

FIN DE LA RELIGION ?

Marcel Gauchet

Gallimard | *Le Débat*

1984/1 - n° 28
pages 155 à 175

ISSN 0246-2346

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-le-debat-1984-1-page-155.htm>

Pour citer cet article :

Gauchet Marcel, « Fin de la religion ? »,
Le Débat, 1984/1 n° 28, p. 155-175. DOI : 10.3917/deba.028.0155

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Marcel Gauchet

Fin de la religion ?

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

Il a fallu d'abord revenir de l'optimisme militant des Lumières. La « superstition » et le « fanatisme », rejets de l'ignorance, ne se sont pas évanouis d'un coup au soleil de la Raison, ni volatilisés avec la diffusion de la connaissance positive. De ces assises solides de la croyance, on a cru rendre compte, ensuite, en les rapportant, au titre de superstructures, à l'infrastructure matérielle constituée par les conditions sociales de la production et de l'échange – assuré toujours, malgré ce surcroît d'ancrage, que la transformation des bases économiques dissoudrait irrésistiblement les illusions sur la puissance des dieux imposées par les limites au développement de la puissance transformatrice et productive des hommes. L'expérience historique, comme on sait, n'a pas été globalement plus concluante. Par ailleurs et simultanément, la découverte et l'étude systématique des « peuples sans écriture » – depuis, essentiellement, les années vingt de ce siècle – ont obligé à mesurer très empiriquement la place considérable, voire le rôle central, tenus par le système des mythes et des rites et les diverses pratiques chamaniques, magiques, divinatoires et autres, dans les civilisations « primitives », « archaïques » ou « traditionnelles ». Mais c'est aussi l'investigation de notre propre histoire qui a révélé de son côté au moins de frappantes corrélations – pensons en particulier à celle dégagée par Max Weber entre *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* –, outre la pesanteur et l'inertie propres des « mentalités », dont religieuses, qu'elle a uniformément contribué à faire ressortir. Invincible résistance à la naïveté éradicatrice, lenteur des évolutions apparentant le religieux aux phénomènes sociaux lourds à l'œuvre dans la longue durée, renversement, même, à l'occasion, du lien ordinaire de consécration entre faits sociaux, l'idéal déterminant ou modelant le réel au lieu d'en procéder : autant d'enseignements convergents en leur diversité qui ont peu à peu imposé une vision nouvelle du problème, attentive à sa gravité, si ce n'est saisie par son irréductibilité. Ajoutons à cela pour finir les leçons de l'histoire récente, le retour de l'islam ici, le rôle, là, de la religion dans l'affirmation des peuples dominés, de l'Irlande à la Pologne, les incertitudes nées de la crise occidentale, et le revirement s'est fait complet. On ne se suffit plus de compliquer les schémas classiques du matérialisme historique en intégrant pour partie la superstructure religieuse dans l'infra-

De Marcel Gauchet, *Le Débat* a déjà publié « Les droits de l'homme ne sont pas une politique » (n° 3) et « Des deux corps du roi au pouvoir sans corps » (nos 14 et 15). Le présent texte constitue la version amplifiée d'une étude primitivement rédigée pour la partie « religion et société » d'un ouvrage collectif, *Mythes et croyances*, à paraître aux éditions Lidis.

Cet article a paru en janvier 1984 dans le n° 28 du *Débat* (pp. 155 à 175).

structure économique et technique (Godelier). On en vient à faire de la religion, plus encore qu'une dimension constituante du social, la condition même d'existence de la société (Debray). C'est par l'illusion religieuse, nous dit-on, que le collectif tient ensemble. « Le noyau de toute société humaine est religieux. » Non pas tromperie grossière, aliénation instituante : les hommes sont voués, pour que leur existence ait sens, à en remettre le foyer, au-delà d'eux, dans autre chose de plus haut qu'eux. Comme le langage et l'outil, et à côté d'eux, le religieux constituerait l'un des aspects fondamentaux de la fonction symbolique caractérisant l'homme en tant qu'être social. De sorte que le recul de la religion auquel on a assisté dans l'Occident capitaliste, industriel et démocratique ne serait qu'apparent ou transitoire. L'érosion des anciens dogmes aurait été souterrainement compensée par des phénomènes de religiosité diffuse, comme l'investissement de foi dans la politique. Communisme et national-socialisme auraient ainsi joué comme de véritables « religions laïques », substituts des croyances transcendantes antérieures. Et l'actuel effondrement des eschatologies révolutionnaires, joint à l'impossibilité pour les individus et les groupes de fonctionner face à la mort, face à l'avenir, face à la règle, sans mythe pour les soutenir, nous promettrait une inéluctable renaissance spirituelle. Imprévisible dans sa teneur et dans ses formes, le retour du religieux, expression d'une ultime nécessité sociale, nous guetterait presque à coup sûr. La raison et la science, hier trop sûres de leur prompt victoire, en sont aujourd'hui ainsi à prophétiser leur inexorable défaite et à décrire les limites fatales de leur rayonnement. « Si nous pouvons nous autres parler de religion absolument du dehors, pensaient nos trop confiants devanciers, c'est que le sort de l'homme est bientôt de ne plus croire à rien, que son destin final est d'en venir à regarder sa condition avec des sens sobres. » « Nous autres qui ne regardons pas moins la religion de l'extérieur, qui ne croyons bien sûr à rien, disent nos sceptiques éclairés d'à présent, nous pouvons vous assurer que vous êtes et que vous serez obligés de croire à quelque chose »...

Le cynisme des élites, en somme, point prises dans l'universel déterminisme, et l'humilité du savant, contraint par l'implacable rigueur des enchaînements qu'il découvre : on oserait suggérer que ce type de thèses et d'attitudes qui, sur ce sujet, comme sur quelques autres connexes, sont ou tendent à devenir dominantes, ont beaucoup à voir avec la sociologie du seul groupe humain auquel nos investigateurs, bien à tort, ne s'intéressent pas, celui des théoriciens de la société eux-mêmes. On s'inscrira ici, en tout cas, radicalement en faux contre elles, contre l'invariance de la fonction religieuse qu'elles postulent, et contre la prétendue consubstantialité entre religion et société – héritage obsédant, du reste, du père fondateur, Durkheim – qu'elles s'accordent à reconnaître. Le religieux, soutiendra-t-on, est phénomène de part en part *historique*, c'est-à-dire très précisément doté d'un commencement et d'une fin, et pas seulement d'un principe de variation interne. Ce à quoi on assiste depuis deux siècles en Europe correspond à une sortie en bonne et due forme de la religion, c'est-à-dire à une transformation complète du rapport des acteurs sociaux au fait d'être en société. Non qu'il n'y ait en effet des retours cachés du religieux : mais il est des critères pour les identifier exactement, les circonscrire et bien les distinguer du mouvement social central, dont elles ne livrent aucunement la vérité d'ensemble. Il n'y a enfin aucune espèce de nécessité instituante à la base de la religion, telle que le collectif n'existerait que par elle. Elle est formation seconde, dont les anciennes fonctions peuvent être socialement remplies et remplacées par tout autre chose.

