

Marcel Gauchet

Le
désenchantement
du monde



folio **essais**

PRÉSENTATION

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

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

Le rôle passé de l'ordre des dieux est ici éclairé, autrement dit, par son effacement présent, à la lumière à la fois de la défection qui nous en distancie

et de la métamorphose qui nous y lie. L'intelligence de la religion depuis ses origines et dans ses mutations principales n'est pas séparable de l'effort pour comprendre l'immense transformation qui nous a faits et qui s'est opérée à la faveur du *désenchantement du monde*. L'expression a chez Weber une acception strictement définie — « l'élimination de la magie en tant que technique de salut ». En la reprenant dans un sens beaucoup plus large — l'épuisement du règne de l'invisible — nous ne pensons pas la dénaturer. Car, essaiera-t-on de montrer, la désertion des enchanteurs, la disparition du peuple des influences et des ombres sont le signe de surface d'une révolution autrement plus profonde dans les rapports entre ciel et terre, révolution au travers de laquelle il y va décidément de la reconstruction du séjour des hommes à part de la dépendance divine. C'est à l'intérieur de ce mouvement que le lien entre protestantisme et capitalisme prend sa véritable signification. Non plus en termes d'influence de la règle spirituelle sur la conduite dans le siècle, mais en termes de transformations corrélatives de l'engagement envers l'au-delà et de l'investissement de l'ici-bas dont l'ascèse entrepreneuriale constitue un révélateur avancé plutôt qu'une expression exclusive. De manière beaucoup plus large, bien au-delà du seul capitalisme, la perspective adoptée conduit à reconnaître la spécificité chrétienne comme un facteur matriciel et déterminant dans la genèse des articulations qui singularisent fondamentalement notre univers, qu'il s'agisse du rapport à la nature, des formes de la pensée, du mode de coexistence des êtres ou de l'organisation politique. Si a pu se développer un ordre des hommes à ce point en rupture avec les précédents, et en rupture pour cause de renversement sur tous les plans de l'ancienne hétéronomie,

c'est dans les potentialités dynamiques exceptionnelles de l'esprit du christianisme qu'il convient d'en situer la première racine. Elles fournissent un foyer de cohérence permettant de saisir la solidarité essentielle, sur la durée, de phénomènes aussi peu évidemment liés que l'essor de la technique et la marche de la démocratie. Ainsi le christianisme aura-t-il été *la religion de la sortie de la religion*.

Ajoutons aussitôt qu'il reste, pour cette raison même, la religion possible d'une société d'après la religion, uni qu'il est par une solide connivence aux aspects de l'esprit du siècle qu'il a le plus combattus, et dont il peut demain retrouver l'accointance, là où comme en Europe, et singulièrement en terre catholique, à la différence de l'Amérique, il s'est arc-bouté contre l'univers qui sortait de lui. Que les choses soient donc bien claires : on n'annonce pas une fois de plus et pour rien la mort en quelque sorte physique des dieux et la disparition de leurs fidèles. On met en évidence le fait que la Cité vit d'ores et déjà sans eux, y compris ceux de ses membres qui continuent de croire en eux. Ils survivent ; c'est leur puissance qui meurt. Prospéreraient-ils insolemment que son vrai ressort n'en serait pas moins irrémédiablement aboli. Ce qui a disparu, englouti dans les rouages mêmes de la civilisation, c'est la *fonction* dont les nécessités ont défini depuis le départ le contenu des religions, déterminé leurs formes, précipité leurs évolutions. L'opération comporte un reste, peut-être inéliminable et nullement inintelligible, dans le registre personnel, relayé par l'héritage et le crédit d'une tradition féconde. Il est un ancrage subjectif à l'esprit de religion, nous ne songeons pas à le nier et nous entendons en rendre compte. Au nom de ce reste, on pourra nous contester le droit de parler du terme d'un phénomène qui continue de recueillir

