

RUSCA. Revue on-line de l'École Doctorale de l'Université Paul Valéry, Montpellier III, « Territoires, Temps, Sociétés et Développement », N° 4: "Incertain et imaginaire", pp. 1-21.

<http://www.msh-m.fr/le-numerique/edition-en-ligne/rusca/rusca-territoires-temps-societes/la-revue-en-ligne/numero-4-incertain-et-imaginaire/article/varia-culture-et-conflit-i-la>

Varia : Culture et conflit : I. La culture comme vecteur d'unité et de pluralité

Par Jean-Martin Rabot

L'article est composé de deux parties. Une première partie fait l'objet du présent texte. Nous nous interrogeons tout d'abord sur la culture de masse que d'aucuns considèrent comme un vecteur d'homogénéisation sous l'effet de l'industrialisation et de la marchandisation. Alors que d'autres y voient germer des mécanismes d'affirmation identitaire, de différenciation ou même de résistance. Ensuite nous montrons que le processus de civilisation décrit par Elias n'a pas mis fin à la barbarie qui se trouve en l'homme lui-même. Bien des aspects de son être ne se laisseront jamais domestiquer ou homogénéiser. Plutôt que de conduire à une forme d'équarrissage de l'humain, la culture est une expression de la pluralité de l'être. Une pluralité que jamais l'on ne pourra unifier ou résorber. Une seconde partie, à publier ultérieurement, s'occupera de la culture en tant que facteur de neutralisation mais aussi d'exacerbation des conflits.

Introduction

Pour comprendre les rapports entre la culture et le conflit, il faudrait commencer par saisir les deux termes dans le respect de la neutralité axiologique, c'est-à-dire de ne pas les charger *a priori* de connotations négatives et positives, qui feraient d'eux des entités louables ou condamnables dès le départ, avant même ou sans même qu'ils satisfassent aux critères de la rigueur qu'exige toute réflexion critique. Pour ce qui est du conflit, on ne peut qu'acquiescer à la remarque suivante : « ce dont il faudrait délivrer les hommes, ce n'est pas du conflit, mais des préjugés éthiques, idéologiques ou philosophiques qui les empêchent de saisir sociologiquement la réalité et la place du conflit dans les sociétés » [1]. En ce sens, il n'est peut-être pas inutile de se placer sous le patronage de la pensée de Norbert Elias qui, dans l'examen de ce que l'expérience humaine générale nous a toujours enseignée, nous montre que le conflit est une donnée sociale qu'aucune considération pacifiste ne saurait éluder : « jamais les tensions et les conflits ne disparaîtront parce qu'on les a omis dans les théories » [2]. Ou encore sous l'autorité de Simmel qui a souligné la fonction de socialisation du conflit : « Un groupe qui serait tout simplement centripète et harmonieux, une pure et simple "réunion", non seulement n'a pas d'existence empirique, mais encore ne présenterait pas de véritable processus de vie ; la société des saints que Dante aperçoit dans la rose du paradis peut se comporter ainsi, mais elle est aussi inaccessible à toute modification, à toute évolution, tandis que la sainte assemblée des Pères de l'Église, dans la *Disputa* de Raphaël, se présente, sinon comme un conflit à proprement parler, du moins comme une diversité d'humeurs et de directions de pensée sensiblement opposées, d'où jaillit toute la vivacité et la cohésion véritablement organique de cette réunion de personnes. [...] Il semble donc qu'une hostilité donnée naturellement vienne se placer comme une forme ou un fondement des relations humaines au moins à côté de cette autre forme qu'est la sympathie entre les hommes » [3]. Il ne faudrait surtout pas mésestimer le fait que le conflit se trouve au cœur de la sociologie et même des définitions qui en ont été données. Si le concept de relations

sociales, dans la définition que nous en propose Weber, présuppose « un minimum de relation dans l'action réciproque des uns sur les autres » [4], il « ne se prononce pas sur l'existence d'une " solidarité " entre les agents ou le contraire » [5]. En d'autres termes, Weber nous laisse entendre que la lutte est une relation sociale, que celle-ci consiste « en un acte de violence physique » [6] où se réalise pacifiquement sous la forme de la concurrence économique, de la sélection sociale, de la compétition sportive ou de la rivalité amoureuse. De même Weber s'oppose-t-il à la façon dont Tönnies a conceptualisé les notions de communalisation (*Vergemeinschaftung*) et de sociation (*Vergesellschaftung*), faisant de la première un havre de paix et de la seconde un antre de discorde.

Il serait également de bonne augure de rappeler que tout groupe social ou toute institution doit sa survie à l'existence d'oppositions ou d'hérésies qui confortent leur cohésion interne et l'orthodoxie des principes dont ils se réclament. Ainsi, l'Église, tout comme l'État, sont appelés à dépérir dès lors qu'ils ne sont plus à même de défendre leurs principes contre des ennemis réels ou fictifs. Le conflit, ouvert ou larvé, dans la mesure même où il présuppose l'existence d'ennemis, de rivaux ou de compétiteurs, constitue un gage fiable pour la survivance des organisations sociales. « Il est possible que dans un État donné un groupe parvienne au pouvoir au moyen de la révolution, alors qu'il était considéré comme un ennemi intérieur par le gouvernement en vigueur jusqu'alors. Une fois installé au pouvoir, ce groupe devra, pour survivre, combattre à son tour les rivaux extérieurs et les formations intérieures qui cherchent à le renverser ou à le vaincre. On peut également considérer sous cet angle le cas d'une hérésie qui obtient la victoire à l'intérieur d'une Église et fonde une nouvelle orthodoxie, et qui par la suite se verra obligée de lutter contre des forces rivales si elle veut se maintenir en tant qu'Église » [7].

De même, si l'on aborde la culture du point de vue de ce qu'elle est et signifie pour les êtres qui la produisent au lieu de la considérer dans ce qu'elle devrait être, à partir d'*a priori* éthiques ou religieux, il faut bien reconnaître avec J. Freund le caractère obscur et flottant de toute culture. Si elle est une forme de domestication de l'irrépressible violence qui est dans l'homme, lui permettant de pallier au déchaînement des passions par l'institution de rituels collectifs, elle peut également faire l'objet d'une lutte sans merci au nom des valeurs qu'elle véhicule et servir de justification à une politique de conquête. Aussi, faut-il bien reconnaître que « loin d'être toujours un facteur de régulation, la culture peut devenir un instrument de dérèglement » [8]. Peut-être serait-il judicieux aussi de revenir à la sagesse nietzschéenne nous invitant à nous déprendre d'une conception humanitariste des notions de culture et de civilisation : « Les grands moments de la culture furent toujours, au point de vue moral, des époques de corruption ; et, d'autre part les époques de domestication voulue et forcée à l'égard de l'homme (" civilisation ") étaient des périodes d'intolérance pour les natures les plus intellectuelles et les plus audacieuses » [9]. Enfin, convient-il de faire montre de circonspection et de discernement dans l'analyse des rapports possibles de la culture à la politique. Tout d'abord, parce que l'esthétisation des formes politiques était au centre des préoccupations des philosophes rois comme des zéloteurs nazis ou communistes ; ensuite parce qu'il est vain d'opposer la culture à la politique dans l'espoir d'une préservation ou d'un recouvrement de la liberté essentielle de l'homme. C'est bien le reproche que M. Onfray adresse à Walter Benjamin « qui pointe dans le nazisme, une " esthétisation de la vie politique " contre laquelle il appelle à lutter par la " politisation de l'art ". Le chiasme séduit, mais, une fois de plus, cache mal une efficacité réduite aux effets de rhétorique. D'abord, parce que l'esthétisation de la politique suppose un élargissement maximal de la notion. [...] Ensuite parce que la politisation de l'art, loin de constituer une réponse au nazisme, renvoie dos à dos,

en frères jumeaux, le national-socialisme et le bolchevisme, tous deux éminemment doués pour politiser l'art plus qu'esthétiser la politique » [10].