Entendons-nous bien : il ne s'agit pas de revenir sur les multiples enseignements qui nous ont révélé la force, la profondeur et la richesse de sens de l'investissement des hommes dans la croyance religieuse depuis toujours, et moins encore d'en minimiser la portée. L'acquis est capital, les conséquences à en tirer sont immenses, décisives. Plus qu'un point de départ, il y a là un point de passage obligé pour la réflexion

d'aujourd'hui, dont on n'a pas fini de mesurer la fécondité dérangeante, tant il implique de rupture avec les notions héritées quant à la manière dont s'organise une société, tant il porte complet renouvellement de nos représentations du passé. Comme la prise en compte de l'économie a bouleversé en son temps, d'Adam Smith à Marx, la pensée de la société, la religion est pour nous sans doute l'objet privilégié, l'objet-tournant dont l'investigation imposera demain une autre idée de l'histoire, de l'ordre politique et du lien social. Assurément, donc, que le religieux n'est pas en surface, mais au cœur, qu'il est organisateur et non pas la résultante d'une organisation définie ailleurs. Mais c'est justement en allant au bout de cette réévaluation, en prenant pleinement en compte le rôle structurant de la religion, qu'on est le plus sûrement conduit à se défaire d'affirmations de consubstantialité qui reviennent de fait à évacuer le problème sous couvert d'en souligner l'importance. Mieux on voit à quoi sert et comment joue le religieux au sein du social, moins on est tenté d'égaliser le social au religieux. Mieux on comprend, l'histoire résolument remise sur la tête, à quel titre la religion a constitué, sur presque toute la durée des sociétés humaines, la clé de voûte de leur dispositif politique, et comme la matière du lien entre leurs membres, et plus on se dégage du mythe de sa prétendue nécessité transhistorique. Elle a été la forme qu'à revêtue, des origines jusqu'à il y a peu, le rapport des hommes à l'être-en-société, le mode presque unique sur lequel ils ont assumé leur être-ensemble. Forme et mode révolus, cependant, auxquels d'autres se sont substitués – relève qui contient tout le secret de l'originalité de notre monde en regard de ceux qui l'ont précédé.

L'essence du religieux.

Religion : le refus par l'homme de sa propre puissance de créateur, le déni radical d'être pour quelque chose dans le monde humain tel qu'il est, le report ailleurs, dans l'invisible, des raisons présidant à l'organisation de la communauté des vivants-visibles (et l'inclusion, du coup, de l'ordre social dans l'ordre général des choses, dépendant de la même source). Notre loi, c'est du dehors qu'elle nous vient, notre manière d'être c'est à d'autres que nous la devons, tout ce qui est, nature et culture confondues, a son principe et ses raisons au-delà de notre prise comme de notre pouvoir, au sein de la surnature. L'histoire des religions : l'histoire des variantes de ce même et unique parti pris du négatif, et fondamentalement, en fait, la trajectoire d'un maximum d'hétéronomie, de détermination par le dehors, vers toujours moins d'hétéronomie. On a généralement lu, à la lumière des philosophies du progrès, l'histoire des religions comme un développement, comme un approfondissement de l'expérience du tout-autre, des confuses puissances du début jusqu'à la divinité absolue et rationnelle des modernes. Elle est à lire à l'envers, en ceci que, s'il y a effectivement unification, puis élargissement ou renforcement des attributs du divin, ceux-ci n'entraînent nullement une servitude de plus en plus accusée et pesante pour les hommes, mais le contraire. Plus croît la grandeur de Dieu, et plus diminue en vérité la dépendance et la dette de ses créatures. Davantage d'altérité conçue, moins d'altérité pratiquée. C'est la religion apparemment embryonnaire et diffuse des sauvages qui est en réalité religion totale, alors que nos « grandes » religions correspondent en regard à un moins de religion. Elles ne sont intelligibles dans leur contenu, vis-à-vis de cette religion première, que comme traversées et travaillées par une remise en cause du religieux dans son essence même.

La conversion de base à opérer dans l'approche du phénomène est claire : cesser de considérer la religion comme procédant d'une contrainte constitutive ou comme reflétant un état naturel et spontané de la pensée pour l'appréhender dans sa teneur positive d'institution. Le religieux ne relève pas d'un quelconque donné anthropologique, il est de l'ordre du constitué. Les hommes n'étaient pas voués de toute

nécessité à la religion, que ce soit au titre de la théorisation de leur impuissance devant les forces à l'œuvre dans la nature, ou bien au titre de l'obligation à passer par un dehors symbolique pour établir la cohérence du dedans groupal. Ils n'ont pas fait que suivre une pente inéluctable, comme, il est vrai, l'universalité et l'extraordinaire uniformité de fond de leurs croyances premières, pour ce qu'on en sait, inciteraient à le penser. Malgré cette monotonie, malgré cette répétition sous les latitudes les plus variées et dans les contextes les plus différents des mêmes thèmes et des mêmes attitudes, ce que l'analyse interne du dispositif religieux en tant que dispositif efficace, finalisé, oblige à concevoir, c'est un *acte* dont nul enchaînement déterministe ne peut rendre raison. Un acte qui fait, alors que rien n'obligeait absolument les acteurs sociaux à se refuser méthodiquement toute prise transformatrice sur l'organisation qui les lie, qu'on est en présence d'un *impouvoir institué* et non pas d'une impuissance subie, d'une privation intentionnelle et non d'une limitation imposée. De quelque chose, donc, comme une *décision* ou un *choix*, si énigmatique que la chose, à bon droit, puisse paraître. On arrive là devant un ordre de phénomènes dont nous ne savons pas rendre compte. Il faut commencer par le reconnaître – pour ajouter aussitôt que c'est la meilleure assurance qu'on puisse avoir de la fécondité future de la question. Écartée d'évidence la catégorie de la conscience, il est clair qu'on n'est pas beaucoup plus avancé en parlant, par exemple, d'« acte sociologique inconscient » – c'est au-delà de conscience et inconscience que les choses se passent, et nous n'avons ni mots ni repères pour cela. Il y va pourtant d'une manière de réflexivité du social, qui lui permet de *se rapporter* à lui-même ou de *se retourner* sur lui-même, de prendre position vis-à-vis de lui-même. Sauf que ce soit sans personne pour le supporter, on parvient mal à s'en représenter l'articulation ou les contours. Une impersonnalité subjective est phénomène qui reste pour l'heure un défi à nos habitudes conceptuelles. Et c'est typiquement cependant le genre de phénomènes qu'il faudrait savoir maîtriser intellectuellement pour valablement traiter au fond de notre sujet – comme pour adéquatement parler, en général, du fonctionnement d'une société. Car c'est de cela, en réalité, que le problème joue comme révélateur : de nos présentes limites s'agissant de concevoir le mode d'être propre du social, et ce qui, en dernier ressort, le fait exister.