l'adhésion. À quoi nous répondrons qu'il n'est pas d'autre mot s'agissant de désigner la déconnexion du religieux d'aujourd'hui d'avec ce qui fut sa raison d'être primordiale et son principe de vie, de mouvement, d'invention sur des millénaires. Ce qui survit présentement de la foi chrétienne n'a plus rien à voir avec la situation qui a décidé de sa naissance, avec les conditions à la faveur desquelles elle s'est imposée et développée, avec le rôle en fonction duquel se sont joués ses grandes inflexions et ses déchirements. Cela ne signifie pas, encore une fois, que sa survie soit forcément compromise. Cela veut dire, en revanche, qu'il n'est d'intelligence possible du phénomène religieux qu'à condition de commencer par prendre acte de la scission sans appel qui sépare le passé du présent. À supposer qu'un proche miracle libère le peuple polonais de l'oppression soviétique, il est loisible d'imaginer que le catholicisme, de par son rôle dans la sauvegarde de l'identité nationale, aurait vocation spirituellement dominante dans le cadre d'un régime libre — et l'on conçoit les espérances placées à l'Ouest dans pareilles réserves de ferveur et le modèle de réconciliation entre la foi et la démocratie qu'elles pourraient nous offrir. On n'en aurait pas moins affaire à une *société athée* composée et gouvernée par une *majorité de croyants*. Le refus de considérer la disjonction des deux plans est la source des confusions majeures qui grèvent ordinairement l'approche du sujet. Elles tiennent à la projection sur le passé de la religion de ce qu'elle est devenue *pour nous*, soit sous le signe d'une psychologisation abusive, soit sous le signe d'un sociologisme naïf. Ainsi y verra-t-on volontiers l'œuvre d'un « sentiment ». Ainsi y lira-t-on par exemple une réponse existentielle à l'incontournable horizon de la mort. Ou bien encore, à l'autre pôle, fera-t-on du

religieux un facteur d'influence au sein de la vie sociale, un élément de « légitimation » venant apporter sa caution après coup à un ordre défini indépendamment de lui — comme chez nous, en effet, confessions et croyances pèsent et jouent à l'intérieur d'un cadre que d'autres contraintes articulent ; comme pour nous, dans le reflux de l'adhésion collective, demeure le besoin privé de croire. Toutes choses qui ne sont pas sans vérité partielle, mais qui trompent absolument s'il s'agit de rendre compte de la teneur primordiale du fait religieux, de sa place dans l'économie des anciennes sociétés et des voies de son histoire. Car elles en jugent à l'aune de ce qui correspond en réalité à son déclassement. Elles reviennent à apprécier, en toute méconnaissance de cause, la figure de son âge d'or aux traits de sa décrépitude. Prenant pour la religion même ce que l'achèvement de son règne laisse subsister de religion, elles interdisent de la saisir dans son état natif, quand elle informait de part en part l'habitation du monde et l'ordonnance des êtres.

Comprendre ce qui fut exige en l'occurrence de rigoureusement mesurer ce qui n'est plus. Pas d'entente de la prégnance d'autrefois sans un discernement exact de la déprise d'aujourd'hui. S'il y a lieu d'aussi vigoureusement marquer la clôture de l'ère des dieux, ce n'est pas dans le dessein d'en minimiser rétrospectivement la signification, c'est au contraire afin d'en retrouver la pleine portée constituante au sein des cultures et des sociétés qui nous ont précédés. En la matière, il importe de le relever, l'obstacle opposé par le préjugé sceptique n'est pas moindre que celui dressé par les intérêts de la foi. Le croyant sera logiquement porté à ne considérer que la continuité d'expérience qui l'unit à sa tradition, et à mettre entre parenthèses l'inscription sociale-historique de

la conviction qu'il partage au nom de sa validité intemporelle — bien sûr, admettra-t-il, que la foi a disposé jadis d'un poids qu'elle n'a plus : phénomène extérieur, qui ne touche en aucune manière à sa substance et à sa définition. Mais la désimplification de l'incroyant ne l'arme pas mieux au premier abord. Elle tendra même assez semblablement à lui faire refuser toute épaisseur véritablement organisatrice à ces voiles superstitieux interposés entre l'esprit de l'homme et sa propre réalité — ils témoignent d'une impuissance ; ils ne nous renseignent que sur les limites d'un développement dont le positif se détermine ailleurs. Ainsi, à partir de motifs diamétralement opposés, l'indifférence et la passion, l'appartenance et l'extériorité, l'hostilité et l'adhésion se retrouvent-elles au service d'un même déni du rôle du religieux dans l'histoire. Il n'est pas besoin de chercher ailleurs les raisons de l'abandon à peu près complet où le sujet est tombé depuis les grandes tentatives sans lendemain de Durkheim et de Weber : il découle de cette remarquable collusion des points de vue des présumés antagonistes. L'hypothèque à lever est donc double. Il ne suffit pas de s'inscrire en faux contre la reconstruction apologétique dictée par les intérêts de la foi, qui, pour sauver la perpétuité trans-historique de l'*homo religiosus* relativise autant que faire se peut ses attaches et sa dépendance envers le contexte. Il faut tout autant se dépendre de l'illusion où l'athéisme nous plonge, en nous donnant spontanément à penser que le vrai de la dynamique collective se joue forcément à part et au-dessous de ces émanations fantasmagoriques, qui en disent long peut-être sur la psychologie profonde de l'espèce humaine, ou sur le fonctionnement sauvage de la pensée, mais fort peu sur la nature du lien social et sur le moteur réel de l'histoire. L'écran tendu par ce

