

JACQUES ELLUL

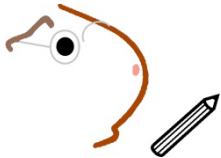
LES NOUVEAUX POSSÉDÉS



1973



Le mot du cobaye



Il s'agit pour nous de diffuser des ouvrages intéressants et utiles ou rares sans aucun autre but que de faire de nous des cobayes *lettrés* et *critiques*, dans un sens différent de la pseudo-critique circulaire émanant des analyses d'une « littérature » qui rôde autour de nos cages, et qui ne fait rien de plus que nous enfermer en nous faisant croire que nous sommes dehors.

Cette édition consiste en un simple scan de l'édition de référence (voir ci-dessous). Le résultat final a été « optimisé » afin de produire un fichier plus léger, plus clair et plus ou moins « cherchable ».

Tous les écrits dits « sociologiques » de Jacques Ellul sont disponibles chez *Les cobayes lettrés*.

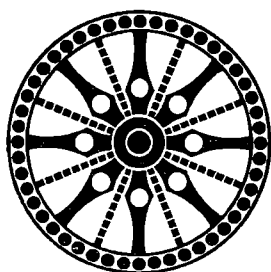
Edition de référence :

ELLUL Jacques, *Les nouveaux possédés*, Paris, Fayard, 1973, 286 p.

(parution originale)

JACQUES ELLUL

LES
NOUVEAUX
POSSÉDÉS



ÉVOLUTIONS

FAYARD

ERRATUM



A la suite d'une erreur de mise en page, les deux premières lignes de la p. 18 ont été placées en début de p. 19.

P. 32 ligne 30, à supprimer.

P. 104 dernière ligne, à supprimer.

P. 105 première ligne, à supprimer.

Sommaire

CHAPITRE 1. La chrétienté	11
CHAPITRE 2. Post-chrétienté - sécularisation	31
I. La post-chrétienté	35
II. La société sécularisée	45
CHAPITRE 3. Le sacré aujourd'hui	67
I. Fonctions et formes	69
II. La désacralisation	79
III. Le sacré aujourd'hui	86
IV. Qui est-il ?	94
CHAPITRE 4. Mythes modernes	115
I. Retour au mythe	115
II. Quel mythe aujourd'hui ?	127
III. Mythes véritables ?	140
IV. Complémentaires	147
CHAPITRE 5. Les religions séculières : les attitudes religieuses actuelles	157
I. Comment poser la question ?	157
II. Expressions et signes des religions du monde occidental moderne	170
III. Note conjointe	203
CHAPITRE 6. Les religions séculières (suite) : la religion politique	211
I. L'apparition des religions politiques ..	211
II. Les formes extrêmes	216
III. Et maintenant ?	239
ÉPILOGUE	255
CAUDA POUR LES CHRÉTIENS	263

Le monde moderne est sécularisé — vérité maintenant acquise et partout répandue. Nous sommes arrivés au troisième âge de Saint-Simon ou d'Auguste Comte. Il y a eu la société religieuse, et maintenant nous avons quitté ces formes primitives. Les religions sont de vieux cocons fendus qui peuvent être étudiés par les antiquaires, mais ne sauraient plus exprimer ou contenir aucune vie : le papillon est sorti de sa chrysalide. L'homme et le monde ont acquis leur développement d'insecte parfait — c'est-à-dire qui n'a plus qu'à féconder, pondre et mourir. Mais peut-on considérer l'évolution à partir de la notion de société religieuse, ou de religion en général ? Cela aussi fait partie des vérités admises. Les sociétés primitives sont religieuses. Le moindre sérieux demanderait que l'on ne jetât pas dans un bric-à-brac « les religions » (en y mêlant d'ailleurs beaucoup de phénomènes qui n'en sont pas), et les sociétés religieuses, comme s'il n'y avait qu'un seul mode d'interprétation ! Si nous voulons comprendre, si peu que ce soit, la situation dans laquelle nous nous trouvons, nous devons tenter d'approcher d'un peu plus près celle d'où nous sommes partis, ou plutôt celle à laquelle nous nous opposons : or il ne s'agit pas des sociétés religieuses telles qu'on pouvait les vivre dans la Grèce antique, dans l'Égypte de l'Ancien Empire, chez les Polynésiens ou chez les Bantous (pour prendre quatre types bien différents à la fois

de religions et de corrélations entre religion et société), mais d'une société de type très particulier, issue du christianisme et qu'on doit appeler chrétienté. Or notre société moderne ne se situe pas par rapport à une société religieuse en général. Elle n'est pas la contrepartie de la société religieuse. Elle est issue d'une société particulière qui s'est voulue chrétienne, et se situe par rapport à elle. Il est donc inutile de réfléchir au rapport abstrait et général « religion-société », mais il est essentiel de se fixer sur la chrétienté, comme l'un des types de sociétés religieuses, non identifiables aux autres. Autrement dit, pour savoir exactement où nous en sommes, il faut d'abord considérer ce qu'était la chrétienté, et seulement ensuite nous pourrions évaluer notre propre condition a-religieuse.

La chrétienté

Avant même d'essayer de dire en quoi elle consistait, il faut souligner une énorme différence entre la chrétienté et presque toutes les autres sociétés religieuses. Nous sommes accoutumés à considérer le phénomène comme primitif — c'est-à-dire que si haut que l'on puisse remonter, si tôt que l'on puisse saisir une forme sociale et une expression religieuse, les deux sont unies et apparemment le sont originairement : la structure politico-économique s'est faite en même temps que et par corrélation avec l'élaboration du religieux, si bien que l'on ne peut distinguer les facteurs. Au contraire, le christianisme n'est pas originaire par rapport à la société dans laquelle il se développe et ne l'origine pas : cette société existait, et combien fortement, à tous les niveaux quand elle a été pénétrée par la nouvelle religion et remodelée. Je ne connais qu'un seul autre exemple comparable, celui de l'Islam, mais qui jouait sur des peuples beaucoup moins évolués, dans des sociétés restées justement très primaires. Il n'y avait pas le même divorce entre l'Islam et les tribus de bédouins où il a flambé, qu'entre le christianisme et l'Empire. L'immense différence dès lors entre presque toutes les sociétés religieuses et la chrétienté tient, d'une part, au caractère de « connaturalité » entre religion institution (qui ne se trouve pas ici, puisque, au contraire, le christianisme va pratiquement s'opposer à *tout* ce qui constitue la société romano-

hellénistique) d'autre part, au caractère volontaire — c'est-à-dire que dans toutes les sociétés, la corrélation entre institutions, modes de vie, religion s'effectue sur le mode spontané. La religion fait partie du mode de vie, au même titre (et en les informant) que les manières de table ou l'éducation des enfants. Le roi est personnage sacré : cela n'est pas le fruit d'une doctrine, mais d'une évidence, d'une expression immédiate de la conscience collective. Au contraire, le christianisme produira la chrétienté sur le mode volontaire, comme application de la pensée chrétienne. La chrétienté va être un essai pour traduire en formes concrètes, institutionnelles, vécues, la doctrine chrétienne. Exactement comme la conduite de la vie sera l'expression volontaire et tendue de la foi au Christ, de la même façon la restructuration de l'État, de l'économie, des rapports sociaux, sera le produit d'une conception de l'application de la foi chrétienne, d'une interprétation de la Bible. La chrétienté n'est pas une société religieuse, parce qu'elle émanerait de vieux fonds religieux de l'homme qui se traduit en formes sociales, mais elle est le résultat d'une opération consciente et volontaire. Comment rendre chrétienne la société ? Ou bien : comment faire que la foi chrétienne imprègne tous les niveaux de la vie aussi bien privée que collective ? et cela en fonction de l'idée que le Dieu de Jésus Christ est le Dieu de toutes choses (rien ne lui échappe), donc aussi de la politique et de l'économie : donc cela doit se voir ; en fonction de l'idée que la vie de l'homme est un tout, dont on ne peut séparer des tranches. Nous avons une vue singulièrement fautive de ce que les chrétiens pouvaient croire au III^e ou au XI^e siècle. Parce que nous avons été accoutumés à lire que les Grecs séparaient le corps et l'âme, et que les chrétiens les ont suivis dans ce domaine, parce que nous repérons chez les théologiens toujours les mêmes textes concernant le mépris du corps et l'orientation ascétique, parce qu'enfin nous connaissons la désincarnation du christianisme effectuée depuis le XVIII^e siècle par la bourgeoisie, nous sommes convaincus que tous les chrétiens de toutes les époques ont ainsi vécu et pensé, jusqu'à nous, bienheureux qui retrouvons enfin, après deux mille ans d'erreurs,

et l'authenticité du christianisme et le courant de la pensée juive première. Quelle infinie présomption fondée sur une pyramide d'ignorance ! Si cette conception a pu être soutenue par certains théologiens, elle n'était ni commune et générale, ni permanente. S'il en avait été ainsi, justement la chrétienté n'aurait pas vu le jour. Les cathares et les spirituels tiraient en effet la seule conséquence logique, sur le plan de la conduite, de cette théologie : il fallait obéir à cette rupture de telle façon que le rejet du monde devait être réalité, et par conséquent la seule issue était la fin (concrète) de ce monde à très brève échéance. Non pas forcément une fin du monde qui serait « donnée » par Dieu, mais aussi bien une fin du monde produite par l'homme. La révolte de Müntzer ou de Jean de Leyde devait être le dernier acte aboutissant au royaume de Dieu qui n'est plus le monde. Pour les cathares l'interdiction d'avoir des enfants conduisait à une suppression rapide de l'humanité. Or, précisément, l'orientation générale de la pensée chrétienne n'a pas été dans ce sens : il fallait durer dans une société, un monde que nous avons pour mission de tourner vers Dieu, de rendre conforme à sa volonté : il n'y a pas d'opposition entre âme et corps Église et société : il y a conjonction, mais le corps doit obéir à l'âme, et la société doit être tout imprégnée, toute modelée de pensée, de volonté de sainteté chrétiennes. Ce que ces chrétiens ont en réalité cherché, en créant progressivement la chrétienté, c'est une « morale sociale », mais ils étaient plus sérieux que nous en ce qu'ils se sont mis courageusement à la tâche pour *appliquer* cette morale, et modifier effectivement les structures en fonction de ce qu'ils tenaient pour le bien et la vérité. Ils y sont arrivés. Lorsqu'on relit les recherches éthiques du III^e au XV^e siècle, on s'aperçoit que pratiquement ils ont posé tous les problèmes, affronté toutes les difficultés, tenté presque toutes les solutions que nous croyons vaniteusement être aujourd'hui les premiers à découvrir. Bien entendu, ils le faisaient avec le vocabulaire de leur époque et en fonction des structures et cultures de la société de leur temps ! Il nous faut dès lors essayer de comprendre en quoi consistait

cette chrétienté, avant de considérer à quel point elle était enracinée dans la foi chrétienne elle-même.

..

Il s'agit donc du modelage de toute la société par la « vérité chrétienne ». Il est enfantin de considérer seulement le primat de l'autorité de l'Église, ou encore la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel. Cela en faisait partie, mais de façon accessoire, quoique spectaculaire. Le premier fait considérable, c'est que, *volens nolens*, le christianisme s'est trouvé en position d'héritier de toute une culture infiniment complexe et riche.

Et que fallait-il en faire ? Car il n'y avait pas dessein prémédité, mais lorsque les élites cultivées, les hommes politiques, les administrateurs, les rhéteurs, les philosophes, les commerçants se convertissent, deviennent sérieusement chrétiens, que fallait-il faire ? Leur prêcher que la foi en Christ, c'est l'abandon de la politique, de la philosophie... (c'est-à-dire le spiritualisme dont nous parlions plus haut), ou bien trouver une morale personnelle pour l'exercice de ces diverses activités, ou bien prendre la difficulté à bras le corps et tenter de transformer tout cela plus fondamentalement, et pas au niveau simplement éthique, pour l'assimiler dans le christianisme, puisque celui-ci était vérité générale, et devait *tout* convertir ? Qui plus est, les chrétiens entraient dans la première société où l'on avait été conscient du « système social » — c'est-à-dire la première où le système social, avec ses pouvoirs, son économie, etc., n'était pas seulement le produit de la spontanéité, de la tradition, et de règles métaphysiques, mais où il était volontairement conçu, organisé, où l'on avait la conviction que l'on pouvait transformer les institutions selon un mode raisonnable, où elles devaient exprimer la liberté de l'homme, la décision, le choix et non pas la conformisation à d'anciennes coutumes. On ne mesurera jamais assez l'innovation fantastique que les Grecs d'un côté, les Romains de l'autre, ont ainsi introduite dans l'humanité. Mais

en même temps que le système social était ainsi conçu, il était aussi pour la première fois regardé en tant que système, c'est-à-dire qu'il n'était pas l'expression de volontés individuelles ou de destins obscurs, mais bien la conjugaison de mécanismes, d'organisations, d'institutions.

Si donc le Dieu de Jésus Christ était bien universel, il devait se manifester non seulement dans les consciences individuelles, mais encore dans les structures sociales elles-mêmes — et toutes. Ainsi se préparait l'assimilation. Et le christianisme se trouvant héritier de tout cet ensemble, il fut mis en demeure de l'assimiler. Il assimila donc (et c'est un premier aspect essentiel de la chrétienté) tout le religieux et le magique antérieur. On a souvent ridiculisé les chrétiens de cette époque, en disant qu'ils baptisaient les dieux païens et les institutions païennes en pensant que cela suffisait, et que par là ils gagnaient aisément les populations. Évidemment le Genius protecteur local est devenu un peu partout le saint Genis, ou saint Genès, etc., et la déesse Birgitta est devenue sainte Brigitte. On le sait. De même lorsque l'empereur est devenu chrétien, on a fait entrer dans la perspective chrétienne les rites d'adoration de l'empereur et la proskynèse a pris un autre tour, en s'appuyant sur l'interprétation selon laquelle l'empereur est représentant de Dieu sur la terre. Les panégyristes chrétiens du IV^e siècle font exactement les mêmes panégyriques que leurs prédécesseurs païens du III^e siècle, en changeant simplement le vocabulaire théologique. Plus tard, c'est la même filiation, de la confrérie scandinave et germanique, assumée, adoptée, transformée aussi, à la confrérie chrétienne. De même l'armement du chevalier est composé de deux parties bien distinctes : l'une qui est d'origine purement païenne et germanique, l'adoubement, à proprement parler, l'autre qui est l'adjonction chrétienne (veillée d'armes, prière, communion). Il ne faut d'ailleurs pas croire que cette « christianisation » qui nous paraît futile, simpliste, extérieure allât de soi. Elle était souvent l'occasion de violents conflits. On n'est pas passé tout simplement d'une forme païenne à une forme chrétienne ! Ainsi lors de la transformation des confréries,

les rites du sang et de la bière sont violemment combattus par les évêques, et on a alors opposition entre des confréries où le rituel communal est l'Eucharistie et des confréries qui se prétendent tout aussi chrétiennes mais qui conservent les vieux schémas païens devenus simple fête. Ce sont alors des « confréries sauvages ». Ce conflit durera six siècles ! Il est trop aisé de considérer que ce fut une simple erreur d'assimiler le passé religieux païen, de le christianiser, ou bien que ce fut une facilité que l'on s'est donnée. Car enfin, oui ou non, Jésus Christ était-il le Seigneur de l'histoire ? Ce que nous croyons avoir redécouvert là était une pensée courante et constante au début du Moyen Age. Et s'il est le Seigneur de *toute* l'histoire, alors il l'était aussi de cette histoire qui l'avait précédé — et qui plus est, toute l'histoire convergeait vers lui, toute l'histoire était une préparation de l'Incarnation avant d'en devenir l'expression. Toute l'histoire, et pas seulement l'histoire juive. Il n'y avait donc pas une histoire sainte et une autre ; c'est l'histoire même des hommes qui annonçait Jésus Christ et qui exprimait l'action de Dieu. Cela les hommes du haut Moyen Age en ont été profondément convaincus. Mais cette histoire comportait l'immense création religieuse, le grand effort de l'homme vers... un Dieu. Et comment, pourquoi allait-on exclure *cette* partie-là de l'histoire des hommes de ce grand mouvement annonciateur du Messie ? Ainsi on découvrirait dans les religions païennes de vrais ancêtres, de vrais témoins : la IV^e Églogue de Virgile, la sibylle de Cumès avaient de toute évidence prophétisé au sujet de Jésus. Et combien de formes, de rites, de légendes paraissent exactement entrer dans le courant de la piété ou de la réflexion religieuses ! Si la philosophie fut consciemment utilisée comme cadre de la pensée chrétienne, les religions lui apportèrent leur matière. Mais c'était avec cette seule signification de l'universalisme chrétien.

Nous avons là le premier aspect de la chrétienté, le christianisme assimile tout le sacré, tout le religieux, tout le magique des anciennes sociétés dans lesquelles il s'est développé, cela n'étant ni faiblesse ni impérialisme, mais résultat d'une logique

interne. Il est aujourd'hui facile de critiquer cette tendance et cette volonté, de dire que tout reposait sur la confusion catastrophique, aujourd'hui dénoncée universellement, entre révélation ou foi chrétienne et puis la religion. Mais ces vertueuses condamnations, je ne suis pas sûr qu'elles soient très honnêtes : j'attends que l'on m'explique comment il serait possible de « durer » sans que rien de religieux se manifeste dans le christianisme : du moment que le Royaume n'était pas venu à la fin de la première génération, il fallait ou bien disparaître en vivant dans des groupuscules spontanés, condamnés à brève échéance, ou bien s'organiser pour durer, et à ce moment on entraînait nécessairement dans le religieux. Dès lors se posait forcément le problème : le monde n'a pas été changé « en un clin d'œil » par le retour du Royaume, mais il est impossible de laisser subsister cet immense organisme voulu par Dieu, dans le paganisme. Il s'agissait donc de le rendre chrétien, et c'était soumettre le monde au Royaume, c'était le faire sortir de la puissance des ténèbres.

Mais une conséquence paraissait très rapidement : il n'était plus possible dans une entreprise de cet ordre de compter sur la foi individualisée des chrétiens. Les membres de la chrétienté ne peuvent plus être des croyants conscients, ayant connu l'expérience du Seigneur Jésus Christ, issus d'une conversion ou d'une longue marche spirituelle. On ne pouvait plus compter sur la consécration et la conduite issues de la foi. D'où deux caractères essentiels de la chrétienté : d'une part on y est agrégé par des signes extérieurs (le baptême par exemple), et sur la base d'une présupposition (tout habitant de la chrétienté est présupposé chrétien). On interprète dès lors les signes sacramentels dans un sens réaliste et ils impliquent un *opus operatum*. D'autre part, en ce qui concerne la foi, on fait entrer le « chrétien » dans un immense agglomérat, une sorte de « pool » de mise en commun de la foi et des œuvres de tous, grâce à l'Église. Et chacun peut ne pas avoir de foi personnelle puisqu'il se nourrit et profite de la foi des autres, c'est-à-dire de l'Église qui est fortement conçue comme *un corps* dans lequel chacun a sa place et où il trouve la foi qui lui est en quelque sorte appliquée —

chrétiens individualisés. La société médiévale *est* une chrétienté, cela ne veut pas dire que tous ses membres avaient une foi personnelle intériorisée en Jésus Christ, mais que tous profitaient de la foi commune. Or cela tendait forcément à transformer le christianisme en idéologie, c'est-à-dire que le christianisme devenait une sorte de présupposé collectif. Il allait de soi que l'on était chrétien — on ne pouvait pas ne pas l'être —, on le devenait pleinement et absolument par le baptême. Le christianisme fournissait une échelle de valeurs communes, un fonds commun de modèles de conduites et d'attitudes, un lot d'idées toutes faites, un ensemble de références auxquelles on pouvait aisément rapporter paroles, sentiments, pensées, actions, des critères de jugement et des objectifs à réaliser. On était dans le domaine d'une croyance assise sur une évidence sociale, généralisée, mais qui n'impliquait plus le don total de soi ou la plus haute ferveur, malgré la croyance sincère dans les vérités évangéliques, transposées à un registre mineur pour les rendre accessibles à tous.