À défaut de pouvoir aisément pénétrer ce noyau dense du choix religieux, on n'est pas entièrement dépourvu de moyens de l'éclairer. Si l'opération même reste problématique, en effet, du moins parvient-on à saisir ce par rapport à quoi elle s'effectue, les dimensions qu'elle engage et le résultat qu'elle produit. Et sans doute est-ce en partant de la sorte des *effets* du religieux qu'on pourra remonter jusqu'à sa racine instauratrice. Il se découvre là réponse à plus originaire que lui et par là l'éclairé. Son objet : la conjuration du mouvement, et de tout ce qui, dans la vie sociale, est susceptible de l'engendrer. Fondamentalement, le religieux est tension vers l'immuable, autrement dit, effort vers l'impossible – vers un monde humain depuis toujours et à jamais arrêté, où tout, les sexes, les âges, les usages, les techniques serait répertorié, identifié, fixé à sa place et garanti intangible. L'essence de la religion, c'est d'être contre l'histoire et contre ce qui nous l'impose comme destin. C'est-à-dire d'abord contre la division collective. Effet certain en tout cas d'une complète extériorité du fondement social : elle place tous les acteurs à égalité dans la dépossession, et prévient, en la délégitimant par avance, la séparation d'un pouvoir. Elle interdit l'accès privilégié d'*Un* parmi les hommes au foyer de sens qui commande l'existence de tous, accès en vertu duquel il a droit, solitairement, d'imposer sa loi aux autres. Et le commun principe d'ordre de la sorte posé comme la chose par excellence hors d'atteinte, dont nul n'est en posture de se prévaloir et comme la chose, en même temps, unanimement agie, plus même que suivie, sans personne pour la faire obéir, il est mis, théoriquement et dans une large mesure pratiquement, à l'abri du devenir. Il perdure, identique à lui-même,

au travers des temps, sans autre changement qu'insensible. Dès qu'il y a pouvoir, à l'inverse, c'est qu'on est sorti du cadre strict de l'extériorité religieuse, qu'il y a eu fracture de l'affirmation-dénégation primordiale, et c'est aussi qu'on est entré, par voie de conséquence, dans l'âge du mouvement. Du pur pouvoir, anonyme, de la loi, on est passé à la loi du pouvoir, lequel est par nature pouvoir de loi, puissance de la changer ou de la produire. Dans l'acte même d'imposition, il y a, structurellement, potentialité de transformation. Avec l'apparition de l'État, en d'autres termes, on bascule de la religion pure dans l'histoire proprement dite, même si celle-ci continue d'être rigoureusement déniée.

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

Mais c'est aussi bien encore le rapport à la nature qui relèverait d'une analyse du même ordre. L'installation dans une dépendance radicale envers l'origine surnaturelle vaut inclusion étroite dans le monde naturel, et celle-ci, faudrait-il montrer, entraîne à son tour le désamorçage ou la neutralisation de tout ce qui pourrait être déploiement d'une attitude de confrontation-transformation à l'égard de l'environnement matériel. Sans doute, de ce point de vue, le lien de consécration qu'on a coutume d'établir entre les très faibles moyens techniques d'action sur la nature et la dévotion envers les forces immaîtrisables qui l'habitent, est-il à retourner. Ce faible développement des pouvoirs matériels (et le faible effort pour en accroître l'étendue et l'efficacité), ne sont-ils pas dictés pour une bonne part, en fait, par un système d'attitudes dont l'idéal religieux de la reconduction générale des choses en l'état, sans déplacement interne ni modification, s'il se peut, de ce qui vous entoure, constitue la clé de voûte ? Refus, refoulement ou conjuration de tout ce qui, inscrit dans l'outil, le rapport d'homme à homme ou l'articulation collective, pourrait altérer la répétition à l'identique des travaux, des gestes et des jours, de tout ce qui pourrait menacer l'essentielle fidélité à ce qui fut depuis toujours ainsi et qu'il s'agit de conserver tel ; c'est là, dans cette massive affirmation de permanence et d'intangibilité, dans cet invincible parti pris de l'immobilité, dont du reste une mince parcelle de sens s'est préservée jusqu'à nous sous forme d'attachement à la coutume, que réside le noyau primordial du phénomène religion.

Le premier rôle revient naturellement aux apports de l'ethnologie, dans cette reconsidération de la nature et des fonctions du religieux. Ce qu'ils nous ont révélé, en effet, c'est l'existence, sous les cinq à

six millénaires de « civilisation » où presque tout le sens de l'aventure humaine nous paraissait déposé, d'un âge de la religion pure. Au commencement fut la religion dans sa forme la plus cohérente et la plus pleine. C'est de cela, sans doute, qu'ont été faits ces dizaines de millénaires irrémédiablement dérobés sur l'abîme desquels s'enlève notre brève histoire. Du moins est-ce ce que nous permettent d'entrevoir les quelques vestiges de « primitivité » dont il nous aura été donné de recueillir la bouleversante leçon. La religion dans son essence achevée, dans la vérité de son efficience sociale, c'est là, au sein de ces ultimes et précaires restes vivants de son grand règne, qu'elle se livre et qu'il faut la saisir. Et non pas dans les formations d'après la coupure de l'État, dont l'existence est par elle-même déjà subversion du religieux dans son économie première. S'il y a État, cela veut dire qu'on est entré dans un système où la définition et la légitimité collectives sont en question et en mouvement au travers de la scission de la société. C'est l'inauguration d'un autre âge, et le début en fait d'un dégagement du religieux. L'âge véritable de la religion, le moment de sa domination sans partage, c'est avant qu'il faut aller le chercher, du côté de cet ordre primitif de l'inquestionnable, où la radicalité de la dépendance instituée envers les autres que l'homme excluait, avec la division des hommes, toute mise en cause du fondement collectif.

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

Elles vivent, donc, ces sociétés, dans la division. Simplement, elles s'ordonnent contre elle, à partir d'une représentation de leur ordre qui a nom religion. Elles appartiennent très directement au même processus que celui qui porte nos propres sociétés, dont les articulations de base ne leur sont nullement étrangères, même si elles les traitent de manière diamétralement opposée. Ce qu'on voit justement en regard, c'est le lien qu'il y a dans notre monde entre le déclin de la dimension religieuse (ou au moins son application à l'ordre social) et le dépli en règle de la dimension historique sous tous ses aspects – conscience historique et production historique. Conscience historique : non pas seulement conscience de la durée où s'inscrivent les entreprises humaines, mais conscience de ce qu'il y va, au travers de cette durée, de la création de l'ordre humain-social par lui-même – de ce qu'il n'est rien de notre réalité

présente qui ne renvoie à l'action d'*hommes comme nous*. Production historique : non pas seulement le changement comme fait brut, mais l'institutionnalisation et la libération de tout ce qui est susceptible de l'engendrer : croissance et élargissement des prérogatives de l'instance par excellence productrice de changement qu'est l'État, institutionnalisation du conflit civil et politique faisant tomber l'ensemble des activités sociales sous le coup de la discussion et de la redéfinition permanentes, poursuite cumulative de la puissance matérielle comme fin en soi, transformant constamment des pouvoirs de transformation du monde environnant devenus à eux-mêmes leur propre but. Si l'on est fondé à parler d'une sortie de la religion, c'est en ceci très précisément qu'il y a complet déploiement ou libre jeu de dimensions ou d'articulations du champ social que la religion a eu pour fonction depuis le départ de neutraliser ou de recouvrir. D'un côté, la religion dans son efficience native : l'univers sauvage du pouvoir contenu, de l'antagonisme désamorcé, du changement dénié ou refusé ; de l'autre côté, la société achevant d'émerger de la détermination religieuse : notre univers de l'expansion bureaucratique, des oppositions et de l'incertitude instituées, du mouvement érigé en suprême valeur. C'est entre ces deux pôles, le plus proche et le plus lointain, la réinterprétation du présent et la reconsidération du plus profond passé, chacune éclairant l'autre, que les données du problème, l'essence du religieux et sa place dans le social, se sont peu à peu métamorphosées.