postulat d'inconsistance n'est pas moins opaque que le premier. Peut-être même nous cache-t-il plus sûrement encore ce que c'est qu'une société structurée par la religion et ce que c'est que la religion considérée en fonction de son point primordial d'application dans la réalité. Tels sont les deux écueils entre lesquels on a essayé de se frayer un chemin. Si l'ouvrage est écrit du dehors de ce dont il parle, et dans la ferme conviction qu'il est un au-delà possible de l'âge religieux, il procède de l'intention tout aussi arrêtée de se dégager de la naïveté obtuse de la tradition laïque, et du souci méthodique de renouer le plus avant possible, par sympathie, avec le secret séminal de l'attitude religieuse. Elle n'a pas été pour rien la principale affaire de nos devanciers ni dominé par hasard la presque totalité de l'histoire. Elle exprime une option fondamentale dont, si éloignés que nous soyons, nous retrouvons l'écho au tréfonds de nous-mêmes, et dont nous ressaisissons l'empreinte au milieu même des dispositions qui nous en ont séparés — nous n'y avons échappé qu'en lui ménageant en fait des équivalents sur tous les plans. C'est le sens et la cohérence de ce possible humain de base qu'on a voulu d'abord ressaisir.

*

La grosse difficulté de la tâche, c'est qu'elle implique d'aller contre le plus enraciné de notre représentation, et davantage, de notre précompréhension de l'histoire. Pour en ramasser le vif d'une formule : l'identification du devenir à une croissance et derrière, à la marche d'un ordre intégralement *subi* vers un ordre de plus en plus *voulu*. « L'homme nu », complètement démuné, sans prise sur une nature écrasante, qui peu à peu acquiert, accumule, élargit

sa marge de manœuvre à l'égard de l'environnement, se multiplie, voit la complexité de ses institutions s'affirmer, jusqu'à ce qu'enfin ce desserrement agi de la contrainte prenne forme de projet conscient, que ce soit dans le registre du rapport aux choses ou dans le registre du lien avec ses semblables. Nous n'avions rien, et force nous était de nous plier à la loi implacable de la rareté. Nous sommes devenus toujours davantage les créateurs de notre propre univers matériel. Là de même où nous avions à nous soumettre à la domination de nos pareils, nous nous sommes reconnus pour les auteurs libres et égaux de la règle collective. La religion, dans ce cadre, apparaît à peu près inévitablement comme la traduction intellectuelle de cette impuissance native, en même temps qu'un moyen de surmonter indirectement par la pensée, en se l'avouant, une situation d'extrême dénuement. L'homme subit des forces qui le dépassent et dont il surestime le mystère ; mais il domine à sa façon ce qu'il subit en s'en fournissant une explication. On a affaire là, il ne faut pas s'y tromper, à un corps d'idées très profondément ancré. Il puise à plusieurs sources de légitimité. Il satisfait simultanément à de multiples exigences, à commencer par celles des apparences du bon sens. Il peut paraître à de certains égards démodé, il n'en continue pas moins de gouverner tacitement nombre de propos qui prétendent s'en distancier. Or c'est avec lui que l'intelligence du religieux demande de frontalement se colleter. Non d'ailleurs pour purement et simplement le rejeter : pour en dénoncer l'unilatéralité. Sûrement existe-t-il quelque chose de l'ordre de pareille tension du subi au voulu au foyer de l'action de l'homme dans l'histoire. Mais elle ne livre que la moitié de la vue. La part du voulu est d'emblée infiniment plus considérable que nos schémas familiers

ne nous le suggèrent. À tel point que nous ne connaissons en réalité que des sociétés dont l'ordonnance relève d'un dessein d'ensemble (inconscient) au travers duquel la totalité de leurs segments et de leurs rouages participe d'une intention sensée. Il nous faut simplement apprendre à penser que ce dessein peut être aux antipodes de celui auquel de si puissants motifs nous font prêter l'universalité. Une conversion du regard est ici nécessaire, qui permette de concevoir que les traits de civilisation que nous identifions en termes de défaut de développement tiennent *en outre*, l'un n'excluant pas l'autre, à des dispositions délibérées répondant à de tout autres fins que le développement. L'orientation de l'homme, autrement dit, n'est pas univoque. Sans aucun doute y a-t-il en lui cet être tendu obstinément vers la démultiplication de sa puissance et l'objectivation de sa liberté, sous forme tant de maîtrise de son environnement que de disposition collective de lui-même. Mais il y en a aussi un autre que nous avons à réapprendre et qui, sur une incomparable profondeur de temps, a trouvé dans la dépendance assumée et l'impouvoir à l'égard de son propre univers le moyen d'une coïncidence avec lui-même dont nous avons en revanche perdu le secret. C'est d'une sorte de vaste échange qu'il s'est agi : nous subissons là où nos ancêtres voulaient, et nous entendons vouloir là où ils consentaient à subir. Car s'il est vrai par un côté que nous voulons notre monde en le produisant, la comparaison révèle à quel point nous le subissons, de l'autre côté, au travers du changement de la sorte libéré, que nul ne domine et qui s'impose, nous bouscule, exige de nous adaptation. Mesurons combien la mobilité découlant du règne de la liberté représente ce qui par excellence nous échappe et nous contraint pour exactement apprécier l'âme du parti