La culture de masse : entre homogénéisation et hétérogénéisation

De nombreux auteurs se sont attelés à dévoiler le caractère ambigu des cultures. Marc Augé est précisément l'un de ceux à avoir remarqué que « la notion de culture n'a pas l'évidence que tend à suggérer l'emploi répété de ce mot » et que « le terme " culture " est polysémique, voire ambivalent et contradictoire » [11]. Aussi montre-t-il que la culture est génératrice d'une série de tensions entre le communautarisme et l'élitisme, selon que l'on considère la culture du point de vue anthropologique ou du point de vue individuel, entre le provincialisme et le cosmopolitisme, selon que l'on privilégie la culture du point de vue interne ou du point de vue externe, ou encore entre la tradition et la modernité, si on la considère sous le prisme de l'histoire. Loin d'être une source de pacification reliant unanimement les êtres autour de valeurs universelles, la culture engendre des oppositions vécues dans toute leur radicalité. En effet, les hommes peuvent entretenir des formes de rapports extrêmes à la culture, que l'on peut identifier au complexe « communauté-terroir-tradition » d'un côté et au complexe « individu-planète-nouveauté » [12] de l'autre. Il n'est donc pas étonnant que l'interprétation des phénomènes culturels soit elle aussi sujette à des dissensions. Preuve en est l'interprétation polémique qu'en a Marx dans son violent réquisitoire contre l'économie capitaliste. Dans Le manifeste communiste, il s'insurge contre l'idée, frileuse et bourgeoise à son sens, selon laquelle « la fin de la propriété de classe équivaut à la fin de toute production » et « la fin de la culture de classe » à « la fin de toute culture » [13]. Et dans Le capital, il dresse indirectement les conditions pour l'éclosion d'une véritable culture prolétarienne, en critiquant l'enfermement de la culture dans le circuit de la production capitaliste et la soumission de l'ouvrier aux besoins de la consommation. « Il semble que de longues heures de travail soient le secret de la méthode saine et rationnelle qui doit relever la condition de l'ouvrier par un perfectionnement de ses aptitudes morales et intellectuelles. Et en faire un consommateur rationnel. Pour devenir un consommateur rationnel de la marchandise des capitalistes, il doit surtout [...] commencer par laisser son propre capitaliste consommer sa propre force de travail de manière irrationnelle et préjudiciable à sa santé. [...] La diminution du salaire et les longues heures de travail, voilà le secret de la méthode saine et rationnelle qui doit élever l'ouvrier à la dignité d'un consommateur rationnel, pour qu'il crée un marché pour la masse d'objets que la culture et le progrès des inventions ont déversée sur lui » [14]. Ces remarques de Marx ont certainement influencées les études pionnières de l'École de Francfort sur la culture de masse, en particulier sur l'instrumentalisation et l'administration de la culture. Nombre des représentants de cette École ont insisté sur le caractère aliénant, sclérosant, normalisateur, de ce type de culture. Ainsi, Horkheimer et Adorno voient dans la culture de masse l'effet d'une aliénation commandée par la domination économique et la violence des rapports sociaux propres au capitalisme : « La violence de la société industrielle s'est installée dans les esprits. Les producteurs de l'industrie culturelle peuvent compter sur le fait que même le consommateur distrait, absorbera alertement tout ce qui lui est proposé. Car chacun de leurs produits est un modèle du mécanisme gigantesque de l'économie qui tient au départ tout le monde sous pression, durant le travail et durant les moments de loisir qui ressemblent à ce travail. N'importe quel film sonore, n'importe quelle émission de radio permet de déduire la nature de l'impact qu'ont toutes les productions de ce genre sur la société. Immanquablement chaque manifestation de l'industrie culturelle reproduit les hommes tels que les a modelés cette industrie dans son ensemble et tous les agents de ce processus, du producteur aux associations féminines, veillent à ce que la simple reproduction de cet état mental ne soit en aucune manière plus nuancée et développée » [15].

On pourra encore se rapporter aux études d'Adorno sur la « société radicalement socialisée » [16] étouffant le monde de la culture en le réduisant au « penser en équivalents » et à la « rationalité administrative » [17].

Toutes les thèses portant sur l'uniformisation de la société par le biais de la culture de masse dérivent des travaux innovateurs des membres de la dite École de Francfort. À leur suite, on a parlé de sociétés unidimensionnelles (Marcuse), massifiées (Arendt), programmées (Touraine), appareillées (Beauchard), prométhéennes ou productivistes (Maffesoli). Certains, comme Arendt, ont lancé un violent réquisitoire contre la société de masse qui réduit la culture à une consommation de masse. En effet, si la société a tendance à concevoir les objets culturels comme une valeur d'échange, la société de masse les travestit en banals biens de consommation : « Peut-être la différence fondamentale entre société et société de masse est-elle que la société veut la culture, évalue et dévalue les choses culturelles comme marchandises sociales, en use et abuse pour ses propres fins égoïstes, mais ne les “ consomme ” pas. Même sous leur forme la plus éculée, ces choses demeurent choses, et conservent un certain caractère d'objectivité. Elles se désintègrent jusqu'à ressembler à un tas de pierres, mais ne disparaissent pas. La société de masse, au contraire, ne veut pas la culture, mais les loisirs (*entertainment*) et les articles offerts par l'industrie des loisirs, sont bel et bien consommés par la société comme tous les autres objets de consommation » [18].

D'autres, comme Ellul, ont abouti à la conclusion que le totalitarisme n'était pas seulement compatible avec le pluralisme politique, idéologique, culturel ou médiatique, mais qu'il s'en nourrissait : « Il va de soi que lorsque nous parlerons d'universalité de la société technicienne, cela ne veut pas dire qu'il y a identité dans tous les pays et toutes les couches sociales. Il est bien évident que la technique se spécifie, que ce qu'elle unifie ce sont des modes d'agir et même d'être, mais que les pays chauds obligent à un autre genre de vie que les pays froids, et que les nationalismes subsistent malgré l'unité fondamentale de la société technicienne. Le monde technicien n'entraîne pas les grandes avenues rectilignes d'identité des idéologies ! La plus grande diversité apparente peut régner pourvu qu'elle n'entame pas le fait fondamental ! Car sous le pluralisme apparent des formes culturelles se précise un système universel et commun, identique en tous lieux » [19]. La technique serait le fait fondamental auquel les sociétés postindustrielles auraient à se plier. Ainsi, l'homme « reste parfaitement capable de choix, décision, modification, orientations... Mais toujours à l'intérieur du cadre technicien et dans le sens d'une progression de la technique » [20]. Toute une série de remarques abondent en ce sens : « le système technicien semble donner à l'homme un plus large champ de possibles, mais exclusivement inscrits dans ce champ technique » [21] ; ou encore : « le système technicien est de plus en plus humanisé. Mais par l'absorption de l'humain dans la Technique » [22]. On aura donc affaire, dans le même ordre d'idée, à une politique technicisée, une éthique technicisée, un imaginaire technicisé, etc. Rien ne peut s'opposer à l'emprise de la technique sur l'homme, ne serait-ce que parce que les tentatives d'échappatoire ou d'opposition à la technique ne peuvent que revêtir une forme technicienne. Ainsi, « un État apte à dominer la Technique ne peut être que composé de techniciens » [23]. Pareil sort est fait à l'éthique obéissant aux impératifs de la technique. Aussi ne peut-elle être autre chose qu'« une éthique vécue du comportement exigé pour que le système technicien fonctionne bien » [24]. À l'instar de toutes les autres activités, la technique se soumet également l'imaginaire : « Le système technicien est un univers réel qui se constitue lui-même en système symbolique. À l'égard de la nature, l'univers symbolique était un univers imaginaire, un reflet sur-ordonné, entièrement institué par l'homme par rapport à ce monde naturel et grâce auquel il pouvait à la fois se distancier, se différencier de cette réalité, et en même temps maîtriser le réel par la médiation du symbolique qui attribuait un sens au monde

par ailleurs indifférencié. Dans le système technicien, il n'y a plus aucune possibilité de symboliser, en ce sens là, d'abord parce que le réel est produit par l'homme, qui n'éprouve pas le sentiment de mystère et d'étrangeté. Il se prétend toujours directement le maître. Ensuite parce que si la symbolisation est un processus de distanciation, tout le processus technique est au contraire un mécanisme d'intégration de l'homme. Enfin parce que maintenant ce n'est plus l'homme qui symbolise une nature, mais la technique qui se symbolise elle-même [...]. La symbolisation est intégrée dans le système technicien » [25].

Curieusement, la thèse d'une homogénéisation culturelle, synonyme de pacification des mœurs et d'endormissement des masses est le fait de théoriciens marxistes comme de penseurs non marxistes, à l'exemple de Arendt ou Ellul. D'autres courants ont interprété la standardisation culturelle sous l'effet des sociétés de masse de façon plus nuancée. C'est le cas de Ernest Gellner qui remarque que la culture est dotée d'une autonomie et de mécanismes de résistance plus grands que ceux qu'on veut bien lui concéder et qu'elle « a rarement été soumise de façon absolue à une systématisation ordonnée aussi bien qu'à une efficacité instrumentale » [26]. Il ajoute même que « les relations personnelles et la culture ne sont prêtes pas aussi facilement à une systématisation totale que la production et la connaissance, ni même à une évaluation bénéfique en termes de coût au moyen de critères clairs » [27]. C'est également le cas de Edgar Morin qui souligne toute l'ambivalence de la culture de masse et de la soi-disant homogénéisation sociale qu'elle induit. À dessein nous soulignons deux assertions particulièrement suggestives que l'on trouve dans sa magistrale étude datant du début des années soixante, et qui n'ont d'ailleurs rien perdu de leur actualité. Morin remarque d'une part que l'uniformisation culturelle des sociétés de masse est redevable à « l'identité des valeurs de consommation, et ce sont ces valeurs communes que véhiculent les mass media, c'est-à-dire cette unité qui caractérise la culture de masse » [28]. C'est ainsi qu'il est amené à affirmer « que la culture industrielle est le seul grand terrain de communication entre les classes sociales : au même moment l'ouvrier et le patron fredonneront Piaf ou Dalida, auront vu le même programme à la télé, auront suivi les mêmes bandes dessinées de France Soir, auront (presque au même moment) vu le même film. Et si l'on songe aux loisirs communs, aux séjours de vacances communs à ouvriers, employés, “ cadres ”, commerçants (la différence demeure entre le village de tentes et la villa), on peut déjà percevoir que la nouvelle culture se prolonge dans le sens d'une homogénéisation des mœurs » [29]. Mais cette homogénéisation par le biais de la culture de masse n'échappe pas à ce que Weber appelait le paradoxe des conséquences ou Boudon les effets pervers. Aussi reconnaît-il avec sagesse « que nul n'est définitivement civilisé » et que si « la culture de masse nous drogue, nous soûle de bruits et de fureurs [...], elle ne nous a pas guéris de nos fureurs fondamentales » [30].