D'autre part la seconde conséquence était la formalisation externe. Puisque le monde était devenu chrétien, puisque tout participant l'était, il n'était plus nécessaire d'apprécier l'authenticité de chaque cheminement spirituel, c'était au niveau des œuvres que l'affaire se jouait : la morale devenait essentielle. La rédaction des pénitentiels d'Irlande au VI^e siècle est un moment décisif de cette mutation. Rapidement, on fut conduit à transformer le moral en juridique. L'Église de la chrétienté va se caractériser par le souci moral (à la vérité bien légitime dans la période d'effroyable corruption des mœurs que connaîtra l'Occident entre le III^e et le XI^e siècle — et qu'on a peine à imaginer, quand on n'est pas historien de métier !) et par la volonté d'organisation. Ce sont les deux recours pour qu'un vaste ensemble tienne et fonctionne. Mais cela reposait aussi sur une interprétation théologique : la foi était acquise, il s'agissait maintenant de considérer les œuvres qui en découlaient *et* dans la mesure où il s'agissait d'une « foi implicite », il devenait possible d'agir sur elle à partir des œuvres ; c'est-à-dire qu'en intervenant au niveau des conduites pour les redresser, les christianiser, il deve-

c'est la *fides implicita*. Ainsi la notion même de chrétienté implique qu'une grande partie de ses membres ne soient pas des nait possible de *remonter* de là vers la foi. Il ne s'agissait pas de susciter ou de contrôler la foi d'abord, mais de la provoquer à partir de ses fruits. Tout devait dès lors être exactement et clairement signifié, mesuré, discerné : aussi bien les modèles de conduites que les condamnations d'inconduites, aussi bien les schémas d'organisation de vie et d'Église que les domaines interdits. C'est par là que l'Église va devenir le grand organisme éthico-juridique.



Mais la chrétienté présente un autre caractère fondamental : si elle supporte tout le religieux passé, elle est aussi le lieu où l'Église assume la culture (au sens étroit). Ici, pas besoin d'insister — on l'a si souvent dit et démontré. Toute la pensée, la connaissance, la vie intellectuelle de la société gréco-romaine seront soigneusement conservées dans et *grâce* à l'Église. Nous ne saurions pratiquement rien des Grecs et des Romains sans les patients copistes et collectionneurs de manuscrits des monastères et des évêchés. Dire que l'on proclame couramment le caractère obscurantiste et fanatique du Moyen Age ! Si peu obscurantiste, que ces hommes se préoccupaient sérieusement de tout le legs intellectuel des sociétés passées, si peu fanatique, que l'on recopiait tous ces manuscrits païens, y compris les plus scandaleux au point de vue de la foi ou des mœurs. Mais je ne veux pas développer cet aspect en tant que tel : le problème est plus large : pourquoi l'Église remplit-elle ce rôle-là ? on bêtifie en disant : parce que les clercs étaient les seuls instruits. La vraie question est en réalité : pourquoi les clercs étaient-ils instruits ? Après tout, la réaction destructrice des farouches ermites d'Alexandrie était aussi une expression de la foi chrétienne ! En réalité nous sommes en présence d'une orientation essentielle de la chrétienté. Il y a un certain nombre de services nécessaires pour que la société puisse vivre, et que les hommes

vivent en société. Eh bien, l'Église est appelée à assurer tous ceux que personne d'autre n'assure. Elle est la servante universelle partout où rien ne se fait. Plus personne ne s'intéresse à la culture intellectuelle, à la philosophie, plus personne ne s'occupe des pauvres et des malades, plus personne ne s'intéresse à améliorer l'agriculture et à développer les surfaces cultivées, plus personne ne rythme la vie des hommes de fêtes et de repos, plus personne n'institue les règles d'une vie collective possible dans laquelle l'homme cesse d'être un loup pour l'homme : eh bien, l'Église le fera. Comme un service indispensable sans lequel il serait simplement impossible de survivre. C'est cela la chrétienté ! Mais cela implique alors l'établissement par l'Église, pour cette société, d'un certain nombre de « principes chrétiens » applicables, et dont on pourrait tirer des conséquences concrètes — principes concernant tous les domaines de la vie ; quel que soit l'aspect sous lequel on aborde le problème ; principes tirés de la foi, de la Révélation, de la Bible. De toute évidence, le christianisme concerne la totalité de la vie de l'homme (aussi bien morale que politique ou économique) et de la vie de la société. Comment n'en tirerait-on pas, dès lors, des indications pour l'activité politique ou économique ? Et comment celles-ci ne se formuleraient-elles pas comme des principes d'action et d'organisation ? Or ceci se rencontre exactement avec l'autre point de vue, celui auquel nous faisons allusion plus haut : personne ne s'en occupe plus, il faut donc que l'Église le fasse. Ce n'est pas un impérialisme exaspéré qui conduisait l'Église à formuler les principes d'une vie économique conforme à l'Écriture, mais la claire vision que tout doit exprimer la Seigneurie de Jésus Christ, qu'il n'y a aucun domaine de la vie humaine qui puisse échapper à Jésus Christ. Si l'économie médiévale est devenue ce qu'elle a été, avec ses forces et ses faiblesses, ce n'est pas, contrairement à ce que veut la mode historique actuelle, le fait des circonstances seules, mais le fait d'une action volontaire, consciente, organisée de l'Église. La condamnation du trafic commercial, du prêt à intérêt (beaucoup plus appliquée qu'on ne veut bien le dire, aujourd'hui), la réduction de l'importance

globale du fait économique, le souci de détacher l'homme de la passion de s'enrichir, la recherche d'un équilibre et de la justice dans les relations économiques, la conception d'une organisation autarcique (et ce n'était pas faire contre mauvaise fortune, bon cœur, cela ne provenait pas seulement des difficultés de communication : c'était l'expression de toute une conception de la vie). Tout cela n'était que l'application réfléchie au domaine économique d'un ensemble de « principes chrétiens », résultant du souci de manifester là aussi la Seigneurie de Jésus Christ.



Mais l'idée de chrétienté entraînait encore, dans un autre domaine, deux ordres de conséquences¹ : tout d'abord, chrétienté veut dire que toute société particulière se rattache à la chrétienté universelle. Chaque seigneurie, chaque ville, chaque royaume sait qu'il appartient, et veut appartenir à l'ensemble plus large de la chrétienté. Le terme prend ici une dimension géographique et non plus qualitative, comme antérieurement. Chaque groupe humain, politique, social, se subordonne à ce Tout qu'est la chrétienté, si bien qu'en définitive, il y a (et doit y avoir) coïncidence entre la société civile vue dans son ensemble et l'Église universelle. Les deux réalités se recouvrent géographiquement et s'organisent l'une par rapport à l'autre. Il est dès lors, dans la chrétienté, inacceptable que les organisations politiques soient souveraines. Il est inacceptable que les frontières entre nations, royaumes, seigneuries soient radicales, impératives, imperméables. *Avant* d'être royaume, une unité politique est *fraction* (je ne dis pas membre, car cela impliquerait justement une sorte d'antécédence du royaume, qui s'associe aux autres...) de cette unité, qui est la seule unité valable, de la chrétienté. Celle-ci n'est pas faite de l'addition des groupes sociaux : elle

1. A ce sujet et pour plus amples développements : J. ELLUL : *Histoire des Institutions*, tome II.

est une et tolère, par commodité d'action, la division en groupes. Dans cet ensemble politico-social (dont, bien entendu, la réalité reste représentée par l'Empire romain, mais dont l'image est l'unité du corps du Christ), il ne peut y avoir confusion entre l'Église et les pouvoirs politiques, mais les deux ordres s'organisent l'un par rapport à l'autre. L'Église ne prétend pas diriger la politique, mais elle ne peut tolérer que la vie politique soit indifférente à la foi. Il apparaissait que le christianisme concernant le tout de la vie de l'homme devait aussi inspirer la vie politique. Dès lors pour manifester l'unité de la chrétienté, de même qu'il n'y avait qu'une Église, il devait y avoir un pouvoir politique unique, au moins symbolique, au-dessus de tous les pouvoirs particuliers. En outre, il ne pouvait y avoir confusion entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, mais pas davantage autonomie et indépendance de ce dernier, puisque le christianisme devait tout pénétrer, inspirer, provoquer, et, très rapidement en conséquence, vérifier puis contrôler. On sait les innombrables difficultés qui sortiront de cette distinction entre les pouvoirs, *pouvoirs qui existent en tant que représentant des fonctions, et non pas comme puissance en soi*. C'est là une réalité souvent mal comprise : il n'y avait pas de la part de l'Église une prétention à exercer une puissance dominante ou dirigeante, mais une fonction exprimée dans d'innombrables services, or ceci impliquait la possibilité de remplir cette fonction, ce qui signifiait un certain pouvoir. Bien entendu, cette façon de poser le problème a rapidement dérivé vers la puissance, surtout à partir du moment où l'Église, la papauté d'abord, devient une puissance directement politique, c'est-à-dire ayant un territoire, une organisation politique, le pape devenant chef d'État. Cela vient encore compliquer la relation entre les « deux pouvoirs », déjà assez difficile ! Mais il ne faut pas oublier la pensée première, l'origine de cette situation.

Le second ordre de conséquences provenant du concept de chrétienté peut s'exprimer par l'identification entre l'Église et la société. Les deux éléments se recouvrent géographiquement. Chaque fois que par ses missionnaires l'Église pénètre dans de nou-

veaux pays païens et y implante la foi, ces groupes entrent du fait même dans l'ensemble dénommé chrétienté et sont appelés à s'identifier aux modes existants politiques ou économiques. Mais réciproquement, pour faire partie de la société (civile), il faut être chrétien (au sens du moins où nous l'avons défini). A l'intérieur des frontières de la société civile peuvent seuls vivre des chrétiens, participant à une même vision de l'homme et du monde, à une même foi implicite. Au-delà des frontières, ce sont des païens, avec lesquels il ne peut guère y avoir de relations « normales », mais seulement une hostilité réciproque et instinctive. Les païens ne forment d'ailleurs pas une vraie société aux yeux des membres de la chrétienté, car on ne peut concevoir une société ordonnée et juste que chrétienne. Mais en même temps le roi qui est soumis à l'Église n'est tenu à la justice et à la clémence qu'envers le peuple chrétien. Dans le serment du sacre, il prend des engagements envers ce peuple, mais il faut que le peuple soit chrétien pour que le roi ait des devoirs envers lui. Dès lors l'hérétique (qui est pire que les païens !) est chassé non seulement de l'Église mais, en même temps, de la chrétienté. Le païen qui entre dans la sphère de chrétienté est tenu de se convertir s'il veut seulement vivre. C'est ce qui explique le caractère insoluble et irritant du problème juif. Les juifs sont les seuls à être tolérés en n'étant pas chrétiens. Mais ils vivent dans cette société comme n'y vivant pas : c'est-à-dire qu'ils n'ont aucun droit ni aucun devoir. On tolère leur présence physique, leur activité, mais on ne veut pas le savoir. Ils vivent en communautés ayant leurs propres règles et statuts, non reconnus par la société comme du droit, mais ils ne cessent de poser un problème à cette société : comment peut-on être homme sans être chrétien ? C'était remettre en cause la conception fondamentale même de la chrétienté.



Maintenant que nous vivons tous avec un préjugé matérialiste invétéré (tout se fait par des motifs de type économique) et avec

le soupçon chevillé au cœur (derrière tout ce qui est avoué se cachent des motifs inavouables), nous avons pris une vue manifestement inexacte de la chrétienté. Nous transposons sur l'époque du VIII^e-XIV^e siècle nos constats et nos expériences actuels. Ainsi sommes-nous convaincus que les croisades ont eu lieu par suite des intérêts capitalistes de la papauté, que les cathédrales furent construites grâce à une oppression terroriste du prolétariat, que l'esclavage fut supprimé par suite du progrès technique et que les règles de l'Église concernant la politique ou l'économie ne furent jamais appliquées. Réciproquement l'Église est conçue comme puissance politique et financière, les conflits entre empereur et pape sont de simples conflits de puissance, etc. Tout cela n'est pas *totalem*ent inexact, il faudrait seulement y ajouter « aussi ». Les croisades sont un immense acte de foi, la conviction que le royaume de Dieu viendra sur terre quand Jérusalem sera redevenue chrétienne, et les autorités ecclésiastiques, les papes y ont certainement cru eux-mêmes, mais il y eut *aussi* pas mal de trafics financiers, inévitables d'ailleurs pour lancer une aussi vaste entreprise, etc. Nous avons en même temps pris l'habitude par opposition aux affirmations des siècles précédents, de ne considérer que les effets négatifs de la chrétienté : la prétention politique insupportable du pape, le formalisme magique des sacrements, les erreurs théologiques s'accumulant par couches sédimentaires, les superstitions, l'acceptation d'une « exploitation » des pauvres et faibles par les riches et puissants, la stagnation économique par détournement de l'homme à l'égard des choses sérieuses pour le centrer sur le paradis, l'utilisation du spirituel pour camoufler ou légitimer l'oppression et l'exploitation, la consécration du roi à être la puissance chrétienne par excellence, etc. Tout cela n'est pas faux, comme dans le cas précédent, à condition de dire « aussi ». Car enfin, il faut (sans le majorer à l'extrême et ne considérer que cet aspect) aussi rappeler à quel point l'action de l'Église et l'organisation d'une chrétienté furent positives et favorables à l'homme. Et d'abord par la suppression de l'esclavage. Après un siècle où l'on a affirmé tranquillement que cela résultait en effet du chris-

tianisme, il fut de mode à partir de 1930 de déclarer que le christianisme n'a rien eu à y voir et que c'est soit l'épuisement des sources productives d'esclaves, soit la mutation économique, soit le progrès technique qui entraînent la suppression de l'esclavage. Mais aucun historien sérieux et honnête n'a jamais pu prouver quoi que ce soit à ce sujet : actuellement on en revient, et de plus en plus d'historiens, à pas de loup, conviennent que l'on ne peut expliquer la suppression de l'esclavage par des causes matérielles. Le fait décisif, c'est la transformation des mentalités à cause du christianisme. Et s'il y a eu progrès technique c'est *par suite* de la suppression de l'esclavage pour faire face à une brusque suppression de main-d'œuvre¹. Des historiens parfaitement non chrétiens, simplement fidèles aux documents, en viennent là aujourd'hui. La chrétienté a eu tout un ensemble d'effets positifs indéniables. La protection des faibles a été un des grands sujets de préoccupation de cette époque, protection qui n'était pas vaine et futile, mais organisée, réelle : disons que les inconvénients d'une société où il y avait des puissants et des humbles, des riches et des pauvres furent réduits au minimum : je ne suis pas sûr qu'il y ait d'autres sociétés historiques, y compris la nôtre, qui aient été aussi loin en ce sens. Toutes les formes économiques et politiques de protection des petits furent appliquées, le plus souvent avec succès. De même les interventions de l'Église pour la paix furent extrêmement efficaces : le mécanisme des Ligues de Paix par exemple, la Trêve de Dieu, la Paix de Dieu furent des institutions remarquables par lesquelles l'Église ne se bornait pas à de pieuses déclarations sur la paix entre les hommes mais mettait au point des institutions très fermes pour y arriver. Dans une situation prodigieusement mouvante, trouble, parfois sans foi ni loi,

1. Il ne peut plus y avoir de discussion à ce sujet depuis les études de B. Gille et de Lynn White, qui ne portent pas sur cette question, mais qui montrent le remarquable essor des techniques au Moyen Age contrastant avec la stagnation de l'Antiquité. Tant que l'esclavage a été la solution des problèmes du travail, il n'y a pas eu de croissance des techniques : à partir de sa suppression, il fallait bien s'arranger autrement : d'où les techniques.

l'Église a réussi un miracle d'ordre et de justice. On a pu la taxer de juridisme, mais dans un milieu où l'on avait perdu tout sens du droit et du bien public, n'était-ce pas un immense recours, un progrès humain considérable que de rénover le droit ? On a accusé ses interventions dans la politique, mais au milieu du désordre et des concurrences de puissance, l'Église arrivait à rétablir une situation vivable. Dans un monde économique totalement perturbé, elle a fixé des règles et des institutions. La doctrine du juste prix (qui s'est appliquée quoi qu'on en ait) ou l'interdiction de l'usure¹ sont des principes essentiels pour limiter l'exploitation, et pour équilibrer la vie économique. Assurément ce sont des principes de stagnation et non de progrès, mais le problème qui s'est posé fut le suivant : ou bien donner une très grande importance à l'activité économique, à la production, à la consommation, ce qui entraînera la croissance du pouvoir des riches sur les faibles, ou bien avant tout protéger les faibles, rechercher le plus grand équilibre économique (l'équilibre, l'*ordo* étant alors assimilé à la justice, exactement comme aujourd'hui nous assimilons la justice à l'égalité), ce qui entraîne la stagnation. L'Église a choisi le second volet. Mais on ne peut la condamner pour cela qu'à partir d'une idéologie progressive et d'une mythologie de la croissance de production identifiée au bien. Tout ce que je viens d'avancer, et je pourrais multiplier les exemples d'interventions positives, n'est pas une simple opinion que je pourrais avoir, mais le résultat de centaines d'études historiques minutieuses, exactes, s'opposant aux grandes fresques idéologiques coutumières depuis le marxisme². En somme l'Église médiévale a considéré que dans

1. A ce sujet ont fait souvent remarquer que l'Église tolérait quand même l'usure puisque juifs et lombards pouvaient la pratiquer. Cette accusation manifeste encore la mauvaise foi des critiques : l'Église ne pouvait empêcher juifs et lombards de pratiquer l'usure *puisque'ils n'étaient pas chrétiens*. L'interdiction n'était valable que pour des chrétiens et l'Église ne l'a pas transformée en règle juridique universelle, car elle se serait substituée, ce faisant, au pouvoir politique.

2. Si du moins, parmi les études historiques contemporaines, nous faisons exception pour LE GOFF : *Civilisation de l'Occident médiéval* (1965), qui reste un représentant du matérialisme le plus plat.

le désordre général, elle avait à prendre en charge la société. Autrement dit, elle a eu le courage de s'attaquer concrètement, pratiquement à tout un ensemble de problèmes difficiles. Elle ne s'est pas contentée de discourir sur la nécessité de l'incarnation de la foi comme nous le faisons aujourd'hui et de faire des messages ou des proclamations, qu'il s'agisse des discours du pape ou de ceux du Conseil œcuménique. Et bien entendu, du fait de son intervention et de sa pratique, elle s'est sali les mains. La chrétienté fut le régime où l'on a tenté de mettre en pratique collectivement la foi chrétienne, et les critiques qu'on a pu y porter sont simplement le constat de ce que l'on ne peut intervenir dans la politique et l'économique sans être contaminé.