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

C'est de l'étude des « peuples sans écriture » qu'est venue pour l'essentiel la remise en cause du modèle d'une histoire uniformément orientée vers la croissance, dans sa forme évolutionniste pleine et naïve. Elle a obligé à compliquer sensiblement le schéma en révélant, chez des populations d'un niveau de développement technique très « embryonnaire », l'existence de modes d'organisation sociale hautement sophistiqués et de systèmes de pensée puissamment élaborés. Elle n'en est pas moins demeurée largement sous l'emprise, en général, de l'idée de commencement. La démarche de Lévi-Strauss en fournit l'illustration la plus frappante : d'un côté la

mise au jour magistrale des règles de fonctionnement imposant de reconnaître dans la pensée mythique une pensée de plein exercice, mais son assimilation néanmoins de l'autre côté à la pensée à l'« état sauvage », saisie dans sa spontanéité naturelle, avant que la contrainte au résultat n'en domestique les opérations. Le point de vue de la religion permet de radicaliser la perspective. Il n'y a pas, parmi celles que nous connaissons, de sociétés primitives, si l'on entend par là des sociétés dont l'organisation serait presque entièrement déterminée par la soumission adaptative à la contrainte extérieure. Il n'y a pas *a fortiori* de sociétés sauvages qui nous découvriraient l'homme en sa nudité primordiale, tel que tout juste advenu à lui-même, antérieurement au procès cumulatif de travail sur soi et sur l'environnement qui constitue la civilisation. De l'homme devenant homme, des « formes élémentaires » de sa vie sociale et mentale, rien dans l'échantillon des communautés vivantes qui nous ont été ou qui nous sont accessibles ne nous offre la moindre idée. Nous n'aurons jamais, de près ou de loin, de connaissance directe de cet état inaugural. Un abîme nous sépare de nos origines, que la science par ailleurs ne cesse de repousser, rendant les conjectures à leur sujet toujours plus vertigineuses. Ce qui est parvenu jusqu'à nous en fait de vestiges de l'humanité la plus archaïque, ce sont des sociétés déjà pleinement civilisées, appartenant clairement à la même histoire que la nôtre et participant sans doute ni réserve du système d'options sur lequel nous continuons de vivre. Si nous maintenons cependant les dénominations de « sauvages » ou de « primitifs » pour les appréhender, c'est faute d'abord d'alternatives convaincantes, et dans le sentiment que mieux vaut assumer en conscience une tradition critiquable que de croire s'en évader par la magie

d'un mot nouveau ; mais c'est surtout parce qu'il s'agit de conserver au-delà de cette inclusion le sens de la différence qui les a précisément, jusqu'il y a peu, fait exclure de l'histoire. Autant il faut parvenir à percer l'identité qui nous lie à ces sociétés, autant il faut simultanément persévérer à les saisir en fonction de la discontinuité décisive qui nous sépare d'elles et qui les a si longtemps rangées du côté de l'autre — la manifestation patente de l'écart, c'est l'absence d'État et le secret de l'identité, c'est le rôle de la religion. À partir du moment en effet où nous discernons que le religieux occupe toute la place, y compris celle qui reviendra dans la suite à l'État, nous tenons le principe qui à la fois les différencie et les identifie. Pareilles elles sont en ce que leur organisation la plus profonde procède d'une distribution des mêmes éléments et des mêmes dimensions que les nôtres. Et radicalement étrangères en ce que cette distribution répond à une orientation et à des fins absolument opposées aux nôtres. Cela parce que l'option religieuse prévaut sans partage et que son omnipotence exclusive repousse et recouvre ce qui en est venu à passer et à se jouer de plus en plus pour nous autres au travers du pouvoir séparé.

