourd'hui se conçoit et se mène dans une indifférence croissante à l'égard de ce qui se pense. Pire : les idées deviennent de purs instruments, qu'on utilise ou qu'on abandonne selon les nécessités tactiques du moment. Appauvri, le débat démocratique devient une simple bataille de communication, dans laquelle les concepts, les traditions intellectuelles, les valeurs, perdent leur sens à force de manipulations.

Ce fait, nouveau, n'est pas sans conséquences graves. D'abord parce que l'opinion est trompée par les analyses médiocres et les propositions bâclées d'hommes politiques qui ont parfois vingt ou trente ans de retard sur la pensée de leur temps. Ensuite parce que les hommes politiques ne peuvent se passer d'une réflexion approfondie, aussi lucide que possible, face aux questions nouvelles qui surgissent. Sinon ils perdront toute liberté d'appréciation et toute autonomie, par rapport aux puissances du monde moderne - celle de la science, celle de la technique, celle des **media**. Faute de distance historique, faute d'un minimum de réflexion philosophique et éthique, faute de connaissances sociologiques et anthropologiques, ceux qui ont la responsabilité du pouvoir nous font courir le risque d'une abdication de celui-ci, qui serait dangereuse pour nous-mêmes.

EDITORIAL

Plus que jamais, un lien est nécessaire entre les intellectuels, libres dans leur recherche et leur critique, et le monde des dirigeants et des militants. Des revues de grandes qualités, des colloques et des séminaires tentent de maintenir ou de recréer ce lien. Le spectacle politique montre qu'un immense travail reste à faire pour que les politiques cessent de vivre dans ce qu'ils reprochent, abusivement, aux intellectuels : l'abstraction, l'aveuglement, l'indifférence au monde existant. C'est à ce rapprochement que notre revue entend contribuer. En toute modestie mais avec la plus grande tenacité.

CITÉ

GABRIEL MARCEL 1889 - 1973

« Ses engagements toujours guidés, non par l'idéologie, l'esprit de parti, mais par le sentiment très fort de leur valeur concrète, ont répudié les fanatismes, plaies du temps. Ils étaient accordés à l'amplitude des enjeux de civilisation qui sont nôtres (...) Nous serions ingrats de méconnaître la dette que nous avons contractée à son égard ». Gérard Leclerc in « Royaliste » 261, janvier 1978.

A l'occasion du dixième anniversaire de la fondation de l'association « Présence de Gabriel Marcel » et en collaboration avec elle, CITE publiera prochainement un numéro spécial consacré à ce grand philosophe. Merci de nous aider à diffuser ce numéro en passant commande dès aujourd'hui (35 F franco).



Marcel GAUCHET, 39 ans, est assistant à l'Ecole des hautes études en sciences sociales. Il anime la revue «Le Débat».

On lui doit notamment une préface à la réédition de «De la liberté chez les modernes» de Benjamin Constant (Livre de Poche-Pluriel, 1980), une étude en collaboration avec Gladys Swain («La pratique de l'esprit humain, l'institution asilaire et la révolution démocratique», Gallimard, 1980) et le tout récent «Désenchantement du monde - Une histoire politique de la religion» (Gallimard, 1985) autour duquel nous avons réalisé l'entretien qu'on va lire.

Entretien avec Marcel GAUCHET

Bertrand Renouvin : Il semble se passer beaucoup de choses dans le domaine des sciences humaines. Pourriez-vous nous indiquer les principales directions qui sont prises ?

Marcel Gauchet : Il est difficile de répondre de façon globale. Vues de l'intérieur, les choses sont loin d'être claires; l'inertie, la vitesse acquise, les syndicats, les commissions font que le paysage interne est resté largement tel qu'il était, même si le paysage public a changé. En outre, je ne peux parler que du domaine que je connais. De mon point de vue, il me paraît certain que nous assistons à une grande ré-émergence, qui se présente sous un double aspect. Elle touche d'abord le mode du discours : il y a reviviscence de l'exigence philosophique, que l'on croyait enterrée au profit d'un modèle scientifique dont la pseudo-scientificité marxiste a constitué l'avatar, le plus voyant, mais qui a pu se manifester aussi dans un certain positivisme à l'américaine. Cette ré-émergence touche aussi au contenu : l'autre grande question que l'on pensait réglée dans le cadre de la domination marxiste (et pas seulement marxiste puisque des penseurs qui n'avaient rien à voir avec le marxisme marchaient de concert avec lui, par exemple les structuralistes français) c'est celle du politique. Elle réapparaît aujourd'hui dans toute son ouverture.

C'est à partir de ce double mouvement que s'est opérée la renaissance de la philosophie politique. Pourquoi **philosophie** ? Le mot recouvre des éléments très différents et d'apparence contradictoire. Il y a d'abord le refus du terrorisme pseudo-scientifique qui a effectivement régné de façon insupportable. Il est désormais établi qu'on ne peut faire l'économie de l'incertitude de la pensée

lorsqu'on affronte un certain type de questions. Nous ne sommes pas dans la science au sens précis du terme lorsque nous parlons du pouvoir et de la société, même s'il existe des zones vérifiables du discours, grâce en particulier à la critique historique. D'autre part, philosophie politique vise à mon sens quelque chose qui relève d'une tradition à réinventer : la tradition des «grandes questions», que les sciences humaines ont eu tendance à éliminer au nom d'un idéal de la croissance du savoir par sa division. Accumulons les petites informations, et l'intelligibilité des problèmes de fond nous viendra au bout du compte, par surcroît. C'est une manière de procéder qui est peut-être efficace dans le domaine des sciences dures, mais qui conduit à coup sûr au naufrage dans l'insignifiance dans l'ordre des sciences molles, où l'articulation du «local» et du «global» répond à d'autres normes. D'où le besoin de revenir directement et explicitement aux questions classiques, qu'il s'agisse des problèmes fondamentaux de l'épistémologie des sciences sociales auxquels s'attache le Collège de Philosophie, ou des modèles formels de la philosophie politique qu'étudie le CREA (1). Ou bien encore qu'il s'agisse du problème des rapports entre religion et politique, pour en venir à mon propre exemple. Toutes ces démarches ont en commun de chercher une forme de savoir capable de marier l'apport informatif des sciences humaines et la réinscription dans une tradition spéculative.

Bertrand Renouvin : On assiste depuis quelques années à un retour de la philosophie politique libérale : vous avez vous-même préfacé un recueil de textes de Benjamin Constant, Pierre Rosanvallon a récemment publié un Guizot... Est-ce un phénomène de mode, ou bien quelque chose de plus profond ?

Marcel Gauchet : C'est la mode, bien sûr. Mais les modes sont rarement gratuites, et puis il y a mode et mode : le gadget du printemps et des phénomènes plus profonds. Par exemple, le structuralisme a été une mode, mais il a correspondu aussi à un phénomène social de grande ampleur, y compris sur le plan international. De même pour le phénomène libéral aujourd'hui, qui a un aspect français très caractérisé mais qui s'insère dans un mouvement international et qui signale à mon sens de profondes transformations à l'intérieur des sociétés occidentales. D'ailleurs, il ne s'agit

pas seulement d'un retour au libéralisme et il ne semble pas que le reaganisme et le thatchérisme s'épuisent dans cette philosophie politique. Ce qui apparaît sous cette tendance, c'est le renouveau du conservatisme, ressurgissant sous un visage modernisé. Comprendre le phénomène exige de bien en distinguer les différents aspects.

Il faut d'abord s'interroger sur le retour au politique. S'il se manifeste aujourd'hui, c'est que les sociétés démocratiques occidentales ont digéré la question sociale. Depuis 1848, nous vivions sous l'empire de cette question, qui paraissait effacer toutes les autres, et il est clair que l'hégémonie marxiste a correspondu à cette prééminence. Evidemment, je ne veux pas dire que les conflits sociaux disparaissent. Mais, d'une certaine façon, les démocraties bourgeoises ont absorbé l'aspect révolutionnaire du mouvement ouvrier dans ses différentes expressions nationales et elles ont réussi (c'est flagrant en France) à stabiliser le régime démocratique : la Constitution de 1958 est à cet égard un tournant, qui marque la disparition de la contestation de la démocratie qui avait jusqu'alors prévalu dans de très larges secteurs de l'opinion. Le fait que la question sociale ne soit plus dominante et la légitimation de la démocratie expliquent l'érosion des partis qui se réclament du mouvement ouvrier - le Parti communiste et aussi la composante du Parti socialiste qui le lie à la tradition ouvrière. Le véritable *aggiornamento*, ce n'est pas l'abandon de la référence au marxisme, mais l'abandon de la référence au mouvement ouvrier. Le déclin des syndicats est également très significatif à cet égard, en France comme sur le plan international.

Ainsi, la parenthèse «lutte de classes» refermée, avons-nous le sentiment de pouvoir renouer avec la façon classique de poser le problème du lien social, dont le «grand» libéralisme est l'aboutissement, dans la ligne du droit naturel. La question politique reprend le dessus sur la question sociale et l'intègre comme sous-question. Ajoutons à cela la leçon des totalitarismes qui sont l'expérience du siècle et qui eux aussi nous montrent que la superstructure commande l'infrastructure, que le régime politique commande le reste. Voilà les deux facteurs fondamentaux dont la convergence explique le retour au politique sous son aspect retour à la problématique de base du libéralisme. Pour comprendre maintenant comment un phénomène de conjoncture intellectuelle de-

vient un phénomène social, il faut faire intervenir quelques paramètres supplémentaires. J'en verrais trois principaux :

1/ La confiance au marché pour désopacifier le maquis social créé par l'empilement des bureaucraties et l'enchevêtrement des réglementations;

2/ La réaction à la crise dans le sens du consentement au changement, qui est à lui seul un fait décisif sur lequel il y aurait énormément à dire;

3/ Une inversion de phase dans le cycle séculaire de l'Etat : nous venons de recevoir une dose d'organisation telle que nous passons, sur la base de ses acquis, dans une phase de libéralisation. Telle est la somme des éléments majeurs qui me semblent faire du retour du libéralisme bien plus qu'une mode éphémère. La mode passera, mais le changement d'époque qu'elle aura exprimé, lui, restera.

Ce qui fera passer la mode du libéralisme n'est pas très difficile à identifier, au demeurant : ce sera sa victoire. Que sa réactivation intellectuelle soit portée par des facteurs lourds est une chose; que ses représentants soient très lucides sur ce qui les porte en est une autre. L'ivresse de la victoire est mauvaise conseillère. La façon dont les choses se passent suscite une illusion d'optique qui ne va probablement pas tarder à se payer très cher, au contact de la réalité. Valeur première de la liberté, signification primordiale de l'individualisme, prééminence de la question du pouvoir et de sa légitimité : la relégitimation de toutes ces choses s'accompagne d'une formidable illusion, celle d'un recommencement où l'on pourrait faire comme s'il ne s'était rien passé. La plus grande partie du discours libéral actuel est idéologique, et ceci de façon aussi délirante que le discours classique de la gauche. Hayek est aussi inepte et aussi inapplicable que le programme commun. Il semblerait que nous soyons plus ou moins menacés d'avoir à l'expérimenter bientôt. C'est la raison pour laquelle, face à ce déchaînement de divagations, la tâche intellectuelle me paraît être de procéder à une **réévaluation critique** de la tradition libérale. Nous avons à en ressaisir les prémices, soit. Mais comment, et jusqu'où ? A la lumière de ce qui s'est passé et de ce que l'histoire a pu nous révéler quant à leur inadéquation relative. C'est très exactement ce que j'ai essayé de faire dans la préface à Benjamin Constant que vous évoquiez, à propos en particulier de la question centrale de l'Etat. Je parlais d'**illusion lucide** du libéralisme à ce sujet : le projet libéral

croit aller dans le sens d'une circonscription des attributions de l'Etat; il conspire en réalité à les accroître démesurément. Voilà le type même de problème sur lequel on voit se différencier une reprise idéologique et une reprise raisonnée de la problématique libérale - la mode, qui va assez vite se dissiper, et un travail de réflexion, qui ne fait que commencer.

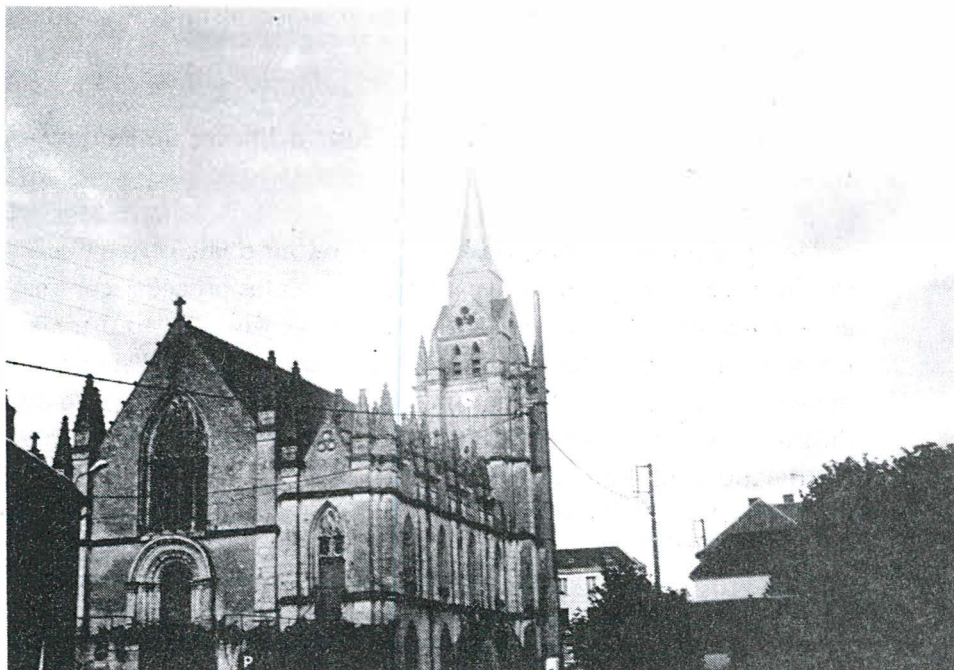
Philippe Cailleux : Vous évoquiez tout à l'heure un conservatisme sous-jacent...

Marcel Gauchet : J'observe en effet le retour d'une certaine sensibilité conservatrice. Sa nouveauté est de ne plus procéder comme auparavant du culte du passé mais du sentiment aigu (qui transcende la droite et la gauche) du privilège occidental, et d'abord du miracle occidental. Tant qu'on raisonnait dans une philosophie de l'histoire de type hégélien, l'Europe apparaissait comme le terme naturel du processus historique. Son existence était la nécessité même. Or tout, à l'inverse, nous interdit aujourd'hui de concevoir les choses dans ces catégories. L'Europe a vécu une expérience singulière, issue de circonstances contingentes qui autorisent à parler de «miracle». Ce qui s'est joué entre le X^{ème} et le XVI^{ème} siècle était hautement improbable à l'échelle de l'histoire universelle; la liberté politique (on s'en aperçoit dans les pays à qui on la donne mais qui ne savent pas l'organiser en régime viable) n'est pas une évidence mais une construction laborieuse, multiséculaire et toujours menacée. L'idée d'une défense de cet acquis occidental, d'autant plus précieux qu'il était moins prévisible, me paraît être un élément très important dans la transformation des mentalités politiques.

Cela touche à des domaines très divers : par exemple le refus d'un certain tiers-mondisme démagogique qui fait bon marché de la liberté politique. Aujourd'hui, il n'y a plus de honte à être occidental, au sens de l'attachement à certaines valeurs dont on peut soutenir l'universalité et dont on pense que la défense est prioritaire. Sous cet angle, la force nouvelle de l'esprit conservateur s'ancre dans une appréciation globale des urgences : la priorité des priorités n'est plus de dénoncer les tares - au demeurant indiscutables - de notre société, mais de défendre l'acquis occidental face à la menace totalitaire. Ce n'est pas un hasard si, tout à

MARCEL GAUCHET

coup, l'intelligentsia s'est mise à se passionner pour les questions de défense, chose d'ailleurs tout à fait étonnante du point de vue de l'histoire intellectuelle de notre pays.



Philippe Cailleux : Vous venez de publier une «histoire politique de la religion». Quel a été son rôle dans la société occidentale ?