* *

Ce qui me reste à dire, c'est que lorsque l'Église et les chrétiens ont élaboré non pas seulement la doctrine de la chrétienté, mais sa pratique, ils ne l'ont pas fait par suite d'une idée bizarre, mais par suite de leur foi et de leur théologie. Les principes les plus fondamentaux du christianisme contiennent la chrétienté, comme allant de soi. Tout récemment encore un ouvrage d'un bon théologien français rappelait que le christianisme est, dès l'origine, politique. Cela est même devenu une évidence, un leitmotiv. Soit. Mais une autre vérité centrale est celle de l'Incarnation, qui conditionne une mise en pratique. Il est impossible pour un chrétien d'en rester au stade des déclarations d'intention. De plus Jésus Christ est le Seigneur universel de l'histoire, et il faut que cette seigneurie se manifeste. Mélangez ces trois vérités, et si du moins vous êtes sérieux, vous avez immanquablement tendance à la chrétienté. Sa réalisation ne dépendra que de l'énergie des chrétiens d'une part, du désordre de la société, de l'inconsistance des pouvoirs politiques d'autre part. Mais comment aurait-on pu refuser d'instituer une société chrétienne ? Alors que l'on voulait que dans la vie personnelle chaque chrétien vive la foi concrètement, pourquoi ne pas le vouloir collectivement ? Et si le christianisme *est* politique, com-

ment ne pas faire une politique inspirée par la foi ? C'est ce qui a été prodigieusement mis en lumière dans un des plus beaux ouvrages qui existent et illustrent la pensée (non chrétienne !) moderne : la *Mimésis* de Auerbach. Celui-ci a démontré avec une finesse unique comment l'Incarnation introduisait à un certain mode collectif d'être, à une certaine façon de représenter le réel qui impliquait la chrétienté. Et ne pas entrer dans cette voie, c'est soit mépriser l'Incarnation, soit ne pas être fidèle avec soi-même, c'est-à-dire être hypocrite. Assurément on peut prétendre que les hommes du Moyen Age se sont trompés, qu'ils avaient une mauvaise théologie, du moins ils ont tenté honnêtement, sans avoir le moins du monde la conviction d'établir le royaume de Dieu sur terre : tous les désastres, et les drames, et les erreurs et les injustices du Moyen Age, c'est au travers de textes établis par des chrétiens que nous les connaissons. Ils voulaient fonder une chrétienté, mais savaient à quelle distance ils étaient du Royaume de Dieu ! L'important, le décisif, c'est que cette recherche exprimait comme intermédiaire entre le théologique ou la foi et puis le politique et l'action, une attitude envers la réalité qu'Auerbach a analysée : prise au sérieux et en considération de la réalité (et non pas négation comme on l'a dit parfois), réalisme fondamental mais en refusant de s'arrêter à cette réalité : celle-ci est une *figura*. Le Moyen Age a eu une conception figurative du réel ce qui veut dire qu'« un événement qui s'est passé sur cette terre ne signifie pas seulement cet événement même mais aussi, et sans préjudice de sa réalité concrète, *hic et nunc*, un autre événement qu'il annonce ou qu'il répète en le confirmant. Le rapport entre les événements n'est pas envisagé essentiellement comme un développement temporel ou causal, mais comme formant une unité au sein du plan divin, dont tous les événements constituent des parties et des reflets... » (Auerbach.) Mais c'est cela en même temps qui conduit à prendre radicalement au sérieux la réalité, ce qu'ont fait les hommes du Moyen Age — et c'est pourquoi ils se sont passionnés pour la vie politique en lui donnant une dimension considérable puisque dans les actes des peuples, des rois, dans

les décisions de la foule, dans les mouvements de révolte, ils voyaient une action de Dieu : *Gesta Dei per Francos ; omnis potestas a Deo per populum*, etc. Mais n'est-ce pas la traduction historique de l'Incarnation, exprimée dans la vie de Jésus, avec « le mélange radical de réalité quotidienne et de tragique sublime » qui entraîne une mutation mentale dans la façon de considérer le réel ? « Une figure tragique d'une telle origine (Jésus), un héros si faible mais qui puise sa plus grande force dans sa faiblesse même, un tel va-et-vient du pendule » est incompréhensible pour la mentalité gréco-romaine, et fonde un nouveau style de représentation du réel qui « assume la réalité concrète avec sa laideur, sa bassesse, son indignité » tout en la référant à sa signification fondamentale, car *cette* réalité représente aussi une autre *réalité*. Le tout étant situé dans le temps (et non pas : un pôle de la *figura* dans le temps, l'autre dans l'éternité), sans que cependant les deux événements (celui qui annonce et celui qui accomplit) soient liés par une relation causale et dans une dimension simplement horizontale. « La liaison horizontale des événements se dissout, le *hic et nunc* n'est plus un simple élément du processus terrestre mais en même temps quelque chose qui a toujours été et qui s'accomplit dans le futur. » C'est cette conception-là de la réalité (qui n'a jamais été méprisée au Moyen Age, contrairement à ce qu'affirment de trop sommaires affirmations : on voulait le ciel donc on méprisait la terre ; cela fut peut-être le fait de quelques mystiques, mais non du peuple chrétien de l'Occident), qui a tenté de s'incarner dans la chrétienté parce que c'était elle que l'on discernait clairement dans la personne même et la vie de Jésus Christ, comme Incarnation du Verbe.

100

Post-chrétienté Sécularisation

C'est devenu un lieu commun, que l'on tient pour une évidence vérifiée, que le monde moderne est un monde séculier, sécularisé, athée, laïcisé, désacralisé, démythisé. Et dans la plupart des écrits contemporains on prend ces divers termes comme équivalents sans voir les différences considérables qu'il peut y avoir entre la laïcisation et la sécularisation par exemple, ou entre la désacralisation et la démythisation. On veut, en gros, seulement exprimer l'idée que le monde moderne adulte ou majeur ne croit plus, il veut des preuves, il obéit à la raison et non plus à des croyances, surtout religieuses ; il s'est débarrassé de Dieu, du Dieu Père, et lui parler de religion n'a plus aucun sens. Il est entré dans un nouveau mode de pensée, qui n'est plus la pensée traditionnelle s'exprimant dans des mythes¹, il ne peut entendre qu'une parole non transcendante et vivre que sur un mode concret. Le temps de la religion est fini. Tel est le discours habituel, maintenant, dans la plupart des milieux d'intellectuels chrétiens, et particulièrement au Conseil œcuménique. Il est d'ailleurs souvent difficile de discerner si, dans ce propos, il s'agit de constat de fait, d'un souhait, d'une consta-

1. On pourrait réfléchir longuement à ce propos, à partir de *La Pensée sauvage* de Lévy-Strauss, sur le fait que celui-ci affirme qu'il n'y a pas vraiment de différence entre la pensée de l'homme moderne et celle du plus « primitif ».

tation sociologique ou d'une construction imaginaire d'un type humain abstrait à partir de l'idée qu'on peut se faire d'un homme imbu de la science. En réalité, si on examine les textes qui reposent sur ces affirmations (rarement étudiées en elles-mêmes) on s'aperçoit qu'il s'agit là beaucoup plus d'une explication a posteriori. On part généralement de l'évidence : « L'homme moderne ne veut plus entendre parler du christianisme, il a perdu la foi, l'Église ne mord plus sur la société contemporaine, elle n'a plus d'audience, le message chrétien ne veut manifestement plus rien dire pour les gens de nos sociétés », et, raccordant *cela* avec la critique faite à partir des sciences des fondements, histoire et contenus du christianisme, constatant en même temps que l'homme moderne reçoit plus ou moins une orientation technicienne sinon scientifique, on en conclut implicitement : « C'est parce que cet homme est imbu de science qu'il est non religieux », et l'on assimile le rejet du christianisme avec un caractère nouveau de l'homme, devenu irréligieux.

Or c'est à *partir de cette conviction* que l'on assiste dans les Églises à une tentative de renouvellement impressionnante pour arriver à rejoindre à nouveau cet homme et à faire passer le message évangélique. Nouvelles théologies, nouvelles structures de l'Église, insertion dans le monde moderne, tentatives de témoignages et prédications non religieuses, etc. En réalité tout le mouvement et la « crise » de l'Église actuelle reposent sur cette conviction. C'est pourquoi je pense qu'il est d'abord fondamental de savoir si, oui ou non, la constatation est exacte, et si vraiment nous sommes dans un temps déréligiosisé. Car enfin si par hasard on s'était trompé ? Si par hasard le fait (certain) que l'on puisse dire : « De toute façon, même s'il y a erreur venait d'une autre cause, et devait être interprété autrement ? S'il y avait erreur au niveau du constat des faits *et* au niveau de leur *interprétation* ? Je ne comprends pas que l'on puisse écarter cette question et dire qu'elle est négligeable, et prétendre que ce n'est pas de cela qu'il faut parler. Je comprends bien que l'on puisse dire : « de toute façon, même s'il y a erreur

sur le fait, la question posée par Bonhoeffer et Bultmann (à savoir : que devient la foi dans le monde présent ?) reste juste », cela est certain, mais je ne crois pas que l'on puisse éluder ainsi le reste en considérant que « la désinvolture de Bonhoeffer vis-à-vis de l'histoire du passé conduit à éviter la discussion sur la justesse des analyses de Bonhoeffer... » Ce n'est pas parce que Bonhoeffer se trompe sur des questions d'histoire que nous n'avons pas à nous interroger lorsqu'il se trompe aussi sur la vue qu'il a de notre société. Comment peut-on dire que la question : « L'homme et le monde actuel sont-ils vraiment devenus majeurs ? » est aussi vaine que la discussion sur le caractère non mythologique de l'homme moderne, alors qu'en fait c'est à partir de ces affirmations-là, et non pas de motifs théologiques, que tout est déclenché, que l'on fait tout dériver¹. Il est bien essentiel de savoir si oui ou non l'homme moderne est religieux ou irréligieux.

Mais il faut avant toute chose préciser les différents qualificatifs employés pour désigner ce phénomène et dont l'accumulation atteste une grande confusion d'esprit. En premier lieu, nous rencontrons le « post-constantinisme » et la post-chrétienté. Pour le premier aspect, le fait est très simple : à partir de Constantin, il y a eu association active de l'Église et du pouvoir politique. Celui-ci appuyait l'Église, la favorisait, aidait à son développement, à ses entreprises, donnait un statut spécial et privilégié à ses membres, garantissait biens et personnes, mettait à son service le bras séculier, acceptait ses conseils, la mêlait étroitement à ses décisions et à ses délibérations, affirmait la vérité absolue du christianisme. Mais, en contrepartie, l'Église devait être un soutien du pouvoir. Elle devait associer le pouvoir à ses entreprises, elle était son agent de propagande et devait supporter les ingérences du pouvoir dans son domaine, au point même que le politique intervenait parfois pour trancher les débats à l'intérieur de l'Église et même les questions de vérité

1. Ces citations sont tirées de l'ouvrage, par ailleurs remarquable et profond, de A. Dumas sur Bonhoeffer.

théologique. Ce n'était jamais un partage égal : tantôt l'État asservissait l'Église et tantôt l'inverse. Cette association qui provenait non pas uniquement de la perverse volonté politique d'asservir l'Église, mais aussi de la bonne volonté de la servir, du fait que les chefs des États étaient devenus chrétiens (et que pouvait-on faire contre cela ?) avait induit l'Église dans une situation de conformisme et de puissance qui fut sans aucun doute l'erreur, l'hérésie fondamentale de cette période. Tant que l'Église a conservé l'attitude rigoureuse et intransigeante d'Ambroise, évêque de Milan, envers Théodose le Grand, il n'y avait rien à craindre. Mais cela fut exceptionnel. En réalité l'Église fut achetée, pervertie par l'usage de la puissance et l'association au pouvoir politique. Ce fut l'aspect le plus sinistre de toute la période de la chrétienté. Or on peut dire dans l'ensemble que cette association est terminée. Depuis la grande cassure entre l'Église et l'État, d'abord pendant la Révolution française, puis en 1905, la France a donné l'exemple d'une société qui pratiquait la séparation rigoureuse entre État et Église. Celle-ci ne peut plus en rien être considérée comme un pouvoir, et encore moins comme un pouvoir politique. La bataille fut d'ailleurs rude, c'est ainsi que le constantinisme arrivant à l'asservissement total de l'Église fut poussé à son sommet par Napoléon, et arrivant à l'asservissement de l'État envers l'Église fut poussé à son sommet sous la Restauration. Le post-constantinisme concerne donc principalement la relation entre Église et État. La rupture s'est consacrée avec l'établissement de tous les régimes socialistes, et, avec du retard, elle tend à se produire partout ailleurs. Sur ce point, il ne peut donc y avoir aucun doute. Le fait est bien exact et d'autant plus facile à cerner qu'il est plus précis, et concerne une situation nette. Mais le terme de post-constantinisme ne rend pas compte de toute la situation, et l'on entre dans un domaine plus flou avec post-chrétienté, laïcisation, sécularisation.

I. La post-chrétienté

La post-chrétienté, ou encore la « société a-chrétienne », est le résultat du processus de déchristianisation. Assurément je ne me donnerai pas le ridicule de décrire après mille autres le phénomène de déchristianisation, je me bornerai à rappeler quelques points connus. D'une part, le christianisme a perdu une part de sa vitalité, il est devenu morale, système philosophique, organisation ecclésiastique, ressassement de conformismes, hypocrisie... D'autre part, se développaient des pensées non chrétiennes, ou antichrétiennes, en même temps que l'on entrait dans la phase de découverte du relativisme de la morale et de la religion : il y avait partout dans le monde des morales et des religions différentes du christianisme et tenues pour vraies par leurs adeptes. Il y avait des non-chrétiens qui se conduisaient aussi bien que des chrétiens. Bien entendu, la rupture avec l'État a rapidement contribué à cette déchristianisation. Cette déchristianisation s'est enfin confirmée avec le développement de la science, en particulier des sciences physiques et historiques, jouant à deux niveaux différents. Il n'est pas nécessaire de développer tout cela, qui est bien connu. Cette déchristianisation s'exprime de façon très visible : absence d'intérêt des individus pour les questions posées par Jésus Christ, (cela ne les concerne plus et l'on considère que cette foi, cette vérité n'ont aucune efficacité pour changer la situation). Les préoccupations principales sont de type politique et non plus spirituel, l'homme moderne ne comprend plus le vocabulaire chrétien, les termes chrétiens n'ont plus de poids et de contenu, ce qui implique en fait que les conceptions de vie sont tellement étrangères que les mots chrétiens n'éveillent plus rien (piété, salut, grâce, rédemption, seigneurie de Jésus Christ) ou seulement des idées fausses, ayant reçu maintenant un contenu politique (justice, paix). Cette déchristianisation s'exprime encore dans une conception matérialiste de la vie, un matérialisme non intellec-

tuel et philosophique mais concret (confort, niveau de vie, allongement de la vie), associé à une croyance au progrès, appuyée sur les faits (l'homme avance toujours vers un mieux, il réalise davantage le bien : celui-ci arrivera à l'issue d'un long mouvement de progrès matériel, immanquable). Nous pourrions continuer cette énumération de positions idéologiques et sentimentales de l'homme moderne, sa conviction que tout est régi par une fatalité, que la vie de l'homme est faite pour le bonheur, que l'homme est naturellement bon, etc. Tout cela a joué dans le sens progressif d'une déchristianisation, avec l'établissement de références fondamentales autres que le christianisme, et nous n'aborderons pas la difficulté insoluble : qu'est-ce qui en est cause ? Est-ce parce que les mouvements hostiles se sont développés que le christianisme a reculé, ou bien est-ce parce que le christianisme s'était perverti qu'il a provoqué la naissance d'un nouvel horizon, d'une nouvelle conception du monde et de l'homme ? Les deux semblent avoir marché de pair. Quoi qu'il en soit, sur le plan individuel, on constate une beaucoup plus grave difficulté à « croire » dans la Révélation de Dieu, et qu'il y a beaucoup moins de monde qui se déclare chrétien. Ce mouvement de déchristianisation conduit à une situation que nous pouvons appeler de « post-chrétienté » : la post-chrétienté implique le post-constantinisme, mais le dépasse très largement. Ce terme de post-chrétienté que je fus l'un des premiers à employer en 1937, a provoqué des incompréhensions : je m'étais attiré une verte réplique de K. Barth disant qu'il ne peut pas y avoir un monde post-chrétien, puisque de toute façon Jésus Christ est venu, qu'il est toujours le Seigneur de ce monde et de l'histoire, et qu'il est actuel : il ne peut y avoir de « post » par rapport à cela. Bien entendu, il faut en effet distinguer un monde post-chrétien (au sens où l'entendait K. Barth — et ici je suis entièrement d'accord avec lui), et la post-chrétienté, qui se situe au niveau historique et sociologique, sans rien dire sur la vérité de Jésus Christ, et qui signifie seulement que l'on est sorti de la situation de chrétienté, telle que je la décrivais au chapitre précédent. Mais il ne suffit pas de dire : il y a eu chrétienté,

maintenant on est après : car la post-chrétienté a un contenu très important. Tout d'abord, le christianisme n'est plus l'évidence. Il n'est plus l'échelle des valeurs communes, le point de référence spontanément offert par la conscience pour toutes les pensées et les actions, le critère du jugement. Il n'est plus le « lieu commun évident ». Il a été remplacé dans cet office indispensable dans la conscience collective par le socialisme.

En second lieu, l'Église, non seulement ne recouvre plus la société, n'a plus de pouvoirs dans le monde, mais surtout elle est strictement cantonnée dans un certain rôle. C'est ce cantonnement qui est l'un des aspects majeurs de la post-chrétienté. On ne tient aucun compte du jugement spirituel ou éthique à partir de la foi chrétienne pour les affaires sérieuses, et l'on sépare exactement deux domaines (comme aussi bien il y a eu séparation entre l'Église et l'État) : d'un côté un domaine social, politique, intellectuel, scientifique, artistique où l'Église et le christianisme n'ont rien à dire, car ils obéissent à leurs lois spécifiques, et de l'autre un domaine religieux, spirituel, éthique, où, à la rigueur et en concurrence avec les autres idéologies, on veut bien que le christianisme ait sa place. L'Église est alors exactement cantonnée ici. On ne veut pas sa disparition, son évacuation, mais on lui donne, dans le vaste amphithéâtre de la société, un petit strapontin dont elle ne doit pas bouger. Elle a son domaine spécifique, comme l'Université, le Conseil d'État ou l'Ordre des médecins, et sa fonction lui est assignée par le corps social. Elle est là pour le spirituel et le religieux, pour les cérémonies et pour répondre à certaines aspirations de l'homme. Mais il va de soi qu'elle ne doit se mêler de rien de sérieux, politique ou économique. Elle doit être au service de la puissance dominante, par exemple économique en vue de la stabilité sociale (comme en France ou aux Etats-Unis) ou de certains pouvoirs politiques (comme en U.R.S.S., en Hongrie, Pologne, Tchécoslovaquie...). Elle est tolérée à condition qu'elle fasse ce qu'on lui demande et pas plus. Elle est garant de la morale — et on l'attend ici : aussi bien ses adversaires que ses amis. Si l'Église ne proteste plus contre le crime, l'adultère et la drogue, elle ne joue plus

le jeu de la société post-chrétienne : elle est là pour quelque chose, qui est bien circonscrit et sur lequel tout le monde s'est mis d'accord.