Sous cet angle, l'émergence de l'État apparaît clairement comme l'événement majeur de l'histoire humaine. Elle ne marque pas une étape dans un progrès continu de différenciation des fonctions sociales et de stratification des statuts. Elle ne représente pas un surgissement inexplicable venant abolir par malencontre un ordre plus naturel et plus juste. Elle correspond à un gigantesque remaniement des articulations constitutives de l'établissement humain, à une transformation, au sens strict du terme — tous les éléments du dispositif d'avant se retrouvent dans le dispositif d'après, autrement répartis et liés. Sauf

que la redistribution logique engage d'immenses effets pratiques. L'équivalence formelle des deux systèmes, de part et d'autre de la césure « catastrophique » qui les sépare, n'empêche pas l'incommensurabilité de leurs incarnations dans le réel. Le saut est séisme entraînant le basculement dans un nouvel univers tant matériel que spirituel. Là commencent proprement nos cinq mille ans d'histoire-croissance, dérisoires de brièveté, stupéfiants de rapidité au regard de l'inimaginable durée sur fond de laquelle ils s'enlèvent. Des dizaines de millénaires, sans doute, de religion contre la politique ; cinquante siècles de politique contre la religion, pour en arriver à l'exténuation en règle de celle-ci et à la résorption du legs le plus lourd et le plus obsédant de notre plus lointain passé. Voilà qui donne la mesure de l'arrachement que nous venons de vivre et dont nous commençons à peine à nous remettre.

Tout ce parcours a été généralement compris à l'envers. On a voulu y voir un développement à la faveur duquel des idées religieuses primitivement diffuses ou embryonnaires se sont précisées, approfondies, systématisées. Strict effet de trompe-l'œil. La religion sous sa forme la plus pure et la plus systématique est au départ, dans ce monde d'avant l'État, tel que ses quelques aires privilégiées de survivance, de l'Amérique à la Nouvelle-Guinée, nous auront permis de nous former une image concrète — précaire, assurément, grevée d'incertitudes sans remède, mais à jamais bouleversante, dans sa fragilité, pour nos quiètes certitudes de civilisés. Dès qu'on se trouve dans l'orbite de la domination institutionnalisée, on est au sein d'un univers où le religieux dans sa radicalité originaire est en question, exposé qu'il est au feu d'une machine à déplacer les horizons de vie, de pensée et d'action dont la dyna-

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

C'est dire que si nous conservons la dénomination de « sauvages » pour désigner ces peuples de la religion première, c'est dans la vigueur première du terme, celle qu'elle pouvait avoir déjà dans la bouche d'un sujet du Pharaon ou de l'Inca pour parler de tribus périphériques « sans roi ni loi », et que l'acceptation européenne, lors de la découverte du XVI^e siècle, s'est bornée à reconduire. Société sauvage s'entend strictement ici pour société non seulement sans État, mais d'avant l'État. Il importe de le préciser contre la confusion inextricable que véhicule la notion de « peuples sans écriture », mariage malheureux des exigences du découpage académique et de l'héritage d'une tradition identifiant l'autre par ses déficits — ces sociétés qui sont *sans* les traits qui définissent les

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

*

Si l'on voulait remonter au plus fondamental de la matrice des choix sous-jacente à l'option reli-

gieuse — et nous ne pouvons faire plus ici qu'indiquer la direction —, probablement est-ce dans l'équivoque constitutive de l'expérience du temps qu'il faudrait le chercher, dans la division d'aspect qui le partage entre un toujours déjà-là qui nous réduit à rien et un jamais encore advenu qui nous projette dans la libre ouverture d'un faire. D'un côté, pour rendre sensible en termes psychologiques un phénomène de nature plus originaire, nous arrivons toujours *après* que les choses se sont décidées. Ainsi sommes-nous sans prise sur elles et sans autre choix que de nous plier à leur règle afin de nous y fondre et de nous y faire oublier. De l'autre côté, nous sommes jetés dans le monde comme des êtres-source pour lesquels il n'y a rien *avant*, et c'est en cela que nous sommes des êtres *d'action* qui ne peuvent pas ne pas se changer et changer ce qui les entoure, lors même qu'ils s'acharnent à le refuser, comme ce fut le cas sur la plus grande partie du parcours historique. Tout s'est passé, à partir de cette duplication première, comme si l'espèce humaine avait successivement choisi de privilégier l'une ou l'autre de ces dispositions temporelles. Ou bien le parti pris de l'antériorité du monde et de la loi des choses ; ou bien le parti pris de l'antériorité des hommes et de leur activité créatrice. Ou bien la soumission à un ordre intégralement reçu, déterminé d'avant et du dehors de notre volonté ; ou bien la responsabilité d'un ordre reconnu procéder de la volonté d'individus réputés eux-mêmes préexister au lien qui les tient ensemble.