La profonde ambivalence de la culture populaire ressort également des enquêtes de terrain que Richard Hoggart a mené sur les ouvriers en Angleterre. Procédant à une définition et étude de la culture populaire, Hoggart montre que même si les ouvriers tendent « à se représenter comme des lois de la nature les contraintes de la vie sociale » et à en faire « des données premières et universelles de la vie » [31], ils doivent cependant « l'essentiel de leur cohésion à leur pouvoir d'exclusion » [32]. C'est en vertu de ce pouvoir d'exclusion que le fatalisme affiché par les classes populaires dissimule des formes de résistance et secrète des mécanismes de défense qui vont de la constitution de réseaux de solidarité et d'entraide à la pratique des illégalismes, en passant par la méfiance à l'égard de toute autorité instituée. La dureté de la vie et les leçons tirées de la vie quotidienne enjoignent aux classes populaires de pratiquer la religion de façon minimaliste si tant est que tout « sens du péché, et surtout du péché originel, leur fait généralement défaut » [33], de pervertir la rationalité économique en

faisant montre d'une « “ prodigalité ” dans les dépenses superflues » [34], d'exprimer « de la vitalité et de l'exubérance » [35] en matière de goût artistique, de s'adonner massivement à l'abstentionnisme en matière de politique, de privilégier « le sens de l'intimité, la valeur du groupe domestique et le goût des plaisirs immédiats » [36] dans la construction des formes de socialisation qu'ils ont en propre et de cultiver cet art de la résistance passive, typique de ces attitudes faites « de réalisme, de tolérance désabusée, de pragmatisme, de fatalisme, d'humanisme diffus et de refus de la discussion systématique » [37] qu'elles savent si bien ériger en philosophie de vie.

Peu importe si le matérialisme des classes populaires présente des connivences avec l'idéologie du progrès et peut s'incorporer à elle. La culture populaire ne se résume pas à une acceptation passive du destin. C'est à un tel constat qu'aboutit Michel Maffesoli dans ses divers ouvrages en remarquant « qu'il y a mille manières d'utiliser, dans son sens le plus fort les médias, la consommation, le travail ou la morale sexuelle. En ce sens les diverses “ libérations ” (sexuelles, radios libres, féminines, etc.) sont des héritages surannés d'une vieille morale politique. Est bien plus subversive la relativisation absolue et cynique des valeurs dominantes qui se sert de l'apparente soumission comme d'un bouclier » [38]. La passivité, le silence, l'apolitisme même, peuvent être indice d'une résistance farouche. Celle-ci ne repose plus sur une opposition frontale menée sur la base d'organisations (partis ou syndicats) dont la vocation est d'encadrer les individus en leur prodiguant les mots d'ordre et les modèles d'action, mais se fait en fonction d'une identification affective qui relie le groupe. Car, l'un des secrets de la résistance est bien « l'esprit de corps, la solidarité organique qui constitue, stricto sensu, la masse » [39]. En somme, la masse, sur laquelle la suspicion et l'opprobre ont été jetés par des intellectuels de renom, sait d'instinct et par expérience « que la demande de participation sert toujours à conforter une rationalisation de l'existence avec l'imposition accrue qu'elle entraîne » [40]. Il n'y a donc pas lieu de dénier ni de dénigrer le lien qui unit « le peuple à l'acte fondateur de la culture », dans la mesure où « cette conjonction permet d'accueillir l'étranger tout en restant soi-même (ou mieux encore à féconder ce soi-même par l'étranger) » [41].

Dans un sens analogue, Michel de Certeau a attiré l'attention sur les possibilités de détournement du sens des biens sociaux dans les sociétés de masse, mettant en évidence le fait qu'une production mineure pouvait se dissimuler et se disséminer dans les zones occupées par les systèmes de production officiels. En effet, le vécu défait aussi bien « l'espace géométrique des urbanistes » que « le sens propre construit par les grammairiens et les linguistes » [42]. En somme, l'usage social des mots et l'appropriation sociale de l'espace que l'on fait dans la vie quotidienne ne correspondent en rien aux sens que leur assignent en théorie les techniciens ou les spécialistes. Constatant une parenté structurelle entre les formes verbales et les styles cheminatoires, Michel de Certeau s'en explique sur les questions de déplacement du sens et de recouvrement de l'équivocité. Ses réflexions sur les déambulations piétonnières sont on ne peut plus claires : « La geste cheminatoire joue avec les organisations spatiales, si panoptiques soient elles. Elle ne leur est ni étrangère (elle ne se passe pas ailleurs) ni conforme (elle n'en reçoit pas son identité). Elle y crée de l'ombre et de l'équivoque. Elle y insinue la multitude de ses références et citations (modèles sociaux, usages culturels, coefficients personnels). Elle y est elle-même l'effet de rencontres et d'occasions successives qui ne cessent de l'altérer et d'en faire le blason de l'autre, c'est-à-dire le colporteur de ce qui surprend, traverse ou séduit ses parcours. Ces divers aspects instaurent une rhétorique. Ils la définissent même » [43]. On est loin des propos amers qu'Ortega y Gasset a tenu sur l'homme-masse, en particulier sur le « señorito satisfait » décidé à « gouverner le monde » en exhibant « une sensation de triomphe et de domination » [44] qui l'empêche d'être à l'écoute

de l'autre et de mettre un frein à son auto-estimation. On est loin aussi des propos plus récents de Fumaroli sur l'État culturel qui fustigent les méfaits de l'appropriation de la culture par un État centralisateur qui s'en veut l'unique dépositaire, s'arrogeant un droit exclusif sur sa production et diffusion, comme si dans le cadre d'une société massifiée il ne pouvait y avoir place que pour l'organisation par le haut de la culture de masse. « On parle d'État douanier, d'État éducateur, d'État banquier. L'État culturel n'est pas si spécialisé : englobant dans son empire à la fois les loisirs de masse et les œuvres de l'esprit, il accoutume si bien la société civile à cet amalgame que celle-ci n'ose plus développer d'elle-même des initiatives et des institutions protectrices distinctes de celles de l'État. Le " mécénat " privé en France est étroitement dépendant des choix opérés par l'Administration culturelle, il offre un financement d'appoint, ou il calque ses initiatives sur le modèle officiel. La puissance de l'État-Providence français est devenue si envahissante qu'elle a besoin de se légitimer, de se célébrer. Ni l'État douanier, ni l'État éducateur, ni l'État banquier ne le font et ne le peuvent. L'État culturel, le plus contestable de tous s'en est chargé. La Culture est un autre nom de la propagande. Le prix à payer est lourd. Car au lieu de distinguer les ordres dans cette vaste " sphère culturelle " qu'il contrôle, la tentation est grande pour l'État, et il ne manque pas d'y céder, de faire de ce système un vaste échangeur qui permet aux loisirs de masse de refluer sur les œuvres de l'esprit, et inversement aux préférences de petites coteries au pouvoir d'envahir les loisirs de masse » [45]. Ces exemples nous montrent bien qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une conception neutre de la culture pour rester fidèle à l'esprit du principe de la neutralité axiologique. Il serait tout à fait déplacé de penser qu'on ne fait qu'alimenter gratuitement la polémique en soulignant le caractère polémogène de la culture, comme l'a fait Weber, ou encore en exposant ce qu'elle peut avoir de tragique, comme l'a fait Simmel, dont la finesse d'analyse interdit d'ailleurs toute récupération politique du thème de la réification qu'il affectionne tout particulièrement en prenant acte de ce processus qui repousse « à une distance toujours plus grande, les contenus de la culture de la finalité même de la culture » [46]. Dans l'optique de Simmel, le tragique de la culture est à comprendre dans l'opposition entre la forme et le contenu d'une part, entre la forme et la vie d'autre part. À partir de la première opposition, Simmel est amené à mettre en avant le paradoxe dans lequel s'embourbe le développement des contenus culturels : « ils sont certes créés par des sujets et destinés à des sujets, mais dans le stade intermédiaire de la forme objective qu'ils prennent au-delà et en deçà de ces instances, ils évoluent suivant une logique immanente, et deviennent par là même étrangers à leur origine comme à leur fin » [47]. L'autonomisation des contenus culturels s'objectivant dans des formes conduit à une séparation de plus en plus prononcée entre les sujets et les objets qui leur échappent à mesure qu'ils les produisent : « tel est le concept de toute culture, que l'esprit crée une entité objective autonome, par où passe l'évolution du sujet, allant de soi à soi. Mais par là même, cet élément intégrateur, marqueur de culture, est prédéterminé pour un développement spécifique, qui certes consomme bien toujours les énergies des sujets, et entraîne bien toujours des sujets dans sa propre orbite, mais sans pourtant les mener au sommet d'eux-mêmes : le développement des sujets ne peut plus maintenant suivre la voie que prend celui des objets » [48].