Mais le dernier aspect décisif de la société post-chrétienne c'est que justement celle-ci est passée au travers de l'expérience chrétienne et elle en est ressortie. Autrement dit, on ne peut pas l'assimiler à une société païenne. Elle n'a plus l'innocence et l'ingénuité de l'ignorance envers le christianisme et de tout ce qu'il charriait avec lui. Cette société post-chrétienne est d'une part marquée par le passage du christianisme, d'autre part elle croit savoir de quoi il retourne. Elle est profondément traumatisée, n'est pas sortie de la marque du péché originel, de la volonté d'un salut, d'une espérance, d'un royaume de Dieu, de la conviction qu'il faut un Sauveur, de l'angoisse et du déchirement entre une culpabilité dernière et un pardon qui ne peut nous venir de nous-même... Tout cela est le produit de l'ère chrétienne. Nous n'en sommes pas sortis, mais nous avons éliminé de tout cela le « chrétien », pour garder le « psychique »... Société post-chrétienne, société, homme qui résident là où le christianisme les a placés mais qui ne croient plus dans la vérité positive de cette révélation. Enfin, post-chrétienne, notre société l'est en ce qu'elle estime tout savoir du christianisme : celui-ci est devenu, comme dit Vahanian, religiosité. Non pas est devenu en soi mais pour tous les hommes qui vivent dans ce monde-ci, il y a identification entre la révélation et une religiosité. La foi n'a plus de sens ni de contenu. En réalité, le mouvement qui avait inspiré la chrétienté : le christianisme assume tout le passé religieux de l'humanité (donc devient religion !) s'est retourné : il est maintenant au rang des grandes religions, phénomène religieux classé dans le Panthéon de l'humanité. Et dès lors, on est tranquille, on croit savoir assez exactement ce que c'est : la religion, ça nous connaît. Et du christianisme, il reste une morale, que l'on connaît bien, bourgeoise assurément. Il reste quelques idées toute faites. L'importance du clergé, et l'évidence des cathédrales... La post-chrétienté n'est donc pas simplement une société qui vient après la chrétienté, mais une société qui

n'est *plus* « chrétienne » mais qui est *passée au travers de cette* expérience, qui en est particulièrement héritière, qui croit connaître cette religion parce qu'elle garde de vagues souvenirs et aperçoit des vestiges. Rien ne saurait sortir de nouveau, de surprenant, d'inattendu, et pas davantage d'actuel : l'Église et la foi sont des vestiges du passé. Telle est la situation, et cela, il faut l'appeler post-chrétienté, rien d'autre et rien de plus. Là-dessus, évidemment, se greffent toutes les constatations secondaires sur la décadence des Églises et la tiédeur de la foi des fidèles, la désertion du culte le dimanche, etc.



Cette institution de la post-chrétienté voit fleurir en elle l'attitude humaine correspondante, à savoir l'humanisme athée. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de la doctrine ou de la philosophie de l'humanisme athée, ce qui a relativement peu d'importance, mais de ce qui en est passé dans les convictions des hommes de notre société, ce qui constitue l'arrière-fond de leurs opinions, à la fois idéologie, évidence, point de référence spontané, conviction irréfutable, affleurant rarement au niveau de la conscience, et plus souvent implicite. Ce qui forme l'accord général entre tous et sur quoi peut se fonder un langage, et le critère des conduites. Ce qui transparait dans les journaux, la publicité ; les présupposés de tous les raisonnements concernant notre société, la radio, le cinéma, les discours politiques et les programmes de tous les groupes de gauche ou de droite. Son contenu idéologique me paraît pouvoir être résumé ainsi : l'homme est la mesure de toute chose. On ne juge plus rien par rapport à un absolu ou par rapport à une révélation ou une transcendance. Tout doit être ramené à l'homme. Tout est donc relatif, comme lui-même. Il est à la fois le juge et le critère. Il est laissé seul pour juger et décider. Il ne peut se fonder que sur ce qu'il fait. Il n'a pas de recours. Il n'y a pas de pardon. Il est seul sur la terre. Il est donc responsable, et lui seul, de tout ce qui se passe. Et, de même, tout se passe dans

ce temps : cet homme est rigoureusement limité entre sa naissance et sa mort. Sa vie ne se rapporte à rien de supérieur à elle : il n'y a ni transcendant ni au-delà. Tout, par conséquent, se joue dans ce temps-là. Et de ce fait sa vie prend une extraordinaire importance : vivre est la valeur suprême, puisque à la mort tout est joué, tout est perdu. Les aventures d'une vie (le roman) sont le sérieux, et il faut dans ce bref laps de temps réaliser toute son œuvre. D'où, l'attentat à la vie physique est le crime par excellence. Il faut laisser à l'homme le temps de « réussir sa vie » : puisque, si on n'y est pas arrivé, tout est manqué, il n'y a aucune compensation. Mais cette vie doit trouver en même temps son sens en elle-même : or, du fait que l'homme est mesure de toute chose, il ne peut donner une valeur à sa vie : cela serait tout à fait artificiel. Ce qui reste alors, c'est que cette vie soit *comblée* : ainsi c'est le bonheur qui donne un sens à cette vie. Et il ne peut pas y en avoir d'autre, car seul, finalement, le bonheur est objectif en étant vécu subjectivement.

Seconde proposition, qui découle de la première : l'homme est autonome : il a sa propre loi en lui, ou bien il se donne à lui-même la loi : il n'y a aucune limite, aucune valeur, aucune loi extérieures à lui. Il n'est responsable que devant lui-même. Il n'a à obéir à aucune loi objective, « éternelle », « naturelle », ni à répondre de ce qu'il fait devant une instance suprême. Sa décision est tout. C'est lui qui finalement décide du contenu de la morale, comme antérieurement du droit. Et de ce fait, c'est lui qui décide de ce qui est permis ou non. Rien ne le contraint dans un sens ou un autre. Ce qui n'est pas possible ou permis aujourd'hui le sera donc demain. C'est une simple question d'évolution des mœurs sans que celle-ci ait à être guidée ou modifiée par un impératif absolu. Toutes les expériences, toutes les tentatives seront plus ou moins vite légitimées (cela correspond bien sûr à ce que peut être une morale dans la société technicienne toujours changeante) et quand l'homme cherche à se rapporter à quelque chose d'autre que lui-même, dans sa contemplation forensique, quand il cherche un sens

général, voici que tout ce qu'il trouve, tout ce à quoi il se réfère, c'est encore une grandeur qui est *de* l'homme, par exemple l'histoire. Et le choix de la dimension signifiante est explicite, car la vie de l'homme n'a justement pas de sens par elle-même : elle ne va nulle part. Elle est portée par l'histoire. Un point, c'est tout. Mais cette autonomie entraîne pour lui une charge considérable : c'est qu'il est justement laissé seul pour tout affronter. Misère, souffrance, angoisse, injustice, mort : il est seul en face et au milieu de tout cela. Il est tenu de répondre et d'agir. Il n'a pas de recours et pas d'espérance. Ainsi prend-on une très haute idée du destin de l'homme, mais il la paie très cher — du prix même de son angoisse. On place très haut la valeur de l'homme, et sans cesse on en viendra à parler de l'homme, ce qui conduit ou bien à un idéalisme délirant, négateur des faits, ou bien à un désespoir, à une angoisse sans fond, à laquelle sans fin l'homme tente d'échapper. Si bien que le souci de l'homme, la volonté générale de le libérer, la volonté de l'affirmer comme seule et dernière instance, le portant ainsi au sommet, le placent dans une situation extrêmement dangereuse.

La troisième croyance : l'homme est raisonnable. Mais ici, l'on hésite sans cesse entre un devoir être et une réalité. Tout doit obéir à la raison. On tend à exclure ce qui n'est pas prouvé rationnellement : religion, morale, impératifs métaphysiques, tradition — et aussi les convictions politiques qui ne se fondent pas sur des concepts raisonnables (par exemple la monarchie). On sera donc tenté par la construction d'une société rationnelle, d'un État politique rationnel (démocratie), et le socialisme en est la conclusion normale. Mais sur ce point l'humanisme athée a été battu en brèche en fait depuis un demi-siècle par la reconnaissance de l'irrationnel chez l'homme, et la réapparition des « forces obscures », avec une certaine orientation du communisme et avec le nazisme, puis aujourd'hui avec le déchaînement des mouvements irrationnels : c'est assurément le plus grave échec de cet humanisme. La contradiction entre ces convictions bien assises, ces évidences rassurantes et des comportements

contradictoire est l'un des malaises essentiels de l'homme occidental aujourd'hui.

Enfin, retenons un dernier thème : l'homme est bon ou, au minimum, libre de choisir le bien ou le mal, et, sauf erreur, manque d'information, passion incompréhensible, il choisit le bien. Il faut absolument que l'homme soit bon, puisqu'il est la mesure de tout, puisqu'il est son propre maître, puisqu'il prend la direction de toute chose (par exemple par la technique). Ce serait impossible de vivre dans un monde où l'homme a une si grande puissance, s'il était mauvais. Ce serait délirant, s'il était la mesure de tout et si c'était une mesure fautive. Ce n'est simplement pas possible. Et les pièces de théâtre « noires », l'existentialisme, la démonstration de l'horreur ne sont jamais que le contrepoint dialectique de cette conviction. Si vous disiez à Beckett ou à Genet que l'homme est mauvais, ils seraient en transe. C'est justement parce qu'il est présupposé, infailliblement, bon que toute cette noirceur, cette ignominie peut être répandue : car ce n'est pas l'homme, c'en est la négation (et une négation qui ne vient pas de lui !). Or cette conviction, profondément ancrée chez nos contemporains, de la bonté de l'homme, comporte deux conséquences : tout d'abord quand il y a, évidemment, du mal, ce n'est pas la faute de l'homme : ce sont les institutions, la société, l'éducation, le système économique (le capitalisme), la rupture en classes, la bureaucratie, voilà d'où vient le mal. Non pas de l'homme. Ramenez l'homme dans un cadre, soit libre, libertaire, soit juste, égalitaire, et tout ira bien car il est bon. L'autre conséquence c'est finalement l'affirmation que tout ce qui est « normal », c'est-à-dire ce qui est le fait d'une majorité d'individus, ce qui est considéré dans un groupe comme l'opinion ou l'attitude qui vaut par soi, est bien, est moral : ce qui confirme donc l'idée qu'à la limite tout peut être permis. Bien entendu cet humanisme athée à la fois repose sur, et légitime, la croissance des pouvoirs, des techniques, de l'économie. Plus le niveau de vie sera élevé, plus la productivité sera grande, et plus l'homme deviendra intelligent, artiste, cultivé, juste et bon. Or à partir de cette conviction

maintenant spontanée, évidente concernant l'homme et partagée par tous, se développe une doctrine, à savoir que l'homme moderne est devenu adulte. Comme nous ne cherchons pas ici à faire un travail théorique, je me bornerai à rappeler deux éléments. Adulte, cela veut dire que, en fait, l'homme moderne, de *cette* société, et dans sa réalité concrète, est apte à assumer sa vie, qu'il n'a plus besoin d'une tutelle, d'une paternité, d'une direction externe. Cela veut dire, d'autre part, qu'il est libre, et entre dans une sphère de choix et d'autorité. Je ne discuterai pas ici ces affirmations, mais je soulignerai seulement le phénomène qui s'est produit : nous assistons au passage d'une croyance généralisée, vague et indécise, à une doctrine qui se présente comme la réalité. D'un côté, après avoir été une doctrine, exprimant un devoir être, l'humanisme athée est donc devenu lieu commun, évidence confuse, croyance. Cela donne à l'homme une compréhension globale de la vie, et grâce à ces croyances, il peut arriver à vivre dans une société difficile. Mais, s'emparant de ce qui est de l'ordre de la croyance, de nouveaux théoriciens ont prétendu rendre compte de ce qui *est* en élaborant de nouveaux concepts et une nouvelle doctrine. L'humanisme athée se présentait comme un idéal de l'homme, « l'homme adulte » se présente comme un constat sociologique. Alors que l'humanisme athée pouvait, comme cela fut, se transposer en idéologie collective, « l'homme adulte », précisément parce qu'il veut se référer au réel, reste irrémédiablement doctrinaire et sans référence au réel. Ce mouvement est essentiel pour comprendre les limites de ce que l'on affirme aujourd'hui. Quoi qu'il en soit, cet homme adulte est présenté comme nécessairement non religieux : la disparition de Dieu et du Père est non plus indispensable pour que l'homme soit (position traditionnelle de la doctrine de l'humanisme athée) mais elle a eu lieu, et maintenant l'homme est. Ce, qui est très différent de l'ensemble de croyances à quoi l'on peut donc ramener aujourd'hui cet humanisme.

Nous rencontrons maintenant une nouvelle notion qui nous permet de discerner elle aussi une évolution significative — la laïcisation. Nous en saisissons un premier aspect, simple, à savoir l'État laïque. Conception limitée correspondant à une volonté de briser le constantinisme : l'État ne doit plus subir l'influence de l'Église. Cela fut passablement étendu : l'État ne doit plus subir une influence religieuse ni donner à une religion une place prépondérante. A partir de là deux orientations nouvelles se font jour : d'un côté, le laïcisme : l'État doit être « agressivement » contre l'Église et la religion : la laïcité devient une vérité en soi, et non plus une raisonnable conception du pouvoir. De l'autre côté, doctrine que j'ai soutenue depuis 1944, l'État ne doit soutenir aucune espèce de croyance ou de religion, c'est-à-dire doit se contenter d'être un gestionnaire en matière politique, administrative, économique, avec juste ce qu'il faut d'idées pour faire de la bonne gestion, mais sans que cela se formule sous l'aspect d'une vérité. L'État n'a pas à trancher, ni même à connaître du Vrai, du Bien pas plus que du Beau. Cette orientation est évidemment radicalement opposée au laïcisme... — Quoi qu'il en soit, dans toute ces acceptions, la laïcité de l'État se réfère à une situation concrète, c'est une certaine conception de l'État qui peut se traduire dans des institutions et qui doit aboutir à une certaine organisation. Or on assiste depuis une vingtaine d'années à l'extension de ceci vers la société laïcisée. Celle-ci est le produit de l'État laïque. C'est la société qui est guidée, commandée par un État laïque, où par conséquent la religion n'a pas de véritable place, mais c'est aussi celle qui a été formée par lui, en particulier grâce à l'éducation, l'instruction et la démocratie.

Celle-ci, liée à la laïcisation, implique par exemple que nul débat politique ne peut avoir de thème religieux, ou s'inspirer de motivations religieuses : lorsque cela se produit, assurément le facteur religieux n'apparaît pas comme un argument sérieux,

et une certaine gêne s'introduit dans le dialogue. Dans la mesure où la laïcité reste libérale, elle tolère ces incartades, mais ce sont des incartades. D'ailleurs, dans la mesure où l'instruction est laïque et forme des hommes pensant de cette façon, le débat socio-politique risque de moins en moins de déborder sur le religieux. En réalité, on a pour tendance de considérer celui qui prend des références religieuses comme un « fractionniste », un « sectaire », c'est-à-dire celui qui vient rompre l'unité de la nation. Mais il faut bien préciser que dans la mesure où l'État laïque s'est institué tel par rapport à l'Église, on conçoit spontanément la société laïcisée qui en dérive par rapport au christianisme entendu comme religion. Dès lors, la société laïque, c'est le même nom, du point de vue des non-chrétiens, que société déchristianisée ou post-chrétienne, du point de vue des chrétiens. Il n'y a donc là aucune ambiguïté ni difficulté. Il est important cependant de le souligner car cela doit prévenir des confusions ultérieures. Et que la société laïcisée résulte de la croissance des techniques, de l'information, de la diffusion de la science, d'un mouvement humaniste vers la liberté, puis vers le socialisme, tout cela, qui est bien connu, est de l'ordre du constat de fait, et ne soulève aucun problème particulier. C'est bien dans une post-chrétienté, dans une société laïcisée que nous sommes appelés à vivre.

II. La société sécularisée

Mais la question change du tout au tout quand nous arrivons à l'idée de société sécularisée¹. On confond souvent les termes, or, en définitive, ils n'ont *rien* de commun. Le terme de société

1. On peut citer par exemple le n° 16 de « La communauté des disséminés » (1963) et en particulier le significatif article de Coulson : (Un monde sécularisé) où par une glorification des choses et de la science, on en vient à dire que le profane est la forme sous laquelle le sacré est considéré comme faisant partie de notre époque et de notre monde. Mais en acceptant la différence entre christianisme et religion l'auteur n'hésite pas un instant à considérer notre monde comme profane et

sécularisée a surtout pris naissance dans des milieux de philosophes et de théologiens, et principalement aux États-Unis ; mais à partir des fameuses lettres de captivité de Bonhoeffer à Moabit, où nous trouvons les concepts d'homme adulte, de société a-religieuse et même de christianisme a-religieux, pour caractériser la situation actuelle. Puis ce fut la vogue de Bultmann consacrant l'idée simple que le développement scientifique a transformé l'homme moderne et qu'il faut partir de la vision d'un homme ayant une conviction scientifique de base, et ayant abandonné le mode de pensée mythique pour entrer dans un nouveau mode. Ceci rencontrait fort harmonieusement les recherches de Niebuhr et de Tillich aux États-Unis. Et ce fut alors la flambée de cette conception d'une société sécularisée, conception adoptée en bloc par le Conseil œcuménique des Églises, et qui devient à partir de 1950 le dogme fondamental sur lequel s'appuie toute affirmation, l'interprétation de base à partir de laquelle toutes les recherches sont légitimes. Il va de soi, il est évident que la société est sécularisée, et que toutes les difficultés du christianisme actuel tiennent à ce fait. Comment peut-on encore être chrétien dans une société de ce genre ? Quelle peut être la place de l'Église ? Comment faire l'adaptation nécessaire à cette société ? Le concept de société sécularisée a mis un peu plus de temps à pénétrer en France. On aurait dû être vacciné par la société laïcisée. Mais on adopta la société sécularisée d'abord parce que règne en France la conviction que l'on ne possède une bonne théologie qu'en Allemagne et aux États-

sécularisé. De même chez Cl. Combaluzier (*Dieu, demain*, 1971) nous trouvons une réédition de la « loi des trois états » : « la science a démontré qu'il n'y a de dieux nulle part... la science permet de dire que nous traversons la crise de puberté de l'humanité... En découvrant sa place dans l'univers et sa responsabilité dans l'évolution, l'homme adulte est libre d'accepter ou de refuser Dieu... » Cet essai contient tous les lieux communs sur la question. Par contre il faut retenir le seul livre sérieux (quoique adoptant la perspective de la sécularisation) : S. ACQUAVIVA : *L'Eclipse du Sacré dans la civilisation industrielle* (trad. fr., 1967). Ce livre nous donne un excellent tableau de la pratique religieuse, et une bonne étude de la paganisation actuelle, remarquable travail de sociologie religieuse, mais qui prouve seulement ce déclin du christianisme : celui-ci étant assimilé à la religion !