Marcel Gauchet : Un rôle décisif. Je crois qu'il faut reconnaître un rôle absolument déterminant au christianisme dans la genèse de la civilisation européenne et en particulier dans l'avènement de l'esprit de liberté. Disons que j'essaie de replacer nombre d'analyses faites en ce sens - de Max Weber à Louis Dumont - dans une perspective d'ensemble systématique dont la clé est une mesure de l'originalité chrétienne dans l'histoire des religions. Je propose de renverser la perspective par rapport à une idée du développement des religions issue des philosophies du progrès. La religion la plus rigoureusement religieuse n'est pas à l'arrivée, elle est au point de départ. Et l'essence de la religion, c'est l'hétéronomie : la détermination de l'ordre des hommes par autre chose et plus ,

haut que lui. Plus on remonte vers les époques archaïques de l'histoire humaine, plus cette extra-détermination est intense et radicale. Le monothéisme représente en regard une extraordinaire rupture dans le sens de la réappropriation par les hommes de ce qui de la sorte primitivement rejeté entièrement au-dehors. Et à l'intérieur des monothéismes, le christianisme représente la seule religion compatible jusqu'au bout avec l'esprit de liberté, c'est-à-dire avec l'idée d'une autonomie de la communauté humaine. Cela ne veut pas dire que les chrétiens s'en soient aisément accommodés.

Je m'inscris donc en faux contre certaines tentatives de réhabilitation du «génie du paganisme» qui font valoir sa plus grande «permissivité» par rapport au caractère répressif des monothéismes. Il y a là un piège des apparences. C'est en réalité sous le règne des petits dieux proches que l'ordre du monde est le plus inaccessible et le plus inquestionnable. Sans doute l'avènement du dieu unique et tout puissant renforce-t-il à un niveau superficiel le caractère obligatoire, pour ne pas dire coercitif, de la règle religieuse. Mais à un niveau plus profond, il crée la possibilité d'une communication avec la raison d'être du monde qui rend l'ordre des choses questionnable là où il était seulement à recevoir et à pieusement reconduire. Le monothéisme, pourrait-on dire, demande davantage de soumission visible; mais il accroît incomparablement en revanche les pouvoirs de l'intelligence humaine. Il modifie les rapports entre l'humain et le divin d'une manière qui rend accessible le fondement jusqu'alors inaccessible. Il est classique d'opposer la raison grecque à la foi juive dans les origines occidentales. Je dirais au rebours que l'homme de raison a deux origines : l'abstraction grecque, bien sûr, mais aussi la croyance en un seul dieu. Et c'est au travers de celle-ci que les prémisses inscrites dans la pensée grecque ont porté tout leurs fruits.

Philippe Cailleux : Des trois grandes religions monothéistes, c'est au christianisme que vous attribuez un rôle déterminant, pourquoi ?

Marcel Gauchet : Parce que le plus important, du point de vue des effets politiques du monothéisme, est moins dans le dogme du dieu unique comme tel, que dans la façon dont est comprise et aménagée la relation des hommes à ce seul dieu. Or sous cet angle, les trois monothéismes présentent des différences fondamentales,

MARCEL GAUCHET

qui me paraissent avoir une portée explicative directe quant au destin historique des systèmes de civilisation qu'ils ont informés. Le monothéisme peut se traduire en une religion de la stricte obéissance : cas de l'Islam. Vous avez avec le Coran la voix-même de Dieu, telle qu'elle est parvenue aux hommes par la bouche de son prophète, mais dont celui-ci n'a été qu'un simple agent de transmission. Dieu a fait connaître directement et une fois pour toutes sa volonté inquestionnable. Sa parole est claire, elle ne demande aux vrais croyants que soumission. Les tables de la loi auraient pu représenter quelque chose d'analogue dans le judaïsme - à ceci près que Moïse, à sa descente du Sinaï, les a brisées. La Bible n'est pas le livre de Dieu, comme le Coran, mais un livre sur Dieu. D'où la nécessité d'une herméneutique. Ce sont ces virtualités interprétatives que le fait de l'Incarnation, à partir de la matrice juive, porte à leur plus grand développement dans le christianisme. Dieu ne nous est véritablement devenu accessible qu'au travers de la venue de son fils. Il n'a pu se faire entendre de nous qu'en prenant forme humaine - signe de son extraordinaire distance, de sa différence absolue. L'ultime vérité de son enseignement est à scruter infiniment au-delà des paroles humaines où il a consenti à s'emprisonner. On voit le caractère trompeur d'une notion comme celle de «religions du Livre». Elle gomme les écarts décisifs qui existent entre les différentes manières d'entendre et de déployer concrètement le sens du Livre.

Le point crucial du christianisme, c'est d'être une religion de l'interprétation en tant que religion de l'incarnation. Et religion de l'interprétation cela va vouloir dire religion du conflit entre autorité et liberté. D'un côté, l'une des grandes originalités du christianisme va être de constituer un appareil de gestion du sens : l'Eglise.

Parce que l'enseignement de Dieu n'est pas une fois pour toutes arrêté, parce que le dogme est à définir et à interpréter lui-même. Et de l'autre côté, indissolublement, de par cette incertitude centrale justifiant l'existence d'une autorité herméneutique, l'autre grande originalité du christianisme va être de légitimer en profondeur le pouvoir de décision des consciences individuelles. S'il existe une Eglise, cela veut dire qu'en dernier ressort, c'est dans mon rapport personnel à Dieu, dans le tréfonds de mon intériorité, que l'appréciation ultime de sa volonté se joue. S'il y a un «génie



du christianisme» il est dans cette tension constitutive qui le traverse entre le pouvoir sur les consciences et le droit des consciences. La dynamique conflictuelle de l'Occident me paraît avoir là une de ses principales origines. La tâche de l'historien est d'élucider les conditions qui ont permis à ce déchirement interne d'exprimer ses potentialités jusqu'au bout, dans un contexte géopolitique bien défini et pas ailleurs. C'est ce que j'ai essayé de faire dans mon livre.

Bertrand Renouvin : On a l'impression que l'occident s'éloigne de la religion. Qu'en sera-t-il du lien social si la religion ne joue plus son rôle ?

Marcel Gauchet : Votre question m'évoque une thèse classique sur la décomposition inévitable de la civilisation occidentale moderne. Le religieux est constitutif de l'identité sociale. Or chacun constate que les individus se détournent de plus en plus de la référence au sacré, au moins dans

l'univers des métropoles développées. C'est donc le signe de l'invincibilité de notre système moderne de civilisation, qui est promis à l'effondrement à plus ou moins long terme, sauf renaissance religieuse annoncée pour le XXI^e siècle, le XXI^e ou le XXIII^e, avant la catastrophe ou après la catastrophe, etc. C'est très précisément cette thèse que je me suis attaché non pas à combattre directement, mais à court-circuiter en proposant une interprétation alternative du phénomène dit, très improprement, de «sécularisation». L'emprise normative du religieux sur l'existence des individus recule. Soit. Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'il reflue pour un moment, avant de revenir, inévitablement ? Non. Cela veut dire, et là réside la clé de l'originalité de notre monde, qu'il y a absorption du religieux, de l'altérité sacrale, dans l'expérience mondaine elle-même - dans le lien social, dans le rapport à la nature, dans la constitution psychique des êtres. Nous n'avons pas tourné le dos au religieux nous nous appuyons toujours sur ses articulations, simplement, nous l'avons transformé, nous en avons fait autre chose. Cela rend d'un côté un «retour du religieux» relativement improbable dans l'ordre présent des choses et dans la forme actuelle de notre civilisation. Mais surtout cela permet de soutenir contre les tenants de la décadence et du naufrage le caractère viable de notre univers démocratique sans l'appui extérieur de la religion. Il ne manque rien à notre société par rapport aux autres, pour parler platement. Si l'on regarde bien ce que nous avons fait de la religion dans notre société sans religion, on rend concevable, je crois, que l'équilibre interne du phénomène démocratique est concevable au-delà du religieux et sans son support.

Philippe Cailleux : Comment voyez-vous cette source d'équilibre interne ?

Marcel Gauchet : Il n'y a pas une, mais des sources d'équilibre. Le fait est, chacun peut le constater : il y a apaisement des tensions au sein de nos sociétés, «déclin des passions politiques», a-t-on pu dire. J'y vois le signe d'un phénomène profond, capital, qui est la prise de conscience, encore confuse ou diffuse de la réalité de leur propre fonctionnement par nos sociétés, de leur règle du jeu, en quelque sorte. Aussi bien ce phénomène porte-t-il nos réflexions sur la politique à tous. Le trait remarquable de la

mise en place des démocraties modernes, c'est qu'elle s'est opérée dans une inconscience à peu près complète des acteurs. En France particulièrement, depuis 1789, la marche de la démocratie s'est effectuée sous couvert d'un discours de guerre civile et de l'affrontement de deux blocs visant chacun à éliminer l'adversaire : d'un côté, le parti de la Révolution, de l'autre côté, le parti de la Contre-Révolution. Le miracle est qu'au milieu de cette bataille ait pu fonctionner un mécanisme d'intégration associant ces féroces ennemis jusqu'à leur faire prendre conscience d'abord de l'impossibilité d'en finir avec le camp d'en-face, ensuite de leur mutuelle nécessité. Voilà en quoi et pourquoi il n'est plus question de révolution. Le déroulement de la séquence est typique. Il montre qu'opèrent à l'intérieur d'un cadre menacé d'explosion, apparemment en proie à la division et au chaos, des forces très puissantes de cohésion. Et bien entendu, la cohésion se renforce encore lorsque la conscience se fait jour chez les gens, même très obscurément, des règles de fait qui la font exister.

On pourrait faire une analyse analogue de la manière dont les régimes représentatifs se sont stabilisés. Ils ont suscité, et en un sens à bon droit, de violents rejets sous leur forme parlementariste primitive. Le cas de la France est ici encore on ne peut plus éclairant. Il a fallu attendre la constitution de 1958 et l'intégration d'un certain élément monarchique dans le système républicain pour qu'un équilibre des pouvoirs plus satisfaisant s'établisse et recueille un consentement de plus en plus large, que l'alternance de 81 a consacré.

De façon générale, les démocraties occidentales modernes me paraissent comporter une vitalité inventive qui leur fait déjouer les pronostics apocalyptiques dont leur fonctionnement fait régulièrement l'objet. Elles ont jusqu'à présent en tout cas surmonté les antagonismes présentés comme fatals. Prenez l'exemple des droits sociaux. A ma droite, le libéralisme bestial, à ma gauche, le collectivisme pur et dur. Pas gai comme affrontement ! Apparemment des camps inconciliables. Il faut que l'un ou l'autre l'emporte. Le miracle, qui devrait donner davantage à réfléchir, c'est que personne ne l'a emporté, mais qu'une conciliation est parvenue tant bien que mal à se trouver entre libertés et créances de l'individu sur la société (travail, santé, etc.). L'aberration incivique d'un certain libéralisme du jour est de vouloir ignorer ce fait en confon-

MARCEL GAUCHET

dant aménagement de l'articulation entre les deux ordres de droit et mise en cause de l'articulation elle-même, c'est-à-dire ni plus ni moins la clé de voûte de la réussite démocratique. Il n'y a rien de plus redoutable que les conséquences révolutionnaires de l'aveuglement conservateur.

Encore un exemple d'actualité : celui de l'Ecole. Il est intéressant parce qu'il met en jeu une gamme d'arguments parmi les plus classiques dans la dénonciation traditionaliste de la modernité, à savoir les effets dissolvants de l'individualisme. Et c'est bien de cela qu'il s'agit. Il est clair qu'au bout de l'individualisme extrême qui sous-tend les pédagogies de l'épanouissement personnel, il y a la pure et simple disparition de l'Ecole en tant qu'institution. C'est ce qu'on est en train de découvrir. Le problème posé est-il pour autant insoluble en pratique et la décomposition inévitable ? Nullement à mon sens. Non sans efforts, conflits et douleurs, il va s'agir de trouver un autre équilibre entre exigences individuelles et contraintes collectives. Et le compromis sera trouvé.

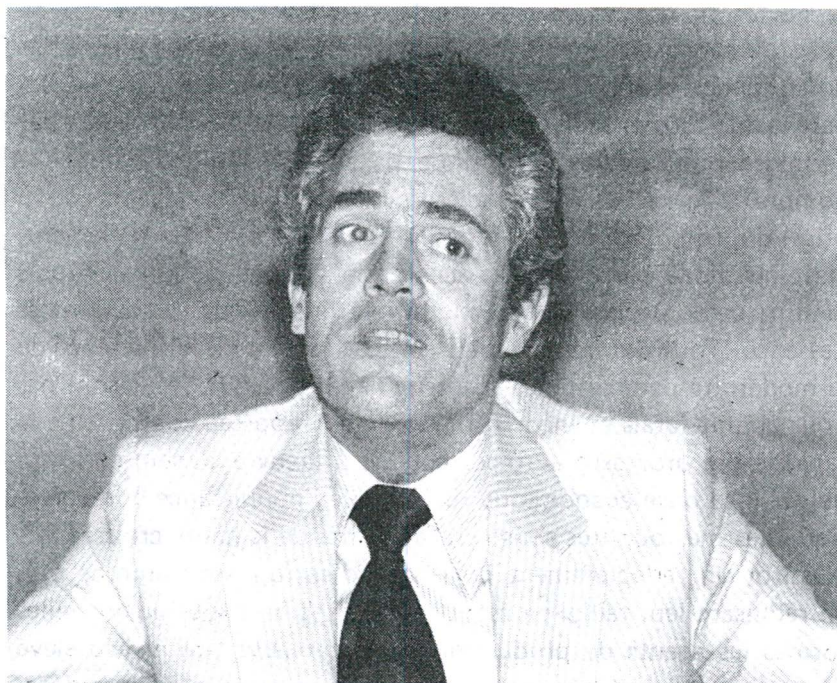
Philippe Cailleux : Le lien social résulterait donc de ce compromis ?

Marcel Gauchet : Le lien social résulte de façon générale, dans notre société d'un compromis occulte entre la dimension d'obligation collective et la dimension d'autonomie des personnes. C'est ce compromis que s'accordent à ne pas voir les idéologues du libéralisme primaire et les contempteurs de la modernité décadente. Le problème est donc de le rendre plus visible et plus conscient. Cela suppose, du point de vue théorique, de procéder à une critique méthodique de l'artificialisme hérité du XVIII^e siècle selon lequel le lien social serait une création des hommes. Le lien social est « naturel ». Cela n'empêche pas les hommes d'intervenir consciemment sur sa teneur. Il faut penser ensemble en quelque sorte Rousseau et Bonald, en les récusant tous les deux. Individualisme et souveraineté démocratique peuvent-être conçus à l'intérieur d'une compréhension du lien social en termes de donnée de nature. C'est une fois ce point de fond établi qu'on pourra définitivement se défaire des fantasmes menaçants de la dissolution et de l'auto-destruction.

LA NATURE DU LIEN SOCIAL

Je ne songe nullement en disant cela à travestir les aspects de notre société qui « collent » avec ces descriptions angoissées et qui paraissent justifier leur bien-fondé. Notre société est invivable par certains côtés, elle est chaotique par d'autres, elle s'enfonce à nombre d'égards dans une sclérose sénile (sénilité juvénile comprise) qui comporte de graves périls. Ce que je demande seulement, c'est qu'on ne confonde pas sans cesse comme on le fait depuis bientôt deux siècles, la conjoncture et la structure, l'accident et l'essence. Tous ces maux ne relèvent pas forcément de l'essence de la modernité comme telle, et lorsqu'ils en relèvent, ils ne sont pas pour autant fatals et incorrigibles. Je suis frappé au contraire de la rapidité des processus auto-correcteurs à l'œuvre au sein de notre univers. La crise économique révèle-t-elle l'impuissance bureaucratique des mastodontes construits au temps de la haute croissance ? Aussitôt un redéploiement du réseau d'entreprises s'amorce qui, en réduisant leur taille, permet de responsabiliser sous de nouvelles formes les agents de production et de retrouver un niveau élevé de performances. N'entonnons pas trop vite le couplet de la décadence. Les sociétés démocratiques sont capables de créer sans cesse de nouvelles formes du lien social et d'inventer des parades aux contradictions qui les travaillent. C'est de cela qu'une philosophie politique selon mon cœur devrait s'attacher à rendre compte.





Jean-Pierre DUPUY est co-fondateur du CREA. Maître de recherches au CNRS et maître de conférence à l'école Polytechnique, il a notamment publié «L'Enfer des choses» (en collaboration avec Paul Dumouchel), «René Girard et le problème du mal» (en collaboration avec Michel Deguy) et animé les colloques de Cerisy consacrés à l'auto-organisation et à la pensée de René Girard.

Fondé en 1981, le CREA (Centre de Recherche sur l'Epistémologie et l'Autonomie) a entrepris des travaux de philosophie politique et sociale et d'anthropologie que CITE a suivi avec une attentive sympathie. A plusieurs reprises déjà, notre revue les a signalés ou en a rendu compte, tantôt en invitant les animateurs du CREA à s'exprimer dans ses colonnes (Jean-Pierre Dupuy lors de notre table ronde autour de René Girard, Jean-Marie Domenach dans un entretien récemment publié) soit en donnant un résumé de certaines conférences (celle de Marcel Gauchet qui introduisait à son «Désenchantement du monde»).