La culture ne sort pas non plus indemne de l'opposition entre la vie et la forme. On pourrait dire que le tragique de la culture n'est qu'une réminiscence du tragique de la vie. Comme le dit Simmel, la vie implique toujours un plus-que-vie. Mais la vie ne peut s'exprimer que par le truchement des formes qui, en devenant autonomes, la rejettent. Bien qu'elle se promeuve constamment dans des formes, elle se sent pour ainsi dire comme trahie par elles. Le paradoxe de la vie consiste alors à produire la pétrification de la vie par l'intermédiaire des formes. Le tragique de la vie réside donc dans l'irréductibilité de cet antagonisme entre la vie et les formes qu'elle produit pour pourvoir à sa survie. La vie voudrait bien transparaître dans son

immédiateté et se soumettre les formes, mais le mieux qu'elle puisse escompter est de créer de nouvelles formes dans le but de les substituer les unes aux autres. Cette situation peut devenir insupportable pour l'individu entouré de formes qu'il se doit de suivre ou d'utiliser sans même pouvoir les assimiler. C'est ainsi que l'homme est le créateur d'une culture dont les formes se multiplient et se complexifient à l'infini. Or, ces formes qui sont indispensables au développement de la vie individuelle – et pour créer de nouveaux produits l'individu devrait pouvoir s'appuyer sur la totalité des produits déjà existants en les intériorisant et en les assimilant – finissent par la supplanter. Le paradoxe de l'homme moderne consiste donc à être partie prenante d'une civilisation qu'il n'arrivera plus jamais à intégrer, faute d'être en mesure de stopper le processus de distanciation et d'éloignement qui sépare les formes objectives de la vie subjective de l'individu : « la croissance culturelle des individus peut prendre un retard sensible par rapport à celle des choses – qu'elles soient tangibles, fonctionnelles ou spirituelles » [49]. En d'autres termes, la tyrannie de la civilisation ne prend plus la figure du despote antique, mais celle de l'imposition de formes abstraites et impersonnelles, telles que la collectivité anonyme, la production chosifiée ou encore la démocratie « à la mode de chez nous ». L'argent, en tant que symbole abstrait d'échange est passé de l'ordre de la substance à celui de la fonction. Mais en même temps qu'il a libéré les serfs des anciens rapports personnels d'obéissance aux maîtres, il a rendu les hommes modernes plus dépendants à l'égard des processus d'abstraction, de dépersonnalisation ainsi que de l'intellectualisme de la nouvelle économie monétaire, au détriment des manifestations du sentiment et de l'imagination. « Les objets culturels s'érigent de plus en plus en un univers doté de sa cohérence propre, qui touche de moins en moins l'âme subjective, son vouloir et son sentir » [50]. La dynamique de la vie perd sa connexion avec la dynamique des formes qui assument de plus en plus le caractère de fins autonomes et non plus celui de moyens. Il est donc loisible de comprendre que, dans l'optique de Simmel, la lutte de la vie contre les formes se fera contre les formes en tant que telles et non plus seulement contre les formes obsolètes ou inadéquates.

La culture et l'être humain : entre unité et pluralité

Simmel et Weber ont insisté sur le caractère conflictuel de la culture. Leur mérite est d'autant plus grand que le concept de culture jouit de nos jours d'une espèce de notoriété en matière de reconnaissance et de conciliation des différences. C'est comme si plus personne ne faisait cas de la prudence dont ont fait preuve les philosophes classiques, qui sont pourtant des produits des Lumières, et aussi de la méfiance raisonnée, pour ne pas dire raisonnable, qu'ils ont affichée à l'égard des vertus mirobolantes prêtées à la notion de culture. Cassirer nous rappelle que Rousseau, penseur humaniste s'il en est, a accablé d'invectives les sciences et les arts parce que « moralement ils ont ôté aux hommes toute vigueur » et que « physiquement ils les ont amollis » [51], que pour Kant « la pure culture rationnelle ne suffit pas à conduire l'humanité au summum de sa valeur » [52] et que pour Hegel « les périodes de paix et les périodes de bonheur sont des pages vides dans le livre de l'histoire » [53]. Dans son analyse du processus de civilisation, Elias met l'accent sur la transformation des comportements humains, en particulier en matière de domestication des mœurs et de répression des pulsions naturelles. L'auteur prend comme type-idéal de l'esprit de civilisation le traité, faisant office de catéchisme et de manuel scolaire, que Erasme de Rotterdam publia en 1530 : *De civilitate morum periliium* (De la civilité des mœurs des enfants), dans lequel on trouve une pléthore d'observations et de recommandations relatives aux « convenances extérieures du corps » [54], c'est-à-dire sur le regard, la façon de se moucher, les manières à table, comme par exemple les prescriptions quant à l'usage des couteaux et des fourchettes, le contrôle des manifestations émotives comme l'agressivité, dans le but d'instruire les hommes et de les

civiliser. Ce processus, qui signifie une mutation dans le domaine de « la sensibilité et les dispositions affectives » [55], se donne à voir tout d'abord dans la société de cour, avant de s'étendre par effet de contamination à la bourgeoisie naissante, puis au peuple. Du temps de la courtoisie chevaleresque et même durant la phase de l'absolutisme royal, ce sont les cours qui ont servi de maillon pour soumettre les affects à une régulation stricte. Avec la croissance démographique, l'accroissement des villes, l'extension du marché, les hommes se sont mutuellement rapprochés les uns des autres, de sorte que les relations de dépendance directe et le caractère hiérarchique de la société se sont estompés.

L'interdépendance entre les hommes n'atteint son apogée qu'avec l'ère industrielle qui correspond à une forte division du travail. C'est aussi dans ce contexte que se vérifient le refoulement de la vie pulsionnelle, l'instauration de contrôles et d'autocontrôles, qui seront intériorisés au point de devenir une « seconde nature » [56] pour l'homme. Pas plus que les autres activités pulsionnelles, l'agressivité n'a pas échappé à ce principe de contrôle qui ne fait que refléter la dépendance accrue de l'individu par rapport à ses semblables mais aussi par rapport à l'appareil technique, à même de rendre la force brute inutile, une force brute que l'on pouvait pourtant dans les temps anciens cataloguer au nombre des « plaisirs de la vie » [57]. Ainsi s'est-elle progressivement émoussée par soumission à un ensemble de règles dictant le permis et l'interdit. Ces règles ont été transformées en auto-contraintes dans un contexte général d'interdépendances et sous l'impulsion d'États centralisés et puissants disposant du monopole légitime de l'emploi de la force. Elias nous rappelle qu'au Moyen âge, l'individu est toujours le rival d'un autre : les rapports sociaux ne sont pas déterminés par des rapports de respect mutuel ou d'intérêts réciproques, mais bien par « la brutalité des sentiments » [58], impliquant des « décharges affectives » [59]. Aucun pouvoir punitif ne venait s'interposer entre les rapports humains fondés sur une indescriptible violence. « Les débordements de la cruauté n'entraînaient aucun ostracisme social. Ils n'étaient pas considérés comme socialement dégradants. On prenait plaisir à torturer et à tuer, et ce plaisir passait pour légitime. Les structures sociales poussaient même, jusqu'à un certain degré, à agir ainsi et donnaient à ces comportements une apparence de rationalité » [60]. Cette remarque n'est pas sans rappeler que les choses ont une raison interne, « même lorsque celle-ci se présente sous son aspect non rationnel, non logique » [61]. Ces exemples qui ne manquent pas de piquant sont là pour nous rappeler que l'« adoucissement des mœurs » [62], en tant que résultat du « contingentement de la vie affective » [63], n'a pas mis un terme au débridement des mœurs et au déferlement de la violence, parce que ces derniers constituent une manière saine et sereine d'opposer une résistance à l'aseptisation prométhéenne de la vie au moyen de « cette trinité laïque qu'est le Progrès, la Raison et le Travail » [64]. La primauté absolue donnée à l'activité professionnelle, en tant que forme d'ascension de la bourgeoisie, et la répression sexuelle qui lui correspondait, ne pouvaient que déboucher sur un intense sentiment de frustration et sur un conflit de personnalité. C'est ainsi que surgit dans l'homme une lutte « entre les manifestations pulsionnelles prometteuses de plaisir et les interdictions et restrictions lourdes de menaces, les sentiments de pudeur et d'inconfort d'origine sociale » [65]. La pacification des mœurs est donc porteuse de nombreux conflits, qu'il faut bien qualifier de structurels avec Michel Maffesoli. C'est à une conclusion du même genre qu'aboutit Eco. Si jadis « on massacrait et on ne se repentait pas » [66], notre modernité pratique l'épuration en lui adjoignant simplement une dose de moralisme susceptible de conforter la bonne conscience et l'estime de soi. C'est dans le meilleur des cas à ce résultat qu'a pu conduire le raffinement des mœurs. D'où l'hypocrisie d'une conscience morale qui « consiste à reconnaître le bien et à l'apprécier, même si, par ailleurs, on est en train de faire le mal » [67]. Notre ère est celle des rituels de repentance dans un souci tout à fait œcuménique de réconciliation des peuples. Les actes de contrition du pape Jean-Paul II à

l'égard des orthodoxes, des juifs, des musulmans ou des amérindiens se moulent bien dans le cadre de cette idéologie du pardon. Mais le rapprochement des peuples n'a jamais mis fin aux guerres et aux forfaits, car le mal est une constante dans l'histoire de l'humanité.