Unis, puis dans la mesure où les intellectuels français y étaient préparés par leur connaissance (exacte ou diffuse) de la pensée de Saint-Simon et d'Auguste Comte avec la « loi des trois états ». On était *évidemment* passé à l'état industriel, technique, scientifique, remplaçant l'ancien état religieux. Au moins cette doctrine offrait le mérite d'être claire et de se présenter comme une prophétie. Ce qui paraît au contraire terriblement difficile dans la pensée sur la société sécularisée, c'est qu'elle est un épouvantable mélange. C'est même le caractère commun aux diverses tendances des auteurs parlant de cette société. Il y a toujours une confusion complète entre la formulation d'une doctrine morale (avec présentation d'un devoir être : la sécularisation est souhaitable pour l'homme), la contestation d'un ensemble de faits (la situation est telle que...), l'interprétation de ces faits (interprétation parfaitement assimilée à ces faits, confondue à eux, si bien que les faits ne sont guère reconnaissables en tant que tels, noyés dans un flot interprétatif) et finalement en quatrième élément, une « re-doctrine », c'est-à-dire une formulation doctrinale à partir de ces interprétations de faits (les choses étant ainsi, voici donc ce que nous pouvons dire de l'homme, de la société, etc., et ce second volet doctrinal étant donc *a posteriori*, se présentant comme une justification de la situation, démontrant qu'il en est très bien ainsi...). H. Cox est un exemple saisissant de cette absence de méthode, de cette confusion mentale. Il est vrai que celle-ci semble convenir au public, car plus cette confusion est grande, plus le succès d'une telle pensée est remarquable. La situation est au fond exactement comparable à celle que nous envisagions plus haut pour l'humanisme athée et l'homme adulte. Le mécanisme est au fond le suivant : nous avons d'abord une doctrine qui est susceptible de s'inscrire dans une certaine réalité, et qui produit en effet des conséquences concrètes. Puis, une ressaisie de ces conséquences, que l'on généralise, que l'on porte à l'absolu, que l'on interprète, et l'on prétend alors rendre compte de la situation de fait, alors que l'on formule une doctrine. Mais celle-ci n'a aucune chance de jamais s'appliquer précisément parce qu'elle

n'est plus (comme l'humanisme athée, ou l'État laïque) la présentation d'une exigence, d'un devoir être, un programme à mettre en jeu, elle ne veut pas se présenter en tant que doctrine et prétend au contraire rendre compte de la situation de fait, en proclamant : voici la réalité. Mais comme le tout repose sur des faits exacts interprétés faussement, sur des généralisations idéologiques et sur un dogmatisme finaliste (car ces prétendus comptes rendus de faits sont en réalité des illustrations de croyances fondamentales que l'on veut prouver !), cela n'a aucune espèce de rapport avec la réalité. Nous assistons à une césure radicale entre ce qui est et le discours sur ce qui est. Cela est caractéristique de la déclaration de société sécularisée.

Dans cette société, la religion n'a pas de place, et l'on se fonde sur deux éléments principaux : le premier, c'est que la société moderne est forcément sécularisée puisqu'elle est « moderne », c'est-à-dire que nous avons rompu avec notre passé. L'homme moderne projeté dans le progrès sans cesse accéléré, dans des mutations inexprimables, n'a plus aucun enracinement dans le passé ; or, non seulement la société, les sociétés, du passé étaient toutes religieuses, mais bien plus il ne peut y avoir de religion que grâce à un passé : toute religion se réfère à un passé, se ressourcement dans ce passé, et le réincorpore. C'est le mécanisme même de la religion. Cela est fini. La science et la technique nous projettent irrémédiablement vers l'avenir. Le débat n'est donc plus entre une science et une religion qui expliquent différemment le monde, mais entre ce qui rompt toute attache avec le passé pour nous projeter sans fin vers un avenir toujours accéléré, et ce qui ne peut pas être autre que référence au passé, reprise de celui-ci, continuation.

Le second de ces deux éléments, c'est que l'homme moderne est devenu adulte. Et ceci manifeste déjà parfaitement le confusionnisme entre le fait (homme déchristianisé) et la doctrine interprétative (l'homme adulte). Nous allons essayer de démêler ce mélange.



Il y a donc d'abord¹ une explication doctrinale préalable, un « devoir être² ». La sécularisation c'est « l'affirmation de la consistance propre et de l'autonomie de la sphère profane par rapport à la sphère religieuse... Elle ne caractérise pas formellement l'ordre objectif mais l'attitude de l'homme en face de lui... La sécularisation se définit par son continu positif... elle est un mouvement intentionnel... Le visé inclut la culture, la réalité, les valeurs. La visée est soit d'ordre intellectuel, soit d'ordre existentiel. Bref la sécularisation est une évolution de l'attitude de l'homme qui l'amène à saisir les aspects profanes de la culture, de la réalité naturelle et humaine, et des valeurs dans leur consistance et leur autonomie, et à réagir en conséquence... » Il faut alors rappeler la sécularisation de la science, puis de la philosophie et de l'art, qui impliquent une certaine image du monde : tout se passe comme si Dieu n'existait pas. Nous sommes alors ici en présence de la célèbre formulation : « L'hypothèse Dieu n'est plus utile ». Nous sommes donc ici dans le domaine de cette recherche avec ses méthodes.

A un second niveau de devoir être, la sécularisation, qui est une expression de l'humanisme athée, se présente comme une formulation de valeurs morales d'ordre profane, comme la justice, la solidarité, l'égalité, la dignité de la personne, et sur un plan global du projet d'une terre nouvelle, d'une humanité future. « La conscience des pouvoirs de l'homme se double d'une conscience de ses droits, devoirs et responsabilités. » Or, autant pour la recherche scientifique que pour la formulation des valeurs, on considère que cette attitude est un bien : c'est

1. Un « d'abord » qui ne concerne pas le temps, l'antécédence, mais le premier aspect que l'on peut tenter de saisir dans un essai de mise en ordre.

2. Pour le résumé de cette part de la doctrine, voir G. GIRARDI : « Sécularisation et sens du problème de Dieu », dans *L'Analyse du Langage théologique*, 1969.

ainsi que la science peut se développer (et s'est effectivement développée), c'est ainsi que l'homme peut devenir pleinement lui-même. Dans cette première approche doctrinale, la sécularisation est, selon Van Peursen, « le moyen par lequel l'homme se délivre d'abord du contrôle religieux et ensuite du contrôle métaphysique exercés sur sa raison et sur son langage ». Or ceci est passé en acte : l'homme moderne a mis en application la doctrine...

Mais cela étant, commence la confusion avec les faits. On constate une certaine désacralisation du monde. Le sacré dans cette société est considéré comme un ensemble de conventions sociales ou de névroses. Il a été jusqu'alors une sorte de maladie de l'humanité qui, se débarrassant effectivement du sacré, accède donc maintenant à la santé. Car c'est un fait que l'homme moderne ne croit plus à un sacré. Il n'y a plus de sphère du sacré, il a profané, concrètement, tout ce que les générations précédentes tenaient pour sacré, et il est même habité par une volonté de désacraliser tous les objets sacrés. « Le monde abandonne l'idée religieuse qu'il avait de lui-même. » La sécularisation est donc le fait historique selon lequel la société n'est plus religieuse, le monde abandonne effectivement les « symboles sacrés », l'homme ne s'intéresse plus au sacré. On voit d'ailleurs tout de suite les confusions : « La religion est reléguée au domaine privé », dit Cox, ce qui est proprement la laïcisation. « Les dieux des religions traditionnelles ne sont pas morts, ils sont des sortes de fétiches privés, ou l'apanage de certains groupes, ils ne jouent plus aucun rôle dans la vie publique... », ce qui est proprement, pour l'Occident, la post-chrétienté. Nous sommes donc entrés dans une période nouvelle : celle de l'incroyance qui se caractérise en fait par un certain état d'esprit, une attitude de l'homme envers la société, le monde, etc., que Cox désigne comme étant un pragmatisme et un préalable de profanité. Tout cela est très simple. L'homme moderne est assoiffé d'action, d'efficacité, il juge tout en fonction des résultats et des possibilités d'action. D'autre part, il ne peut com-

prendre le monde que comme profane, il n'y a plus de grandeur religieuse. Il adhère spontanément à toute explication du religieux, par des facteurs économiques ou circonstanciels. Quoique n'ayant jamais lu Marx, Nietzsche et Freud, il est pénétré par le soupçon, etc. Je ne vais pas ici me livrer à une nouvelle description de cet homme, de cette société désacralisée, des centaines d'autres auteurs l'ont fait, et c'est une « tarte à la crème ».

Ce qui est plus intéressant, c'est le passage à la troisième étape, à savoir que les auteurs chrétiens font contre mauvaise fortune bon cœur, et considérant que les choses étant ce qu'elles sont, il est très bien qu'elles soient ainsi, et que le christianisme doive parfaitement entrer dans la voie de cette sécularisation. Mais j'insiste sur ce fait : le christianisme et les chrétiens ne peuvent pas faire autrement. Ils vivent dans une société (occidentale) qui ne s'intéresse plus au christianisme, ils se trouvent en présence d'hommes qui spontanément sont incroyants et ne cherchent pas Dieu, c'est un état de fait. Dès lors, quand ils proclament qu'ils vont entrer dans cette société sécularisée, ils se donnent à en accroire : ils ne peuvent faire autrement et obéissent simplement à une nécessité, non point à leur religion. Quand ils découvrent, comme Cox, que cette société sécularisée correspond exactement à ce qu'il y avait dans la Bible, ils procèdent comme d'habitude, et comme des quantités d'auteurs chrétiens, à une justification *a posteriori* de l'état de fait. H. Cox, avec une ingénuité touchante, est l'exemplaire le plus évident de ces tentatives de rattrapage chrétien par des justifications théologiques *ex post*. On s'engage alors dans des voies multiples : il y a ceux qui joyeusement proclament que les chrétiens doivent poursuivre la désacralisation : « La désacralisation est à l'œuvre dans l'Église catholique. L'Église est en train de se désacraliser, les saints sont contestés, la Vierge également. Dieu lui-même n'y échappe pas : Dieu est mort. Le célibat est mis en question, et l'on se demande s'il faut encore construire des églises. » De même que le christianisme avait été une désacralisation de la Nature au temps des origines, de même, maintenant, la désacralisation est le fait de la société — qui s'adresse au christianisme

et c'est lui qui doit accepter de se laisser désacraliser¹ ! Pour d'autres (Ricœur), devant le défi de la désacralisation, deux possibilités s'ouvrent à la conscience chrétienne : « Ou bien convenir que la croissance de l'homme et sa maîtrise du monde entraînent inévitablement la mort de la religion, en affirmant que la foi ne saurait être atteinte par l'évanouissement du sacré et qu'elle contribue elle aussi à la désacralisation de l'univers et de la société, ou bien faire de la religion, c'est-à-dire de l'attestation du sacré, une dimension irréductible de la conscience humaine ». Mais le second point devient intenable, dès lors il faut adopter le premier : on lâche la religion, on reconnaît que le monde désacralisé est en bonne voie, que l'homme est adulte, et on sauve la foi (ou on croit la sauver) en l'opposant à la religion, et en l'inscrivant dans le processus général de désacralisation. Quelle joie, en suivant Cox : « L'homme renonce à porter des ceillères, c'est-à-dire qu'il brise les symboles sacrés. » Grâce à la sécularisation on fait des progrès de géant dans la voie du bien : « Le pluralisme et la tolérance sont les enfants de la sécularisation — ce sont les images d'une société qui se refuse à imposer une vue du monde à ses concitoyens. » « Le monde a de moins en moins besoin de règles religieuses pour soutenir sa moralité », et l'on sait comment il entreprend de démontrer que la sécularisation a un fondement biblique, que ce qui se passe est parfaitement conforme à ce que la Bible nous dit². On reste toujours un peu rêveur devant ces découvertes. Pauvres chrétiens qui depuis deux mille ans se sont sans cesse trompés, et n'ont jamais découvert que la vérité du christianisme c'est la sécularisation. C'est quand même vexant de penser qu'il a fallu

1. J'avais, en 1943, dans *Actualité de la Réforme*, engagé ce processus de raisonnement mais en l'orientant autrement : « De même que le christianisme a désacralisé la Nature, de même il doit désacraliser notre culture et notre société » : ce qui est tout autre chose que d'accepter simplement le mouvement qui se produit !

2. Compte tenu que je suis entièrement d'accord avec lui sur ses trois thèmes : la Création, désenchantement de la Nature - l'Exode, désacralisation de la politique - l'Alliance : désacralisation des valeurs. Mais tout cela que j'ai écrit depuis très longtemps, quel dommage qu'il ne l'applique pas effectivement !

que les circonstances nous placent dans cette situation pour découvrir que c'est justement le contenu de la Révélation ! Sitôt après avoir fait son excellente démonstration sur l'enracinement biblique de la désacralisation, il déraile, précisément parce que sa théologie n'est pas d'abord biblique, mais d'abord justification de la situation. Il déraile lorsqu'il essaie d'expliquer en quoi l'anonymat urbain, la mobilité (avec despatialisation) ou le pragmatisme (cela fonctionne-t-il ?), caractéristiques de la sécularisation, sont aussi en pleine conformité avec le plan de Dieu pour l'homme révélé en Jésus Christ. Comment n'en vient-il pas au moins à se poser la question de la validité de cette société séculière en tant que société repliée sur elle-même ? Elle ne se cherche aucune référence extérieure. L'homme séculier n'a plus d'autre horizon que terrestre, toute réalité supraterrrestre qui pourrait déterminer sa vie a disparu (c'est du moins l'interprétation de Cox), comment considérer ce fait comme excellent alors que cela signifie en définitive une société sans issue et vouée au seul critère de l'efficacité ? Mais il est caractéristique justement, ce faisant, de la mentalité séculière : « Ce qui est, est. Il n'y a pas à le juger. » Sans se rendre compte que cette attitude implique au moins deux correctifs : il faudrait être sûr que le constat des faits est exact, et que dans le « ce qui est » on n'emmêle pas tout un ensemble de jugements de valeurs, de généralisations, etc. Ensuite : ne pas juger, c'est en réalité adhérer, donc juger positivement.

Telle est bien l'attitude de tout ce courant chrétien : on renonce à porter une appréciation sur la situation de fait, et l'on accepte que les faits viennent juger la foi, la révélation, la Bible, etc. Autrement dit, l'attitude même de ces chrétiens est un remarquable exemple de cette sécularisation : ils acceptent en définitive les critères derniers de jugement adoptés par cette société, à savoir le fait et l'efficacité. Dès lors on utilise les plus grosses ficelles : le pragmatisme séculier est conforme à ce que la Bible nous montre de l'action de Dieu. Dieu est d'abord celui qui agit et l'homme est fait par Dieu pour agir, pour rechercher la fécondité en toutes choses, donc l'efficacité. Et d'un. La pro-

fanité du monde séculier n'est rien d'autre que l'expression du fait que le Dieu de la Bible donne une part entière à l'homme dans la création du monde. L'homme est fait pour dominer le monde, sans se préoccuper d'autre chose. C'est par un abus que l'Église et le christianisme ont mis l'homme et la société en tutelle : ils doivent se développer librement. L'homme est fait pour participer à la création, pour la déployer, c'est-à-dire l'exploiter et la mettre en forme : l'effort technique est donc en parfaite conformité avec la volonté de Dieu, et la société sécularisée qui dérive de la technique est donc, par le biais encore, l'expression de Dieu. Et de deux. Ces démonstrations sont très caractéristiques du phénomène global appelé sécularisation : car celui-ci n'est pas composé seulement *du fait* que l'homme se détourne de Dieu (le Dieu chrétien) et des formes traditionnelles religieuses, il est composé aussi, et c'est peut-être l'élément le plus important, de la ressaisie de ces « faits » par des chrétiens qui leur collent l'étiquette « sécularisation », et qui en donnent une interprétation à la fois justificatrice et extrême. La justification, nous venons de la considérer.

Mais il faut insister sur l'extrémisme : ceci est bien caractéristique de notre temps (et justement c'est *ceci* qui est significatif de la sécularisation !) : chaque fois que le chrétien, aujourd'hui, constate un fait de culture, non seulement il y adhère, mais « il en remet ». Il porte à l'extrême cette tendance, il l'absolutise, peut-être en fonction de sa propension à tout considérer du point de vue de Dieu, mais je croirais beaucoup plus prosaïquement et pour cette société particulière, parce qu'il se sent rejeté en marge. Assurément, si la société est vraiment sécularisée, le chrétien ni l'Église n'y ont de place, ou plutôt seulement celle, réduite et sans importance, que nous avons reconnue dans la société post-chrétienne. N'est-ce pas alors cela qui pousse le chrétien à entrer dans cette société, en parlant haut et clair, en se faisant voir de tous, en attirant l'attention par l'extrémisme de son discours, et ainsi à y retrouver une place ? L'auditeur non chrétien, quelque peu surpris, en même temps qu'amusé, assis-

tera donc à cette rage autodestructrice. Ainsi, attestant qu'il est plus laïque, plus sécularisé que quiconque, le chrétien sans christianisme est assuré d'un peu mieux que du strapontin dans l'obscurité.

Or ceci est d'autant plus certain dans notre cas, qu'il faut bien rappeler que la société sécularisée est une invention des chrétiens. Je veux dire par là que les non-chrétiens sont peut-être sécularisés, ils ont peut-être fait ce chemin vers le rejet du Dieu omnipotent, ils sont peut-être dans un pragmatisme total, mais cela ne les préoccupe guère. Ils sont comme cela, mais ce n'est pas cela qui leur paraît significatif dans le monde actuel : les non-chrétiens ne caractériseront pas leur société en tant que société sécularisée, précisément dans la mesure où ce « problème de Dieu » ne se pose plus à eux, où ils sont entrés dans un positivisme : ce sont alors les chrétiens qui se tracassent de cette situation. Car ils veulent bien suivre, ils désirent même vivement tenir leur rôle, mais ne peuvent s'empêcher de regarder en arrière, et de mesurer la différence entre le temps où l'on croyait et celui où l'on ne croit plus : c'est dans ces conditions, que, eux, chrétiens, dressent ce concept. Mais alors, ce faisant, ils poussent la tendance à l'extrême. Ils ne se contentent pas d'enregistrer des faits, ils les construisent en système ; ils ne se contentent pas de considérer le réel, ils en tirent des conclusions absolues. Ce qui fait que leur doctrine de la société sécularisée est tout autre que la réalité de la société laïcisée ou que la post-chrétienté. C'est une société dans laquelle il n'y a plus du tout de religion, où l'homme est imperméable au langage du mythe, étant passé au-delà, ayant procédé à une mutation totale de sa pensée, où le sacré a disparu... Mais qui plus est, dans son ardeur, le chrétien formule cela comme un nouveau devoir être. D'un côté les faits, les circonstances, la science, la technique, le primat de la production, etc., avec, nous l'avons vu, une certaine attitude philosophique, de l'autre une doctrine qui coordonne toutes les conséquences et qui présente les faits sporadiques en ensemble ordonné, les croyances en impératifs.