Avec l'aimable autorisation du CREA, nous publions ci-dessous le texte d'une conférence donnée par Jean-Pierre Dupuy en 1981 sur Adam Smith. Il s'agit là d'un moment d'une recherche destinée à être prolongée et complétée par l'auteur. La qualité de sa réflexion nous a incités à la porter à la connaissance de nos lecteurs sans plus attendre.

Pour être tenu régulièrement informé des travaux du CREA on peut se procurer ses «Cahiers» en écrivant au 1, rue Descartes à Paris 75005.

LA MAIN INVISIBLE

(De la contagion dans les affaires humaines)

(1) Cet article reprend pour l'essentiel le matériau d'une recherche sur les rapports entre l'économie politique et la philosophie morale et politique, recherche que j'ai dû interrompre fin 1981, mais que je compte reprendre et poursuivre dans les années qui viennent. On peut demander au CREA le rapport inachevé : « L'économie : une éthique scientifique ? »

De toutes les solutions apportées à la question de la réintégration au sein du social du lieu d'où la totalité sociale est censée pouvoir être embrassée d'un seul regard englobant, la « main invisible » est peut-être la plus originale (1). Elle consiste à faire coïncider la totalité sociale en tant qu'elle est représentée au niveau des hommes, avec cette partie particulière de toute totalité qu'est l'ensemble vide. Voyons cela plus en détails.

Dans son best-seller « Free to choose », Milton Friedman exprime ainsi ce qui fait selon lui la supériorité politique du marché sur toute autre forme d'organisation de la société : « Les prix qui émergent des transactions volontaires entre acheteurs et vendeurs - en bref, sur le marché libre - sont capables de coordonner l'activité de millions de personnes, dont chacune ne connaît que son propre intérêt, de telle sorte que la situation de tous s'en trouve améliorée

(...). Le système des prix remplit cette tâche en l'absence de toute direction centrale, et sans qu'il soit nécessaire que les gens se parlent, ni qu'ils s'aiment (...). L'ordre économique est une émergence, c'est la conséquence **non intentionnelle et non voulue** des actions d'un grand nombre de personnes mues par leurs seuls intérêts (...). Le système des prix fonctionne si bien et avec tant d'efficacité que la plupart du temps nous ne sommes même pas conscients qu'il fonctionne.» (2).

Il y a quelque chose d'étrange dans cette insistance à marquer que l'ordre économique échappe à la volonté, à la parole et à la conscience des hommes. Car le libéralisme est au départ une pensée de l'émancipation. Il participe de ce mouvement de la modernité naissante qui prétend libérer le social de toute transcendance religieuse, et l'individu, de la transcendance de la totalité sociale. Friedman l'exprime par ailleurs très simplement : «Notre société est ce que nous faisons d'elle. Nous pouvons façonner nos institutions» (3). Il y a là une contradiction qui mérite réflexion. Les hommes ont-ils la liberté d'abandonner leur liberté au jeu anonyme d'automatismes sociaux ? Y aurait-il, au sens cybernétique du mot, un asservissement volontaire, de même qu'il y aurait, selon La Boétie, une «servitude volontaire» ?

La métaphore de la main invisible que l'on associe à cette solution au problème politique est due, on le sait, à Adam Smith. Dans sa «Richesse des Nations», publiée en 1776, celui-ci écrit : «Un individu qui ne connaît que son propre avantage est conduit par une main invisible à promouvoir une fin qui n'était en rien dans ses intentions». On notera au passage que l'image est contradictoire avec le sens qu'elle entend véhiculer : elle persiste à faire référence à un manipulateur caché en coulisses, à un chef d'orchestre clandestin. Mais ce n'est qu'une image, il faut la prendre pour telle.

Il existe à ma connaissance deux façons d'éclairer ce que cette solution a d'étrange, ce qu'elle comporte en creux de vérité sur l'ordre social et ses retournements tragiques.

1/Celle des philosophes politiques qui réfléchissent aujourd'hui sur l'instabilité structurelle de la démocratie, sur le risque permanent qu'elle bascule dans une forme quelconque de totalitarisme.

(2) Milton et Rose Friedman, «Free to choose», Avon, 1981, p. 5. Nous soulignons.
(3) Ibid., p. 29. Nous soulignons.

REFLEXIONS SUR «LA MAIN INVISIBLE»

Il y a dans l'œuvre d'un Marcel Gauchet comme un théorème, que j'énoncerai ainsi : la souveraineté d'un peuple sur lui-même tend toujours à lui échapper. Gauchet écrit ceci : «Un peuple souverain est un peuple en péril, comme nul autre, d'aliénation de sa souveraineté.» (4).

A cela, Régis Debray fait écho dans sa «Critique de la Raison politique» (5) : «Le gouvernement d'un collectif par lui-même - du peuple par le peuple - serait une opération logiquement contradictoire» (de l'«autogestion généralisée» comme aporie politique)».

Même s'il ne le cite pas, on peut supposer que Debray fait ici référence au fameux théorème d'Ashby sur l'impossibilité logique d'une auto-organisation pure. S'il est concevable qu'une organisation ait la capacité de modifier en partie ses propres règles de fonctionnement, cette capacité est elle-même une donnée, elle au moins échappe à la maîtrise de soi que possède l'organisation. Cette maîtrise ne pourra donc jamais être totale (6).

Selon Gauchet, le pouvoir du peuple sur lui-même tend à devenir :

- absolu, car il se présente comme fondé sur la volonté générale;
- arbitraire, car libéré de toute référence à un au-delà du social, il s'affirme en coïncidence avec la loi, ce qui rend celle-ci foncièrement indéterminée;
- séparé, comme s'il n'était pas possible de ne pas reproduire cette figure paradoxale d'un écart du social par rapport à lui-même; comme s'il était dit que l'on ne résoudrait pas ce problème que Rousseau assimilait à la quadrature du cercle et que Joseph de Maistre exposait ainsi : «L'essence d'une loi fondamentale est que personne n'ait le droit de l'abolir : or comment sera-t-elle au-dessus de tous, si quelqu'un l'a faite ?»

(4) Dans son introduction à la réédition de l'œuvre politique de Benjamin Constant, «De la liberté chez les Modernes», Pluriel, 1980, p. 25.

(5) Gallimard, 1981, p. 264.

(6) «Principles of the self-organizing system», in «Principles of self-organisation», Von Foerster et Zopf (eds), Pergamon, 1962.

On comprend dans ces conditions l'originalité, sinon la valeur, de la «solution» que constitue la main invisible. Elle réussit à se substituer à la transcendance, tout en mettant comme la transcendance le social à distance de lui-même : l'instance de cohérence de la société est bien réintégrée au sein de celle-ci, mais entre les hommes, en mesô, au milieu d'eux, de telle sorte qu'aucun d'entre eux ne peut s'en assurer la maîtrise.

2/ A côté de cet éclairage de la philosophie politique, il y a celui que fournissent les économistes eux-mêmes, ou du moins ceux d'entre eux qui s'intéressent à la philosophie de leur discipline. Car cette utopie d'une société où les hommes n'auraient besoin ni de se parler, ni de s'aimer pour vivre ensemble, où l'indifférence mutuelle serait la meilleure garantie du bien commun, cette utopie a des résonances trop inquiétantes pour que les économistes qui ne se contentent pas d'être de purs techniciens ne sentent pas le besoin de s'en justifier.

Tel est le sens de l'effort méritoire d'Albert Hirschman dans son livre «*The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph*» (7).

Hirschman nous conte l'émergence, le destin et le déclin d'une idée : celle selon laquelle le comportement «économique», c'est-à-dire la poursuite privée du plus grand gain matériel, est un remède peut-être le meilleur, aux passions qui poussent les hommes à la démesure, à la discorde et à la destruction mutuelle. Dans une société en crise, déchirée par les guerres et les guerres civiles, ne disposant plus en la religion d'une instance régulatrice extérieure, cette idée serait née de la quête désespérée d'un substitut au sacré, capable de discipliner les comportements individuels et d'éviter la décomposition collective. En contraste avec la thèse de Weber, l'émancipation de l'économie résulterait moins de la recherche du salut individuel, que de la nécessité de trouver une solution radicalement nouvelle au problème politique par excellence : comment faire face, dans la liberté au problème de la violence. L'idée que l'économie puisse être un moyen de contenir la violence ne peut que sembler saugrenue à des esprits accoutumés, sous l'influence d'une pléthore d'analyses marxistes, à considérer que l'économie, c'est la violence. Il n'en vaut que plus la peine de se replonger dans ces arguments d'un autre âge.

L'argument politique en faveur de l'économie est dans le droit fil des théories du contrat social. Celles-ci composaient habilement les passions humaines afin qu'elles se fissent contrepoids et se neutralisent mutuellement. Le pacte hobbesien fait ainsi donner les passions qui inclinent les hommes à la paix, comme la peur de la mort et le désir des choses utiles à la vie, pour contenir ces passions plus délétères que sont la quête de la gloire et la lutte pour le

(7) Princeton University Press, Princeton, 1977.

pouvoir. Peu à peu apparaît cependant dans ces habiles calculs d'«arithmétique politique» un nouveau groupe de passions que l'on désigne du terme générique d'«intérêts». Ce que l'on nommait auparavant la cupidité, l'avarice et l'amour du lucre devient le moyen privilégié dont on espère qu'il domptera et canaliser les passions violentes. Montesquieu et Stewart sont les promoteurs les plus connus de ce mouvement de pensée.

Dans son «Treatise of Human Nature» (8), Hume déjà, oppose la «pérennité» et l'«universalité» de l'amour du gain à l'inconstance de l'envie et de la vengeance, et au fait que ces dernières sont dirigées contre des personnes particulières. L'idée désespérée que c'est en rendant les hommes indifférents les uns aux autres, tout préoccupés qu'ils seront de leurs petites affaires privées, que l'on résoudra la question de la violence, trouve ici son point de départ, avant de forger, bien plus tard, l'image décharnée de l'homo oeconomicus. L'ironie de l'histoire est grande. Comme le dit Hirschman, «le capitalisme était censé accomplir cela même qui serait bientôt dénoncé comme sa pire caractéristique» (9). L'unidimensionnalisation des êtres, l'isolement des individus et la banalisation des relations, la prévisibilité des comportements, bref, tout ce que l'on décrit de nos jours comme l'aliénation des personnes dans la société capitaliste, était donc pensé, conçu, comme devant mettre fin à la lutte meurtrière et dérisoire des hommes pour la grandeur, le pouvoir, la reconnaissance.

On saisit la logique de l'argumentation. Les passions violentes sont contagieuses. C'est cette propriété que le libre jeu des intérêts est censé neutraliser. Car les intérêts impliquent le repli sur soi, l'absence de liens basés sur la rivalité et la comparaison envieuse avec les autres. Les intérêts coupent donc le fil conducteur de la contagion des sentiments et des passions.

Ce courant de pensée fait donc jouer aux passions et aux intérêts un jeu autrement complexe que la combinatoire des seuls intérêts à laquelle devait se réduire le schéma économique. Le grand responsable de cette perte de substance serait Adam Smith, à en croire Hirschman. Posant que les hommes sont mus par le seul désir d'améliorer leur condition et d'accroître leur avoir, réduisant le complexe des passions aux seuls intérêts, il est bien le fondateur d'une science spécialisée dans la dimension la plus triviale de l'être

(8) Livre III, 2ème partie, section II.

(9) «The Passions and the Interests», op. cit., p. 132.

humain. Smith aurait ainsi rendu incompréhensible la tâche politique de l'économie en tant qu'elle se fonde sur la vertu lénifiante des intérêts privés.

Certes, Hirschman n'ignore pas que Smith avait écrit dès 1759 (10) un grand ouvrage de philosophie morale, «The theory of moral sentiments», dans lequel il introduisait pour la première fois sa «Main invisible». Mais, selon lui, c'est justement cette œuvre qui va donner à Smith les raisons - spécieuses - de réduire toutes les passions aux seuls intérêts. Le futur auteur de la «Richesse des Nations» ne prétend-il pas y dévoiler les motifs non économiques de la compétition économique ? N'y pose-t-il pas que la recherche privée du gain n'est que le moyen de satisfaire des appétits d'un autre ordre : l'ambition, la convoitise du pouvoir, la quête de la respectabilité ? Fort de cette identification des passions aux intérêts, il peut alors se consacrer à sa tâche réductrice d'économiste pur.

Hirschman commet ici, je pense, une grave erreur d'appréciation. Il voit bien que Smith refuse la dualité entre les passions et les intérêts, mais il prend ce refus pour une simplification, et non une complexification, de la vision traditionnelle. Qu'il s'agit bien d'une complexification, c'est ce que je vais maintenant essayer de montrer.

Il nous faut donc revenir à la «Théorie des sentiments moraux». Voici ma thèse au sujet de cet ouvrage (11).

Smith n'est nullement dupe de ce qu'il faut bien appeler le mensonge de l'individualisme bourgeois, ou de l'intérêt égoïste, auquel tous, par la suite, et Marx le premier, se feront prendre.

Il sait bien que l'«amour de soi» (self-love) ne tire sa substance que de l'admiration des autres et que la recherche privée du gain, loin de signifier l'absence de liens nuisibles à la stabilité sociale, crée entre les êtres des relations obsessionnelles. J'ai traduit **self-love** comme on fait d'habitude, par «amour de soi». Si l'on se réfère à la distinction fameuse de Rousseau entre l'amour de soi et l'amour-propre, c'est en réalité par amour-propre qu'il faut traduire le **self-love** de Smith. Mais, répétons le, là où les autres, Rousseau compris, voient deux principes : les intérêts - amour de soi - et les passions - amour-propre -, Smith a le génie de voir

(10) J'utilise l'édition : Indianapolis, Liberty Classics, 1969, 1976, avec une introduction de E.G. West.

(11) On en trouvera le développement dans : «L'Economie : une éthique scientifique ?», op. cit.

REFLEXIONS SUR «LA MAIN INVISIBLE»

- comme d'ailleurs la terminologie embarrassée de Rousseau le révèle qu'il s'agit d'un seul et même principe.

Quant à la «main invisible», il suffit de se reporter au texte de la «Théorie» pour comprendre ceci : loin de correspondre à ce que E. Halévy nommera le principe de l'«identité naturelle des intérêts» - c'est-à-dire au jeu d'automatismes qui conduisent des individus «égoïstes», donc indifférents les uns aux autres, à former une société harmonieuse-, la main invisible de la «Théorie» produit la totalisation sociale par un phénomène de **contagion**.

Tout le contraire de ce que la postérité allait en retenir, par une méprise analogue à celle que commet Hirschman !

Le principe responsable de l'harmonie sociale s'appelle, dans la «Théorie», la **sympathie**. Les commentateurs comprennent «bienveillance». D'où d'interminables débats sur la coupure épistémologique entre le Smith philosophe moral et le Smith économiste. C'est là, à mon sens, un parfait contresens.

La «Théorie» s'ouvre par les lignes suivantes : «Quel que soit le degré d'égoïsme que l'on prête à l'être humain, il y a de toute évidence dans sa nature certains principes qui le portent à s'intéresser à la fortune des autres, et lui rendent leur bonheur indispensable, quoiqu'il n'en retire rien, si ce n'est le plaisir de l'observer» (12). D'emblée, nous savons que nous sommes sur le territoire que la pensée économique d'aujourd'hui désigne comme celui des «comparaisons interpersonnelles».

Un peu plus loin, Smith précise : «Comme nous ne possédons aucune expérience immédiate de ce que les autres ressentent, il nous est impossible de nous faire une idée de la manière dont ils sont affectés, si ce n'est en imaginant ce que nous-mêmes ressentirions en une semblable situation... La sympathie ne naît pas tant de l'observation des passions que de celle des situations qui les éveillent» (13).

De ces deux postulats, tout le reste découle.

La sympathie, c'est donc l'accord des sentiments : elle est agréable tant pour celui qui l'éprouve que pour celui qui en est l'objet. Dans la souffrance comme dans la joie, il y a comme une

(12) «The Theory of Moral Sentiments», op. cit. p. 47.

(13) Ibid. pp. 47 et 51. un ingrédient nécessaire au bonheur des deux parties concernées

JEAN-PIERRE DUPUY

introduit une dimension nouvelle dans la logique des relations interpersonnelles. La représentation schématique suivante peut le faire comprendre :

- a) - l'autre est heureux de ce que (je suis heureux);
a) traduit ce que l'on nomme d'ordinaire la bienveillance.