Le mal, c'est peut-être cette tendance résiduelle qu'il y a dans nos sociétés à ne pas pouvoir le dire ou l'exprimer. Force est de constater que, faute de trouver un moyen de se faire entendre, le mal resurgira sous des formes paroxystiques, comme le terrorisme qui frappe là où on ne l'attend pas, comme nous l'explique Baudrillard. « Nous sommes devenus très faibles en énergie satanique, ironique, polémique, antagoniste, nous sommes devenus des sociétés fanatiquement molles, ou mollement fanatiques. A force de pourchasser en nous la part maudite et de ne laisser rayonner que les valeurs positives, nous sommes devenus dramatiquement vulnérables à la moindre attaque virale... » [68]. Le 11 septembre, le sida, la grippe aviaire et autres pneumonies atypiques nous prennent au dépourvu et sonnent comme un démenti cinglant aux plus folles espérances dont nous avons investi la croyance en la protection d'États surpuissants et la confiance dans les progrès illimités de la médecine. Curieusement, l'ère de la bombe atomique qui se devait de sécuriser la planète en la plongeant dans l'équilibre par la terreur a vu la recrudescence de conflits chauds, de guerres régionales et de massacres ethniques. Les progrès prodigieux en matière de génétique, qui permettent de soigner les maladies, de conjurer cette adversité moderne qu'est la vieillesse, et de repousser la mort jusqu'à vouloir la défier, ne sont pas immunisés contre des manipulations en tout genre, au point que nombre de penseurs sérieux, dont Habermas, évoquent de plus en plus l'impérieuse nécessité qu'il y a à circonscrire ces progrès en les soumettant à des contrôles éthiques. Ces progrès restent d'autre part à la merci d'épidémies incontrôlables qui rappellent à l'homme son destin de mortel et dont certains se réjouissent en alléguant l'oubli de Dieu ou la vengeance de la nature.

Jean Delumeau cite par ailleurs une kyrielle d'écrivains et d'essayistes qui ont d'emblée contrecarré le penchant utopiste pour l'équarrissage de l'humain, une tendance qui voudrait ponctionner la part maudite qui est en chacun de nous. De Freud qui formule, dans *Au-delà du principe de plaisir*, cette contestation de l'utopie de « la perfection de l'un » au moyen de l'hypothèse d'un instinct de mort et de destruction s'opposant et se superposant même à l'instinct de vie, et du postulat, pour le moins suggestif, de l'aspiration de toute forme de vie à un retour à un état pré-organique, à l'écrivain Karl Kraus, qui badine avec les choses graves, en l'occurrence le naufrage du Titanic, dans lequel il décelait une revanche de la nature sur l'homme qui voulait en disposer abusivement ; de Oswald Spengler qui s'en prend à la modernité en montrant que « les mondes scientifiques sont des mondes superficiels, pratiques, sans âmes, purement extensifs » [69] et qu'il conduisent, sous l'égide de la technique, à une régression culturelle, à Robert Musil qui procède à une déconstruction du mythe du progrès absolu, en affirmant la parité entre les formes de décadence et des types d'idéaux progressifs, et en formulant le théorème de l'amorphisme selon lequel l'homme est le même à travers toutes les configurations historiques : « l'homme change mais il ne se change pas » [70] ; de Wittgenstein qui envisage de manière pessimiste la question du rapport entre la civilisation moderne et le progrès, en affirmant que « le progrès est sa forme, ce n'est pas une de ses propriétés que de progresser » [71] à Kafka qui, en questionnant la signification de la vie dans le cadre d'un monde totalement administré où la question même de l'erreur est bannie, où l'homme ne peut qu'emprunter par égarement des voies labyrinthiques dont on il ne connaît ni l'origine ni l'issue, dénie tout sens à la notion de progrès ; on assiste bien chez tous ces auteurs à une mise en accusation du processus de domination du monde et de soi, à une mise sous tutelle de cette obsession de la perfection qui vise à réaliser la cité céleste sur Terre, à l'instar de Teilhard de Chardin qui, non content de superposer Dieu au monde, voulait en plus

panchristiser l'univers au moyen de la devise : « Faire avancer, d'un pas égal, la maîtrise du monde et le règne de Dieu » [72].

L'homme n'est pas réductible à une unité. Elias note qu'il n'existe aucune contradiction entre l'intensité de la piété au Moyen Âge, la peur de l'enfer, le sentiment de gaieté et la violence brutale que les hommes manifestent. En fait, à la manière des personnages de Dostoïevski qui recèlent en eux une infinité de contradictions, les faisant passer du rire aux larmes, de la douceur à la violence en fonction de leurs humeurs, les hommes du Moyen Âge agissent plus spontanément en donnant libre cours à leurs pulsions et émotions. Celles-ci n'ont nullement besoin d'être refrénées, car l'affirmation de la supériorité physique est sociologiquement normale dans le cadre d'une société sur laquelle l'État centralisateur et monopolisateur de la violence n'avait pas encore jeté son dévolu. Elias note justement « que les passages brusques d'un État d'âme à l'autre, ne sont en réalité que les différents aspects d'une même structure émotionnelle » [73].

On pourrait même partir de l'idée durkheimienne d'une identité entre le psychisme de l'enfant et celui du sauvage, mais en ne retenant point ici ses visées évolutionnistes, qu'on assiste à une « enfantinisation » ou à un « ensauvagement ». Les caractères psychiques retenus par Durkheim pour caractériser l'enfant et le primitif peuvent très bien être appliqués pour décrire la versatilité et la labilité de la socialité postmoderne. Durkheim nous dit que ce sont des êtres qui agissent sous le coup de l'émotion, se laissent emporter par des accès d'humeurs imprévisibles et incontrôlables et se comportent de façon asociale et amoral. « L'enfant passe d'une impression à l'autre, d'une occupation à l'autre, d'un sentiment à l'autre, avec la plus extraordinaire rapidité. Son humeur n'a rien de fixe, la colère y naît et s'apaise avec la même instantanéité ; les larmes succèdent aux rires, la sympathie à la haine, ou réciproquement, sans raison objective ou, tout au plus, sous l'influence de la plus légère circonstance. [...] Sur ce point [...] comme sur bien d'autres, l'enfant ne fait que reproduire un des caractères distinctifs de l'humanité primitive. Les peuples qui n'ont pas encore dépassé les formes les plus inférieures de la civilisation se font, en effet, remarquer par cette même mobilité d'idées et de sentiments, la même absence de suite dans la conduite individuelle. L'incident le plus significatif suffit pour opérer, dans la conscience de l'adulte, les plus surprenantes révolutions. Un geste heureux, une grimace, un mot, et la colère la plus farouche se transforme en sentiments bienveillants ; ou bien, au contraire, des menaces de morts succèdent aux plus chaudes démonstrations d'amitiés » [74].

Il y a dans la reconnaissance du contradictoire à l'œuvre dans la vie une « sagesse démoniaque » [75] qui présuppose « l'intégration homéopathique du mal » [76]. Il faut cependant admettre que toute la philosophie occidentale a fait allégeance au principe inverse : même lorsque Kant dit que l'homme est fait d'un bois courbe et noueux, c'est pour mieux l'incorporer à une philosophie de l'histoire qui se charge d'en faire l'instrument d'une réalisation de la rectitude dont il n'a pas le moins du monde conscience. Tout se passe, dans l'épistémè moderne, comme si la pensée ne s'avérait plus à même d'intégrer les contraires si ce n'est en recourant à des artefacts, du type des philosophies contractuelles du XVIII^e siècle, des sociologies positivistes du XIX^e siècle et des religions politiques au XX^e siècle. Mais ces différentes solutions ne constituent que des succédanés qui, pour ne pas avoir à restituer les ensembles sociaux dans ce qu'ils ont de contradictoires, ne font qu'émettre une image faussement unitaire du monde, fondée sur une conception totalement erronée de l'harmonie, selon laquelle le consensus ne peut être que rationnel. Patrick Tacussel l'a très bien compris pour le XIX^e siècle, dans sa démarche figurative, qui « s'attache à montrer comment la rupture avec le monde préindustriel se traduit par une fracture spirituelle (anthropologique)

non résolue entre l'intellectualité, la raison et le progrès, et la vie des sens, l'affectivité et l'amour. La sociologie – religion de l'altruisme – constitue une ébauche de réponse pour les consciences novatrices, qui refusent de vivre la transformation sociale en cours sous le régime d'une schizophrénie culturelle. Mais cette réponse est elle-même pleine d'ambiguïtés, de contradictions ; certaines d'entre elles habitent encore clandestinement les efforts de ce secteur des sciences pour lequel l'humain reste une « question sociale » » [77].