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

Resterait maintenant à comprendre la nature de ces articulations que l'acte religieux qui les repousse nous dévoile en deçà de lui comme plus originaires encore. Ce serait répondre à la question : à quelles conditions une société tient-elle ensemble ? Son examen nous emmènerait très au-delà des limites du présent propos. On voit du moins comment la traversée du religieux ouvre un accès privilégié pour la reprendre à neuf : à défaut de livrer le secret du lien social, le refus religieux, en tant que réponse à ce secret, permet d'en identifier les nœuds. Qu'y a-t-il de constitutif dans la mobilité du milieu humain, dans l'impossibilité pour l'homme de s'assurer de sa propre stabilité ? En quoi l'attache des êtres les uns aux autres passe-t-elle par leur opposition radicale ? À quelle logique répond la nécessité pour un groupe de se faire, au travers d'un pouvoir, l'autre de lui-même, d'être à lui-même son propre dehors ? Sans doute d'ailleurs est-ce qu'en pénétrant assez avant l'économie de ce petit nombre de contraintes structurales auxquelles paraît suspendue, en dernière analyse, l'intime architecture du social, on éclairerait quelque chose du refus qu'elles ont suscité. Si le phénomène est sans cause, s'il n'est pas d'enchaînement déterministe pour en rendre raison et en justifier la nécessité, il n'est pas sans signification. Il faut qu'il y ait quelque chose de très particulier dans l'établissement de l'homme pour rendre aussi problématique son rapport à ce qu'il est, et quelque chose qu'il est possible, dans une certaine mesure, d'élucider. Ce serait la voie, du reste, pour complètement renouveler une question qui en a bien besoin, celle des fonctions psychiques que remplit la religion. Car on arrive clairement ici à l'intersection de l'individuel et du collectif, dans une zone où tout ce qui a socialement sens possède son répondant au plan personnel.

La permanence, l'immuable, la répétition : autant de dimensions, ainsi, qui ne parlent pas moins, d'évidence, à la psychologie individuelle qu'elles ne portent en tant que modalités temporelles de l'existence collective. Éclairer les conditions au travers desquelles existe une société, ce serait en fait comprendre en quoi il peut y avoir quelque chose comme un sujet. Et de là, entendre les raisons qui ont décidé du refus religieux, ce serait comprendre l'immense difficulté qu'il y a eu, parallèlement, pour les individus à s'accepter, à se supporter comme sujets, depuis la posture a-subjective inhérente au système de l'immuable, jusqu'aux divers chemins de la destitution subjective essayés par la suite. Brèves indications programmatiques qui ne prétendent qu'à suggérer une hypothèse : c'est que le problème de la religion en tant qu'expérience intérieure pourrait ne pas se poser très différemment du problème de la religion comme formation sociale.

Transformations de la religion.

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

D'où d'ailleurs la différence des durées et des rythmes entre ces deux univers : autant le premier a pu se maintenir sur un temps dont la profondeur défie l'imagination, traverser des événements géants, comme des migrations à échelle transcontinentale, voire comme l'invention de l'agriculture, sans que l'organisation fondamentale des communautés et leur cadre symbolique en soient essentiellement affectés, autant, dès que surgit le pouvoir séparé, avec ce que cela signifie de mutation religieuse, se met en marche ou s'enclenche un processus de transformation interne aussi bien des rapports sociaux effectifs que des systèmes de croyance censés les justifier. Non que le cadre intellectuel en soit d'emblée radicalement modifié. Le despote installé au sommet de la pyramide humaine et pénétré de grandeur divine est supposé garantir par sa puissance la perpétuation d'un ordre non moins donné pour intangible et non moins conféré du dehors qu'auparavant. Au plan du *discours*, en effet, la dette et l'altérité demeurent égales. Reste qu'au plan de la *structure*, du mode d'application de la représentation à la réalité sociale, et c'est là qu'est la mutation capitale, en la personne de ce souverain matérialisant dans son corps l'invisible nécessité qui commande au visible, en la personne des grands dont l'éminence répercute son autorité comme leur supériorité reflète l'extranéité de la norme instauratrice, l'*Autre* absolu est devenu pour partie *même*, l'extra-humain a pris en quelque façon consistance humaine. Sans doute en résulte-t-il une sur-

humanisation de l'être ou des êtres de la sorte investis, qui les distancie de leurs pareils. N'empêche qu'en dépit et qu'au travers même de ce retranchement il y a mise en présence, entrée en communication, retour à portée de l'inaccessible instituant. Et qu'il y a, surtout, au travers de ces individus chargés d'en imposer la prévalence, prise collective de fait – prise inconsciente, prise de personne et de tout le monde, de ceux qui obéissent et de ceux qui commandent – sur ce qui fonde en nécessité le lien collectif. Ainsi pourrait-on montrer, par exemple, comment le seul fait qu'apparaisse un rapport d'imposition suspendu à l'effectuation volontaire d'un individu entraîne une redéfinition du contenu de ce qu'il s'agit d'imposer. D'une formule générale, on pourrait dire qu'avec l'État on entre dans l'âge de l'interaction entre religion et société, à la place de l'ancienne conjonction qui unissait religion et société. Sa naissance marque le début d'un processus lent, complexe, inégal, mais clairement orienté, de réappropriation du fondement, de réduction de l'altérité religieuse, de ressaisie par les hommes de la puissance instituante initialement déléguée aux dieux.