Lorsque nous parlons de choix, il est clair par conséquent que nous n'évoquons pas quelque chose comme des décisions arbitrairement arrêtées dans la parfaite liberté du vide. Ce que nous avons en vue, ce sont les quelques façons possibles d'assumer un

nombre lui-même défini de contraintes constitutives — façons qu'on est obligé d'assimiler à des choix non parce qu'elles seraient adoptées en connaissance de cause ou témoigneraient de la puissance imprévisible de notre imagination instituante, mais dans la mesure où il est de leur teneur même de ne pas se laisser rapporter à des causes qui décideraient de leur prévalence. Elles ne tombent pas du ciel ni ne naissent du néant : elles s'enracinent dans un corps restreint de conditions primordiales dont elles exploitent et expriment les virtualités prédéterminées, et conditions qui intéressent la définition d'ensemble de l'établissement collectif. Prenons l'option du passé pur que nous évoquions à l'instant, illustration type de la ressaisie et de l'utilisation systématiques d'une dimension fondatrice qui continue de faire profondément sens pour nous, lors même qu'elle n'informe plus en rien le système de légitimation de nos sociétés. Dès qu'il est posé de la sorte que les choses sont ce qu'elles sont, et bonnes comme elles sont, parce qu'elles nous viennent en héritage des temps d'origine dont nous n'avons, nous vivants, qu'à pieusement reconduire l'immuable tradition, tout de l'organisation sociale vient avec cette détermination concrète de soi dans le rapport à la durée. Il s'ensuit un type d'inscription dans l'univers naturel, un mode de groupement des êtres, une forme de lien politique et de rapport social, et jusqu'à une économie de la pensée. On a affaire à un noyau de possibles de base quant au rapport de l'homme à ses pareils, à lui-même et au monde, dont notre partage des figures du temps n'est qu'un élément, et qui se trouvent repris sous un angle particulier, en fonction d'un parti d'ensemble cohérent, au sein d'une disposition globale de soi.

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

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

Ainsi parvient-on à recomposer, en dépit de la divergence des usages et des manières d'être, de l'écart des mythologies, de la différence des modes de subsistance, un système cohérent des sociétés d'avant l'État, où la religion, justement, joue le rôle central — rôle qui éclaire en retour son contenu et ses expressions. Ce système, on l'a dit déjà, c'est celui de l'antériorité radicale du principe de tout ordre, et partant, un système de la dépossession, de l'héritage et de l'immuable. Rien de ce qui nous tient, de ce que nous agissons quotidiennement, n'est de nous, mais d'autres que nous, d'une autre espèce, qui l'établirent en des temps autres, dont nous n'avons qu'à préserver le legs intangible et qu'à répéter la leçon sacrée. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est qu'on n'a pas affaire ici à une variante du fait religieux en général, compris comme révérence envers un fondement extérieur et supérieur, et variante encore naïve, comme le feraient volontiers croire ces récits anecdotiques et capricieux des origines déroulés par les mythes. On a affaire à sa forme extrême et à son incarnation structurellement la plus systématique — question de logique. Car la séparation temporelle du fondement, celle qui résulte de son assignation à un passé primordial, est la seule séparation absolument rigoureuse et sans appel. Les événements et les actes fondateurs ont eu lieu, ils sont irrémédiablement révolus et simultanément à jamais destinés à se perpétuer, au travers des rituels qui les font revivre et

de la piété filiale qui commande la reproduction de leur héritage à l'identique. La coupure pure d'avec le modèle des origines est en même temps le vecteur de sa dictature pure. D'extériorité vraie, et partant d'obéissance complète, il n'est que par la division entre un passé-source et un présent-copie. Quand l'extériorité religieuse devient « spatiale », sous les traits d'un dieu-sujet gouvernant le monde au présent, loin de s'approfondir, elle se relativise : avec ce dieu-là, il y a communication possible, interprétation de ses décrets, négociation sur l'application de ses lois. On n'est plus dans le cadre d'un ordre intégralement et invariablement reçu, comme au départ. Le pouvoir des hommes sur les hommes a pris une partie de la place du gouvernement exclusif de la religion. Car on voit comment de même dans un système de l'extériorité du passé législateur, il n'y a pas de place pour la politique, entendue comme prise active de la société sur elle-même au travers d'un pouvoir séparé, occupée qu'elle est par le règne de l'originel et du coutumier. Personne n'est fondé parmi les présents-vivants à se réclamer d'une connexion privilégiée avec le fondement invisible, lequel n'a besoin de personne pour uniformément s'imposer. Cela n'annule pas au demeurant la fonction politique ; cela l'enferme dans d'étroites limites. Aussi bien est-ce cette organisation de l'obéissance par la dépossession, et non par l'imposition, qui rend compte du mode sur lequel les origines peuvent être conçues et récitées — la chose du monde la plus difficile à pénétrer pour nous, tellement elle va au rebours de nos habitudes de pensée : une *explication* qui exclut de passer du côté de ce qui est expliqué, c'est-à-dire de ce que nous appelons *comprendre*. Penser, pour nous, c'est s'approprier, s'identifier. Dans l'univers du mythe, c'est recevoir, c'est poser

dans l'acte de pensée la séparation du principe de ce que vous pensez. Et c'est tout le dispositif social qui, de proche en proche, s'ordonne en fonction de cette articulation centrale plaçant le présent sous la coupe du passé pur. Comment créer la dépendance religieuse maximale ? La religion sauvage nous fournit la réponse : en scindant l'actuel d'un originel réputé en rendre exhaustivement raison.