Le « fantasme de l'Un » est d'ailleurs bien présent dans les divers monothéismes, qu'ils soient politiques ou religieux. Le nazisme représente l'exemple même d'une perversion menant à une construction unitaire du monde au moyen d'une épuration qui trouve sa justification dans l'idéal de la perfection. Il constitue bien une forme de « “ monothéisation ” du social », comprise comme « figure de l'Un par laquelle la société moderne se représente son homogénéité ; figure qu'elle hérite du monothéisme et qui s'est incarnée dans le politique » [78]. En tant que religion séculière, le nazisme semble intégrer la mouvance polythéiste, ne serait-ce que parce qu'il a combattu les religions traditionnelles en proclamant la valeur relative de toutes les religions. Mais les religions politiques s'empressent de mettre un terme au pluralisme et au relativisme des valeurs pour imposer un nouveau dogme, aussi intransigeant que le précédent, dans toute sa pureté. Plus encore, elles annoncent le recouvrement de la pureté originelle enfouie sous une couche de sédimentations impropres qui ont contaminé l'homme de leurs escarres moribondes : le judéo-christianisme pour les nazis, l'aliénation capitaliste pour les communistes, etc.

On retrouve là le thème des religions politiques, développé par Voegelin, avec ce qui les caractérise au mieux, à savoir un « processus de dessèchement » [79], c'est-à-dire une sécularisation de l'esprit qui porta à son apogée l'idée d'humanité au nom de laquelle les différents totalitarismes ont instauré leur pouvoir : une religion sans véritable Dieu qui rentre dans le jeu du polythéisme pour mieux le confondre et imposer ce que Maffesoli nomme le « fantasme de l'Un », une religion qui utilise les méthodes de ses prédécesseurs dans le seul but de se hisser au sommet du panthéon et pour en éliminer les dieux concurrents ; un hénouthéisme, en somme, qui loin d'être là pour nous rappeler « qu'il y a en nous une part de déité, qui n'est pas au-delà de l'humain, mais qui fait partie de la nature humaine, au même titre d'ailleurs que le mal » [80] s'arroge de façon prétentieuse le droit de faire la part de ce qui est dieu et de ce qui est diable, qui loin de nous faire comprendre que l'heure est à la relativisation des dieux, sert à « mobiliser les énergies individuelles et sociales pour réaliser un parachèvement, une parousie évacuant la part obscure de l'humain » [81].

La religion nazie se propose de supplanter les autres religions selon une loi biologique fondée sur l'évolution et une loi historique fondée sur le déterminisme. Elle est fondamentalement « manichéiste », en ce sens qu'elle rejette le mal et qu'elle le projette sur une entité autre, en l'occurrence la race juive. Dans sa hantise à vouloir réaliser le bien coûte que coûte, elle refuse catégoriquement tout ce qui procède par l'intégration des contraires. Au contraire, le bien est le contraire du mal, comme l'atteste d'ailleurs Hitler dans l'une de ses diatribes abracadabrantes où il oppose les Italiens à l'Allemand : les premiers « gens naïfs, peuvent être en même temps des païens et des chrétiens », alors que le second « prend les choses au sérieux : il est chrétien ou païen, mais non l'un et l'autre » [82]. Il faut bien reconnaître que les « monothéismes » fonctionnent de manière analogue, comme l'a montré Raoul Vaneigem au sujet de l'interdiction des cultes agraires dans les écrits bibliques, en particulier les cultes phalliques et fusionnels, à l'instar des rites d'adoration du serpent. Il n'en faut pas plus à l'auteur pour « conjecturer que l'esprit religieux se substituant à une approche analogique et totémique du serpent - qui lui ôtait en quelque sorte les périls du venin et de la strangulation -

a souligné jusqu'à l'hyperbole un danger de mort bien davantage issu de l'anathème lancé contre cette part de vie et de jouissance si hostile au pouvoir de l'Esprit et de ses prêtres » [83]. Établissant le tracé du monothéisme chrétien, Vaneigem montre en outre que c'est parce que la vie avec ses aléas et ses travers constitue le principe de réalité par excellence, que l'Église a fini par s'y conformer, en donnant libre cours aux incartades des pécheurs. Souvent les hérésies ont pour fond commun la contestation du principe de la reconnaissance par l'Église officielle de l'ignominie indéfectible de l'homme ainsi que la négation de la nécessité qu'il y a de l'assumer. C'est ainsi que l'Église catholique a toujours pris, au cours de son histoire, le parti des pragmatiques, de tous ceux qui ont eu le réflexe et le bon sens de s'accommoder à la débilite originelle de l'homme. Consciente du fait qu'« en dehors d'une minorité, l'aristocratie gréco-romaine répugne à bannir de sa vie quotidienne les plaisirs du lit, de la table, voire des jeux sanguinaires du cirque » [84], l'Église a toujours opposé une fin de non recevoir aux puristes prônant l'idée d'une « Église vierge », chère à Tertullien ou à Donat, ou encore celle d'une austérité absolue mise en pratique par Pélage.

Un passage lumineux de Durkheim met bien en évidence le fait que le pragmatisme colle au christianisme comme une seconde peau : « c'est simplifier arbitrairement les choses que de ne voir la religion que par son côté idéaliste : elle est réaliste à sa manière. Il n'y a pas de laideur physique ou morale, il n'y a pas de vices, pas de maux qui n'aient été divinisés. Il y a eu des dieux du vol et de la ruse, de la luxure et de la guerre, de la maladie et de la mort. Le christianisme lui-même, si haute que soit l'idée qu'il se fait de la divinité, a été obligé de faire à l'esprit du mal une place dans sa mythologie. Satan est une pièce essentielle du système chrétien ; or, si c'est un être impur, ce n'est pas un être profane. L'anti-dieu est un dieu, inférieur et subordonné, il est vrai, doué pourtant de pouvoirs étendus ; il est même l'objet de rites, tout au moins négatifs. Loin donc que la religion ignore la société réelle et en fasse abstraction, elle en est l'image ; elle en reflète tous les aspects, même les plus vulgaires et les plus repoussants » [85]. Dans le même ordre d'idées, il est notoire de constater que Simmel revienne aussi dans plusieurs de ses ouvrages à la définition cusienne de Dieu : la coïncidence des opposés. C'est à juste titre également que Pareto remarque qu'« autrefois les gouvernements catholiques étaient très rigoureux sur le dogme, beaucoup moins sur l'obscénité » [86] et que les cruautés exercées par les maîtres de l'Inquisition à l'encontre des cathares albigeois représentaient peu de chose par rapport au type de vie que ces derniers auraient infligé au commun des mortels : « Ils vivaient dans la pauvreté, mettaient tout en commun, ne mangeaient pas de viande et s'abstenaient rigoureusement des œuvres de chair, ne faisaient même pas grâce au mariage légitime » [87]. La tolérance que le monothéisme affiche trouve paradoxalement son fondement et sa justification dans le fait même de son impossibilité pratique. En effet, les croyances ont besoin de se matérialiser dans des cultes en tout genre, le sentiment divin a besoin de s'extérioriser, la foi a besoin d'être éprouvée, la religion a besoin d'être ressentie et vécue dans sa dimension humaine. L'homme a besoin d'images fortes qui s'adressent directement à ses sens. Raison pour laquelle le dieu unique ne peut se contenter de son unicité : il est démultiplié comme le prouve la nécessité des représentations qu'étudie l'angéologie, pour autant que l'Ange symbolise la spiritualisation des corps et la corporalisation des esprits ; il est démultiplié encore par les innombrables pratiques populaires, comme le culte des saints, qui se repaissent des « superstitions topographiques » dont parle Régis Debray : « Il est toujours déconcertant de voir des religions épurées, éduquées à l'abstrait, s'accrocher mordicus à un rectangle de quinze hectares paroxystiques. [...] Les superstitions topographiques ont leurs raisons que la raison monothéiste devrait ignorer mais qui s'imposent à elle bon gré mal gré » [88].