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

L'essentiel de ce retournement peut être décrit en termes de transformation d'une structure dans une autre symétrique et inverse – on nous pardonnera pour la clarification qu'il permet ce réductionnisme radical, passant allègrement pardessus la subtilité des évolutions, la diversité des expressions et la complexité des formes intermédiaires. D'un côté, la religion du *passé* et la position de l'*unité* de l'être ; de l'autre côté, la religion au *présent*, et la position d'une *dualité* de l'être. La clé, en effet, d'un système de la disjonction radicale d'avec le fondement, c'est sa localisation temporelle. Pas de dépossession plus complète et plus stricte que celle que garantit le report de la vérité instituante dans un autre temps, temps d'avant, temps de l'origine, une fois pour toutes révolu, peuplé d'êtres, héros ou ancêtres, d'une autre stature que nous, et temps dont la réalité présente ne constitue et ne peut constituer qu'une copie conforme et une répétition exhaustive. Nous avons toujours fait ainsi, cela nous vient de l'origine : la formule

paraît bénigne en son traditionalisme ; elle est pourtant celle de l'altérité religieuse maximale. Car si l'origine est proche, et familière, même, en un sens, puisque nous ne cessons d'en réitérer le legs et les leçons, elle est aussi d'autre part l'inaccessible par excellence – ce dont chaque reviviscence fait ressortir l'irréversible et dictatoriale absence. Car d'autant plus avons-nous exactement à nous y conformer sans discuter, indignes héritiers que nous sommes, qu'elle nous est dérobée. On voit bien, par comparaison, que la soumission aux décrets d'une divinité transcendante, mais présente, à laquelle on peut ici et maintenant s'adresser, dont on peut pénétrer peu ou prou la volonté implique en réalité une moindre extériorité vis-à-vis de la source qui légitime vos propos et vos gestes, et un moindre assujettissement à ce qu'elle enjoint. Il ne faut pas s'arrêter sur ce terrain aux manières de l'obéissance et à l'étiquette de la servitude : elles nous trompent, en nous masquant ce qu'il y a d'implacable assignation dans l'immanence de la coutume, où rien n'oblige, où nul n'impose, mais qu'il est simplement hors de question de ne pas accomplir, ainsi qu'elle fut depuis toujours accomplie. La répétition, stade suprême de la disjonction religieuse – et son masque, puisque cette égalité du présent au passé, qui résulte de sa totale dépendance envers lui, parvient à faire croire en même temps à l'immanence « sans obligation ni sanction » du groupe à sa loi. L'intime conjonction qui tient les sociétés sauvages en telle proximité effectuant avec leur règle qu'elles se passent de coercition pour la faire appliquer, n'est que l'envers et le complément de l'absolue disjonction qui les en sépare.

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

Historiquement parlant, la balance est loin d'être égale, à l'évidence, entre les deux positions : la « solution » de l'unité l'emporte de manière écrasante. Il n'y a guère que du côté occidental, avec le développement d'une religion de la transcendance, que l'autre solution, celle de la dualité, a trouvé mise en forme. Rien de remarquable, d'ailleurs, comme la résistance de l'ordre de l'Un là même où sont à l'œuvre les germes de la pensée contraire et de la séparation d'un principe transcendant – la chose est frappante, en particulier, dans les grandes religions orientales, qui nous semblent à analyser, de ce point de vue, comme des formations de compromis entre nos deux directions antagonistes. Résistance très compréhensible, dans la mesure où l'option engage le fond du fond du religieux, à savoir la forme pratique de la dette, les modalités de la dépendance envers l'invisible instituant. Dépendance absolue ou dépendance relative ? C'est en fin de compte, même si indirectement, de ce parti qu'il y va, et il n'y a pas à s'étonner que l'attachement au religieux dans sa rigueur primordiale puisse se trouver mobilisé par les enjeux d'un tel passage. S'il y a, et tout le temps qu'il y a, sinon conjonction pleine de l'originel et de l'actuel, du moins intime et consubstantielle liaison en acte entre le principe instituant et l'ordre institué, on reste dans une économie de l'Un. Quitter le visible pour passer dans l'invisible, c'est changer de région de la réalité, mais cela à l'intérieur d'une seule et même sphère, d'un unique cosmos où les vivants, les

esprits et les dieux se tiennent associés. À l'autre extrémité, lorsqu'on en arrive à l'idée d'un infiniment Autre, d'un Dieu hors du monde, d'une fracture métaphysique entre l'univers matériel et l'absolu spirituel, on mesure l'effet de latitude, voire d'autonomie qui en résulte pour des créatures que tant d'étrangeté et pareille immensité de puissance devraient écraser, par rapport à la familiarité des dieux anthropomorphes du paganisme. Car, à la limite, le partage des deux ordres finit par exclure toute matérialisation du divin dans l'humain, et tout emboîtement du lien terrestre dans le plan céleste par l'intermédiaire du souverain. La communauté des hommes se voit ainsi religieusement rendue à elle-même, et le principe hiérarchique ruiné à la racine, comme ce bas monde, dans le même temps, se trouve laissé à son objectivité naturelle. La scission du divin, sous cette forme, de principe d'assujettissement qu'elle était au départ, se renverse ici, de par la désintringation entre nature et surnature qu'elle opère, en principe d'émancipation.

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

L'évolution qui, par retournement de cette structure première, va nous faire passer dans l'âge des religions « modernes » est assez claire dans ses grandes lignes. Cette même dimension subjective qui, dans le monde magique, se donne comme essentiellement éclatée, démultipliée, dispersée (condition de son omniprésence), va se trouver peu à peu soumise à regroupement, unification, concentration – les dieux réabsorbant en quelque sorte la puissance magique disséminée dans l'univers et croissant à mesure en personnalité. Moment crucial dans le processus : le moment où s'opère la jonction, du coup, entre le passé et le présent surnaturels, entre le principe originel et les forces actuelles mouvant également le monde. De deux choses l'une, alors. Ou bien il y a maintien envers et contre tout de l'unité cosmique héritée, et l'on tendra alors vers une pensée de la dissolution des apparences sensibles dans l'impersonnelle unicité du foyer primordial – vers une pensée commandée dans tous les cas par l'impératif de tenir ensemble, à l'intérieur d'un seul monde, le divin comme *Un* et la multiplicité des phénomènes, et de concilier, donc,

immanence et opposition. Ou bien il y a basculement vers une vision nouvelle du cosmos, vers la dualité ontologique. Au lieu de l'Un impersonnel engendré par la nécessité de garder conjoints nature et surnature, le rassemblement de la puissance subjective dispersée dans l'univers, laissé à lui-même, produit l'Un séparé d'un dieu-sujet, à distance du monde. Un créateur du monde, en l'éternité duquel les raisons de l'origine et la loi du présent se rejoignent et se fondent absolument. Au lieu de la conjonction maintenue entre nature et surnature, la dynamique est, dans ce nouveau cadre, à leur scission : tout ce qui peut être volonté invisible présidant à la survenue des événements ou à la marche des phénomènes va se trouver progressivement expulsé de ce bas monde et rattaché à l'unique foyer de l'autre monde.

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

La religion et ses institutions.