Si l'on est fondé, précisément, à parler de *la* religion, c'est parce que l'ensemble des religions connues s'entendent à notre sens par rapport à l'absolu de cette disposition première, soit qu'elles en relèvent, soit qu'elles en procèdent par transformation. C'est à l'analyse du principe et des voies de ce processus de déplacement et de refonte que le gros de ce livre est consacré. Son vecteur axial, dans un premier moment : l'action de l'État, dont l'émergence est à concevoir comme la première révolution religieuse de l'histoire, révolution de fait qui en porte une seconde dans ses flancs, celle-là proprement spirituelle. Elle correspond à une redistribution pratique des termes du dispositif initial, dont le point focal est l'incarnation du séparé parmi les hommes. Ce qui était primitivement exclu est réalisé : la loi fondatrice a ses représentants, ses administrateurs et ses interprètes au sein de la société. La clé de voûte de l'organisation collective, dorénavant, ce sera cette instance d'un côté en cheville avec l'invisible législateur et de l'autre en opposition avec le commun des mortels auprès desquels elle a charge d'en imposer les commandements et la règle. Il en résulte une situation structurellement subversive pour la vie religieuse : l'idée du divin est désormais soumise à l'effet en retour de l'action politique. Tous les grands développements spirituels et intellectuels ultérieurs sortent du creuset constitué par la contradiction en acte

entre les représentations héritées du fondement au nom duquel s'exerce la domination et les formes effectives que revêt son exercice. Il y a incompatibilité entre la teneur implicite du rapport d'assujettissement, tant intérieur qu'extérieur (conquête), et l'image d'une légitimité ancrée dans le passé et portée par la tradition, telle que les premiers États vont la reprendre aux sociétés antérieures, tout en la remodelant d'une manière profondément significative, déjà, des nouveaux besoins. Le lien de domination à garantie religieuse exige des divinités installées dans le présent, à caractère personnel, et suffisamment puissantes pour couvrir l'englobement universel qu'il dessine en lui comme son horizon naturel. À partir de là, on pourrait dire que l'histoire des religions se divise en deux grandes périodes : une période où l'ordre politique est en avance, de par les potentialités spirituelles dont il est gros, sur les systèmes de sacralité censés le justifier ; et une seconde période où, la cristallisation de ces virtualités opérée, l'organisation religieuse est à son tour en avance, de par la vision potentielle de la cité terrestre qu'elle véhicule, sur l'état des choses institué qu'elle est supposée légitimer. L'ensemble des surgissements du premier millénaire avant le Christ où se sont forgés, de la Chine à la Grèce en passant par l'Inde, l'Iran, Israël, les instruments de pensée, les figures du divin et les sentiments à l'égard de la destinée humaine sur lesquels nous vivons toujours, relève, croyons-nous, de ce phénomène de coagulation des possibles nouveaux introduits par la dynamique étatique. Il a pris des visages divers : la voie philosophique est autre chose que la foi monothéiste, il y a loin du confucianisme au bouddhisme, du taoïsme au zoroastrisme — les données de base dont les combinaisons et les exploitations différentes ont produit ces confi-

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

*

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

en leur opaque originalité et sans autre raison d'être que l'imprévisible jeu du monde.

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

totalité du côté de la production historique voulue et réfléchie — comme rien n'interdit absolument que demain elle retourne à l'obéissance au passé et à la soumission envers plus haut qu'elle-même.

Cela ne veut pas dire que ces transitions relèvent d'un travail d'invention pure dont il faudrait se borner à accueillir le mystère, sauf à le mutiler. On peut fort bien les suivre et en éclairer l'accomplissement. Nous donnons deux exemples un tant soit peu étayés de telles tentatives d'élucidation, à propos de la naissance du monothéisme et de la bifurcation occidentale vers la déliaison de l'ici-bas et de l'au-delà. On verra comment il paraît possible de ramener l'une et l'autre de ces ruptures majeures à des processus historiques assez classiquement intelligibles dans leur déroulement — des processus, simplement, dont l'effectuation est *par essence* indécidable. Les reconstituer, c'est nécessairement mesurer qu'ils eussent pu ne pas avoir lieu. Ils participent d'une énigmatique liberté à l'œuvre au milieu du devenir, au travers de laquelle les hommes disposent inconsciemment d'eux-mêmes, et notamment de leur conscience d'eux-mêmes, liberté d'autant plus énigmatique qu'elle est administration de la contrainte par excellence, celle qui nous fait être ce que nous sommes. S'il y a de l'indétermination au plus profond de l'histoire, sa place est très précisément définie, et elle n'est saisissable que de l'intérieur de son intime association avec le déterminé.