En somme, le monothéisme strict, qu'il soit d'obédience religieuse ou politique, exhibe une vision littéralement paranoïaque, inapte à saisir ce que l'être-ensemble doit au rapport à l'autre, ce que la permanence des choses doit à la dynamique, car tout fonctionne sur la base de l'exclusion. De ce point de vue, Durkheim a vu juste, puisqu'il nous enjoignait de ne pas considérer les phénomènes sociaux anoniques, tels que la violence ou la révolte du point de vue de la morale, mais précisément du point de vue de leurs effets sur la morale. « Il y a des périodes historiques où, sous l'influence de quelque grand ébranlement collectif, les interactions sociales deviennent beaucoup plus fréquentes et actives. Les individus se recherchent, s'assemblent davantage. Il en résulte une effervescence générale, caractéristique des époques révolutionnaires ou créatrices. Or, cette suractivité a pour effet une stimulation générale des forces individuelles. On vit plus et autrement qu'en temps normal. Les changements ne sont pas seulement de nuances et de degrés ; l'homme devient autre. Les passions qui l'agitent sont d'une telle intensité qu'elles ne peuvent se satisfaire que par des actes violents, démesurés : actes d'héroïsme surhumain ou de barbarie sanguinaire. C'est là ce qui explique, par exemple, les croisades et tant de scènes ou sublimes ou sauvages, de la Révolution française. Sous l'influence de l'exaltation générale, on voit le bourgeois le plus médiocre ou le plus inoffensif se transformer soit en héros, soit en bourreau. Et tous ces processus sont si bien de ceux qui sont à la racine de la religion que les individus eux-mêmes se sont souvent représentés, sous une forme expressément religieuse, la pression à laquelle ils cédaient ainsi » [89]. Durkheim nous a également enseigné que le retour du sacré ne prenait pas nécessairement la forme finalisée ou futuriste du religieux ou du politique, visant à instaurer des arrière-mondes célestes ou terrestres, mais qu'il pouvait s'exprimer dans l'immanence du quotidien et s'incarner dans le social.

Conclusion

Le social, précisément, est pluriel. Une pluralité qui concerne aussi bien les styles de vie que les passions ou les humeurs des hommes. L'esprit de système qui prévaut dans les religions institutionnalisées ou la politique a tenté de réduire cette pluralité à l'unité. La sociologie n'a que trop souvent conçu l'homme exclusivement comme un individu, une unité indivisible, à l'exemple du citoyen qui s'intègre de façon mécanique à l'ensemble social, par négation de ses idiosyncrasies, ou du moine, qui fait partie de la communion des saints, en s'isolant du reste du monde. En cela elle s'est fermée à une compréhension plus caste de l'humain. En effet, le social a plus à voir avec l'ordonnement architectonique des différences qu'avec les institutions surplombantes qui enchâssent l'individu dans le cadre étriqué de l'Etat ou de l'Eglise. L'homme n'est pas qu'un individu rationnel et autonome, libre et volontaire. Il dispose d'une énergie qui ne se réduit nullement aux desseins rationnels qu'on lui assigne. En la matière, ce que Machiavel ou La Bruyère appelaient les caractères, ce que William Sheldon et Aldous Huxley appelaient les tempéraments, ou ce que Julien Freund appelait l'humeur renvoient bien à cette part maudite en l'homme qui interdit toute forme d'égalisation ou d'homogénéisation dans ce qu'il est commun de nommer, à la suite de Durkheim, les manières d'agir, de penser et de sentir. Dans ce qui est considéré à juste titre comme son testament philosophique, Julien Freund se propose de réhabiliter l'humeur en ce qu'elle a de profondément humain, c'est-à-dire d'aléatoire et d'irrationnel, en montrant qu'elle nous remémore sans cesse que la vie n'est pas réductible à un déterminisme causal, mais qu'elle consiste en une succession de moments où coexistent des expressions et des expériences différentes, et parfois conflictuelles. Aussi remarque-t-il que l'humeur nous rappelle qu'« il peut y avoir dans l'être, mais également entre les êtres, des contraires absolument incompatibles, que rien ne saurait arbitrer ou concilier » [90].

Ce sont bien les passions, les sentiments, les émotions qui ont été omises par un large pan de la sociologie dans l'explication de la structuration sociale. Les sociologues qui en cela ont suivi les traces des philosophies de l'histoire, entendaient se soumettre le temps, la nature et l'homme. En voulant assujettir le cours du temps, l'évolution de la nature et le destin de l'homme à un dessein rationnel qu'eux seuls étaient en mesure d'explicitier, les philosophies de l'histoire ont compromis toute chance de comprendre le tragique de l'existence et le contradictoire qui taraude l'homme dans ses rapports avec les autres. Jamais elles ne comprendraient que Dostoïevski admette que l'homme préfère les ténèbres à la raison, la volupté dans le sang au bien-être, que Miguel de Unamuno entrevoie la possibilité pour l'homme de ne pas désirer son salut, que Nietzsche puisse ne pas vouloir du bonheur. La vie est repue de contradictions et c'est à une « sagesse démoniaque » [91] qu'en appelle Michel Maffesoli pour pouvoir les reconnaître. Tout le tragique de la vie tient dans cet équilibre tensionnel entre forces opposées. Tout est dans tout, le bien est dans le mal, comme le mal est dans le bien. Personne n'a mieux exprimé cette idée que le grand poète et essayiste portugais Fernando Pessoa, sous la plume de Ricardo Reis, dans les vers composés en 1933 (Odes), qui figurent sur le fronton de sa sépulture au monastère des hiéronymites (Jerónimos) à Lisbonne : « Pour être Grand, sois entier. Rien En toi n'exagère ou n'exclut. Sois tout en chaque chose ».

Braga, Portugal

Bibliographie

- ADORNO T. W., « Cultura y administración », in ADORNO T. W., HORKHEIMER M., *Sociologica*, Madrid, Taurus Ediciones, 1989 (1966), pp. 53-73.
- ARENDT H., *La crise de la culture*, trad. P. LEVY, Paris, Gallimard, 1989 (1968), 384 p.
- AUGÉ M., « Culture et déplacement », in MICHAUD Y. (dir.), *Qu'est-ce que la culture ?*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2001, pp. 299-309.
- BAUDRILLARD J., *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, 179 p.
- BEAUCHARD J., *La dynamique conflictuelle. Comprendre et conduire les conflits*, Paris, Éditions Réseaux, 1981, 286 p.
- CARRIERE J.-C. et al., *Entretiens sur la fin des temps*, Paris, Fayard, 1998, 321 p.
- CASSIRER E., *Logique des sciences de la culture*, trad. J. CARRO & J. GAUBERT, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991 (1942), 232 p.
- CERTEAU M. de, *L'invention du quotidien*, tome 1, Arts de faire, Paris, Union Générale d'Édition, 1980, 349 p.
- DEBRAY R., *Dieu, un itinéraire*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2001, 396 p.
- DELUMEAU J., *Une histoire du paradis*, tome II, Mille ans de bonheur, Paris, Fayard, 1995, 496 p.
- DURKHEIM É., *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1963 (1903), 242 p.
- DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979 (1912), 647 p.
- ELIAS N., *La civilisation des mœurs*, trad. P. KAMNITZER, Paris, Calmann-Lévy, 1973 (1939), 342 p.
- ELIAS N., *Introdução à sociologia*, Lisboa, Edições 70, 1980 (1970), 202 p.
- ELLUL J., *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, 337 p.
- FREUND J., « Die Häresie », in Barion H., et al., *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, tome 2, Berlin, Duncker & Humblot, 1968, pp. 465-494.
- FREUND J., *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983, 380 p.

- FREUND J., *Philosophie philosophique*, Paris, La Découverte, 1990, 323 p.
- FUMAROLI M., *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, Paris, Éditions de Fallois, 1991, 410 p.
- GELLNER E., *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992, 208 p.
- HOGGART R., *La culture du pauvre*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976, 422 p.
- HORKHEIMER M., ADORNO T. W., *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. E. KAUFHOLZ, Paris, Gallimard, 1983 (1947), 281 p.
- MAFFESOLI M., *Essai sur la violence fondatrice et banale*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984, 174 p.
- MAFFESOLI M., *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés modernes*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, 226 p.
- MAFFESOLI M., *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996, 286 p.
- MAFFESOLI M., *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002, 251 p.
- MARX K., *Œuvres. Économie, I*, trad. M. RUBEL, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1977, 1821 p.
- MARX Karl, *Œuvres. Économie, II*, trad. M. RUBEL, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1979, 1970 p.
- MIRANDA M., *La société incertaine. Pour un imaginaire social contemporain*, Paris, Librairie des Méridiens, 1986, 208 p.
- MORIN E., *L'esprit du temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1983, 277 p.
- NIETZSCHE F., *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, trad. G. BIANQUIS, 2 tomes, Paris, Mercure de France, 1930 (1901), 776 p.
- ONFRAY M., *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Paris, Grasset, 1997, 352 p.
- ORTEGA Y GASSET J., *La révolte des masses*, trad. L. PARROT, Paris, Gallimard, 1967 (1930), 250 p.
- PARETO V., *Le mythe vertuiste et la littérature immorale*, Genève, Droz, 1971 (1911), 163 p.
- RAUSCHNING H., *Hitler m'a dit*, Paris, Éditions France, 1939, 384 p.
- SIMMEL G., *Philosophie de l'argent*, trad. S. CORNILLE & P. IVERNEL, Paris, PUF, 1987 (1900), 662 p.
- SIMMEL G., *La tragédie de la culture et autres essais*, trad. S. CORNILLE, Paris, Éditions Rivages, 1988 (1911), 254 p.
- SIMMEL G., *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, trad. L. DEROCHE GURCEL & MULLER S., Paris, PUF, 1999 (1908), 756 p.
- TACUSSEL P., *Mythologies des formes sociales. Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995, 308 p.
- VANEIGEM R., *La résistance au christianisme. Les hérésies des origines au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1993, 490 p.
- VOEGELIN E., *Les religions politiques*, trad. J. SCHMUTZ, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994 (1938), 118 p.
- WEBER M., *Économie et société*, trad. J.FREUND, tome premier, Paris, Plon, 1971 (1921), 650 p.