Non seulement on abandonne l'hypothèse Dieu, mais le chrétien avide de martyre en même temps que de gloire, vient dire à l'homme moderne qu'il doit absolument l'abandonner s'il veut être un homme et accomplir sa vocation. Parler de Dieu deviendra pour le chrétien parler du Non-Dieu, et en parler comme d'un problème politique et sociologique. Tout est achevé, à ce moment : car en parlant au niveau et selon le contexte idéologique de l'homme de ce temps, le chrétien ne parle pas d'autre chose que le non-chrétien, c'est-à-dire ne parle plus de Dieu. On a beau appeler cela « sécularisation positive », opposée à la sécularisation négative qui consiste à ignorer purement et simplement, le non-chrétien ne peut y voir qu'une confirmation de son orientation. On nous présente (Fuchs) la théologie de la mort de Dieu comme l'aube d'une nouvelle conscience de l'homme, je veux bien l'entendre, mais je n'arrive pas à savoir en quoi cet abandon de l'hypothèse Dieu à laquelle adhèrent les chrétiens et dans laquelle ils confirment les non-chrétiens impliquerait si peu que ce soit un christianisme à vivre dans un monde majeur. Qu'il y ait volonté de faire concorder le christianisme avec cette société, bien sûr. Qu'il y ait donc volonté de formuler un christianisme a-religieux, puisque ce monde est qualifié de a-religieux, c'est clair (en partant du présupposé que le monde et le christianisme doivent être sur la même longueur d'ondes, comprendre les mêmes choses, au nom de la toute-puissante culture), et finalement puisque les sciences impliquent l'abandon de l'hypothèse Dieu, que les chrétiens l'abandonnent aussi en tant que concept religieux, je le vois aisément. Mais que tout cela soit une façon de retrouver le christianisme, j'en suis moins sûr. En tout cas, le résultat est donc certainement d'enclaver l'homme dans son propre système. W. Hamilton constate d'abord avec regret que Dieu a disparu de la conscience de l'homme moderne, puis comme il ne peut pas s'y résigner, il y adhère avec joie et proclame que cela est la libération de l'homme (après Proudhon, Marx et Bakounine), Van Buren affirme l'absence décisive de sens du mot Dieu, ce qui nous contraint à une interprétation sécularisée de l'Évan-

gile. Ainsi parce qu'il y a des gens qui récusent le sens de Dieu, il faut donc que les témoins de Dieu sanctionnent et enregistrent cette évolution en entrant dans ce courant-là. Ceci est bien l'absolutisation dont je parlais plus haut, et la formulation du devoir être. Ce n'est plus le constat mais l'affirmation des « experts », si l'homme veut être homme, qu'il cesse donc de croire en ce Père, ce Tuteur, etc. Les théologiens ayant rejoint Bakounine (en employant parfois ses mots mêmes, sans le savoir), le cercle est bouclé.



Or rien n'est moins certain que la société soit ce que décrivent ces théologiens. Rien n'est moins certain que l'homme moderne ait abandonné Dieu, et que ce mot ne signifie plus rien pour lui. Je ferai simplement allusion à un texte de Granel (qui ne peut être considéré comme suspect d'autosatisfaction chrétienne), auquel je reviendrai plus tard, où il montre nettement que d'un côté le *problème* de Dieu a disparu en tant que problème (et j'ajouterai : en effet l'hypothèse Dieu pour le travail intellectuel ou scientifique, *en tant qu'hypothèse*), mais que la présence de Dieu est toujours pour l'homme le plus moderne aussi inquiétante et certaine, aussi vivifiante et dialogante, que jamais. Présence qui est bien qualifiée Dieu par d'innombrables hommes d'aujourd'hui. Rien ne vient confirmer l'absolutisation faite par les théologiens selon laquelle l'homme moderne est globalement et radicalement athée. Je n'irai pas plus loin maintenant dans ce sens.

Ma question est la suivante : nous pouvons constater aisément que nous sommes dans une post-chrétienté, que la société est laïcisée, certes oui. Mais comment se fait-il que l'on soit, de là, passé comme d'un trait à cette fameuse société sécularisée ? Il me semble qu'un premier fait, minime peut-être, et circonstanciel, ne doit pas être négligé. L'idée d'une société séculière est née chez les Américains. Or rien ne conservait davantage en 1930 l'aspect d'une chrétienté que les États-Unis. Le président

invoquait tout le temps le Seigneur, la Bible se trouvait dans tous les hôtels, la publicité se fondait sur des dictons chrétiens, quand ce n'était pas le christianisme qui se lançait dans la concurrence publicitaire, l'identification était achevée entre l'*American way of life* et le christianisme, le patron réussissait parce qu'il était béni par Dieu, etc. Tout le monde était frappé par la christianisation des institutions, des mœurs et des pensées, en même temps que par le caractère sociologique, externe et rigoureux du fait. Or, brusquement, tout a craqué. Malgré l'héroïque effort de conservatisme religieux, tout a basculé : c'est-à-dire que le christianisme n'est plus l'instance dernière automatiquement invoquée pour décider dans n'importe quelle circonstance. Les Américains ont simplement alors été pris de panique. Ils ont considéré que ce qui leur arrivait était quelque chose de prodigieux, d'unique et de global — avec leur magnifique ignorance de ce qui se passe ailleurs, ils n'ont par exemple pas considéré l'étonnante résurrection du christianisme en U.R.S.S. après un demi-siècle de dictature antichrétienne, ou la possibilité de vivre comme Église dans la France laïcisée depuis trois quarts de siècle. Les Français ont la tête plus froide devant le prétendu phénomène de sécularisation, puisqu'ils y sont maintenant habitués. Il faut considérer les discours américains comme une période de fièvre obsidionale et ne pas leur attacher une grande importance.

Mais ceci, qui explique l'immense parlotte du Conseil œcuménique sur la question, n'explique pas le processus de généralisation. En réalité, on passe de « l'homme moderne ne croit plus à Jésus Christ » à « l'homme moderne est athée », de « l'homme moderne n'est plus chrétien » à « l'homme moderne n'est plus religieux », de « l'homme moderne ne lit plus la Bible et n'écoute plus les sermons ecclésiastiques », à « l'homme moderne est rationnel, il n'entre plus dans le discours mythique ». Finalement, l'homme moderne se moque des cérémonies d'Église, il ne considère plus comme des mystères ce que l'homme du Moyen Âge acceptait ainsi, donc il ne croit plus au sacré. On voit

la généralisation. Or, et j'insiste là-dessus, celle-ci ne serait possible que si l'on avait au préalable procédé à l'assimilation totale entre le christianisme et le religieux, le mystère de la Révélation et le sacré, le récit biblique et le mythe.

Il s'agit de préciser : premièrement, on peut très bien admettre que le christianisme, d'un point de vue sociologique, soit une religion. Dans les « Histoires des Religions », il est parfaitement classé dans la branche des religions monothéistes. Deuxièmement, il est certain que les récits bibliques ressortissent à la catégorie des mythes, et qu'il y a dans la Bible des mythes expressément présentés comme tels, et que la pensée mythique est sans cesse sous-jacente. Enfin, il est certain que des rites, des cérémonies, des expressions de la foi chrétienne peuvent être vus dans la catégorie du sacré. Tout cela est très simple, très évident, mais n'implique nullement comme conséquence le passage de la déchristianisation à la société séculière. Pour y arriver, il faut procéder (et c'est cela le phénomène bien curieux qui s'est produit dans la tête de nos intellectuels chrétiens) à un retournement de ces propositions, et à une formalisation principielle. Le retournement consiste à dire : le christianisme est la religion la plus évoluée, la pointe de l'évolution religieuse (ce que les chrétiens affirmaient avec la plus grande satisfaction, il y a un siècle), mais alors quand le christianisme tombe, c'est la religion elle-même, toute la religion et toute religion, qui disparaît : si l'homme est devenu non-chrétien il est donc a-religieux. Mais comment ne pas voir que cette généralisation reposait au préalable sur une grande fatuité, et sur une réduction du phénomène religieux ? Or on peut reprendre la même démonstration pour les autres affirmations. Le Dieu de Jésus Christ est le Seul, le Vrai — proposition orgueilleusement avancée par les générations précédentes (et en vérité, soigneusement recueillie par celle-ci...), mais alors si l'homme ne croit plus au Dieu de Jésus Christ, il ne croit donc à aucun Dieu, il est athée. Les mystères révélés par ce Dieu sont les mystères les plus profonds, rien n'est comparable au *mysterium tremendum* qui entoure sa présence, tout ce

qui se rapporte à lui est sacré de la façon la plus totale qui soit. Puisqu'il est le seul Dieu, aucun sacré ne compte auprès de celui-là, or on s'est aperçu¹ que l'on pouvait piétiner des hosties, ridiculiser les cérémonies, profaner les édifices, attenter de toutes les façons possibles, intellectuelles ou matérielles, à ce sacré sans que cela entraîne finalement aucune conséquence : donc l'homme moderne a tout désacralisé (tout, puisque c'était là le sacré le plus haut !), il vit dans un univers non sacré. Finalement (mais ceci est plus récent), la Bible est le Mythe des mythes, le plus élaboré, le plus riche en signification, le plus explicatif, le plus déclaratif... mais alors si l'homme ne reçoit plus *cette* parole mythique, c'est qu'il est sorti de l'univers mythique, il a un mode de pensée devenu étranger au mythe, il est démythisé. On voit donc que c'est dans la mesure où l'on avait placé le christianisme au sommet des catégories sociologiques et psychologiques de la religion, du théisme, etc., que l'abandon du christianisme par l'homme moderne conduit au panorama de la société sécularisée et de l'homme adulte, scientifique et rationnel.

Mais cela ne suffisait pas chez les créateurs de ces systèmes, il y a encore deux présuppositions : la première, c'est que finalement l'homme et la société sont des systèmes d'une seule pièce. Les intellectuels si raffinés, comme Bultmann ou Tillich, prennent brusquement une position monolithique. Parce que l'homme moderne est imbu de science, ne croit plus aux légendes et aux mythes du passé, parce qu'il obéit à des motivations rationalisées, parce qu'il raisonne et qu'il est passionné de technique, donc il est rationnel, sorti du panorama mental mythique, et parce qu'il croit à des explications scientifiques du monde, donc il ne croit plus aux religions... Comme si la réalité n'était justement pas l'amalgame de convictions et d'attitudes contradictoires. Parce que notre société est technicienne,

1. A la vérité, les hommes de la Bible s'en étaient aperçu un peu avant ! Nombreux sont les textes où il nous est dit que l'homme ridiculise Dieu et le sacré qui l'entoure sans que cela fasse ni chaud ni froid... Mais nos modernes chrétiens semblent l'avoir oublié !

vouée à la croissance économique, lancée à la recherche du bonheur matériel, donc elle n'est plus un monde sacré, elle exclut le mythique et le transcendant... comme si le mélange n'avait pas toujours existé, à des degrés divers. Et finalement cette vue monolithique de l'homme et de la société moderne conduit à la conviction que le sacré, le mythe, le religieux, le théisme, sont des catégories correspondant à des attitudes du passé qui sont périmées, obsolètes, et ne peuvent plus donner naissance à rien : dès lors, on peut les abandonner comme des pièces de musée, et se tourner résolument vers l'avenir, un avenir où ces concepts et ces catégories n'ont aucune place, mais surtout un avenir dont ils ne sont pas porteurs et qu'ils ne peuvent pas produire. Ainsi, *a priori*, ces catégories, ces concepts étant épuisés, ne peuvent pas se présenter sous des formes nouvelles. Très intéressant, car cela révèle que les philosophes et théologiens chrétiens sont toujours aussi dogmatiques en prétendant avoir tué le dogmatisme, et cela explique l'incapacité à saisir et comprendre les faits de l'homme et de la société modernes ¹.

..

Dans le cheminement intellectuel qui a conduit de la post-chrétienté à l'idée de société sécularisée (ou à la cité séculière !), il y a un vice de méthode et pas seulement un entraînement philosophique. Il y a en particulier une absence complète de critique des présupposés et des préconceptions. Il y a ainsi une défaillance complète à l'égard des concepts utilisés.

1. Innombrables sont les livres de chrétiens qui, à l'imitation de Cox, embouchent la trompette du succès pour montrer que le christianisme doit s'adapter à cette situation et que c'est sa chance et sa vérité. Nous avons déjà cité Combaluzier on peut voir aussi : J. K. HADDEN : *Religion in radical transition* (1971), C. DUQUOC : *Ambiguïté des Théologies de la Sécularisation* (1972) où l'on trouve bien exposé le procès des théologies de la sécularisation compensé par la nécessité de prendre au sérieux le christianisme dans sa fonction sociale, le christianisme a son avenir dans la politique, l'action sociale, ce que l'on appelle maintenant « la gauche du Christ » (bon reportage sur la question par J. DUQUESNE, 1971) avec en particulier *Échanges et Dialogues* et *Frères du Monde*.

On proclame que l'homme moderne n'est plus religieux, mais on se garde bien de dire ce qu'est la religion, et de même le sacré ou le mythe... Si parfois on s'y hasarde, c'est toujours une définition *ad hoc* qui est faite après coup et dans un but très clair de légitimation. Il y a encore une complète obéissance aux présuppositions non critiquées, sans discernement. C'est ainsi que l'on voit, de toute évidence, que la société évolue, qu'elle n'a plus grand-chose de commun avec le passé, que l'on se trouve dans des situations entièrement nouvelles. On ne se donne d'ailleurs généralement pas la peine de préciser ce qui est nouveau, on se contente de plates généralités sur la science et la technique, mais surtout on accepte du même coup que l'homme aussi a fondamentalement changé, que lui non plus n'a rien de commun avec ses ancêtres, et que par conséquent le message évangélique ne peut plus l'atteindre. On évite d'examiner de près, par exemple la question de savoir si l'homme biblique n'est pas en définitive très proche de l'homme actuel, si les attitudes, comportements, réactions de celui-ci, y compris sur le plan religieux ne sont pas exactement décrits déjà dans la Bible. On ne pose même pas la question élémentaire suivante : Nous constatons que l'homme moderne n'entend pas le langage de la Bible, n'accepte pas la proclamation de l'Évangile, etc., mais est-ce que bibliquement nous constatons autre chose ? Est-ce que la prédication des prophètes, puis de Jésus a été acceptée, entendue, assumée, à leur époque, avec plus de facilité ? Il semble au contraire, toute la Bible en est témoin, que cette proclamation fut toujours incomprise, un objet de dérision, de scandale ou d'indifférence. Autrement dit, nous nous plaçons pour juger la situation non par rapport à la Bible, c'est-à-dire à un exposé originaire de la réaction de l'homme en face du message biblique, mais par rapport à un passé, qui aux États-Unis est un passé proche. Il y a encore cinquante ans, accepter la religion chrétienne était de règle, maintenant cela a changé... il faut donc que l'homme ait changé, et puisque nous voyons avec évidence que la société s'est totalement transformée, le changement de l'homme résulte donc de celui-ci, l'homme est

donc devenu rationnel/scientifique, pragmatique/technicien, profane/autocéphale. On ne se demande nullement si par hasard la diffusion et l'acceptation allant de soi du christianisme n'étaient pas dues à un immense malentendu. Quand on aborde cette question, c'est pour dire que le christianisme était devenu religieux, que ce fut une grande trahison, qu'il y a opposition entre religion et christianisme, et que maintenant, s'il est rejeté, c'est parce que l'homme est a-religieux. Ainsi l'homme des temps bibliques refusait le christianisme avec ardeur (jusqu'à ce qu'il entre dans le système du religieux) parce qu'il était religieux, et maintenant on le refuse parce que l'homme est devenu a-religieux. Il en est de même au sujet de l'homme adulte. Nous errons dans une incohérence magnifique : l'homme moderne rejette Dieu le Père, l'hypothèse Dieu, les facilités de la religion, il prend son destin en main : il est devenu adulte. Quand on me tient ce discours je pense que c'est de l'ordre des faits, puisque l'on prétend partir de constats (rejet de la religion). Mais quand j'objecte des faits qui me font douter de ce caractère adulte, on me répond que je n'ai rien compris, et que c'est un modèle — un projet — l'homme devrait être adulte — ou doit l'être — il faut se diriger en ce sens : mais alors, si j'en suis au projet, comment prétendre en tirer des conséquences, par exemple sur la prédication de l'Évangile qui doit être changée précisément *parce que* l'homme est devenu adulte ?... Je pourrais multiplier de tels exemples de confusion. Ainsi ce sont des analyses de base, tout à fait élémentaires, qui manquent à toutes ces études, depuis Bonhoeffer jusqu'à Altizer. Si nous voulons savoir effectivement s'il y a eu, dans ces domaines, une transformation de l'homme, s'il est, comme on le dit souvent, sans commune mesure avec celui qui l'a précédé, enfin devenu adulte, alors que jusqu'ici il était courbé sous la dure tutelle des Dieux et des Destins, il faut au moins essayer de comprendre de quoi il s'agit — ce qui implique d'abord la réunion d'un maximum de faits. Il ne faut pas se contenter d'un seul ordre de faits, ce qui est le cas de toutes ces études portant uniquement sur la déchristianisation. Je comprends que cela soit une grande préoc-

cupation pour des chrétiens de constater l'effondrement du christianisme, mais on ne peut absolument pas inférer de là une transformation de l'homme dans son entier, et pas davantage, on ne peut chercher des causes générales à ce fait spécifique — société technicienne-homme technicien-homme déchristianisé. Il faut utiliser une palette plus large, envisager un ensemble de faits plus total, sans assurément prétendre pouvoir collecter tous les faits relatifs à la religion ! Mais pour commencer, il faudrait essayer de savoir de quoi on parle.

Je voudrais alors préciser la méthode ici suivie. Il n'est pas possible de donner une définition *a priori* du sacré, du mythe, de la religion. Autant d'auteurs, autant de définitions. Pour un travail que j'avais été amené à faire il y a quelques années sur le mythe, j'avais réuni, entre 1960 et 1966, quatorze définitions inconciliables les unes avec les autres. La situation ne s'est pas améliorée depuis. Il me semble que pour savoir de quoi on parle il faut commencer par considérer des phénomènes indubitables du sacré tel que ceux qui vivaient dans cet univers le qualifiaient sacré. Mythes indubitablement mythes, religions évidemment religions. Il ne faut pas se situer dans des zones frontières, où les phénomènes sont incertains et sujets à controverses. Mais ayant un certain ensemble de faits assurés, il est pratiquement impossible de donner une définition exhaustive, rendant compte de tous ces faits. Ainsi pour la religion, on serait tenté de donner une définition par rapport aux quatre grandes : judaïsme, bouddhisme, christianisme, islam. D'autres préféreront donner une définition par rapport aux religions « primitives », assurés de saisir le phénomène religieux en se situant à une origine hypothétique. Mais toute définition est exclusive — c'est-à-dire que l'on cerne le mieux possible l'objet envisagé sans faire de place à autre chose — les phénomènes nouveaux ne rentrent pas dans la définition. Il me semble que dans de pareils domaines extrêmement mouvants, il faille tenter une autre voie. Non celle de l'analyse des caractères acquis pour établir une définition, mais celle des formes et des fonctions.