Or la sympathie, chez Smith, implique :

b)- Je suis heureux de ce que /l'autre est heureux de ce que (je suis heureux);

b) implique lui-même :

c) - Je suis peiné de ce que /l'autre n'est pas assez heureux de ce que (je suis heureux)/

N'oublions pas de plus le postulat de base : le plus ou moins grand bonheur que l'autre prend à mon bonheur ne dépend pas directement de mon sentiment réel, mais de ce que l'autre imagine qu'il peut être au regard de ses propres critères. A rapprocher (b) et (c), on est alors conduit à conclure que l'appréciation que je porte sur ma situation est en proportion de l'appréciation de l'autre sur cette même situation. Son jugement déteint sur le mien, il le rehausse ou le tempère suivant la valeur qu'il prête à mon état. Qu'est-ce à dire ? Tout bonnement que nous sommes dans le cas de la contagion, cette contagion dont l'économie libérale se garde comme de la peste derrière le rempart imaginaire de l'autonomie des choix.

Voyons par exemple comment Smith démontre l'effet lénifiant de la sympathie sur les affections. La compassion, explique-t-il, est une réplique de la souffrance qui la suscite. Mais comme toute copie, elle n'a pas l'intensité de l'original (14). Celui qui compatit sait bien que ce n'est qu'en imagination que l'on se met à la place de l'autre, et ce savoir émousse sa sensibilité. Celui qui souffre, à son tour, prend en pensée la place des spectateurs de sa propre souffrance. Il conçoit que leur douleur à l'observer est moins ardente que la sienne, et cela suffit à réduire la violence de sa pas-

(14) Smith définit l'original comme la « substance » et la copie ou l'image, comme « l'ombre », « Théorie », p. 359

sion, qu'il voit désormais avec les yeux d'un spectateur impartial. Voilà pourquoi, conclut Smith, «la société et la conversation sont les remèdes les plus puissants à établir la tranquillité de l'esprit» (15).

Le plaisir de la sympathie est en conséquence une sorte de régulateur éthique, qui tend toujours à réduire l'écart entre les sentiments qui entrent en résonance, à se faire ressembler davantage les jugements et les appréciations, et donc à s'accroître lui-même en même-temps qu'il accroît l'harmonie sociale. C'est un auto-régulateur social par excellence, celui que toute la tradition occidentale depuis Platon a nommé - pourquoi ne pas le dire - la *mimésis*.

Or, la grande originalité d'Adam Smith par rapport à cette tradition est qu'il ne se limite pas à voir dans la *mimésis* «sympathique» un principe lénifiant, facteur d'ordre et de paix, mais qu'il en perçoit l'ambiguïté.

Je suis obligé ici d'aller très vite, vous renvoyant pour une analyse complète à la recherche que j'ai citée.

La reproduction de l'ordre social hiérarchique, montre Smith, repose sur «l'inclination (des hommes) à admirer, et à vénérer presque, les riches et les puissants, et à mépriser, ou tout au moins, à délaïsser, les personnes de condition pauvre ou misérable.»

Or cette *sympathie* pour les riches, loin d'être bienveillance, est certes accord des sentiments (le riche est heureux de ce que les autres veulent être à sa place, les autres sont heureux de partager par sympathie le bonheur du riche), mais simultanément *envie*, désir, désir de possession de ce que les riches ont.

Bien qu'opposées l'une à l'autre, l'envie et la sympathie ne font qu'un. Le principe d'union, sur lequel repose la stabilité des rangs, est simultanément principe d'opposition, et donc menace pour cette stabilité.

Le raisonnement a la même logique en ce qui concerne notre sens de la justice : il naît de notre sympathie pour le ressentiment de celui qu'un tiers vient de frapper. Nous partageons le désir du premier de rendre le coup qu'il a reçu : la vengeance est contagieuse.

Aussi, ce qui différencie le châtement de la vengeance n'est qu'une question de degré. Le châtement, condition primordiale de

(15) Ibid, p. 69. la justice et de l'ordre social, ne fait qu'un avec la vengeance, qui

peut y mettre fin. Le châtime^{nt} **contient** la vengeance, dans les deux sens du verbe contenir.

Nous sommes désormais suffisamment armés pour comprendre le sens de la main invisible dans la «Théorie des sentiments moraux». Le *self-love*, avons-nous dit, ne peut se nourrir que de l'admiration des autres. C'est parce que les autres m'approuvent et seulement s'ils le font, que je pourrai m'approuver moi-même. C'est là, on le voit bien maintenant, une simple application du principe de sympathie (*mimésis*). Tout ce qui me permettra de gagner ces regards admiratifs et approbateurs, au premier chef l'accumulation des richesses, méritera que je m'efforce de l'obtenir. De là cette incessante recherche privée du plus grand gain. On voit que Smith ne croit nullement à la «pureté» des intérêts, qui les rendrait capables de tenir tête aux passions destructrices. Les intérêts sont **contaminés**. Une fois de plus, il faut jouer sur le double sens du mot «contenir». Les autres pensaient que les intérêts pouvaient contenir, c'est-à-dire endiguer, les passions. Smith, lui, sait que les intérêts contiennent les passions, au sens qu'ils en sont infectés. Le virus de la contagion est en eux.

Mais, et c'est là qu'il reste néanmoins dans la tradition qu'analyse Hirschman, ces intérêts-passions, qui retiennent tous les traits des passions et n'en possèdent guère de ceux que l'on prête aux intérêts «privés», se combinent et s'harmonisent chez Smith, de telle sorte que, sans que personne l'ait voulu ni conçu, ils concourent, comme mus par une «main invisible», au bien commun. Loin de rompre, donc, avec la tradition politique de l'économie, l'auteur de la «Théorie des Sentiments Moraux» lui donne une vigueur et une portée nouvelles, dont on sait que Hegel en sera impressionné.

Or il suffit de se reporter au texte pour voir que la démonstration du mécanisme de la «main invisible» repose entièrement sur ce qui, dans les intérêts, relève des passions. L'argument est contenu dans un chapitre curieusement intitulé : «De la Beauté que l'apparence de l'Utilité confère à toutes les productions des Arts, et de l'Influence considérable de ce genre de Beauté» (16). Nous y apprenons que «la richesse et la grandeur sont les simples affiquets ou babioles d'une utilité frivole, guère plus adaptées à sa-
tisfaire le confort du corps ou la tranquillité de l'esprit que la
trousse de l'amateur de colifichets» (17). Le moins que l'on puisse

(16) Chapitre 1 de la IV^{ème} partie, p. 297 sq.

(17)

Ibid., p. 301.

REFLEXIONS SUR «LA MAIN INVISIBLE»

dire est que notre philosophe n'est pas dûpe du **type** d'intérêt que portent les hommes à l'amélioration de leur condition. L'argument court alors en deux temps. Dans le premier, nous voyons les hommes se trompant eux-mêmes. Ils croient poursuivre l'utilité, alors qu'ils recherchent l'admiration des autres. «C'est ce leurre qui met en route et conserve en continuel mouvement l'industrie des hommes» (18). Ceux-ci labourent, construisent, édifient des cités et des empires, inventent les sciences et les arts, transforment totalement l'apparence de la planète, métamorphosent les forêts inhospitalières en plaines fertiles, font de l'océan un nouveau fonds de subsistance, ouvrent des routes à travers les nations, mus par cette seule méprise. Le second temps de l'argument est devenu un lieu commun. Les richesses accumulées par les puissants, prisonniers de l'infini de leur désir, n'ont aucune commune mesure avec leurs besoins réels. Le surplus ne peut donc qu'être redistribué à la masse des pauvres, dont le sort est ainsi rendu autrement agréable que s'il leur fallait compter sur la justice ou l'humanité des plus riches.

LA CONTAGION DANS LE MODELE DE L'EQUILIBRE ECONOMIQUE GENERAL

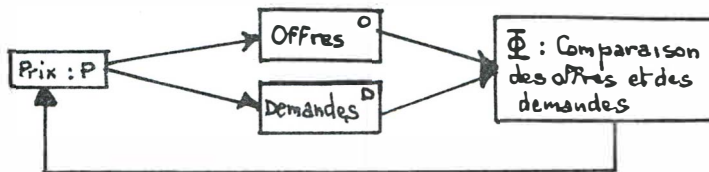
Ainsi, la main invisible, dans sa version d'origine, c'est la **totalisation sociale par effet de contagion**.

A première vue, nous sommes aux antipodes de ce que la postérité de Smith allait retenir de cette notion. Le cas le plus extrême étant sans aucun doute ce qu'on appelle la théorie de l'équilibre économique général, produit des mathématisations successives de la théorie dite «néo-classique» de Walras et de Pareto. Des sociétés isolés, dotés d'objectifs propres et indépendants, à la poursuite de leurs seuls intérêts privés, ne communiquent que par l'intermédiaire des prix de marché : il y a ici si peu de contagion que ce modèle paraît plutôt, à suivre les analyses de Hirschman, tout entier dressé contre le risque de la contagion : **il ne prévoit aucun fil conducteur**.

Telle est du moins l'apparence. Car je vais montrer ceci : ce modèle **contient** la logique de la contagion, dans les deux sens du

(18) Ibid., p. 303. | verbe «contenir».

Le rôle des prix peut être schématisé comme suit :



Les acteurs économiques tiennent les prix P pour des données : ces prix leur sont exogènes. C'est à partir d'eux qu'ils déterminent leurs offres et leurs demandes.

Offres : $O = O(P)$

Demandes : $D = D(P)$

Mais, l'observateur extérieur qu'est le modélisateur voit bien que les prix résultent de la comparaison des offres et des demandes sur tous les marchés : les prix se fixeront à des valeurs telles qu'il y ait équilibre général des offres et demandes. Dans le modèle du modélisateur, les prix sont donc endogènes. Ils sont la solution de :

$$P = \Phi [O(P), D(P)] = \Psi(P)$$

Ils apparaissent donc comme le point fixe d'un certain opérateur

Une caractéristique fondamentale de ce modèle est que les prix changent de statut selon le niveau logique où on les considère : exogènes pour les acteurs sociaux, ils deviennent endogènes pour le modélisateur. Celui-ci a sur les prix une connaissance que ne possèdent pas les acteurs, et cette connaissance de la méconnaissance des autres est une pièce essentielle de la logique du modèle.

Il est remarquable que les critiques considèrent cette logique comme contradictoire. C'est le cas de Maurice Godelier qui, dans

REFLEXIONS SUR «LA MAIN INVISIBLE»

son ouvrage classique *Rationalité et irrationalité en économie* (19) écrit : on suppose le plus souvent, dans la théorie néoclassique, que «l'entreprise n'a pas la capacité de modifier les prix du marché mais ne peut que s'y adapter or ceci contredit l'hypothèse générale que chaque agent économique contribue par son offre et sa demande à la formation des prix».

A l'autre extrémité de l'échelle, les économistes mathématiciens ne voient dans ce formalisme qu'une routine, qu'un problème classique de point fixe.

Je pense que cette logique ne mérite ni cet excès d'indifférence, ni cette indignation. Elle n'est pas nécessairement une contradiction, elle n'est pas non plus une construction anodine dont l'appréhension irait de soi.

Les prix représentent dans ce modèle le niveau de la totalité, «transcendant» par rapport à celui des individus. Il est donc possible de lire l'équation $P = \Psi(P)$ de la manière suivante : **la totalisation se présuppose elle-même** puisque pour calculer P , il faut déjà le connaître. Où l'on retrouve le paradoxe de Russel et ses nombreuses incarnations, qu'il s'agisse du contrat social chez Rousseau, qui ne peut être passé que s'il est déjà passé, ou du programme génétique qui se programme lui-même. Mais, d'un autre côté, je le répète, mathématiquement ce formalisme est tout à fait trivial.

On m'excusera de ce long détour théorique dont on ne voit peut-être pas encore la pertinence par rapport au problème qui nous occupe. Je sollicite encore un peu de patience.

Une autre manière de dire le «paradoxe» de cette totalisation étrange, c'est de souligner la «hiérarchie enchevêtrée» entre le tout et ses parties, chacun présupposant l'autre, et inversement (20) : le tout, ce sont les prix, les parties, ce sont les comportements individuels. Mais c'est dire d'une autre façon le double statut, exogène et endogène, des prix.

Pour le biologiste Francisco Varela(21), cette hiérarchie enchevêtrée est la marque d'un système «autonome». Le rapport entre le tout et ses parties, peut s'y exprimer de la façon la plus générale comme suit :

(19) Maspéro, 1968, p. 33. Nous soulignons.

(20) Cf. D. Hofstadter, «Gödel, Escher, Bach», Basic Books, New-York 1979.

(21) cf. F. Varela, «Principles of biological autonomy», North Holland, 1979.

JEAN-PIERRE DUPUY

$$\text{TOUT} = \text{Comp } \overline{\text{TOUT}} \circ \text{Parties } \overline{\text{TOUT}}$$

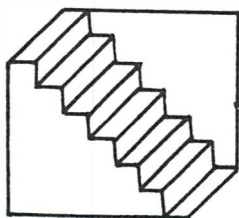
Le tout résulte de la composition des parties selon une certaine loi de composition, mais tant cette loi de composition que les parties elles-mêmes dépendent du tout. La totalisation se présume elle-même, et l'on peut écrire :

$$\text{TOUT} = \Psi \overline{\text{TOUT}}$$

où TOUT apparaît comme le point fixe d'un opérateur de totalisation.

L'intérêt de cette formulation est qu'un opérateur peut certes avoir un point fixe, mais qu'il se peut aussi qu'il n'en ait aucun, ou bien qu'il en ait plusieurs. Varela relie le degré de complexité de l'ensemble des points fixes au caractère plus ou moins autonome de l'être considéré.

Voici un exemple, inspiré de la *Gestalttheorie*, de multiplicité des points fixes. Il s'agit de «l'escalier et la corniche», de Sherrington, figure reprise par Popper et Eccles dans leur livre «The Self and its Brain» (22).

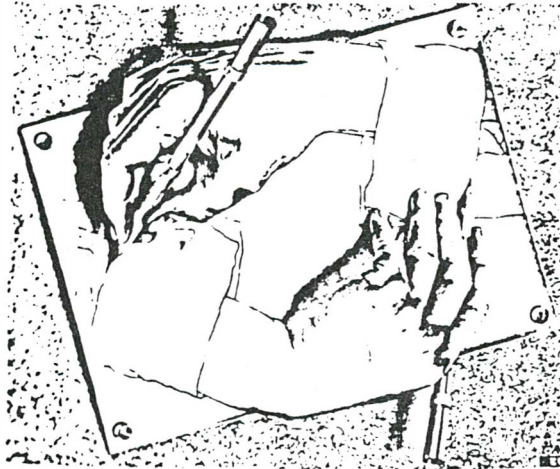


Deux totalisations, deux points fixes de l'opérateur totalisation, coexistent dans cette figure. Popper et Eccles remarquent que c'est toujours soit l'un, soit l'autre qui émerge, et jamais un mixte des deux.

(22) Karl R. Popper et John C. Eccles, «The Self and its Brain», Springer International, 1981, p. 522.

REFLEXIONS SUR «LA MAIN INVISIBLE»

Soit maintenant l'exemple suivant, dont le caractère «paradoxal» provient de l'inexistence d'un point fixe (23) : il s'agit des fameuses «mains dessinant» d'Escher.



On le voit, la logique en question est capable de rendre compte de l'impossibilité, de l'indétermination, de la multiplicité, etc., d'une totalisation. C'est ce qui fait sa grande richesse.

Nous pouvons maintenant revenir à nos moutons (de Panurge), c'est-à-dire au thème de la contagion.

Le modèle économique de l'équilibre général nous donne à voir une forme abstraite de communication entre éléments d'une totalité par l'intermédiaire de cette totalité considérée comme transcendante : eh bien, cette forme, je crois pouvoir arguer, en me référant aux analyses de Freud, que c'est la forme même de la **Pa-nique** ! (24).

(23) Il existe en revanche un cycle limite : pour chaque main : «dessiner, être dessinée, dessiner...»

(24) Pour un développement de cette idée, on peut se reporter à mon texte : «De l'économie considérée comme théorie de la foule», disponible au CREA.

Pour Freud, on le sait, ce qui donne à toute foule sa consistance, lui assure son unité et sa cohésion, ce qui forme «le fond de l'âme collective», c'est l'Eros, la libido, c'est-à-dire les relations amoureuses, les attachements affectifs. De là que les phénomènes de contagion soient si caractéristiques des foules, lorsque «la charge affective des individus s'intensifie par induction récipro-

que» (25). De plus, dans «toute foule douée de vitalité» (26), un chef, un meneur sert de clef de voûte : «Chaque individu est rattaché par des liens libidinaux au chef (...) d'une part, à tous les autres individus composant la foule, d'autre part» (27); et «il est incontestable que le lien qui rattache chaque individu (au chef) est la cause du lien qui rattache chaque individu à tous les autres» (28).