[1] BEAUCHARD J., *La dynamique conflictuelle. Comprendre et conduire les conflits*, Paris, Éditions Réseaux, 1981, p. 13.

- [2] ELIAS N., *Introdução à sociologia*, Lisboa, Edições 70, 1980 (1970), p. 189.
- [3] SIMMEL G., *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, trad. L. DEROCHE-GURCEL & S. MULLER, Paris, PUF, 1999 (1908), pp. 266 et 277.
- [4] WEBER M., *Économie et société*, trad. J.FREUND, tome premier, Paris, Plon, 1971 (1921), p. 24.
- [5] *Idem.*
- [6] *Ibid.*, p. 38.
- [7] FREUND J., « Die Häresie », in BARION H., et al., *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Tome 2, Berlin, Duncker & Humblot, 1968, p. 466.
- [8] FREUND J., *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983, p. 136.
- [9] NIETZSCHE F., *La volonté de puissance. Essai d'une transmutation de toutes les valeurs*, trad. G. BIANQUIS, 2 tomes, Paris, Mercure de France, 1930 (1901), p. 78.
- [10] ONFRAY M., *Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission*, Paris, Grasset, 1997, p. 242.
- [11] AUGÉ M., « Culture et déplacement », in MICHAUD Y., (dir.), *Qu'est-ce que la culture ?*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2001, p. 299.
- [12] *Ibid.*, p. 303.
- [13] MARX K., *Œuvres. Économie*, I, trad. M. RUBEL, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1977, pp. 177-178.
- [14] MARX K., *Œuvres. Économie*, II, trad. M. RUBEL, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1979, pp. 852-853.
- [15] HORKHEIMER M., ADORNO T. W., *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. E. KAUFHOLZ, Paris, Gallimard, 1983 (1947), p. 136.
- [16] ADORNO T. W., « Cultura y administración », in ADORNO T. W., HORKHEIMER M., *Sociologica*, Madrid, Taurus Ediciones, 1989 (1966), p. 63.
- [17] *Ibid.*, p. 56.
- [18] ARENDT H., *La crise de la culture*, trad. P. LEVY, Paris, Gallimard, 1989 (1968), pp. 262-263.
- [19] ELLUL J., *Le système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, pp. 209-210.
- [20] *Ibid.*, p. 360.
- [21] *Ibid.*, p. 122.

[22] *Ibid.*, p. 129.

[23] *Ibid.*, p. 147.

[24] *Ibid.*, p. 163.

[25] *Ibid.*, p. 195.

[26] GELLNER E., *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*, Oxford, Blackwell Publishers, 1992, p. 148.

[27] *Idem*

[28] MORIN E., *L'esprit du temps*, Paris, Le Livre de Poche, 1983 (1960), p. 45.

[29] *Ibid.*, p. 44.

[30] *Ibid.*, pp. 135 et 136.

[31] HOGGART R., *La culture du pauvre*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1976, p. 137.

[32] *Ibid.*, p. 117.

[33] *Ibid.*, p. 163.

[34] *Ibid.*, p. 184.

[35] *Ibid.*, p. 193.

[36] *Ibid.*, p. 151.

[37] *Ibid.*, p. 228.

[38] MAFFESOLI M., *Essai sur la violence fondatrice et banale*, Paris, Librairie des Méridiens, 1984, p. 151.

[39] *Ibid.*, p. 141.

[40] *Ibid.*, p. 147.

[41] MAFFESOLI M., *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés modernes*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1988, p. 137.

[42] CERTEAU M. de, *L'invention du quotidien*, t.1, Arts de faire, Paris, Union Générale d'Édition, 1980, p. 185.

[43] *Idem*.

[44] ORTEGA Y GASSET J., *La révolte des masses*, trad. L. PARROT, Paris, Gallimard, 1967 (1930), p. 143.

[45] FUMAROLI M., *L'État culturel. Essai sur une religion moderne*, Paris, Éditions de Fallois, 1991, pp. 19-20.

[46] SIMMEL G., *La tragédie de la culture et autres essais*, trad. S. CORNILLE, Paris, Éditions Rivages, 1988 (1911), p. 215.

[47] *Ibid.*, pp. 205-206.

[48] *Ibid.*, p. 209.

[49] SIMMEL G., *Philosophie de l'argent*, trad. S. CORNILLE & P. IVERNEL, Paris, PUF, 1987 (1900), p. 593.

[50] *Ibid.*, p. 589.

[51] CASSIRER E., *Logique des sciences de la culture*, trad. J. CARRO & J. GAUBERT, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991 (1942), p. 195.

[52] *Ibid.*, p. 196.

[53] *Ibid.*, p. 195.

[54] ELIAS N., *La civilisation des mœurs*, trad. P. KAMNITZER, Paris, Calmann-Lévy, 1973 (1939), p. 80.

[55] *Ibid.*, p. 165.

[56] *Ibid.*, p. 197.

[57] *Ibid.*, p. 281.

[58] *Idem*

[59] *Ibid.*, p. 283.

[60] *Idem*

[61] MAFFESOLI M., *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996, p. 70.

[62] ELIAS N., *La civilisation des mœurs, Op. Cit.*, p. 107.

[63] *ibid.*, p. 271.

[64] MAFFESOLI M., *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002, p. 63.

[65] ELIAS N., *La civilisation des mœurs, Op. Cit.*, p. 276.

[66] ECO U., in CARRIERE J.-C. et al., *Entretiens sur la fin des temps*, Paris, Fayard, 1998, p. 278.

[67] *Idem.*

[68] BAUDRILLARD J., *La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrêmes*, Paris, Galilée, 1990, p. 89.

[69] SPENGLER O. cité par DELUMEAU J., *Une histoire du paradis*, t.II, *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995, p. 417.

[70] MUSIL R. cité par DELUMEAU J., *Une histoire du paradis*, t.II, *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995, p. 418.

[71] WITTGENSTEIN L. cité par DELUMEAU J., *Op. Cit.*, p. 419.

[72] TEILHARD DE CHARDIN P. cité par DELUMEAU J., *Op. Cit.*, p. 429.

[73] ELIAS N., *Op. Cit.*, p. 291.

[74] DURKHEIM E., *L'éducation morale*, Paris, PUF, 1963 (1903), pp. 110-111.

[75] MAFFESOLI M., *La part du diable. Précis de subversion postmoderne*, Paris, Flammarion, 2002, p. 42.

[76] *Ibid.*, p. 40

[77] TACUSSEL P., *Mythologies des formes sociales. Balzac et les saint-simoniens ou le destin de la modernité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995, p. 155.

[78] MIRANDA M., *La société incertaine. Pour un imaginaire social contemporain*, Paris, Librairie des Méridiens, 1986, p. 31.

[79] VOEGELIN É., *Les religions politiques*, trad. J. SCHMUTZ, Paris, Les Éditions du Cerf, 1994 (1938), p. 25.

[80] MAFFESOLI M., *La part du diable*, *Op. Cit.*, p. 53.

[81] *Ibid.*, p. 37.

[82] HITLER A., in RAUSCHNING H., *Hitler m'a dit*, Paris, Éditions France, 1939, p. 68.

[83] VANEIGEM R., *La résistance au christianisme. Les hérésies des origines au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1993, p. 77.

[84] *Ibid.*, p. 219.

[85] DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1979 (1912), p. 601.

[86] PARETO V., *Le mythe vertuiste et la littérature immorale*, Genève, Droz, 1971 (1911), p. 23.

[87] *Ibid.*, p. 131.

[88] DEBRAY R., *Dieu, un itinéraire*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2001, pp. 136-138.

[89] DURKHEIM É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *Op. Cit.*, p. 301

[90] FREUND J., *Philosophie philosophique*, Paris, La Découverte, 1990, p. 310.

[91] MAFFESOLI M., *Op. Cit.*, p. 42.