Une religion, quelle qu'elle soit, remplit une certaine fonction. Elle n'est pas incohérente par rapport à l'homme. De même le sacré, le mythe ont eu une fonction dans la société humaine et pour l'homme. Ils ont été utiles : sans quoi l'homme ne s'y serait pas attaché. Il importe alors de discerner quelle était la fonction (Feuerbach a ainsi parfaitement commencé en ce qui concerne la religion, à qui il attribue entre autres la fonction de calmer l'angoisse de l'homme qui ne peut supporter d'être seul sur la terre...), et à partir de là, on peut affirmer que ce qui remplit la même fonction est de la même catégorie de phénomènes. Si, ayant examiné tout ce sur quoi on s'accorde (les intéressés, en premier) pour dire que c'est religion ou mythe, j'y découvre une fonction (complexe) pour l'homme et la société si ensuite je découvre des phénomènes non expressément qualifiés religion ou mythe, mais remplissant exactement la même fonction, je serai habilité à dire : il y a un changement de vocabulaire, mais la réalité substantielle est restée identique, je me trouve effectivement en présence d'une religion ou d'un mythe. Cela sera confirmé par l'étude des formes. Là aussi nous savons qu'il y a certaines formes inhérentes à la religion comme une certaine structure du sacré : si les phénomènes que leur fonction m'amène à déclarer religion ou sacré, ont, en outre, les mêmes formes et structures, j'aurai une pleine confirmation même si le fait envisagé n'est pas à première vue un mythe ou du sacré. Mais, parce que je pars des « fonctions » il ne faudrait pas en conclure que j'applique une sociologie fonctionnaliste. Là encore, c'est l'exclusivisme et le dogmatisme qui ont rendu le fonctionnalisme impossible. Comme aujourd'hui ce que l'on fait du structuralisme. Mais l'idée première était excellente, et pour échapper aux vues abstraites, le seul moyen est précisément d'envisager les fonctions et les structures. C'est donc la voie que nous suivrons pour examiner le sacré, le mythe, la religion, dans notre temps.

Le sacré, aujourd'hui

Il ne saurait être question, après tant d'autres, de refaire une théorie générale du sacré. Je me bornerai ici à quelques repères. Tout d'abord, je voudrais indiquer qu'à mes yeux le sacré n'est pas une des catégories de la religion, mais plutôt que la religion est une des traductions possibles du sacré. Mais on ne peut dire assurément que « toute conception religieuse (ce terme étant bien plus vaste que religion) implique la distinction du sacré et du profane » — cette distinction même étant la marque d'une conception sacrale du monde. La société sacrale est en effet celle où tout se juge *à partir du sacré*, y compris ce qui ne l'est pas : le profane n'est pas du sacré, mais n'existe que dans une société qui ordonne tout par rapport au sacré : le fait que l'homme considère tel élément comme sacré ne veut pas dire que le reste ne l'est pas : car le monde est un tout, cela veut dire que le reste se situe par rapport à ce sacré, toujours présent. Je n'entrerai bien entendu pas dans le débat d'existence d'un sacré en soi, objectif, ou bien d'un sacré fabriqué de toutes pièces par l'homme, illusion, invention, phantasme, délire primitif. Je ne me prononce pas sur ces possibilités, je constate seulement qu'il y a tout un ordre d'expériences absolument essentielles (dans la mesure où jusqu'ici personne n'a pu y échapper), qui ne sont pas réductibles à des catégories rationnelles, à des « explications » (qui supposent toujours la du-pli-

cation), qui sont vécues même quand on prétend les réduire et les éliminer. Je constate aussi que l'homme finit toujours par se référer, le plus souvent inconsciemment, à cet ordre d'expériences à partir desquelles il finit par assigner un sens, une fin, des limites à la fois au monde où il vit et à sa propre vie. C'est une sphère du plus haut désintéressement, car ce faisant l'homme ne poursuit aucun but (le but apparaîtra lorsque l'homme tentera de s'emparer de ce sacré, et lui donnera une forme sociologique). Mais c'est en même temps la sphère de l'intérêt total, car le tout de l'homme y est concerné, y trouve finalement sa signification et sa non-signification. Tout cela ne peut être que très difficilement cerné et décrit, et jamais l'homme n'assigne de façon claire et explicite une « sphère » au sacré. Mais nous en trouvons les traces au second degré à toute époque et dans toute activité par-delà ce que l'homme explicite et prétend être.

Tenter de discerner cette expérience suppose que l'on se mette en garde contre tous les simplismes — simplisme romantique, sacré exprimant l'émotion devant les grands spectacles et grandes forces de la Nature, simplisme rationaliste, ce qui est consacré au culte, simplisme politique, ce par quoi les puissants, les chefs établissent et maintiennent leur autorité, simplisme matérialiste, phantasme de qui est impuissant à saisir le réel. Nous pourrions continuer ! Mais à l'opposé, il faut se garder aussi des discours complexes et finalement très flous sur ce sacré, qui devient alors « ce qui importe décisivement à l'homme », « ce à partir de quoi l'homme va juger de toutes choses », « ce qui ne peut pas être remis en question, qui est hors de portée de l'homme, et que l'homme ne tolère pas que l'on discute », et finalement « l'ultime »... Soit ! Tout cela est sans doute exact, mais infiniment trop large, trop incertain. Ces approches visent en définitive bien au-delà du sacré, et manquent complètement de précision. Finalement si l'homme institue du sacré, ce n'est pas sans raison. Il m'est d'autre part toujours difficile d'admettre que si l'homme « primitif » avait une grande habileté, une grande intelligence comme ouvrier, comme parleur, comme artiste, comme organisateur, il fût frappé

d'une pure et simple stupidité sitôt qu'il s'agissait d'un autre type d'expression, le religieux, le mythique, le sacré, le magique. Il est improbable qu'il y eût une si totale rupture : je considère donc que le sacré devait avoir un sens aussi effectif que la fabrication des premiers outils.

I. Fonctions et formes

Si nous dépassons le sacré d'effroi, le *tremendum*, considéré en lui-même, nous nous apercevons que ce sacré établit un certain type de relation avec le monde. Le mouvement de l'homme vers la sacralisation prend sa source dans une relation de l'homme avec son univers. Dans un monde difficile, hostile, redoutable, l'homme assigne des valeurs sacrées (bien sûr inconsciemment, spontanément, mais volontairement !) à ce qui le menace et à ce qui le protège — ou plus exactement à ce qui le ressource et le met en consonance avec l'univers. Cela, qui fut accompli dans les premiers âges, cette intégration dans une globalité menaçante et rassurante, où l'homme recréait ses forces vitales, a été détruit, et doit être, probablement pour la première fois dans le cours de l'histoire, reconstitué. C'est ici que réside aujourd'hui la profondeur de la crise de l'humanité. L'homme cherche ce qui va lui assurer cette communication universelle, cette force vitale, et ce refuge où il pourra se ressourcer. Mais cette recherche, cette sacralisation nouvelle ne peut s'effectuer (comme l'autre) qu'en fonction de l'expérience la plus totale, la plus profonde, la plus impressionnante que l'homme aujourd'hui puisse faire. Le sacré se rapporte obligatoirement à ce qui est la condition nécessaire de l'homme, l'inévitable, ce qui lui est imposé, ce qu'il vit sans rémission possible. Il faut qu'il assigne à cette condition un caractère dernier parce qu'elle est inévitable. Il faut qu'il lui impose une valeur parce qu'elle lui est imposée. Il faut qu'il la mue dans l'ordre du sacré parce que lui-même ne peut se concevoir hors de cet ordre-là.

C'est la vocation désespérée d'une prétention à la maîtrise de ce qui lui échappe, à la liberté dans la nécessité.

On est toujours saisi par le caractère restrictif du sacré, imposant tabous, limites, prescriptions, mais en réalité l'institution du sacré est l'affirmation par l'homme d'un ordre du monde et d'un ordre du monde qu'il connaît, qu'il désigne et qu'il nomme. Le sacré, c'est pour l'homme la garantie qu'il n'est pas jeté dans un espace incohérent, dans un temps illimité. Nous avons toujours une vue fautive de la « liberté », quand nous considérons que telle restriction à nos actes est restriction à la liberté, alors que cela peut en être la condition. Pouvoir faire « n'importe quoi », ce qui « me passe par la tête », n'est pas vivable. Je ne puis être que dans un certain ordre, et ma liberté n'existe que si elle joue dans un certain ordre. Le sacré, c'est l'ordre du monde. Mais il faut préciser : grâce au sacré l'homme possède un certain nombre de points de repères, il sait où lui-même se situe, il économise d'avoir à prendre sans cesse des décisions épuisantes. Il a des coordonnées stables. Grâce au sacré, il peut s'orienter dans le monde, savoir où et comment agir ; il n'est pas dans une « a-pesanteur » mortelle, ni dans un kaléidoscope fou. Tout, dans le monde, n'est pas identique et indifférent. Le sacré lui désigne un ensemble de guides et de discriminations, qui étant toutes faites facilitent la vie dans cet univers. On peut objecter que ce sont là repères faux et discriminations non fondées, mais, si j'admets qu'il n'existe pas de sacré en soi auquel l'homme se borne à adhérer, si j'admets que c'est une pure création de l'homme, je dirai au moins que cet ordre que l'homme impose au monde nous paraît à nous faux et ridicule parce que nous jugeons avec d'autres critères. Mais que, dans la perspective de cet homme, il n'en était pas ainsi. Or je ne suis pas certain que l'ordre du monde figuré par notre science moderne soit objectivement celui qui *est*. Il s'agit aussi d'une représentation obtenue par un ensemble de méthodes que nous jugeons exactes et supérieures mais dont, en fait, rien ne nous garantit qu'elles ne puissent être jugées, et à leur tour ridiculisées, à partir d'un autre point de départ.

Tout ce qui nous garantit, c'est l'efficacité de l'expérience, or pour les « primitifs », ils prétendaient avoir la même garantie par le sacré ! Celui-ci, pour établir un ordre, a donc une fonction de discrimination, tout fonctionnera par paire (pur-impur, permis-défendu, etc.). Il place devant l'homme et autour de lui un certain nombre de bornes, de limites. Il définit ainsi un domaine dans lequel l'homme est libre, et un domaine interdit, ou mieux, intouchable. Domaine composé d'actes, de rites, de lieux, de temps... Et les repères ainsi que les limites ont toujours un sens très ferme, finalement très pragmatique : il s'agit toujours de savoir ce qu'il est possible de faire et parfois comment et où le faire. Dès lors le sacré définit un certain ordre d'action, car c'est justement cette action qu'il n'est pas possible de mener inconsidérément. Elle s'institue dans un espace donné. Le sacré est une organisation de l'action dans un espace et en même temps l'établissement d'une géographie de cet espace où l'action peut être menée. Il est une véritable topographie générale du monde, comportant tous les aspects de celui-ci, matériel et spirituel, transcendant et immédiat, mais, de ce fait, le sacré est le donneur de sens. Car, bien évidemment, dans ce sacré, il ne faut pas séparer les deux aspects : signification et orientation, le sacré permet d'établir l'orientation grâce à cette topographie, mais, ce faisant, il attribue une signification aux actes que je fais. Ceux-ci cessent d'être fous, ils sont ordonnés à un ensemble de signes qui chaque fois permettent de discerner le sens de ce que je fais. Ainsi, dans l'espace, le sacré définit un ordre, grâce à qui je reçois des significations (ce qui d'ailleurs est parfaitement cohérent ! il n'y a de sens possible que par rapport et dans un certain ordre).



Mais le sacré vise aussi le temps. Il y a des temps sacrés. Et, ce qui paraît ici remarquable, c'est que le sacré semble alors jouer par rapport au temps un rôle inverse : le temps sacré, c'est celui de la fête, de la transgression, du délire, donc

du désordre. Mais cette opposition que je crois exacte doit être nuancée : car le temps sacré est inséré dans l'ensemble de l'ordre sacré, comme la période de désordre légitime et de transgression incluse dans l'ordre : c'est-à-dire qu'il n'y a pas avec le temps sacré inauguration d'une ère d'anarchie, d'une histoire de la folie, il n'y a pas commencement absolu de quelque chose d'*autre*. Il y a insertion dans le cours du temps d'une période limitée, fixée d'avance, où la transgression est tout autant de règle qu'auparavant l'observance des tabous. C'est un temps entre les temps, c'est un silence entre les paroles, c'est la plongée dans l'origine absolue d'où il faut *sortir* pour commencer, c'est la plongée dans le chaos dont il faut sortir pour que l'ordre ait force, vertu, validité, c'est la délimitation du temps où les forces obscures peuvent agir : ouverture à ce dont l'homme se méfie mais qu'il ne peut éliminer. Évitions ici les explications trop modernes (temps où l'homme se défoule pour avoir été trop réprimé dans le temps normal, etc.). Il vaut mieux s'en tenir à ce caractère de délimitation du moment des puissances obscures quelles qu'elles soient ! Ainsi le temps sacré est lui aussi un élément de cette topographie. Il déclenche un ensemble de forces et donne un ensemble de repères destinés à guider l'action et lui attribuer une efficacité.



Enfin le sacré a une troisième fonction, intégrer l'individu dans le groupe. Le sacré n'est que s'il est collectif, s'il est reçu et vécu en commun, et, réciproquement, le groupe n'a de solidité que si tous participent au même sacré. Je ne dirais pas que c'est un « moyen » employé pour souder le groupe, ce qui impliquerait une intentionalité qui ne se trouve jamais dans l'institution du sacré, mais bien une fonction. Un groupe n'existe jamais sur la base de volontés claires. Le contrat est l'inverse de la forme constitutive d'un groupe. Il ne peut se manifester que s'il y a eu d'abord une motivation suffisamment forte pour pousser à conclure ce contrat. Et, si ces motivations sont

purement volontaires, le contrat comme le groupe sont fragiles, car rien n'a moins de durée que la volonté. Un véritable groupe, fortement soudé, suppose des passions ou une référence à un transcendant, un impératif reçu, reconnu par tous, à qui tous se remettent. Cela seul peut fonder et faire durer un groupe malgré toutes les raisons que tous ont sans cesse de s'écarter, de prendre leur chemin individuel, de détester les autres. Or, si, aujourd'hui, nous pouvons manifester notre très grande indépendance envers nos groupes, si nous jugeons être très individualistes, cela n'est possible que parce que nous vivons dans une société très « protégée-protectrice ». Là où il n'y a pas de sécurité sociale, la solidarité de famille ou de voisinage devient une question de vie ou de mort (et il faut bien aussi inverser les choses : là où il n'y a plus de solidarité de famille et de voisinage, l'individu est si menacé que la sécurité sociale devient une nécessité). Dans la situation de l'homme au milieu du monde avant notre siècle, il était impossible de survivre sans une forte institution de groupes répondant à tout, mais ce groupe ne peut pas survivre avec une puissance suffisante sur la seule base de l'intérêt, autrement dit : l'homme ne peut vivre que grâce au groupe, mais celui-ci n'est ni fondé ni puissant parce qu'il est la condition de vie de l'homme, l'homme n'est jamais le mécanisme trop souvent décrit cherchant automatiquement en toute chose son intérêt. Il faut une impulsion supérieure, une expérience reconnue commune, une raison échappant à la raison. Il faut une motivation que nous ne ressentons pas comme simplement inscrite en nous, mais qui nous paraît s'imposer d'elle-même. Ainsi la passion amoureuse. Un groupe social ne peut subsister que si tous ses membres sont ramenés à une « raison » commune, subordonnés à un impératif reçu comme transcendant, vivant dans une relation communuelle qui n'est assurément pas constante ni expressément reconnue, mais qui est latente et si essentielle qu'elle ne peut affleurer qu'à de rares moments, tout le monde cependant participant à cet ordre. Grâce au sacré, et à lui seul, il peut y avoir concordance entre l'homme et le groupe. Par cette participation, cette insertion

dans le sacré, l'homme est conduit à accepter, à assumer toutes les conduites du groupe. Les exigences les plus excessives, les plus baroques, les plus incohérentes sont adoptées comme normales soit parce qu'expressions du sacré, soit parce que comprises par l'effusion dans le sacré. Sacrifices humains collectifs et auto-sacrifices, divinisation du roi, anthropophagie, conduites sexuelles aberrantes, etc., tout cela est normalisé. Le sacré produit en effet une normalisation par la justification qu'il fournit. Tout ce qui participe à cet ordre sacré est en effet justifié, de façon telle qu'il n'y a plus aucun problème de morale. La morale est une invention de sociétés dans lesquelles le sacré s'efface et tend à disparaître. Elle est un faible substitut de ce qui auparavant était radical, dernier, fondé hors de toute atteinte, et plus elle est rationnelle, plus la morale s'éloigne du sacré, en même temps qu'elle s'affaiblit. Celui qui participe à l'ordre sacré se trouve si parfaitement juste qu'il ne peut avoir aucun remords et, inversement, s'il désobéit, ce n'est pas non plus une question de « mal » qu'il a pu commettre, de péché, de remords de conscience : c'est une question de foudroiement, dont le groupe sera l'agent. Il ne peut pas survivre en s'étant mis en opposition avec l'ordre sacré du groupe. Ce n'est pas seulement une affaire de contamination du groupe par l'impur, ou d'accession de forces mauvaises dans le groupe, c'est simplement que celui qui vient nier l'ordre que l'homme s'était donné et qui doit être total pour être un ordre, ne peut plus subsister sans quoi la preuve serait faite que cet ordre n'en est pas un. D'où le caractère irrémédiable de toute atteinte au sacré. C'est le groupe tout entier qui est mis en question de façon telle qu'il n'a plus qu'à éclater si le désacralisateur survit. Et c'est pourquoi dans les mythes qui nous rapportent de telles histoires, ce sont en même temps les puissances du groupe, ainsi que l'ordre entier, de la nature et de la surnature qui interviennent, car tout l'ordre, humain, naturel, divin est atteint en même temps.

Étant donné ces fonctions remplies par le sacré dans les sociétés humaines, nous pouvons comprendre certaines des formes qu'il adopte, certains aspects que tout le monde a discernés. Et d'abord le sacré apparaît comme l'expression des puissances inattendues, sombres et fulgurantes, il est le domaine mystérieux où des puissances innombrables, indiscernables, sont censé agir. Il est la concentration de tout ce qui menace et sauve l'homme. Or il faut qu'il soit cela s'il est ordre, limite, sens et justification.

Si l'homme avait référé clairement à lui-même ces fonctions, il n'aurait pu les prendre au sérieux. Ce n'est pas parce qu'il y a des éclairs et du tonnerre que l'homme invente le sacré, c'est parce qu'il faut que le monde ait un ordre, que l'action soit justifiée, que sera projetée sur le lieu des tonnerres, la source du sens et l'origine des limites. L'homme, avec une spontanéité, un « instinct », aussi immanquables que ceux qu'il pouvait avoir pour la pêche ou la chasse, « savait » qu'il ne peut pas se justifier lui-même, qu'il ne peut pas se dire à lui-même qu'il a raison (cette approbation n'a aucune valeur, et ne le rassure nullement, le laissant dans la plus parfaite incertitude). Et pas davantage qu'il établit dans le monde un ordre par lequel il peut se situer : il n'en avait pas les moyens, et c'est pourquoi la croissance des techniques sera désacralisante : à ce moment l'homme commence à pouvoir établir *son* ordre. La concentration des puissances est donc liée à la fonction même que le sacré devait assumer, et ce sont des puissances envers lesquelles il n'y a aucune composition, aucun arrangement possible. Toute transgression est impie, c'est-à-dire inexpiable, on ne peut attendre de pardon de ce qui est justification a-prioristique mais jamais a posteriori. On ne peut se racheter : les puissances sont inexorables. L'ordre du monde en dépend.