Soit. Mais que se passe-t-il en cas de panique, lorsque la foule perd son meneur, son point fixe, et que «chacun ne se préoccupe que de lui-même, sans nul souci des autres» ? (29). Les liens affectifs qui assuraient la cohésion de la foule sont de ce fait rompus (30). Chacun «a alors la sensation de se trouver seul en face du danger» (31). Donc, «il est hors de doute que la panique signifie la désagrégation de la foule et a pour conséquence la disparition de toute attache entre les membres de celle-ci» (32). Or, reconnaît Freud - et nous le savons évidemment tous - c'est à ce moment précis, où tout ce qui fait que la foule est foule a disparu : le chef, les liens affectifs - c'est à ce moment-là que la foule nous paraît le plus la foule. On arrive ainsi à «ce résultat paradoxal que l'âme collective se dissout au moment même où elle manifeste sa propriété la plus caractéristique et à la faveur même de cette manifestation» (33).

Il y a encore plus fort. Car puisque les liens affectifs entre tous les membres de la foule, meneur compris, sont détruits, il n'y a plus en principe de fil conducteur pour la contagion, et celle-ci ne devrait pas se manifester. Or, - comme, une fois de plus, nous le savons tous - c'est bien dans la panique, reconnaît Freud, que la contagion peut atteindre «des proportions extraordinaires» (34).

Par où passe donc le fluide ?

Cela, Freud ne le dit pas, mais il nous est facile de nous substituer à lui, de donner forme au «paradoxe» (35).

Dans la panique, même lorsque le meneur a pris la fuite, émerge à sa place un autre représentant de la collectivité transcendant par rapport aux individus, qui n'est autre que le mouvement collectif, lequel se détache, prend une distance, une autonomie par rapport aux mouvements individuels, alors qu'il n'est rien d'autre pourtant que la composition des actions et réactions individuelles. Nous avons retrouvé la forme abstraite du marché.

(25) «Psychologie collective et analyse du moi», in «Essais de psychanalyse», Petite Bibliothèque Payot, pp. 101-102.

(26) Idem, p. 148.

(27) Idem, p. 115.

(28) Idem, p. 114.

(29) Ibid., p. 116.

(30) Ibid., p. 117.

(31) Ibid., p. 116.

(32) Ibid., p. 118.

(33) Ibid., pp. 117-118.

Nous soulignons.

(34) Ibid., p. 117.

(35) Certainement pas comme le fait Serge Moscovici, en invoquant alors une inexplicable contagion de repli sur soi, une incompréhensible «infection narcissique». «L'âge des foules», Fayard, 1981, p. 364.

Ainsi, le marché parfait des économistes et la panique procéderaient de la même forme abstraite, ils seraient cette même forme. La seule différence, bien entendu, c'est que les économistes s'arrangent en théorie pour être toujours dans le cas où il y a un point fixe et un seul; tandis que dans la panique; il n'y a pas de point fixe, mais fuite perpétuelle en avant, où la transcendance conduit les éléments individuels à leur perte, comme dans ces mythes où une divinité, qui n'est qu'un mouton de Panurge en chef, entraîne la communauté tout entière au fond du précipice.

LA MAIN INVISIBLE ET LA LOI DU TALION

Pour la «nouvelle économie» du crime, le châtement n'est rien d'autre qu'un prix à payer. L'automobiliste qui arbitre entre se garer au parking payant - coût faible mais certain - et se garer dans un endroit interdit - coût plus élevé mais non certain puisqu'on ne le paie que si on se fait prendre - fournit le paradigme de toutes les conduites en matière de crime. Etre homo œconomicus implique d'être un criminel en puissance. Tout se ramène à la maximisation d'une espérance mathématique d'utilité (36).

S'est-on aperçu que ces divagations prenaient une certaine profondeur, dès lors qu'on songeait à inverser l'argument ? Envisageons donc cette hypothèse : les **prix de marché sont des châtements** : en acquérant un bien, je lèse les autres - puisque les ressources sont «rares» mais en en «payant le prix», je suis quitte.

Peu d'économistes sont aujourd'hui prêts à tenir ce langage. Ils prétendent avoir nettoyé leur discipline de toutes les traces qui pourraient rappeler qu'avant d'être une science «pure», elle fut indistinguishable de la philosophie morale et politique. Cela est particulièrement net dans ce que l'on appelle l'«économie de l'environnement» et les discussions autour du principe «le pollueur doit être le payeur». Une telle formule, qui a ses justifications en théorie économique a toujours gêné les économistes, car elle flirte trop avec l'idée qu'il s'agirait de châtier ceux qui ont causé le mal. Or, en principe, l'«optimum économique» peut être aussi bien atteint si l'on fait payer les habitants importunés par le bruit de la circulation de façon à dédommager les automobilistes qui feraient un détour, que si l'on fait payer les automobilistes eux-mêmes pour dédommager les habitants.

(36) Gary S. Becker, «The Economic Approach to Human Behavior», The University of Chicago Press, 1976. En particulier : chap. 4, «Crime and Punishment : an Economic Approach».

A lire Kenneth Arrow, néanmoins, dans les «Limites de l'organisation» (37), on n'est plus aussi sûr que le prix n'ait rien à voir avec un châtime, dans la pensée des économistes :

Dans le système de marché, «l'individu n'a pas besoin de se soucier des conséquences sociales de ses actions. Conformément au système, s'il fait quelque chose qui gêne quelqu'un d'autre, il paie le prix correspondant. S'il détourne des ressources qui pourraient être utilisées par quelqu'un d'autre, le prix qu'il doit payer lui en fait prendre conscience, mais il n'a pas à tenir davantage compte des autres, en tant qu'individus. Ils sont dédommagés par l'intermédiaire des prix qu'il doit payer» (p. 19). Et, plus loin : «Nous payons nos dettes, au sens propre et au figuré, par l'intermédiaire des prix et nous n'avons pas à nous soucier davantage de nos responsabilités vis-à-vis des autres» (p. 30).

Ce qui frappe, ici, c'est le retournement de perspective : l'échange économique est d'ordinaire considéré comme l'échange d'un «bien» contre un autre bien. Il apparaît aussi comme l'échange d'un mal contre un autre mal. C'est l'ambivalence des prix, que le mot lui-même, d'ailleurs trahit.

Ainsi, on peut voir le système économique de marché comme l'organisation généralisée et anonyme de la «réciprocité négative» (Sahlins), c'est-à-dire de la loi du talion.

Dans cette perspective, le principe de la «main invisible» - savoir que le système économique est capable à lui seul de produire sa cohérence interne - devient : la loi du talion est capable d'autorégulation.

L'économiste libéral est ici un anarchiste, pour qui il est inutile et donc immoral que l'Etat, par son système judiciaire, s'arroge le monopole de la violence et du châtime. Ainsi Robert Nozick interroge : «Quand un groupe de personnes se constituent en Etat et se mettent à infliger le châtime, tout en interdisant à autrui de faire de même, y a-t-il un droit qu'autrui violerait alors et qu'eux-mêmes ne violent pas ? Si celui qui se fait justice à lui-même ne viole les droits de personne, alors on viole ses droits en le châtant pour son acte (acte identique à celui qu'exécutent les représentants de l'Etat) (...)» (38). Ces raisonnements sont véritablement an-archiste, en ce qu'ils nient toute hiérarchie et mettent au même niveau l'échange économique, la «réciprocité négative», la vengeance privée et le châtime public.

(37) PUF, 1976.

(38) Robert Nozick, «Anarchy, State and Utopia», Basic Books, New-York, 1974, pp. 51-52 Nozick s'écarte cependant du raisonnement anarchiste puisque son livre est une justification de l'Etat minimal.

REFLEXIONS SUR «LA MAIN INVISIBLE»

Les choses de la vie ne sont malheureusement pas aussi simples que cette vision optimiste et naïve le donne à croire. Encore s'agit-il de comprendre pourquoi.

D'abord, si l'échange économique est réciprocité, il faut noter qu'il s'emploie fort à masquer cette réciprocité. Il n'y a pas symétrie, indifférence des deux gestes, mais au contraire **différence** (différance ?), en ce que l'échange n'est pas d'un bien contre un bien (ce serait le troc), mais d'un bien contre de la monnaie : c'est-à-dire que le geste réciproque, symétrique (celui a reçu de la monnaie l'échangera plus tard contre un autre bien) est **différé** (39).

Relisons ce qu'écrit Girard à ce sujet : «**Dans une société qui n'est pas en crise** l'impression de différence résulte à la fois de la diversité du réel et d'un système d'échanges qui **diffère** et par conséquent dissimule les éléments de réciprocité que forcément il comporte, sous peine de ne plus constituer un système d'échange, c'est-à-dire une culture (...)

Quand la société se détraque, par contre, les échéances se rapprochent, une réciprocité plus rapide s'installe non seulement dans les échanges positifs qui ne subsistent plus que dans la stricte mesure de l'indispensable, **sous la forme du troc par exemple**, mais dans les échanges hostiles ou «**négatifs**» qui tendent à se multiplier. La réciprocité, qui devient visible en se raccourcissant pour ainsi dire, n'est pas celle des bons mais des mauvais procédés, la réciprocité des insultes, des coups, de la vengeance et des symptômes névrotiques. C'est bien pourquoi les cultures traditionnelles ne veulent pas de cette réciprocité trop immédiate» (40).

A la lumière de cette analyse, il semble donc bien que les économistes confondent le fonctionnement idéal et idéal du marché avec la décomposition d'une société en crise. Mais cela, nous l'avons depuis longtemps remarqué (41).

(39) Cf la conférence de M. Aglietta et A. Orléan au CREA.

(40) «Le Bouc émissaire», Grasset, 1982, pp. 24-25. Nous soulignons.

(41) P. Dumouchel et J.-P. Dupuy, «L'Enfer des choses», Seuil, 1979.

(42) Selon l'expression de Gregory Bateson.

Par ailleurs, la logique de la réciprocité négative, c'est-à-dire de la violence, n'a pas la belle innocuité que lui prête l'économie. Logique de la réciprocité, elle l'est dans une certaine mesure, mais au prix de ce qu'un électricien appellerait une opposition de phase.

Chaque fois qu'un coup est porté, celui qui le donne est persuadé qu'il ne fait que répondre à une violence déjà commise, tandis que la victime y voit une première agression qu'il faudra venger. «**Ponctué**» différemment (42) par les uns et les autres, la chaîne des représailles est vouée à ne pas avoir de fin. Elle se ferme sur

elle-même, prenant l'aspect d'un cercle qui n'est autre - évidemment- qu'une hiérarchie enchevêtrée. Cette dernière n'est que la forme même de la violence.

Il n'y aurait pas eu de sociétés humaines si elles n'avaient su faire face à la menace de ce cancer. Ce qui les a sauvées, c'est leur étrange capacité à «voir» ou à créer de la différence là où au départ (?) et pour la raison démystificatrice, il y a seulement de l'indifférencié. Capacité de s'extraire de soi, de se mettre en surplomb par rapport à soi, de telle sorte que la violence du niveau supérieur - sacré ou Etat - devient une bonne violence, puisque c'est toujours l'institution du dernier mot de la violence. Ça ne marche bien entendu que si tous y croient, sans exception. C'est pourquoi l'image d'eux-mêmes que les hommes aperçoivent dans ces instances séparées est celle du tous ensemble, et la supériorité hiérarchique de ces instances n'est autre que la transcendance de la totalité sociale par rapport à ses éléments (43). «Fausses transcendances» disent les modernes démystificateurs, aveugles à ce qu'elles deviennent vraies, telles des «prophéties auto-réalisatrices», par le simple fait que tous en sont convaincus. Avidé de nivellement généralisé et d'immanence, la modernité pour sa part a surtout produit... de la hiérarchie enchevêtrée.

Observons bien cette figure étrange d'un métaniveau, tout à la fois transcendant et immanent, tout à la fois séparé et en surplomb des hiérarchies enchevêtrées de la violence, et faisant système avec elles. Il est essentiel, même si c'est difficile, de voir les deux aspects simultanément : le point de vue de l'intérieur, qui est celui de la transcendance, de la séparation, et le point de vue de l'extérieur, d'où l'on aperçoit que le métaniveau, loin d'être indépendant des boucles, fait système avec elles : ce dernier point de vue, c'est celui des «démystificateurs» dont le tort est de n'avoir que ce seul point de vue.

Ce métaniveau, dans le cas des «mains dessinant» d'Escher, c'est évidemment Escher lui-même. Dans le cas de la démonstration du théorème de Gödel - puisqu'il est clair que Gödel a bien à voir dans l'affaire - c'est le codage gödelien qui réalise la coalescence de la mathématique et de la métamathématique et du haut duquel, mais seulement du haut duquel, il est possible de voir l'incomplétude de la première (44).

(43) Cf. Durkheim, «Les formes élémentaires de la vie religieuse», PUF, 1979, p. 630 : «Au fond, concept de totalité, concept de société, concept de divinité ne sont vraisemblablement que des aspects différents d'une seule et même notion».

(44) Cf. par exemple, D. Hofstadter, «Gödel, Escher, Bach», op. cit., et J.-P. Dupuy, «La simplicité de la complexité», in «Ordres et désordres», Seuil, 1982. Ce métaniveau, c'est aussi celui des sciences sociales dans la société moderne.

REFLEXIONS SUR «LA MAIN INVISIBLE»

Il est une autre manière de penser cette topologie curieuse : c'est d'exhiber un mécanisme théorique de morphogénèse du métaniveau à partir du niveau, qui assure à la fois la transcendance et l'immanence du premier par rapport au second.

C'est justement le tour de force qu'accomplit Robert Nozick dans son «Anarchy, State and Utopia». Sa tâche : dans un état de nature de type lockéen, où chacun a des droits, en particulier celui de punir la transgression de ses droits, où la morale exclut que certains aient des droits que les autres - sauf raison justifiée - n'aient pas - donc : égalité de tous devant le travail indifférenciateur de la violence -, montrer qu'émerge automatiquement, par un mécanisme de main invisible, une différenciation, sous la forme d'un métaniveau ayant le monopole de la violence.

La démonstration de Nozick est ingénieuse, et sa structure nous intéresse ici au premier chef, car c'est le principe de «complexité par le bruit» qui la guide. Pour se protéger de la guerre de tous contre tous qui menace, les hommes se coalisent en formant des associations de protection mutuelle. C'est le hasard qui fait que l'une d'entre elles vient à l'emporter sur les autres par sa taille et son influence, selon un phénomène d'auto-renforcement analogue à ceux qui expliquent que tel lieu de rencontre acquiert la faveur de la foule au détriment de ses voisins. Un mécanisme de main invisible est dès lors enclenché qui fera de cette association dominante un Etat ayant le monopole de la violence, sans qu'à aucun moment elle ait réclamé pour elle des droits qu'elle aurait refusés à d'autres.

On saisit pourquoi c'est la main invisible qui résout la quadrature du cercle (immanence-transcendance du métaniveau) : elle peut produire du différencié, et même du différencié hiérarchique, à partir de l'indifférencié, **sans que personne en ait eu le projet** : ce qui permet de rester dans les limites de la morale indifférenciatrice.

Il faut ajouter que, de par ses origines mêmes, et le mécanisme de sa genèse, le métaniveau est arbitraire. Le processus de totalisation est donc fortement indéterminé.

Je crois qu'avec ce dernier avatar de la main invisible, nous tenons peut-être sa véritable nature, occultée dans ses incarnations précédentes. La main invisible, principe d'«ordre à partir du désordre», est la figure même de la transcendance à partir de l'immanence.

Jean-Pierre DUPUY

Vertus et limites du déséquilibre

Il est temps de passer aux Barbares.

Il est vrai que la France vit de plus en plus mal son état de puissance moyenne, voulant se croire encore parmi les Grands, troisième, quatrième, cinquième, selon les cas, et ne renonçant pas à prendre la tête le cas échéant des petits et moyens, fléau d'une balance qui maintiendrait l'équilibre du monde entre l'est et l'ouest, le nord et le sud, le passé et l'avenir. Elle est bien près d'être déséquilibrée, emportée par la dérive croissante des continents.

Qu'à cela ne tienne, répond en substance Carlos de Sà Rego dans un des livres les plus décapants jamais écrit sur la politique extérieure de la France. Il faut oser plonger la tête la première avant d'être rejeté par la vague déferlante. Il faut choisir. Il n'est plus temps : ou être ramené vers le camp américain faisant entendre de plus en plus sourdement notre fameuse «petite musique», ou entrer dans la grande famille des peuples et pour cela dévêtir l'armure de l'Etat-nation qui nous enferme comme celle de nos preux chevaliers à Azincourt.