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

Ainsi, d'un côté, l'extrémisme primordial de la dette envers le legs ancestral et l'origine sacrée tend-il à établir une coextension de principe entre pratique collective et répétition religieuse qui ne laisse guère de place à la différenciation d'un domaine et d'un personnel spécialisés. Ceci, il est vrai, dans le cadre de sociétés où la division du travail est de toutes les manières faiblement développée. Sauf qu'en l'occurrence ce ne sont pas le pauvre degré de développement et comme l'indistinction native de la fonction sacrée et rituelle qui limitent sa constitution en secteur séparé, mais à l'opposé l'étendue et la rigueur de son règne. Le chaman, figure primitive du spécialiste en surnature, n'est aucunement de ce point de vue un embryon de prêtre, mais tout autre chose qu'un prêtre. En ceci très précisément que les aptitudes initiatiques qui le mettent à même de circuler parmi les esprits, et de manipuler les forces magiques, pour exceptionnelles qu'elles soient, ne le retranchent pas du sort commun, si prestigieux ou redouté qu'il puisse être. C'est dans l'invisible actuel qu'il a le pouvoir hors la norme d'évoluer. Cela ne lui procure nullement pour autant connexion ou commerce avec cet invisible déterminant qu'est le passé fondateur, l'absolument retranché qui commande absolument le présent. Au regard de celui-là, il demeure strictement à égalité avec ses congénères. Aussi bien d'autre part est-ce par ses moyens, non dans sa personne, qu'il est à révéler ou à craindre. Ce n'est pas un incarnateur : s'il sait franchir les limites ordinaires de la condition humaine, il n'est pas individuellement pénétré, il ne participe pas dans son être de ces puissances occultes qu'il actionne. Alors que ce qui fait le prêtre, c'est l'attestation, d'une façon ou d'une autre, du principe instituant, parmi les hommes, sa présentification-localisation quelque part dans l'espace social, nécessi-

tant le concours de desservants exclusivement attachés à l'intercession et au culte et investissant ceux-ci d'une sacralité à la mesure de leur proximité avec le divin.

On aperçoit l'erreur qu'induit là-dessus une définition abstraite des rôles en termes de communication avec l'invisible. Sans doute le chaman est-il, comme le prêtre, un spécialiste de la relation avec l'invisible – mais pas le même invisible, et pas la même relation, pas l'invisible *législateur*, et pas au titre d'intermédiaire renvoyant, de par la consécration dont sa personne est chargée, au point de rencontre, trône ou temple, où la surnature se fait présence. S'il est technicien du voyage dans l'invisible *magique* (et non pas, encore une fois, son représentant dans le visible), c'est dans un monde qui exclut toute médiation avec l'invisible *mythique*, les rites destinés à constamment réactualiser celui-ci, et qui constituent le cœur de la vie religieuse étant d'essence foncièrement *impersonnelle*. Non qu'ils ne puissent requérir, pour chaque occasion, des acteurs, individus ou groupes, exactement identifiés, voire même emprunter la voie d'une réincarnation de telle ou telle puissance ancestrale. Cela ne fait aucunement de ces acteurs ou même de ces incarnateurs, hors du moment où le surnaturel de la sorte les mobilise ou les traverse, des êtres participant intrinsèquement de l'altérité sacrée et assurant en permanence la liaison entre le surhumain et l'humain. L'agent sacré comme le manipulateur magique restent au fond des personnages profanes. Le surnaturel qu'ils actionnent ou qu'ils servent va sans mandants attirés, et le processus rituel qui en manifeste l'omniprésente exemplarité nourricière demeure, derrière la détermination précise des rôles et des places, de nature fondamentalement anonyme et collective – humainement inappropriable, et donc toujours ouvert, en droit, sur l'espace commun, toujours à la jonction avec les autres, y compris dans ses expressions individuelles, parce que informant immédiatement de part en part l'ordre humain. Extension qui rend difficile, d'ailleurs, à côté des rites proprement dits, des moments cérémoniels expressément consacrés, en rupture avec le temps ordinaire, à la réactivation des significations fondatrices d'isoler des activités qui ne soient peu ou prou pénétrées de fidélité ritualisée à l'établissement originel. La religion sans personne pour l'incarner, parce que religion incarnée dans le tissu vivant de la relation entre tous.

On mesure, en regard, la mutation religieuse que signale l'apparition, corrélative de l'émergence d'un pouvoir séparé, d'un lieu social à part et d'un corps de professionnels. Basculement dans l'âge de la médiation : entre les hommes et les dieux, il faut désormais des interprètes ou des intercesseurs. Là où régnait la conjonction en acte du fondement mythique et de la pratique collective, s'installe la différence entre l'ordre d'ici-bas et la loi de l'au-delà, différence matérialisée par l'inscription souveraine ou cultuelle du divin dans le champ humain. Au système de la séparation/réactualisation de l'origine instituante, se substitue un système de la présence/absence de la source surnaturelle : attestée au milieu des vivants, la divinité apparaît irréductiblement d'ailleurs. Le croisement du visible et de l'invisible, dans un homme, le souverain, ou dans un lieu, temple ou sanctuaire, crée en fait les conditions structurelles de leur autonomisation mutuelle et de leur décrochage. Ce que l'organisation hiérarchique va très durablement parvenir à conjurer et masquer, en réemboîtant fermement les deux ordres, en installant la hiérarchie terrestre en continuité avec la hiérarchie céleste, en établissant, par médiateur interposé, une coparticipation du visible et de l'invisible. Et tout autant en effet que l'incarnateur unissant en sa personne les deux règnes occupe le sommet de la pyramide sociale, l'identité participative de l'ici-bas à l'au-delà l'emporte sur le hiatus virtuel inscrit dans le fait même de l'incarnation.

D'où, par contraste, la puissance de subversion et de transformation véhiculée par l'incarnation chrétienne, l'incarnation dans un homme ordinaire et dans un point quelconque de l'espace social. Avec elle, le désamboîtement et la différence éclatent, même si en réalité, malgré la difficulté d'occuper vraiment

désormais ce lieu médian, à l'intersection du divin et de l'humain, une fois pour toutes monopolisé par le fils de Dieu, il leur faudra une longue suite de siècles pour s'imposer, contre et de l'intérieur de la tradition obstinément maintenue du pouvoir à prétention médiatrice et de l'imbrication hiérarchique du lien terrestre dans l'ordre céleste. Du moins y a-t-il irréversible enclenchement, à partir de cette énigmatique union en Christ ne cessant de signifier et d'alimenter la séparation du royaume qui n'est pas de ce monde.

Ceci pour les voies effectives qu'a historiquement empruntées le processus de désintringement et d'autonomisation réciproque de ce bas monde et de l'autre monde. Mais il ne s'est agi, au travers de ce parcours, que du dépli d'une potentialité d'emblée présente dans la concrétisation sensible du fondement invisible. Dès qu'il y a cette intégration du surhumain dans l'humain, les conditions sont créées, au plan de la structure, pour le passage déjà décrit de l'unité à la dualité ontologique, ce qui se traduit, au plan de l'expérience, par le passage d'une sacralité de la *répétition* à une sacralité de la *relation*. D'une stricte religion du passé, de la tradition, de la coutume, où le sens instituant est reçu-agi purement du dehors de soi, on entre dans une religion de la présence, dont le cœur est la communication, par l'intermédiaire des prêtres et au-delà d'eux, avec la source surnaturelle – dans une religion, donc, virtuellement, de l'intériorité.