*

De par la nature de l'objet qu'il s'efforce d'éclairer, cet exposé programmatique ne peut guère être qu'un hybride, à mi-chemin entre le dégagement abstrait de la logique des grandes formes historiques et la

prise en compte un peu précise de leurs incarnations concrètes. Il essaie à la fois de mettre en place un cadre général d'analyse et d'illustrer sur quelques points au moins, et des points particulièrement problématiques, le gain d'intelligibilité qu'une démarche attentive à l'économie profonde du phénomène religieux est susceptible d'apporter. D'où d'inévitables déséquilibres et le caractère précaire du mélange des optiques : trop d'approximation ici sur une question cruciale et trop d'attention accordée ailleurs à une affaire minime. D'où aussi, avons-nous à cœur d'ajouter, l'arbitraire certain des références, commandées non par un projet systématique, mais par les contraintes du sondage et de l'échantillonnage à l'intérieur d'une impossible ouverture encyclopédique. Ce qui est tant bien que mal marié dans ces pages devra dans la suite être dissocié et poursuivi dans deux directions opposées : plus d'abstraction globalisante d'un côté et plus de proximité à l'épaisseur complexe des données de l'histoire effective de l'autre côté. D'une part, la théorie pure des conditions de possibilité de l'être-soi et de l'être-ensemble ; et, d'autre part, l'investigation approfondie de quelques cas de figure privilégiés de la matérialisation et du travail du transcendantal dans l'empirique, qu'il s'agisse du tournant des Réformes au sein du christianisme occidental, de la matrice spécifique des spiritualités orientales ou du système des religions et de la réflexion sauvages¹.

Qu'on se rassure : nous ne méconnaissons pas les périls de l'entreprise et les incertitudes inhérentes à pareille vue cavalière de l'histoire universelle. Nous n'ignorons pas tout à fait que les choses sont « plus compliquées » que nous ne les présentons, nous concevons la défiance à l'égard du genre « philosophie de l'histoire », nous avons oui parler des méfaits

des « pensées de la totalité ». Les risques sont pris en conscience, sans autre alibi que le besoin de comprendre, et dans la ferme conviction non seulement qu'ils valent d'être courus, mais qu'il n'est pas possible de ne pas les prendre. Ce n'est pas céder aux sirènes de la spéculation, c'est obéir de façon critique à une exigence de sens dont sont le plus naïvement victimes ceux qui s'en veulent délivrés.

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

tion. Il ne saurait être question de revenir sur les exigences d'information et de preuve que les disciplines nouvelles de l'homme en société ont développées depuis un siècle. Mais il n'est plus possible de se passer du type de questionnement théorique et philosophique avec lequel elles ont entendu et cru briser. Il s'agit de renouer, par-dessus elles et en conservant ce qu'elles nous ont appris, contenus et méthodes, avec la tradition « spéculative » et « totalisante » qu'elles ont en vérité échoué à interrompre — la proscription et l'anathème (Durkheim ou Freud) relèvent ici du faux-semblant ; Montesquieu ou Rousseau, Tocqueville ou Marx continuent de nous en dire plus sur la société que toute la sociologie réunie. Le confort de la culture paisible de notre jardin, dans le cadre d'une division du travail bien entendue où notre compréhension d'ensemble des choses croîtrait régulièrement par sommation de petits apports, nous est interdit. Expérience banale : c'est du décentrement par rapport à l'objet qui vous est familier que vous vient l'éclairage neuf, du renvoi comparatif, de la mise en perspective longue, quand l'enfermement en lui vous fait présumer comme allant de soi ce qu'il faudrait interroger. Conduite du dedans, la plus savante histoire du christianisme pourra nous apprendre mille choses indispensables à son sujet ; elle n'en tendra pas moins en général à escamoter l'essentiel, à savoir son originalité décisive par rapport aux autres religions. Il faut s'y résoudre : nous ne saurions sans mutilation nous dérober à l'interpellation du plus large horizon, à ses inquiétudes et à ses affres. Le problème est d'être à la fois sans leurre sur les limites constitutives de l'entreprise et sans illusion sur la possibilité de s'y soustraire, sans méconnaissance des bornes d'une telle tentative de mise en sens d'ensemble du devenir, et

sans naïveté sur la présupposition de sens d'ensemble qui soutient la certitude la mieux établie de l'érudition la plus ascétique (celle fournie par exemple par le schème omniprésent et néanmoins contestable, on l'a vu, du « développement »), pour ne pas parler de la tension plus triviale entre les nécessités et les possibilités de l'information. Il est, en d'autres termes, de se tenir dans les frontières d'une critique de la raison historique.

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