Carlos de Sà Rego
« Une nostalgie de
grandeur, essai sur
la France Etat-
nation », Ramsay,
1985.

VERTUS ET LIMITES DU DESEQUILIBRE

Avant d'en venir à la «péroration en forme de vœux pieux» de Sà Rego, il faut passer au crible quelques-unes de ses prémisses.

FAUT-IL FAIRE L'IMPASSE SUR LE NORD-UEST ?

La crédibilité que veut bien encore nous accorder une partie du tiers monde est à la mesure de la capacité d'influence qu'on nous prête sur nos partenaires européens et, à travers eux, sur les Etats-Unis. Cette capacité est elle-même fonction de notre meilleure connaissance du milieu, de notre souci de comprendre le monde comme il va, de notre familiarité avec les peuples, de notre sens du contact avec les divers acteurs de la vie internationale que nous autorise notre indépendance, au moins intellectuelle. Ceci est encore vrai de l'Europe centrale et peut s'étendre à notre capacité de nourrir sur des points spécifiques un dialogue privilégié avec Moscou.

Est-il trop tard pour «ne pas désespérer de l'Occident» comme le prince Sihanouk en félicitait de Gaulle à Pnom-Penh en 1966 ? Je ne le crois pas, à condition de ne pas se lasser de mieux connaître l'autre pour mieux le convaincre, ami ou ennemi.

Peut-être fait-on insuffisamment preuve d'audace à cet égard. L'on s'est reposé sur notre image dans le tiers monde auprès d'un tiers parti, centriste, laïque, et l'on a laissé passer le coche auprès de plus progressistes ou de plus religieux. Plus difficile à faire qu'à dire, admettons. L'on a mal compris l'ami, tant l'Allemand - Sà Rego conduira sans doute à ouvrir quelques œillères - que, reconnaissons-le aussi, l'Américain dont nous nous faisons trop souvent une représentation simplifiée voire simpliste sans utiliser au maximum les ressources pluralistes de son système de gouvernement. Là encore : plus difficile à faire qu'à dire.

Nous sommes aussi sans doute «en voie de sous-développement», nous décrochons par rapport à l'Amérique. Mais d'abord ce n'est pas prouvé à terme - les économies américaine, allemande ou japonaise ont leurs faiblesses -, ensuite cela ne nous place pas parmi les «sous-développés», la marge demeure telle quelle, enfin l'économique n'est pas tout.

QUELS POINTS D'ANCRAGE AU SUD ?

Sà Rego critique avec raison certains échecs de notre choix de relais régionaux, puissances moyennes «émergentes», points d'appui privilégiés de notre «redéploiement». Par exemple le Mexique dont on s'est finalement aperçu qu'il était, sinon trop loin de Dieu, du moins trop près des Etats-Unis. Est-ce parce que les socialistes avaient pris l'habitude de voir ces pays au travers de leurs intellectuels, de leurs oppositions, et qu'aujourd'hui ils évoluent dans le champ des réalités étatiques ? Faut-il abandonner les Etats et passer aux «forces sociales» ? Soutenir en priorité en Amérique latine le Pérou à cause du président Garcia, ou le Brésil à cause de Tancredo Neves ? Non, on peut - il faut - soutenir Garcia parce que Garcia, et ne pas soutenir un pays-clé parce que gouverné par des militaires tortionnaires. Mais une politique est une action et «la diplomatie, au-delà des conventions de forme, ne connaît que les réalités» (De Gaulle, «Mémoires de guerre»). Pour la France, le Brésil comme tel offre un plus grand champ de manœuvre diplomatique que le Mexique à cause de ses relations différentes avec les Etats-Unis, de sa situation dans l'Atlantique-sud, de ses liens avec l'Afrique... Toute action sur son peuple, ou de peuple à peuple, y sera plus profitable qu'ailleurs, à cause de ce qu'est le Brésil pour la France et non pour le panache. Ne renversons pas l'ordre des facteurs.

EN EUROPE, EN FRANCE MEME, LARGUER LES AMARRES DE PONANT ET CAP SUR LE LEVANT ?

Dieu sait qu'il fallait rééquilibrer l'Europe des six au sud, aménager le territoire national au sud de la Loire, mais le moment est-il venu de déséquilibrer France et Europe au profit du sud, de «Marseille, Montpellier, Nice, Toulouse ou Bordeaux», de l'Italie, de l'Espagne, de la Grèce, du Maghreb ?

Nous avons trop longtemps méprisé - gentiment - notre voisin transalpin pour passer à côté de son miracle économique dont nous pourrions tirer des enseignements autant que de l'allemand dans la mesure où notre structure est également double.

VERTUS ET LIMITES DU DESEQUILIBRE

«Société multiraciale et multiculturelle», nous aurions garde de ne pas jouer avec ces nouveaux atouts une politique méditerranéenne plus entreprenante - encore qu'il faille se prévenir contre un certain racisme à l'envers qui nous ferait croire, à tort, qu'un ambassadeur noir est mieux placé qu'un autre en Afrique ou un ambassadeur beur en Algérie. L'Italie n'y réussit pas trop mal sans cela.

Historiquement, comment oublier que les époques où notre pays a été orienté au sud furent celles des Normands en Sicile, des croisades ou des guerres d'Italie dites «guerres de magnificence» ? Il y a risque à se laisser doubler à ce jeu et de travailler pour un «roi de Prusse».

Enfin est-ce à Nice, capitale des retraités de toute la France, ou à Paris - dont Sà Rego envisage sans crainte qu'elle perde à ce transfert son statut de «centre de l'univers» - que beurs, blacks et autres «potes» sont les mieux perçus, ne serait-ce que parce que Paris est aussi un espace de modernité ? Le critère n'est pas le sud ou le nord mais le passé ou l'avenir. Il n'est pas interdit d'aimer Montpellier, mais Cherbourg n'est pas moins important, d'où sortent les sous-marins nucléaires stratégiques qui sillonnent inlassablement toutes les mers du monde. L'un et l'autre, pas l'un sans l'autre, ni Montpellier sans Cherbourg, ni Cherbourg sans Montpellier.

Qui ne voudrait s'embarquer sur une Caravelle à la découverte des îles dorées plutôt que d'attendre l'arme nucléaire au pied dans le «camp des saints» la vague déferlante des Barbares ? Mais, Sà Rego le dit justement, les «grandes invasions» ne nous menacent pas. Nous assistons à une «libanisation» de la planète, à un effondrement des «sous-développés». En outre, ce serait manquer de foi, foi en l'homme, foi en Dieu qui déplace les montagnes et le cours des fleuves. Il faudrait revenir ici sur la portée que Sà Rego accorde à l'entreprise de réévangélisation de Jean-Paul II.

Je ne suis pas méditerranéen. Je ne méconnais pas le génie de la Méditerranée. Mes rivages sont ceux de la Manche que découvre et recouvre le flot avec une régularité de métronome et une amplitude toujours renouvelée, au gré des marées, absentes de

CHEMINS DU MONDE

Méditerranée. On n'y est pas moins tourné vers la mer, vers les aventures australes - ou boréales -, mais avec un génie différent. La France est faite de ces deux génies conjugués. Il n'y a pas à choisir : nous sommes les deux. Il faut chercher à tirer le meilleur parti de chacun d'eux et éviter d'en cumuler les inconvénients comme trop souvent au long de notre histoire. Faire autrement serait briser non-seulement l'Etat-nation, mais bien l'unité française, ethnique, intellectuelle, sociale autant que géographique. Mais Sà Rego a raison; la synthèse sera brisée de toute façon si l'on continue de se contenter de ressasser le discours traditionnel sur la politique extérieure de notre pays sans prendre la mesure des métamorphoses, nous métamorphoser sans cesser tout autant de rester soi-même. Il faudra oser remettre en cause le consensus devenu artificiel mais pour le recréer à terme sur des bases nouvelles.

On ne m'enlèvera pas de l'esprit que ce saut qualitatif ne peut s'opérer, la métamorphose s'ordonner, passer de la mystique à la politique qu'au travers de la médiation nécessaire entre Etat et Nation, entre passé et avenir, entre mer et terre, d'une personne royale, être fabuleux mais être de chair et de sang, participant de la société civile, mais possédant en lui les ressources susceptibles de fournir à celle-ci le supplément d'âme dont elle a besoin pour ne pas se dissoudre dans l'individualisme forcené mais se projeter en politique. Aventure pour aventure, cela vaudrait la peine. Un Sà Rego devrait pouvoir nous comprendre.

Yves LA MARCK

UN REGARD SUR L'ALLEMAGNE

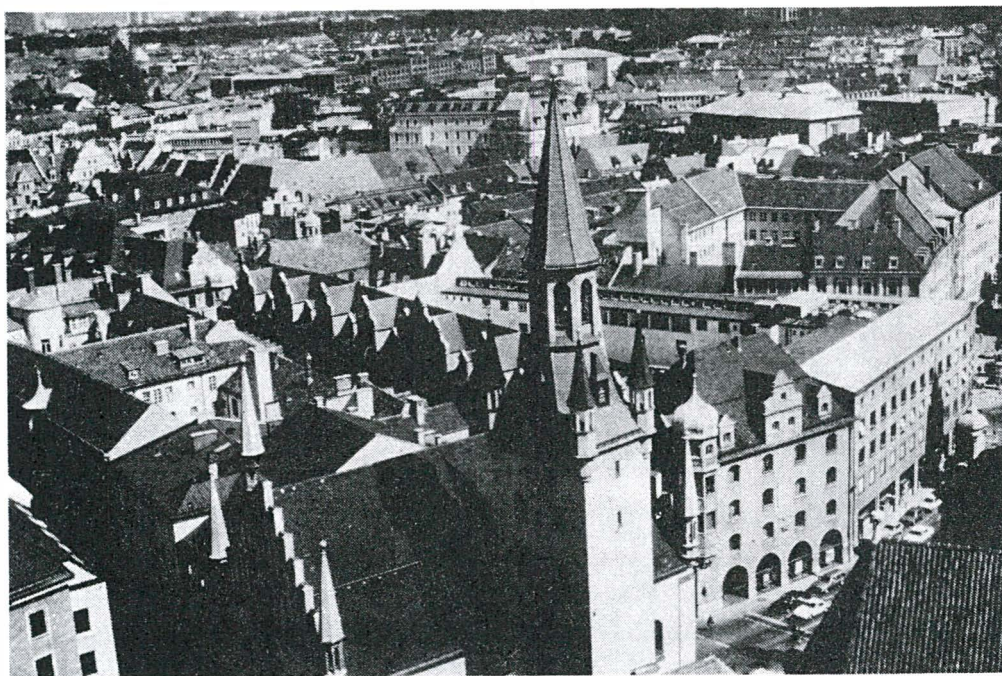
Que savons-nous de l'Allemagne actuelle ? Peu de choses au fond, malgré sa proximité. La prospérité, la bande à Baader, les Verts, le pacifisme sont des images décousues, peu cohérentes et notre vision, souvent superficielle, demeure impressionniste. Dans un essai remarquable, Brigitte Sauzay nous fait apercevoir une réalité plus complexe, pas toujours rassurante. L'Allemagne est en train de redevenir allemande, par des chemins différents de ceux qu'elle a empruntés autrefois, mais dans une étonnante fidélité à elle-même.

L'Allemagne n'est pas un pays heureux. Régulièrement ravagée par les guerres au cours de l'histoire (guerre de Trente ans, guerre de Sept ans, période napoléonienne, etc.), souvent vaincue, aujourd'hui encore directement menacée, elle n'a cessé d'envier le sort de la France, sa sécurité relative, ses longues périodes de **paix**. « Heureux comme Dieu en France », dit un de ses proverbes. Le « miracle » économique de l'après-guerre, la prospérité matérielle, l'équilibre politique, n'ont pas apaisé son angoisse. Coupée en deux, amputée de vastes territoires, consciente à l'extrême de sa culpabilité pendant la dernière guerre et intimement déchirée, elle éprouve aujourd'hui de nouvelles peurs : peur de la guerre, peur de la destruction de la nature, peur de l'Etat, peur du progrès technique. Là-bas, l'écologie n'est pas une mode ou un folklore, mais un phénomène de masse, passionnément vécu ; et l'affaire des Pershing, nous nous en souvenons, a été une crise majeure alors qu'en France le mouvement pacifiste s'agite dans l'indifférence

CHEMINS DU MONDE

générale. La vie politique, si raisonnable depuis la guerre se dégrade au fil des scandales (affaire Flick, affaire Kiessling) et le principe de la démocratie majoritaire commence à être contesté. La société elle-même est atteinte, dans sa structure familiale, dans la baisse inquiétante du taux de natalité, même si l'Allemagne demeure à bien des égards un pays beaucoup plus traditionaliste que la France. Il y a encore une aristocratie allemande, des identités régionales fortes, des coutumes et des traditions réellement vécues. Enfin, la bonne santé économique n'est plus qu'un souvenir : l'Allemagne perd du terrain dans les secteurs-clés, le chômage augmente, le mark faiblit, le consensus social est menacé. « Le pays de cocagne est kaputt » dit un graffiti berlinois...

Ce malaise matériel et moral n'annonce pas le déclin allemand. Au contraire, l'Allemagne se réveille, se retrouve, comme pour un nouveau printemps. Il ne s'agit plus comme autrefois d'une vague nationaliste, mais d'une reconquête de l'identité, d'une renaissance culturelle et religieuse, et d'un nouveau rêve. D'abord, l'Allemagne accepte à nouveau de se regarder en face et commence de récupérer son passé. Le sentiment de culpabilité collective s'efface : on évoque volontiers l'enfer des bombardements alliés (Dresde...) et de la guerre à l'Est, le malheur de l'Allemagne envahie et les souffrances des réfugiés, la douleur d'avoir perdu tant de provinces. Et puis, les Allemands de l'ouest regardent maintenant leurs frères de la RDA d'un autre œil : économique et surtout psychologique, un rapprochement est en train de se produire.





La reconquête de l'identité, c'est aussi la prise de distance à l'égard des Etats-Unis. Autrefois vénérés au-delà de toute mesure, ils sont aujourd'hui contestés : ils paraissent moins efficaces sur le plan économique, moins crédibles et même dangereux sur le plan militaire et le rock, aujourd'hui, se chante en allemand après une période d'imitation culturelle et linguistique auprès de laquelle notre «américanisation» paraît un phénomène marginal.

Mais surtout, se manifeste une renaissance culturelle et religieuse qui a des répercussions politiques considérables. L'Allemagne est protestante, fille de Luther, profondément influencée par lui dans sa philosophie, dans sa morale - tant à l'ouest qu'à l'est qui a célébré avec éclat son cinq-centième anniversaire. Plus précisément, la sensibilité allemande est marquée par le piétisme, luthérianisme puriste, avec son exigence d'intériorité, son pan-

théisme, sa nostalgie d'un monde parfait, son rêve d'une société gouvernée par le Bien (et aussi son respect de l'Etat qui favorisera la domination nazie). Or Brigitte Sauzay montre que l'Allemagne des années quatre-vingts vit une «nouvelle réforme». L'influence intellectuelle et politique du protestantisme est considérable et l'écologie, comme le pacifisme, y puisent leurs inspirations fondamentales : désir de pureté contre la «société de consommation», culte de la nature, exigence de vérité absolue, croyance en un Bien immédiatement réalisable. «Les Latins catholiques, note très justement Brigitte Sauzay, savent qu'ils ne sont que des hommes et s'en accommodent. Ils se traitent eux-mêmes avec l'indulgence nécessaire. Les Allemands protestants, eux, semblent ne pouvoir jamais s'accommoder de la condition humaine. Ils veulent regarder en face le soleil sans ciller».

C'est ce fond culturel, spécifiquement allemand, qui explique le succès du mouvement alternatif, la spectaculaire percée des Verts, l'immense écho rencontré par les thèses pacifistes. Toute tentative de reproduire ces mouvements de ce côté-ci du Rhin est donc dérisoire et promise à l'échec, comme on l'a d'ailleurs constaté ces dernières années. Les thèmes des contestataires allemands (critique radicale de la société industrielle, démocratie de base, désarmement généralisé, sans oublier le désir de purification morale) sont trop connus pour qu'on y insiste. Brigitte Sauzay, qui les analyse de fort près, montre les conséquences inattendues de cette philosophie militante, angélique et utopique : «certains milieux du Mouvement vont jusqu'à opérer un retournement total. A force de se projeter en victimes de la troisième guerre mondiale, de pleurer sur leur sort, les Allemands finissent par donner l'impression qu'ils veulent absolument, de bourreaux, devenir victimes, pour compenser le passé. On parle toujours du bombardement de Dresde, mais jamais de ceux de Coventry en Angleterre ou de Rotterdam, qui l'avaient pourtant précédé; on parle d'Hiroshima et de Nagasaki, «crimes contre l'humanité», en oubliant qu'Auschwitz existait déjà et que les hostilités n'ont pas été déclenchées par les Alliés. Les Verts sont même allés jusqu'à organiser un tribunal de Nuremberg à l'envers pour juger ces crimes-là».