Double principe de mouvement, à partir de là ; du côté de l'appareil médiateur, dont le déploiement comme organisation à part au sein du corps social vaut affirmation de la différence divine ; et du côté des fidèles, en posture désormais d'exciper d'une vérité du divin directement accessible par-dessus l'appareil sacerdotal. Se met ainsi en place une organisation autocontestataire, où l'orthodoxie et la dissidence vont de pair, se répondent et s'alimentent mutuellement. Si le divin a besoin de représentants parmi nous, c'est qu'il est essentiellement d'ailleurs. Et s'il est d'ailleurs, on peut l'appréhender du dedans de soi, à part de ce monde et de ses liens, ceux de la hiérarchie sacerdotale y compris. Plus l'institution religieuse se spécifie, se centralise, s'affirme dans son indépendance par rapport au reste de l'organisation sociale, plus elle manifeste de la sorte l'autonomie du souci de l'autre monde par rapport aux exigences de l'ordre établi en ce bas monde, plus elle atteste de la béance qui sépare le royaume de Dieu de la communauté des hommes. Et plus le divin apparaît ainsi sous le signe du tout autre, plus c'est intérieurement qu'il se donne, moins il est besoin de prêtres ou d'intercesseurs pour se rapporter à lui. Que ce soit au titre du développement des institutions médiatrices ou au titre de la surréction des mouvements spirituels, l'approfondissement de la distance et de la différence entre nature et surnature devient possible permanent inscrit dans l'économie même du religieux. Autant le dispositif sauvage était tourné vers sa propre reconduction à l'identique, autant la nouvelle structure religieuse comporte en son cœur une infinie réserve de changement, ouverte fonctionnellement qu'elle est, derrière les doctrines et les formes cultuelles arrêtées comme indépendamment de la conscience des acteurs, sur la perspective de cette ultime séparation de l'Autre invalidant toute prétention à le représenter et en réservant l'appréhension à l'intimité. De sorte qu'en même temps qu'apparaissent les prêtres, surgissent les bases de leur future disqualification, au profit d'une relation purement personnelle avec les dieux. Au centre de ce qui fonde l'existence d'un corps de médiateurs, il y a, latent, ce qui, développé, appellera remise en question de son existence.

Dès qu'on est sorti de l'impossibilité primitive de la médiation, en d'autres termes, on est dans un processus potentiel de transformation au bout duquel il y a l'inutilité de la médiation. Du degré d'avancement de cette gestation d'une religion de la présence au sein de la religion primordiale du passé, de l'état du compromis entre le système hérité de la conformité extérieure et le système émergent de l'intériorité, on a la traduction sociale directe dans le degré et le mode d'organisation du sacerdoce et du culte. Tout autant – c'est-à-dire très longtemps – que continue de prédominer le système de la tradition, le réseau des

professionnels et des institutions reste lâche et largement décentralisé, quand ce n'est pas éclaté, modelé qu'il est par son insertion dans un tissu social foncièrement multiplicitaire, où l'impératif de cohésion resserre chaque communauté, chaque groupe sur eux-mêmes. Si crucial que puisse être le rôle du personnel religieux, comme dans un cadre théocratique, et si éminent le statut de ses membres, si différente que tende à s'affirmer la trajectoire des virtuoses spirituels par rapport à la voie commune, l'ensemble n'a pas sens à se constituer en sous-société globalement intégrée et organisée, à part du reste de l'activité collective. Dans un univers où la continuité culturelle vis-à-vis de la norme fondatrice demeure le modèle structurant, c'est sociologiquement le principe d'appartenance qui l'emporte, et donc le fractionnement local, la pluralité des exercices et des lieux. D'où, en regard, l'immense signification de rupture qu'il faut attribuer au surgissement d'une église en bonne et due forme, à la constitution d'un appareil centralisé prétendant à la gestion complète de la vie spirituelle des croyants, indépendamment du lien temporel, de ses autorités et de ses exigences. Quand le rapport à l'au-delà acquiert pareille autonomie institutionnelle et existentielle vis-à-vis de la hiérarchie d'ici-bas, c'est qu'une étape décisive a été franchie dans le dépli de la différence divine et dans l'intériorisation corrélatrice de l'obligation envers l'invisible.

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

Mais le facteur dynamique principal, dans la situation, est peut-être moins interne qu'externe. Plus encore que dans les tensions inhérentes à l'institutionnalisation de la foi, c'est dans la relation par principe hautement problématique de l'autorité spirituelle découpée et justifiée par le retrait divin avec la puissance terrestre qu'il va y avoir féconde instabilité et contrainte au devenir. Comment accorder, sur quel mode faire coexister médiation ecclésiale et médiation souveraine ? L'autonomie à laquelle l'appareil sacerdotal est fondé à prétendre de par la différence de l'au-delà ne conduit aucunement à récuser de front la légitimité du pouvoir d'ici-bas. Elle lui laisse au contraire, à première vue en tout cas, un domaine propre qui permet fort bien de concevoir entre les deux un lien harmonieux et stable de complémentarité. En même temps, et c'est là que la doctrine du partage des tâches en la matière révèle vite ses limites, chacun de ces systèmes médiateurs porte en son principe contestation du fondement de l'autre. Dans le retran-

chement de Dieu qui justifie l'existence d'une communauté des croyants structurée à part de ce monde, il y a implicitement déni de possibilité de la médiation politico-religieuse traditionnelle, où le souverain est supposé assurer l'imbrication de l'ordre visible dans l'ordre invisible, de la hiérarchie terrestre dans la hiérarchie céleste. Et réciproquement, dans l'attestation de continuité entre nature et surnature que prétend réaliser la monarchie médiatrice, il y a tacite refus de place pour la différence d'une société de fidèles réfractant la différence de l'autre monde. Dans pareil cadre, l'Église n'a plus véritablement de raison d'être distincte. Elle tend à perdre son ressort autonome pour s'intégrer à l'appareil de domination, dont elle devient un relais subordonné. Situation où les virtualités de mouvement inscrites dans la transcendance se trouvent étouffées par le retour et le rétablissement de l'ancienne unité du corps collectif avec son foyer fondateur. Ce n'est que lorsque l'Église est laissée, d'une manière ou d'une autre, en mesure d'affirmer son indépendance, que l'écart par rapport à ce monde dont elle se réclame se met à jouer de fait comme question quant à la nature et quant au rôle du pouvoir politique. Aussi bien d'ailleurs est-ce à ce moment-là, et en fonction de la même source, que les virtualités de contestation hérétique contenues dans le dispositif voient leur expression pleinement libérée. En désignant cette extériorité qui légitime son autonomie dans le siècle, l'appareil religieux ouvre en même temps la porte et fournit aliment à la formulation d'une exigence toujours plus radicale de rupture avec le siècle, de rejet de toute compromission avec les valeurs et les puissances d'ici-bas et de consécration exclusive aux seules urgences qui vraiment vaillent, celles de l'autre vie. Prétentions ecclésiales, redéfinition des pouvoirs terrestres et mobilisations dissidentes parmi les simples croyants en viennent ainsi à former un système d'interaction éminemment ouvert et mobile.