Phénomène marginal ? Au contraire. Les thèmes de l'écologie-pacifisme ont un très grand retentissement dans cette Allemagne inquiète et désireuse de reconquérir son identité : «Les Verts, en

*Brigitte
Sauzay
«Le Vertige
Allemand»
Olivier Orban,
1985.*

*Cf. également
«Le Débat»,
N° 35,
mai 1985 :
«Allemagne,
histoire et
actualité»
et tout
particulière-
ment l'article
de Louis
Dumont :
«L'idée
allemande
de liberté
selon Ernst
Troeltsch».*

REGARD SUR L'ALLEMAGNE

fait, ont accaparé à leur profit tous les thèmes qui tiennent profondément au cœur des Allemands, mais qui étaient tabous - nationalisme, manière d'exorciser le passé - ou simplement négligés - environnement, solidarité humaine. Ils profitent en un sens du même phénomène que Le Pen en France; mais tandis que les Verts pétrissent, de ces «vieilles valeurs» vers lesquelles les deux partis se retournent, un bizarre amalgame en prise sur l'avenir, le Front National en tire un archaïsme culturel à base de repli sur soi. Le contraste est net. Toujours est-il que les Verts, comme Le Pen en France, se retrouvent seuls sur un terrain déserté, pour des raisons de conformisme intellectuel, par les partis traditionnels».

L'Allemagne renaît. L'Allemagne rêve de son unité perdue. L'Allemagne veut à nouveau le règne du Vrai et du Bien. L'Allemagne s'éloigne. Est-il encore possible de la retenir ?

B. LA RICHARDAIS



REVERIE

Les complices

*«Complice, au sens originel, dit ce qui
unit ensemble, que ce soit à cause de tout
ou malgré tout»* Pierre BOUTANG

L'un habitait Botzulan. Botzulan - Pont Aven - Cornouaille; Botzulan, un petit éclat de Bretagne, brillamment contrasté, où le vent et les pluies lui soufflaient ses poèmes et où le moindre rayon de soleil lui mettait le Maroc au cœur.

L'autre s'était retiré - si peu retiré ! - à Asquins, dans l'Yonne et, d'un bon pas, rejoignait fréquemment la sainte colline de Vézelay. On dit qu'il offrait cette promenade aux amis : le coteau bleu dans son écrin de bocage glauque, avec les brumes du crépuscule... Le premier priaît au calvaire de Nizon, le second à la basilique Sainte Madeleine. Que le sanctuaire fût modeste ou prestigieux importait peu, les deux hommes avaient fondé leur vie en terre Chrétienne, ils devaient se reconstruire. Mais Maurice Clavel est mort au printemps de l'année 1979, et Xavier Grall en Décembre 81; le journaliste - chantre des Breagnes et le «journaliste transcendantal» ont poursuivi seuls leurs routes inspirées, des routes qui, sur terre, ne se sont pas vraiment rejointes...

Grall et Clavel... Clavel et Grall...

Nous vous ferons reproche de nous avoir quitté si tôt, et de n'avoir jamais cheminé ensemble pour mieux attiser «les feux qui font reculer la nuit».

Les intuitions géniales de Clavel et la fougue poétique et libertaire de Grall réunies, quels embrasements des âmes n'auraient-elles pas suscités !!!

LES COMPLICES

Aujourd'hui, par un effet des grandes folies qui peuvent à tout instant sourdre des terres les plus paisibles, j'aurai l'audace de leur proposer l'impossible rencontre; et encore de les suivre secrètement dans cette promenade post mortem dans les embruns de Saint-Malo et les allées moussues du domaine de La Chesnaie... En pays de connaissance, monsieur Grall ! et sans craindre aucune accusation de présomption, puisque vous dédicaciez l'un de vos derniers livres «aux humbles et aux petits», monsieur Clavel...



Maurice Clavel aux Journées Royalistes

«Sillon : Scandinave sila, inciser (...)

*Fig. Traces que certaines choses
laissent en passant». Le Petit LITTRE*

Cette promenade imaginaire et authentique commence face à la mer. Peu de touristes, ce matin, sur le Sillon où l'air est vif. Le grand vent de février, avec des frémissements annonciateurs de printemps, a lavé le ciel de tout nuage, et apprête quelques tempêtes. Les assauts de la bourrasque ballotent deux curieuses silhouettes : la grande carcasse de Clavel, les frêles épaules de Grall... Curieuses silhouettes, curieuses démarches : un pas puissant et un pas nerveux, qui n'arrivent pas à se régler l'un sur l'autre.

REVERIE

Les marcheurs s'arrêtent donc souvent.

L'homme aux longs cheveux de Gitan, libres dans le vent libre, fous dans le vent fou, désigne le Grand Bé, «la roche sépulcrale et maritime» où Chateaubriand est enterré. Il apprend à Clavel que neuf druides dorment également sur l'île. Le Bé ! La tombe fabuleuse en mer préfigurerait-elle l'île aux pommes ?

Grall raconte, il dit les grands mystères, et passe l'ombre fantasque du vicomte François-René; et se déroulent les entrelacs d'une celtique pensée; et surgissent d'un foisonnement de croyances séculaires les voûtes superbes du Romantisme...

Grall raconte, et souligne dans le présent matérialiste de son pays les signes d'une survivance, les résurgences insoupçonnées...

Grall raconte, raconte... et Clavel se souvient de ses jeunes amis aux noms bretons, de ces «agitateurs» des années 70. Les contestataires étaient Juifs ou Bretons, et ceux-là pouvaient bien se proclamer «marxistes», ou «maoïstes», «situationnistes», ils étaient avant tout romantiques et bretons : rêveurs et révoltés, raidis d'orgueil et de rage impuissante, participants actifs du Soulèvement de la Vie, et fascinés par les forces de destruction, les forces de mort qui les frôlaient à chaque instant au cœur de la lutte...

Grall se tait, respectant le silence et les souvenirs du philosophe. Ses propres souvenirs sont tout proches dans cette ville où il connut le plus triste des collèges. Il sent sur ses lèvres le goût des embruns, comme un poème nostalgique; il écoute la mer qui jette ses sillons sur les brise-lames, et elle lui redit l'obstination du peuple breton, une séculaire obstination à tailler dans la matière brute du monde pour la façonner avec des rêves...



*«Le chrétien qui n'aime pas la liberté est
un olivier desséché. Il constitue une
espèce monstrueuse». Xavier GRALL*

Le paysan de la route de Dinan leur a dit en souriant : «Vous verrez Lam'nais, tout au bord de l'étang !»

C'est que, pour atteindre La Chesnaie, Grall préfère passer à travers bois, ces bois que Féli aimait si profondément; un attachement aux arbres qui se poursuivait et prenait tout son sens dans l'amour des idées et des hommes droits : «je romps et ne plie pas»...

Ils dévalent une allée bordée de chênes - des chênes puissants dont les racines nerveuses plongent dans le talus - suivent un mauvais sentier et traversent un bosquet de sapinettes.

Le vent souffle bruyamment dans les ramures et fait gémir les troncs. Xavier Grall ralentit le pas. Il respire difficilement.

De grands hêtres bordent l'étang. Leur rigidité dénudée est oppressante. Des arbres sévères...

Mais les promeneurs atteignent un bouleversement rocheux surmonté d'une petite croix ou un bas-relief de bronze scellé dans la pierre rappelle le souvenir de Féli; Féli qui semble plonger son regard dans les eaux sombres de l'étang : il ne voit pas le manoir, sur l'autre rive, il scrute les profondeurs...

Clavel, cet homme de théâtre, ne prononce nulle oraison, ne lance aucune incantation; l'émotion se fait intime au creux de la campagne préservée...

Il rejoint Grall, assis sur un banc de pierre, qui suit des yeux le vol d'un goéland.

«Lamennais. Félicité de Lamennais ! Quelle destinée !

— Il m'a toujours fait penser à Kierkegaard... Lamennais, Kierkegaard, c'est le même déchirement, la même Foi brûlante qui se heurte aux pouvoirs en place... Quelle que soit l'Eglise...

— C'est aussi la destinée d'un Bernanos ! Ils proclament tous le Scandale de la Vérité.»

Un bon rayon de soleil éclaire le visage des deux pèlerins : Grall et sa tête d'Indien, ridée, aux pommettes saillantes, au regard som-

REVERIE

bre et pénétrant; et Clavel qui cache le sien derrière ses verres de myope :

— «Kierkegaard, Lamennais, Bernanos : des dissidents ?»

Il questionne et affirme; cherche l'acquiescement et plisse alors le nez avec une drôle de grimace qui remonte ses lunettes..

Des dissidents bien sûr ! Comme vous deux, philosophe-journaliste et journaliste-poète ! Des dissidents... Des fous de Liberté qui n'admettent aucune entorse aux droits sacrés de l'homme, qui bouillonnent d'une extrême exigence de justice...

Lequel de vous deux a écrit un jour : «d'une part, les cochons se gavent. De l'autre, la Foi croupit dans des bénitiers puants» ? Et qui demandait à Jean-Paul II «un peu plus de glaive et un peu moins de balance» face aux dictatures sanglantes d'Amérique latine ?

L'un comme l'autre pouvait signer des diatribes enflammées, et entrer dans des colères également terribles lorsque le sort de l'Eglise se jouait petitement sous leurs yeux d'amants passionnés.

— «J'aime mon pays dans sa communion avec le monde travaillé par la liberté, labouré par le désir de justice». Clavel ? Grall ? Bernanos ? Lamennais ? Des mots de dissidents...

«Dissidents», «résistants», Clavel en voyage en Bretagne, poursuit son idée. Il se lève et, de sa voix chaude où persiste l'accent de Sète, rappelle à son ami l'un des faits marquants de son existence : lorsque, jeune chef des maquis d'Eure-et-Loire, il avait été embrassé par le général de Gaulle sur le parvis de la cathédrale de Chartres. Sa voix vibre, il psalmodie : «C'est vous Sinclair ? Vous avez fait le meilleur travail avec ceux de Bretagne !»

Il s'interrompt un instant et insiste : «Tu entends, Grall, il a dit : «avec ceux de Bretagne» ! Vous êtes d'une race de résistants, de dissidents, vous autres Bretons ! Les gens de ton pays refusent la loi des puissants, depuis l'époque de Jules César !»

Xavier Grall ne le contredit pas, mais il sourit. Il pense au nationalisme de Clavel, ce «monarcho-gaullo-gauchiste». Il pense aussi à tous les «chevaux couchés» de son pays, aux traîtres et aux collabos de toutes les époques...

Dans les allées du domaine quelques feuilles mortes voltigent encore, les chênes perdent toujours leurs feuilles très tard... Il fait frais au bord de l'eau.

Les deux hommes reprennent leur marche et, en longeant un haut mur de pierre, arrivent à l'entrée de la propriété, face à la malouinière blanche. Au bout du chemin, le manoir de La Chesnais, la maison de Lamennais où se réunissaient quelques uns des meilleurs esprits du XIXème siècle. Sur le portail un vilain petit écriteau attire l'attention de Grall : «entrée interdite. propriété privée».

Bien sûr ces mots-là ne s'adressent pas aux visiteurs illustres, aux écrivains célèbres, à ceux devant qui s'ouvrent toutes les portes. Cet avertissement ne concerne pas les Grall et les Clavel, mais il ne plaît pas au seigneur de Botzulan qui, frissonnant légèrement dans le soir qui vient, se retourne en murmurant : «allons-nous en, Il n'est pas là...»

Seul un vieux paysan aura été témoin du pèlerinage à Plesder des deux écrivains, et il ne s'était pas trompé en affirmant : «Vous verrez Lam'nais, au bord de l'étang...»

«Nous sommes à l'heure où il faut choisir entre le néant et l'homme fondé en Dieu». Maurice CLAVEL

A quelques kilomètres de la maison de Lamennais, au port de Dinan, les deux promeneurs font étape pour dîner. Ils franchissent à pied le vieux pont de pierre en dos d'âne qui enjambe la Rance. Une image me saisit : Clavel et Grall sont des hommes-pont, des médiateurs qui rapprochent les extrêmes, au grand dam des ventres mous, des bourgeois de tous bords et autres bien-pensants de droite ou de gauche ! Un symbole instantané, un éclair fugitif... et déjà les silhouettes dissemblables s'engouffrent dans la rue du Jerzual dont les pavés pentus vont user le souffle de Xavier Grall. Eclairée par d'antiques lampadaires, la venelle est superbe : des colombages, des encorbellements, des pierres sobrement sculptées... et la vie d'une petite ville...car si les échoppes du Moyen-Age ont été habilement restaurées, les magasins d'art n'ont pas chassé les bistrots bruyants et les maisons d'habitation - les postes de télévision diffusent leurs lueurs malsaines dans des murs du XVème siècle... Seriez-vous surpris de voir les deux complices entrer dans un restaurant arabe ? Auriez-vous imaginé Grall invitant son ami dans une crêperie «bretonne» ?

REVERIE

Jusqu'à son terme l'étrange promenade doit demeurer authentique... Clavel se courbe pour franchir le seuil - la porte est basse - et, en se redressant, la lumière lui fait cligner des yeux. Il suit Grall jusqu'au fond de la salle où flottent des parfums épicés.

Tout naturellement la conversation s'engage sur l'Afrique du Nord, le Maroc, l'Algérie.

Grall sirote une anisette.

Il sent la fatigue de cette longue marche, mais s'en trouve bien, comme après une journée d'un dur travail physique qui laisse le corps meurtri et l'âme légère.

Il parle de la guerre d'Algérie, l'une de ses blessures secrètes les plus douloureuses. Pour lui cette «sale guerre» a été une horreur intégrale, mais aussi un extraordinaire révélateur; toute une génération - et singulièrement la jeunesse bretonne - a découvert pendant ce conflit la vraie nature du système politique français, le vrai visage de la France-pays-de-la-liberté...

Clavel semble gêné.

La France... La Liberté... des amants maudits ? Et la guerre d'Algérie, une première fracture annonciatrice des révoltes autonomistes ? de Mai 68 ?

Clavel doute et hésite. L'évocation un tantinet théâtrale d'une de ses nombreuses ruptures personnelles l'aidera-t-elle à retrouver le socle de ses certitudes ?

Il se lève et s'exclame :

«Sais-tu que c'est à cause de Jean Daniel qu'en 1959 j'ai démissionné de la radio ? Je l'avais sévèrement étrillé dans ma tribune quotidienne, à propos précisément d'un article sur les maquis algériens - que veux-tu, j'étais encore un inconditionnel du Général ! - Il demanda un droit de réponse, et je fis tout pour le lui obtenir; mais je ne l'obtins pas...

— alors ce fut, par anticipation, «messieurs les censeurs, bonsoir» ! interrompt Grall.

— C'est cela même ! et vogue la galère !!!

Ils se versent à boire et portent un toast à la santé de leurs journaux respectifs ! Puis la conversation s'engage à nouveau sur des sentiers métaphysiques, et le serveur regarde avec étonnement ces étranges clients qui, après avoir largement fait honneur au vin corsé de Tunisie, citent toujours les auteurs dans le texte ! Kierkegaard, Kant, Socrate... les vieilles poutres de la salle à manger n'en ont jamais tant appris !!!

Grall dit qu'il n'aime pas l'Homme au singulier, qu'il préfère «les hommes, les femmes, les pays, les libertés...» Clavel approuve qui récuse l'humanisme «de l'humain-rien-qu'humain», la source du totalitarisme moderne...

Ils se retrouvent sur l'idée de l'homme fondé en Dieu.

Clavel s'exclame. Quelques convives, discrètement se retournent... Clavel s'agite. Il fait le tour de la table, pose une main fraternelle sur l'épaule de Grall et se berce de la mélodie des mots.

Il va faire une conférence improvisée ! Ou rédiger un article incendiaire ! Il est dans une salle de rédaction à la veille d'un de ses coups d'éclat et fourbit ses armes avec fébrilité !

Lip ? La cérémonie du Mont Valérien ? Les nouveaux philosophes ? L'Argentine ? Pierre Overney ?

Qui a prononcé ce nom ? Lui peut-être...

Et le déluge de mots s'arrête brusquement sur le souvenir du militant assassiné.

Clavel, appuyé au dossier de sa chaise, ferme les yeux. Prie-t-il ? Je me trouve à la table voisine et j'entends distinctement Grall souffler d'une voix un peu rauque : «Qui sont aujourd'hui les martyrs des grandes causes, dans ce pays endormi ? Et où sont les grandes causes ? L'espoir et la générosité ont déserté avec la Crise ! Quelle dérision...»