Ce dont le Moyen Âge occidental nous offre l'illustration parlante. C'est le remarquable en effet de l'histoire du christianisme que de nous présenter, grâce à son partage entre une branche orientale et une branche occidentale, comme une simulation expérimentale de l'alternative ici décrite en termes théoriques. Ou bien, côté byzantin, l'incorporation du sacerdoce à la machine impériale, par laquelle le jeu croisé de la différence sociale et de la division des mondes se voit d'avance neutralisé, sans réelle possibilité d'expression, du coup, pour la transcendance comme mouvement. Ou bien, côté romain, à la faveur de l'effondrement de l'empire, puis de ses échecs à durablement se reconstituer, la montée en puissance indépendante de l'Église, sous le signe du reste de l'ambition théocratique, qui la conduit à la concurrence ouverte avec l'autorité temporelle et la contraint dans le même temps, s'agissant d'affirmer la supériorité sans partage de ses buts, à un effort crucial de spécification et d'organisation interne. De sorte qu'est très tôt enclenché, dans le contexte propice, là encore, créé par l'émergence des monarchies nationales au sein de la fragmentation féodale, un processus décisif de recomposition de la puissance politique, celui-là même dont sort l'État moderne dans ce qu'il a d'absolument original. Acculé par l'exclusivisme clérical à renoncer au vieil idéal médiateur, le pouvoir temporel s'engage dans une réorientation révolutionnaire de sa figure et de ses fins. Au lieu de donner corps ici-bas au fondement de l'au-delà, il va peu à peu en venir à prêter visage à la suffisance ontologique et à la plénitude interne du corps politique. Face à la sacralité des fins dernières dont l'Église prend en charge la poursuite individuelle, il dresse la sacralité collective de l'accomplissement terrestre. D'intermédiaire charnel entre les hommes et les dieux qu'il était, il se fait insensiblement l'instrument du rapport de la communauté politique à elle-même. La séparation de la sphère des hommes et du royaume qui n'est pas de ce monde entre, par lui, dans la réalité, avec les conséquences que l'on devine quant aux horizons et quant au contenu de la foi. Avec d'autre part la dialectique de la professionnalisation du rapport à l'au-delà et de la piété personnelle que le même désenboîtement des deux règnes contribue à aviver, on a les principaux paramètres de l'immense évolution

religieuse qui, sur quelques siècles, a précipité le déploiement de la transcendance divine, c'est-à-dire l'achèvement de l'histoire proprement religieuse de l'espèce humaine.

Révolution scientifique de l'objectivité du monde, souveraineté de l'État résumant la puissance propre du corps politique à se fonder, irruption du principe subjectif en philosophie, venant après la surrection massive d'une religion de la pure responsabilité intérieure et du salut par la vie active : lorsque tous ces éléments sont en place, à l'aube de l'âge moderne, on est assurément encore dans un univers presque complètement articulé en termes religieux, de l'incarnation royale à l'omniprésence des gestionnaires et garants de la croyance. Et dans un univers pourtant où l'essentiel du passage hors religion, dans le double mouvement d'autonomisation de l'ici-bas et d'internalisation de l'au-delà, est d'ores et déjà accompli. L'appareil sacerdotal peut paraître plus efficace et plus enraciné que jamais : au plus profond, sa fonction primordiale est atteinte, sinon dissoute. L'intercession religieuse est devenue perspective vide de sens réel. Il est posé, dans le dispositif social et dans les articulations majeures du système culturel – indépendamment de ce que pensent et croient les acteurs –, que c'est à partir des nécessités immanentes du fait humain que s'origine et se modèle l'ordre collectif, et que nul en ce monde ne saurait valablement prétendre représenter celui qui n'a intimement vérité que comme Autre absolu. On sait le temps qu'il faudra pour que les conséquences se découvrent et se déploient toutes, et pour que la conscience commune rejoigne tant bien que mal la structure effectuant – il est clair qu'elle n'a pas fini. Mais le fondamental de l'affaire était joué bien avant que n'exploient spectaculairement au jour, dans la révolution démocratique, ses plus substantiels prolongements. Il y a beau temps alors qu'était souterrainement parvenu à son terme le grand procès de dépérissement de la médiation religieuse qu'a véhiculé en Occident son développement singulier sous la forme Église, développement suscitant et sustentant ses contraires, le pouvoir d'essence profane, et la religiosité de nature individuelle.

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



À partir de cet ensemble de traits et du parcours qu'ils dessinent, on peut préciser davantage encore ce que c'est qu'une société qui fonctionne en dehors de la religion. C'est, en premier lieu, une société dont le temps dominant n'est plus ni le passé de l'origine, ni le présent de la transcendance, mais l'*avenir*. Société qui tend à s'organiser tout entière en vue de sa propre production dans le temps. Société de l'investissement, de la planification, de l'organisation comme organisation du changement. Société dont l'au-delà invisible, purement humain, celui-là, même si, comme en bonne religion, il exige sacrifice, suscite la croyance et génère l'illusion, c'est l'au-delà d'elle-même que lui promet le futur. C'est, en second lieu, une société qui fonctionne symboliquement comme sujette d'elle-même, là où les sociétés religieuses fonctionnaient sur le monde de l'assujettissement. Non pas le moins du monde une société consciente d'elle-même ou transparente à elle-même. Une société pratiquement articulée selon un schéma subjectif, dans la plus parfaite méconnaissance de ses agents. Une société structurellement et inconsciemment sujette d'elle-même, en fonction de ces deux pôles d'extériorité interne déjà dégagés, la séparation de l'instance politique et la division civile. D'un côté, pour aller très vite, le sujet impersonnel de l'État, et de l'autre côté, le contre-sujet, le contre-rassemblement du conflit social institutionnalisé. L'extension sans bornes

des prérogatives bureaucratiques de la puissance publique, qui tend à constituer l'État en agent global de production de la société comme du dehors de la société, en sujet du social. Mais cela dans le cadre d'une logique représentative où l'autorité est produite par la collectivité, et où l'impersonnalité administrative est la loi de cette subjectivité en acte qui exclut tout sujet pour la substantifier. Et d'autre part, contrebalançant cette œuvre anonyme d'unification, de ressaisie, d'autoconstitution concertée, le travail contre-totalisant, dés-unifiant, le travail d'échappée à soi de la lutte reconnue des intérêts et des opinions. Le soi social en acte – soi pratiqué encore une fois, autant que soi ignoré par ses pratiquants – est traversé par une dynamique du non-soi, de l'inconciliable, de la différenciation, de l'hétérogène. Ainsi retrouve-t-on au centre de la forme démocratique, comme schèmes organisateurs de la vie sociale, les axes fondamentaux selon lesquels s'est structuré depuis toujours le rattachement des sociétés à leur dehors sacré. Signe qu'en un sens très profond on est sorti de la religion, et attestation certaine en même temps qu'on va devoir plus que jamais y plonger : indispensable pour comprendre les conditions de notre séjour terrestre, de pénétrer ce que fut au juste pour nos devanciers l'ordre du monde céleste. Pour la société qui s'installe en dehors du religieux, la religion devient comme le miroir historique obligé où déchiffrer ce que c'est et comment marche une société. Invinciblement portés que nous sommes à nous projeter dans l'invisible de l'avenir, c'est néanmoins dans le riche passé de l'invisible que nous avons à nous chercher.

Marcel Gauchet.