Le silence s'installe.

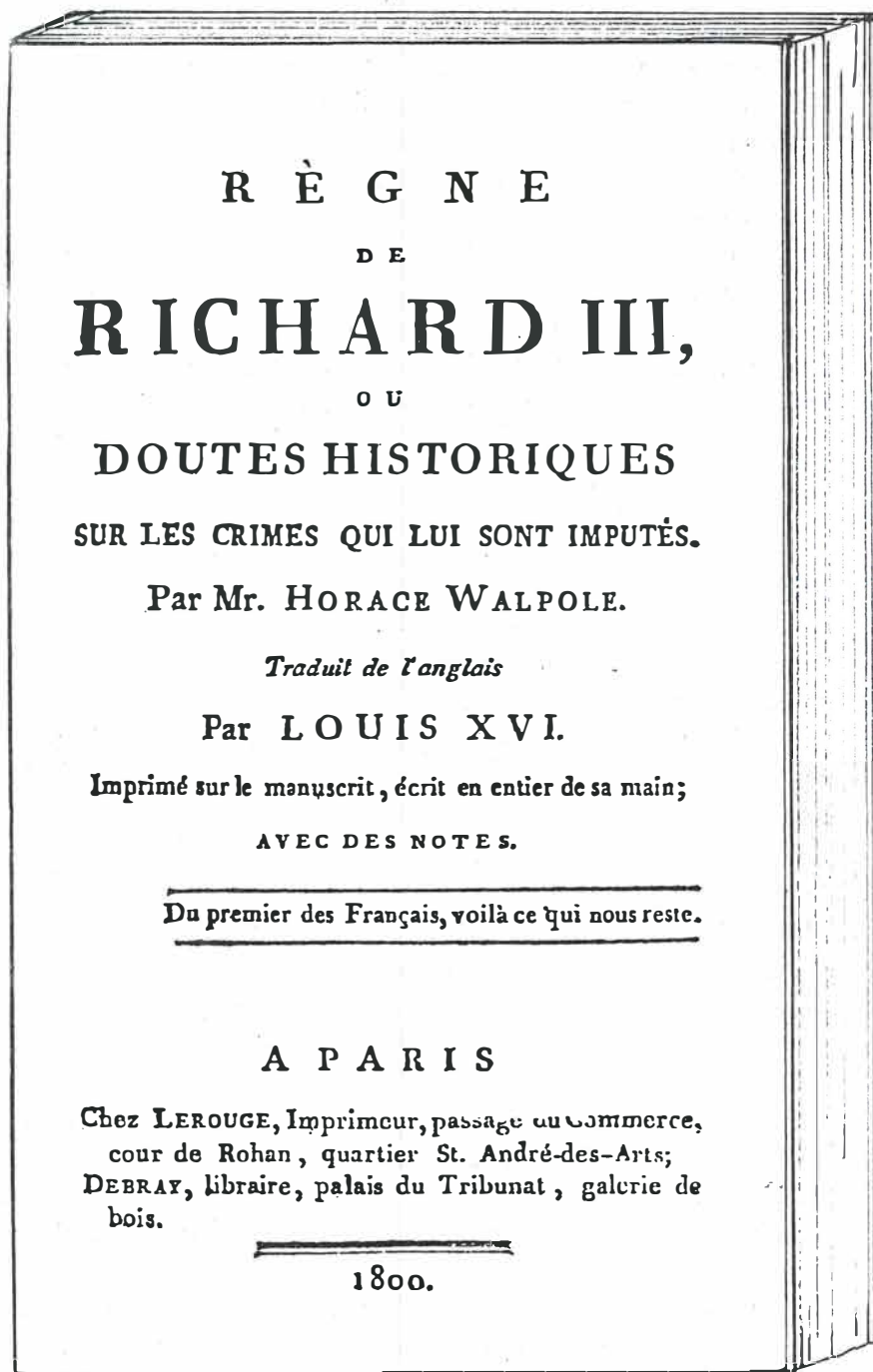
Le temps passe et le restaurant se vide.

Ahmed, ostensiblement, passe et repasse le balai...

Dans la nuit noire de la ruelle, je ne distingue plus que les points incandescents de deux cigarettes qui s'éloignent. Grall et Clavel ont choisi de monter vers la ville, de poursuivre la promenade. Ils ont encore des choses à se dire... car ces deux-là ne se sont certes pas retrouvés pour évoquer uniquement de glorieux souvenirs; mais aucune oreille humaine ne peut accéder à certains secrets : je ne saurai jamais par quels truchements les voix de Xavier Grall et de Maurice Clavel vont continuer à résonner sur le monde et féconder notre «bel aujourd'hui»...

Je m'éloigne silencieusement, moi qui n'ai aucune idée de ce que les poètes et les philosophes se racontent entre eux lorsque la Providence ou le hasard les fait se rencontrer...

Rémy TALBOT



A propos de «Règne de Richard III ou Doutes historiques sur les crimes qui lui sont imputés, par M. Horace Walpole, traduit de l'anglais par Louis XVI», (Café-Clima Editions, Langres, 1985)

Une histoire moderne

La théorie des archétypes n'est plus à la mode. Cependant nous sommes parfois confrontés à des images qui leur ressemblent. Sans supposer qu'il s'agisse des manifestations profondes d'essences éternelles et immuables, nous ne pouvons contester leur force suggestive même si nous ignorons, hélas ! très souvent leur origine et leur signification. Ces images sont peut-être une sorte d'expression élémentaire, pré-personnelle et énigmatique d'une époque historique donnée qu'il faut d'abord confronter et affronter pour les comprendre ensuite. Il ne faut surtout pas se laisser mener simplement dans la direction tracée par elles, c'est le chemin le plus sûr vers l'enfer.

L'étude de Horace Walpole sur la personnalité et le règne de Richard III est surtout l'étude d'une telle image, dessinée à l'aube de la modernité, à l'époque de la Renaissance, sur l'image déjà contemporaine du Roi-Assassin, du Roi-Tyran et Usurpateur. Bien que l'éternelle contradiction du Bien et du Mal soit ici à l'œuvre, c'est son articulation concrète, «époche», qui nous intéresse.

Osons d'abord lancer une hypothèse et avouons tout de suite que nous ne disposons pas en sa faveur d'autres preuves que de la «logique» intérieure de notre réflexion - concernant la raison pour laquelle Walpole s'est occupé justement du sort de Richard III et s'est lancé dans une historiographie détaillée et critique de son règne. Pourquoi l'auteur du célèbre «Château d'Otrante», connu comme l'inventeur de l'art de la mystification joueuse et fantas-

CHRONIQUE

tique dans la littérature, a-t-il été tant fasciné par un détournement historique ? Peut-être parce que lui-même, excellent connaisseur de la mystification et de la manipulation des images, ne pouvait qu'être frappé de découvrir les mêmes procédés, cette fois à l'œuvre dans la «réalité» historique. Arrivé là, il renonça pour sa part à son art de mystification et se sentit obligé de combattre en historien rigoureux pour la vérité. Subodorant sans doute quelque caractère profondément humain qui fournit un fond commun aux joueuses manipulations littéraires et aux très sérieuses manipulations historiques, il a fait ce qui lui a paru son devoir en étudiant de son mieux et en détail toutes les sources de l'époque, en critiquant systématiquement l'historiographie lancastrienne et tudorienne, représentée pour lui surtout par l'ouvrage de Thomas More sur Richard III dont il prouve le caractère mensonger.

Ainsi se dégage derrière le monstre, auquel la tradition et surtout le drame de Shakespeare nous ont habitués, le visage réel, anti-romantique et sobre d'un roi avec ses fautes et ses vertus, plutôt moins cruel, étant donné la dureté de l'époque, que son prédécesseur et son successeur au trône; en bref, d'un bon administrateur, soucieux de la justice, qui a eu tout simplement, le malheur de succomber à un parent plus brutal.

Nous arrivons là à une première observation : l'image du Roi-Monstre semble étroitement liée à la naissance de la manipulation historique moderne. L'histoire est ainsi, à travers cette image, comprise comme une chose à manipuler : c'est-à-dire saisie comme subordonnée au pouvoir, qui, pour sa part, s'émancipe, s'autonomise, s'absolutise de ses liens traditionnels. C'est en effet cette emprise du pouvoir sur l'histoire, désormais manœuvrable à son gré, qui est imaginée sous la forme du «Roi-Monstre». Le Ministère de la Vérité d'Orwell trouve ici ses fondements.

En tant que telle, cette image représenterait l'aspect nocturne, épouvantable, de l'homme nouveau, homme de la Renaissance qui se croit capable dans son orgueil d'assumer et de dominer totalement son propre destin et celui de la société.

Nous avons bien dit que notre image n'était qu'une articulation de la lutte du Bien contre le Mal. Le «Roi-Monstre» étant une certaine incarnation du Mal, qui est donc son adversaire, le représentant du Bien ? Evidemment, un Sauveur, fondateur d'un monde nouveau, d'une nouvelle époque, d'un nouveau régime, plus at-

trayant que «l'ancien», bref, un Sauveur-Révolutionnaire auréolé d'un charisme très séducteur. Notons que déjà Richmond, le futur Henri VII, de Skakespeare est équipé de ces traits.

Mais la manipulation reste pour tous deux, le Roi-Monstre et le Sauveur-Révolutionnaire, le thème commun : un nouveau monde ne peut être créé que par une organisation (manipulation) «meilleure» de la société et surtout par une rupture radicale avec le passé. Finalement, c'est la manipulation historique qui décide - comme nous le montre Walpole et après lui une foule innombrable d'auteurs, hélas ! si peu lus et entendus - de ce qui sera proclamé «bon» ou «mauvais». Les deux pôles de la contradiction éthique deviennent ainsi interchangeables et leur distinction se réduit à un rapport de force.

Notons ensuite la confusion la plus totale (et fatale) qui en résulte entre l'image et la réalité, entre la manipulation et l'histoire manipulée, confusion fondamentale qui va paradoxalement désormais accompagner le grand développement de l'historiographie moderne, malgré tous ses efforts critiques et méthodologiques. Ainsi nous sommes arrivés aujourd'hui dans la situation où nous connaissons tout ou presque de notre histoire, de l'antiquité, des civilisations extra-européennes, tout en étant de moins en moins capables de communiquer vraiment avec cet héritage immense et, par conséquent, les uns avec les autres et avec nous-même. Nous sommes ainsi, faute de lien avec la réalité historique, complètement démunis face à l'intrusion des images séductrices ou horribles qui s'installent à leur gré dans cette vacuité. Il est inutile de rappeler les catastrophes qui en ont résulté.

Car l'image du Roi-Monstre ainsi que celle du Sauveur-Révolutionnaire sont mensongères. Elles le sont en ce sens qu'elles prétendent être des réalités concrètes, humaines et historiques, et ne le sont pas. Mais qu'est, dans de telles circonstances, la réalité ?

Nous avons dit que l'émergence d'une manipulation violente des réalités historiques s'était signalée une première fois par la naissance de l'image moderne du Roi-Monstre. A notre époque, le «procédé» s'est généralisé à tel point que la réalité-même semble en avoir été dévorée et privée de toute possibilité d'expression véridique. Prenons pour exemple le travail immense de Soljénitsyne pour reconstituer ou plutôt enfin exprimer l'histoire réelle, oubliée ou non-dite, de la Russie. Alors, nécessairement, se pose la ques-

CHRONIQUE

tion de la réalité en tant que telle. Où est-elle donc ? Qu'est-ce qu'elle est devenue ? Est-elle introuvable ou disparue complètement sous les voiles épais des mensonges ?

L'essai de Walpole, par son histoire et celle de sa traduction (1) en français nous propose, me semble-t-il, une indication en ce sens. La motivation de Walpole n'est-elle pas une formulation précoce de la question, très discutée au XXème siècle, de la responsabilité des intellectuels ? La personnalité de Thomas More (entre autre brillant auteur de l'«Utopia» et historien officiel du parti tudorien) dont l'ouvrage sur Richard III a, par l'éclat de son nom, réussi à effacer tous les chroniqueurs «concurrents» n'est-elle pas particulièrement proche de nous qui connaissons les échecs moraux d'un Gorki, d'un Brecht ou d'un Kundera ? Cette responsabilité ne serait-elle pas, par hasard, la réalité historique même dont il est question ?

Reste l'histoire de la traduction française, bizarre et obscure. Le roi la commença, selon les notes pas trop fiables de l'éditeur de 1800, probablement vers 1782, incité par la présentation d'une tragédie ratée, le «Richard III» d'un certain Durosai, et révisa sa traduction pendant son séjour aux Tuileries dans les dernières années de sa vie, alors qu'il devenait à son tour lui-même un «Roi-Monstre».

Ce qui nous frappe d'abord dans cette histoire c'est son caractère de fatalité ironique, voire d'absurde. Mais surmontant cette impression trop générale, quel n'est pas l'étonnement de voir tous ces participants - d'époques et de conditions si différentes - se retrouver tout à coup intrinsèquement reliés sans le vouloir, ni le savoir, ni même se connaître personnellement. Quelle est la nature du «fil conducteur» menant de Richard III à travers Thomas More et Horace Walpole à Louis XVI ? Et nous pourrions y adjoindre d'autres encore, directement ou indirectement mêlés dans le débat : Shakespeare, Voltaire (également concerné comme le montre sa correspondance avec Walpole), Durosai, l'auteur du drame français (mort sur l'échafaud en 1792), etc.

Pouvons-nous l'expliquer à l'aide de filiations d'idées ou de lois historiques quelles qu'elles soient ? Evidemment non. De ce point de vue, il ne s'agirait que d'une absurdité née du hasard. D'ailleurs, notre histoire paraîtrait dès l'abord aux professionnels

(1) On pourra se reporter, pour plus de détails sur l'histoire de cette traduction, aux explications fournies par Paul et Pierrette Girault de Coursac dans «Le Lys Rouge» numéro 28 de novembre 1985.

UNE HISTOIRE MODERNE

trop anecdotique et niaise pour avoir une «importance historique».

Le destin alors ? Ce devenir est-il «fatal» au sens d'un strict déterminisme transcendantal ? Même s'il y a dans notre histoire une note fataliste, pourtant fait complètement défaut le drame de culpabilité qui est le noyau de toute fatalité : c'est toujours à cause d'un crime, d'un péché que le destin se déchaîne, souvent, il est vrai, à travers les générations et à longues échéances. Au contraire, ici, ce sont les innocents qui deviennent victimes - Richard III et Louis XVI. Nous avons plutôt l'impression d'une dérision bizarre, à la fois cruelle et pure, venant on ne sait d'où, qui met en question personnellement les hommes concernés, de façon inattendue et chacun à sa manière propre. Les participants se distinguent selon qu'ils réagissent, et comment, à cette mise en cause fondamentale : s'ils la comprennent ou non en tant que telle, et s'ils acceptent ou non d'être reliés dans cette continuité étrange et de se définir par elle. La traduction démontre que Louis XVI, lui, l'a fait, ainsi que Walpole. S'ils ne l'acceptent pas, ils deviennent forcément complices, dépendants, et bâtisseurs d'illusion : consciemment (More), ou inconsciemment (Shakespeare), ils aident plus ou moins à développer la manipulation.

Reste la «dérision transcendantale» qui nous met si impitoyablement en question. Ne serait-elle pas en quelque sorte, comme le «jeu divin», la réalité vérifiable de l'histoire de la modernité, une forme radicalement opposée à la continuité de la réalité par exemple au Moyen-Age ? A cette question, je n'ose pas répondre...

Martin HYBLER

BULLETIN D'ABONNEMENT



à retourner à CITE, 17, rue des Petits-Champs 75001 Paris

règlement à l'ordre de CITE, ccp 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



ci-joint règlement par chèque bancaire ou postal

POUR VOS AMIS

Si vous avez un ami qui, à votre avis, pourrait s'abonner à CITE,
merci de bien vouloir nous donner son adresse afin que nous le
contactions.

.....

.....

.....

Cité

Revue de la Nouvelle Citoyenneté

EDITORIAL page 1
Philippe CAILLEUX

ENTRETIEN

Avec Marcel GAUCHET page 5
Philippe CAILLEUX et Bertrand RENOUVIN

ECONOMIE POLITIQUE

La main invisible et l'indétermination de la totalisation
sociale (De la contagion dans les affaires humaines) page 19
Jean-Pierre DUPUY

CHEMINS DU MONDE

Vertus et limites du déséquilibre page 40
Yves LA MARCK

Un regard sur l'Allemagne page 45
B. LA RICHARDAIS

REVERIES

Les complices page 50
Rémy TALBOT

CHRONIQUE

Une histoire moderne page 59
Martin HYBLER