Le sacré présente, comme seconde forme ou caractère à retenir, une remarquable conjugaison entre ce que nous appellerions une valeur absolue, des rites d'engagement et une personne totalisante. Ce sont là des formalisations humaines de ces puissances obscures, mais il ne faut surtout pas dissocier ces trois aspects. Ce qui fait le sacré, rendu visible, concret, exprimé dans le corps social, c'est leur combinaison. Il n'y a sacré dans une société que s'il y a *ensemble* une valeur absolue, des rites d'engagement et une personne totalisante, chacun des facteurs se rapportant aux deux autres. La valeur absolue est un des signes certains de ce que tel homme ou tel groupe tient pour sacré : il y a l'intouchable, ou encore ce qui ne peut être mis en question. La limite du sacré passe là. On peut discuter, plaisanter, sur telle ou telle idée, telle conduite, on peut critiquer telle réalité, telle personne — et soudain tout s'arrête dans un froid de glace ou dans une colère rouge. On vient d'atteindre le sacré de notre interlocuteur. Il n'y a pas de raison, d'amitié, d'intelligence, de bonne foi qui tienne : maintenant, il n'est plus possible de rire, il n'est plus acceptable de critiquer : c'est la racine même de la personne qui semble être atteinte, celle-ci réagit parce qu'elle a le sentiment de risquer d'être déracinée. C'est le nerf de la dent qui est dénudé. La réaction est vitale. Même si l'interlocuteur ne savait pas clairement quel est le sacré pour lui, même s'il ne pouvait pas l'explicitier : il se découvre ici. Il en est exactement de même pour le sacré des peuples « primitifs ». Combien d'ethnologues en ont fait l'expérience. Ils ont touché des pierres levées, des poteaux sculptés, des masques, tout cela qu'ils pouvaient considérer comme sacré, et on le leur permettait. Et puis dans un coin de case enfermée, caché dans un angle de charpente, un paquet innommable ne contenant rien de précis... alors là, ils n'ont le droit ni de voir ni de déplacer... c'est le cœur du sacré, à partir duquel tout s'ordonne. En ce sens nous pouvons bien entendu accepter l'idée d'un Sacré

Ultime, impossible à changer ou à être remis en question. Mais cette valeur absolue (qui peut être supportée, incarnée en n'importe quoi : un objet, un être humain, un animal, une idée, un lieu, un principe, une réalité sociologique) doit être conjuguée avec des rites d'engagement. On parle plus souvent de rites d'initiation. Et, bien entendu, c'est exact qu'il y a rite de passage et d'initiation : c'est seulement après avoir reçu une certaine formation de tout l'être, attesté ce que l'on est, finalement être « reconnu » que l'on peut pénétrer sans dommage dans ce monde sacré, et participer au sacré collectif. Mais on néglige trop souvent que tout ceci implique une, ou des marques, souvent physique : le jeune initié est « marqué ». Mais alors il se trouve engagé : il ne peut pas échapper à cet ordre du monde dans lequel on vient de l'insérer. Il devient un participant des rites, des cérémonies, des formes, mais par là de l'ordre entier où il aura désormais son rôle à jouer. Ainsi, il est engagé : il ne peut renier ce sacré, il ne peut le violer, il ne peut prétendre ne pas tenir son rôle. Il faut que la valeur dernière du groupe devienne sa valeur dernière, il intègre en lui tout le sacré de la société. Il est *dans* cet ordre-là, il en devient un élément qui doit être actif.

Et finalement le sacré implique une personne totalisante : il faut qu'il soit incarné. Ce n'est pas la même chose que l'objet ou l'idée sacrés ; la personne totalisante est celle qui, dans le groupe, concentre en elle toutes les « vertus » qu'implique le sacré. Il est le sacré vivant, en mouvement, actualisé. Il n'est pas lui-même le point de référence de toute l'organisation du monde, mais il est le point de référence de tous pour savoir comment on doit agir, se manifester, se comporter à l'égard du sacré. Celui-ci n'existe donc que lorsqu'il y a les trois éléments en relation l'un avec l'autre. Le rite d'engagement implique un engagement à l'égard de la valeur sacrée, et en même temps la fixation sur le personnage exemplaire à titre de modèle. Celui-ci est le plus engagé de tous par des rites plus précis et en relation étroite avec la valeur sacrée. Celle-ci n'a de sens que si des hommes sont marqués pour lui obéir, et un

homme pour l'incarner... Alors le sacré peut être vraiment ordre du monde et non pas métaphysique abstraite à l'égard de qui des dilettantes auraient un certain intérêt.

Mais, et c'est la dernière forme du sacré qui je voudrais retenir, il y a longtemps que l'on a démontré qu'il s'organise selon des pôles antithétiques ; contradictoires et cependant également sacrés, ce qui implique une « ambiguïté » du sacré, comme l'a démontré Caillois. Ce sacré, c'est le couple pur/impur - sainteté/souillure - cohésion/dissolution - profane/sacré - respect/transgression - vie/mort. Or il est important de se rappeler que pour chacun de ces termes, on ne peut pas dire que l'un est sacré, l'autre antisacré ou désacralisant par exemple : le sacré est la relation entre les deux. De même qu'il faut un Sud et un Nord, une droite et une gauche pour s'orienter et tracer son chemin, de même les catégories antithétiques sont ensemble le sacré. Il est ainsi le sacré de respect et d'ordre, qui implique le sacré de transgression, mais celui-ci ne signifierait rien s'il n'y avait le premier. De même, le sacré est « condition de la vie *et* porte de la Mort », selon la belle formule de Caillois. Cette organisation par termes antithétiques (que l'on avait découverte avant d'appliquer la méthode structuraliste !) est spécifique du sacré. Le même mot recouvre souvent la même chose, le sacré est ainsi en même temps celui à qui est dû le respect sacré, et celui qui est condamné, expulsé du corps social et soumis à la sacralité. Tout représente deux extrêmes entre lesquels il n'y a pas de stades intermédiaires (on est pur ou impur, totalement) ni de gradation, mais entre lesquels il y a un lien, un rapport, une tension, un équilibre qui font que l'un ne saurait exister sans l'autre. Et c'est autour de ces axes ainsi établis que tout l'ordre du monde et de la société s'organise. Il peut nous paraître absurde et sans raison rationnelle : c'est possible, mais le plus important, c'est qu'il y ait des axes d'orientation et des critères de discernement : c'est-à-dire que le monde ne soit pas un épouvantable chaos dans lequel Tout et Rien seraient également présents et possibles.

II. La désacralisation

Ainsi l'homme a constamment, et partout de la même façon, tenté d'établir un ordre, ce qui implique un sacré. Mais celui-ci fut aussi souvent remis en question. C'est-à-dire que, un principe d'organisation étant mis en application, il peut, à un moment, au prix d'un effort considérable, être contesté par quelqu'un, par un groupe qui se situe en dehors de cet ordre du monde et le nie. Ainsi Gurvitch prétendait que tel était le rôle de la magie par rapport à la religion. Dans l'Occident nous avons connu, historiquement, deux tentatives : le christianisme qui remet en question et désacralise le sacré païen, la Réforme qui remet en question et désacralise le sacré médiéval. Dans les deux cas, ce fut une volonté de désacralisation radicale. Un Dieu créateur en même temps que libérateur, Jésus Christ Seigneur de l'histoire et incarnation de l'amour de Dieu : à partir de là, il n'était plus nécessaire d'avoir une organisation sacrale du monde. Le sacré n'a aucune place, aucune raison d'être dans la Révélation biblique. Le christianisme primitif s'est attaqué au sacré de la nature et au sacré du pouvoir dans le monde méditerranéen. La Réforme s'est attaquée au sacré de la nature et du pouvoir qui s'étaient réinstaurés, mais aussi au sacré de l'Église. Or ce qui est absolument décisif dans cette double attaque qui avait été aussi profonde que possible, c'est d'une part que, invinciblement, le sacré s'est réinstallé (ce qui tendrait à prouver que c'est une création de l'homme d'une part, et d'autre part une nécessité irrémédiable, d'une profondeur telle qu'on n'arrive pas à la déraciner, en même temps que d'une vitalité sans défaillance !) mais surtout d'autre part qu'est devenu sacré ce qui avait été l'instrument de la désacralisation. Ainsi le christianisme pendant deux cents ans réussit à détruire le sacré païen de la nature et le sacré du pouvoir, au nom de l'idée de création, de l'acte de l'incarnation et de la Seigneurie de Jésus Christ. Or qu'est-ce qui va, ensuite, devenir sacré : l'Église,

la Vérité révélée, ainsi ce qui avait été l'instrument de la désacralisation. Mais à partir de là, le reste sera récupéré : redevient sacré l'ordre naturel de la création, et le pouvoir de l'empereur, vicaire du Christ. Il faut bien comprendre qu'en effet dans la structure ambiguë et contradictoire autour du sacré, c'est un processus immanquable : le pur et l'impur... mais aussi le sacré et le désacralisant se trouvent pièces constructives inéluctables du monde social. Le sacré est tel qu'il absorbe nécessairement ce qui le désacralise. Ce fut la même expérience avec la Réforme. Celle-ci attaque tout ce sacré récupéré, en même temps que le sacré de l'Église et du dogme, au nom de l'Écriture contenant la Révélation, et met en mouvement une transgression effective des règles morales, réinstitue une liberté de l'homme envers, par exemple, l'économie. Or, que se passe-t-il ? La Bible devient « le texte sacré ». Elle entre dans le jeu du sacré, et les actes profanateurs, à tous les niveaux, deviennent des actes sacrés (aussi bien casser des statues de saints, pratiquer le prêt à intérêt ou mettre les richesses naturelles en exploitation, comme Dieu l'a dit). Et le conflit qui s'engage, les guerres de religion, est typique des conflits sacrés. A partir de là, tout se récupère une fois de plus, à savoir que les princes protestants redeviennent des personnages sacrés (et les Républiques aussi !), l'Église et la morale protestante sont typiquement sacrées ; quant à la nature, elle n'est plus considérée en elle-même comme sacrée, mais d'une part son utilisation le devient et d'autre part, les protestants élaborent un droit naturel qui se fonde sur un donné sacré de la nature ¹...

1. Tout particulièrement séduisante est la démonstration de BAUDRILLART, (*La Société de consommation*, 1970) montrant que du Moyen Age au XX^e siècle il y a eu un long combat de désacralisation, de sécularisation contre « âme » au profit du corps. Les valeurs du corps furent des valeurs subjectives — or aujourd'hui ces valeurs ont droit de cité. Mais « le corps au lieu de constituer une instance de démystification a tout simplement pris le relais de l'âme comme instance mythique, comme dogme et comme schème du salut. « Sa "découverte" qui fut longtemps une critique du sacré... un combat de l'homme contre Dieu se fait aujourd'hui sous le signe de la resacralisation. Le culte du corps n'est plus en contradiction avec celui de l'âme il lui succède et il hérite de sa fonction idéologique. » Nous retrouvons le processus montré plus

Or voici que nous assistons à une nouvelle entreprise de désacralisation — celle qui nous concerne maintenant et dans ce livre. Depuis la fin du XVIII^e et au XIX^e siècle, on sait la tendance à la désacralisation et en même temps (sans que le fait soit identique) à la « déreligiosisation ».

Bien entendu on pense tout de suite à l'action des scientifiques et des philosophes, et cela n'est pas sans importance. Le processus scientifique de l'époque tendant à tout ramener au constatable et au sensible était une base solide. Trop ! On oubliait que les instruments permettant la constatation étaient limités et qu'il n'était pas impossible après tout de faire d'autres constats, avec des instruments plus raffinés. En même temps, pour pouvoir appliquer la méthode scientifique, il fallait délimiter exactement l'objet, et l'isoler. Dès lors, tout ce qui n'entrait pas dans le champ de cette expérience était tenu pour nul. Enfin on avait établi une bonne méthode de raisonnement et d'interprétation qui permettait de rendre compte d'un très grand nombre de phénomènes, et de progression dans une compréhension de la nature. Une compréhension qui fût tenue pour la compréhension. Cette méthode purement rationnelle excluait tout ce qui n'était pas susceptible de ce genre de raisonnement et d'explication. Pour ces diverses raisons, la science apparaissait comme pure contradiction à la religion, et comme profanation de ce que l'homme jusqu'ici avait tenu pour sacré. Or, dans la perspective de l'efficacité qui commençait à gagner l'esprit de l'homme, il était clair, évident, que la religion avait fait preuve jusqu'ici d'une remarquable inefficacité. Au contraire, la science était toujours plus efficace dans tous les domaines proposés à l'action et à l'admiration de l'homme.

D'ailleurs le sacré, ce domaine sombre et mystérieux où des puissances indiscernables étaient censées agir, se révélait lui aussi fragile et sans fondement. Les menaces terribles, les

haut, selon lequel le facteur désacralisant devient toujours porteur d'un nouveau sacré. Le corps est l'objets d'une religion. Toute la publicité, toute l'idéologie des soins de beauté le prouve.

vengeances qui avaient toujours été redoutées par les profanateurs ne s'exécutaient pas.

La science tranquillement annexait des domaines tenus jusqu'ici pour intouchables, elle éclairait la nuit et il ne se passait rien. En apparence au moins le sacrilège n'était pas foudroyé. La nuit illuminée ne contenait ni puissances ni monstres, mais seulement des corps tributaires du calcul algébrique, et l'on pouvait tranquillement affirmer que seul le sommeil de la raison enfantait les monstres. Or cette démarche se poursuivait dans tous les domaines accessibles, et comme la nature, l'histoire cessait d'être le lieu de mystères et de miracles pour apparaître comme un enchaînement d'événements raisonnables, liés par des causalités discernables avec peut-être un jeu (ou plusieurs) de forces constatables. Le reste, qui ne cadrerait pas avec cette systématisation, était considéré comme non historique, légendes et mensonges. Là-dessus, tel philosophe intervenait pour tout ramener à une rationalité, tel sociologue établissait les âges de l'humanité — l'âge de la religion étant un âge d'enfance, le temps des images et des illusions. Ce stade était fini, radicalement dépassé. L'humanité, grâce aux sciences, devenait adulte et le caractère de l'adulte était la raison. Nous étions arrivés à une nouvelle époque, le progrès était irréversible. Toutefois rappelons-nous que par un singulier retournement que nous pouvons considérer comme prophétique, ce même sociologue, dans ce temps de la science rationnelle, prétendit fonder une nouvelle religion, retrouver une « Vierge-Mère », et instaurer un culte.

De toute façon cette évolution intellectuelle, scientifique et philosophique, sur laquelle il est inutile d'insister tant il s'agit de banalités, n'aurait assurément pas suffi à entraîner la société dans le sens d'une désacralisation, par une rationalité pure. Il fallait des événements, il fallait des courants collectifs, des expériences communes qui rendent l'homme ouvert et accessible à cet ordre de pensée, d'ailleurs vulgarisé, mis finalement au niveau de M. Homais. Or, ces événements eurent lieu. Il est bien entendu impossible d'assigner des priorités, et de savoir

finale-ment si la pensée précéda l'événement, ou l'inverse. Rap- pelons quelques événements : un fait d'une importance trop souvent négligée en ces domaines fut la mort de Louis XVI. Le roi était resté dans toute sa force la personne sacrée, et le Sacral de Majesté, les *Arcana imperii*, étaient restés au xviii^e siècle, dans le subconscient populaire, exactement ce qu'ils étaient au xix^e siècle, ou même au vii^e siècle avant notre ère. La condamnation et l'exécution du personnage sacré par excel- lence, du Condensateur des forces sacrées, du Père provocateur, initiateur des puissances vitales, fut une expérience mutilante d'éradication, de « désancrage » psychique. Tel grand psychana- lyste considérait que le peuple français ne s'était pas encore remis du choc éprouvé en 1793 et que beaucoup de ses réactions s'expliquaient par là.

En même temps, et plus collectif, mais peut-être pas plus profond, le peuple pouvait faire l'expérimentation directe des résultats de cette science désacralisante. C'était la technique. Il faut bien tenir compte du fait que les réactions négatives des individus à cette époque contre les apparitions techniques (bateaux à vapeur, chemin de fer, etc.) ne sont pas guidées par des réactions d'intérêt d'abord, mais sont des réactions de l'ordre du sacré.

C'est la crainte de la transgression, du déchaînement de puis- sances secrètes, de la mise en « œuvre » de ce qui a été jusqu'ici tenu pour l'intouchable et l'innommable. Mais, comme il se produit toujours en ces domaines, le retournement s'effectue d'autant plus totalement et l'on passe d'un extrême à l'autre, car le sacré de transgression n'est que l'autre face du sacré d'interdit.

Ce domaine intouchable, lorsqu'il est profané, devient alors le domaine de son contraire. La pureté parfaite désacralisée devient le lieu même de la prostitution. L'expérience vitale secrète amenée au jour devient le fait de l'utilisation la plus banale et vulgarisée. Or, précisément, l'efficacité technicienne ayant triomphé des terreurs et des haines sacrées produisit ce même renversement. Et ce fut le déchaînement de l'homme dans

la voie de la rationalité efficace, de l'utilisation sans borne des moyens, de la conquête toujours accélérée du plus profond, qui *devait* être profané, car rien ne *pouvait* plus rester hors de cette emprise : c'eût été encore menace et jugement. Mais on ne savait pas alors que cette rage exploitatrice était elle aussi une expression du sacré ! Non, les choses étaient claires et s'expliquaient très bien.

Enfin (parmi beaucoup d'autres éléments que nous ne pouvons retenir ici) rappelons que c'est *en même temps* le moment de l'urbanisation. Pour bien des raisons un nombre croissant d'hommes quitte la campagne et vient s'entasser dans les villes. Ils sont pour la plupart ouvriers, et certains commerçants. Et cela joue dans le sens de la désacralisation à un double niveau. Tout d'abord, l'homme brise son rapport avec la nature, avec les sources vitales, avec les cycles naturels, etc. Or le sacré était toujours une expérience liée à la nature. L'homme faisait partie de cet ensemble qui lui était donné. La sphère du sacré était toujours relative au monde de la nature. Jusqu'ici il n'y avait eu de sacré que dans la relation et la distance à l'égard des phénomènes de naissance et de mort, de germination et de cycle lunaire, etc. L'homme qui sort de ce milieu est encore habité par des sentiments, des images issues de ce sacré, mais qui ne se ravivent plus, qui ne rajeunissent plus par l'expérience. L'homme en ville est séparé du milieu naturel, et par là la signification sacrée n'a plus aucune référence d'expérience. Elle ne tarde pas à se scléroser, car elle ne peut être supportée par la nouvelle expérience que fait l'homme du monde artificiel urbain et technique. L'artificiel, le systématique, le rationnel ne semblent pas susceptibles de faire naître une expérience du même ordre, d'autant plus qu'ils se rapportent au mouvement désacralisant et que l'homme expérimente par ce moyen.

A un second niveau l'homme urbanisé entre dans le courant de désacralisation par la structure de son travail. Le travail à la campagne était une médiatisation de l'ordre sacré, et l'homme par ce travail pouvait se trouver plus profondément participant au sacré, cela faisait aussi partie de ses expériences. Au contraire

le nouveau type de travail industriel, de type mécanique, est essentiellement rationnel, sans mystère, sans profondeur. Il n'est pas médiatisation à l'égard d'un monde naturel, il n'est pas appréhension d'une force indépendante, il n'est pas collaboration aléatoire avec des forces inconnues dont en définitive la grâce menaçante est toujours dominante par rapport à notre activité.

Maintenant le travail mécanique obtient des résultats clairs et sans ambiguïté, calculables d'avance, sans aucune référence à un Tout Autre étranger. Au contraire, l'intervention de cette dimension ne peut être que trouble et négation. D'ailleurs, le travail du commerçant est du même ordre, relations juridiques simples, comptabilisations certaines, résultats explicables et sans mystères.

Le travail était donc aussi peuplé de ces secrets, de ces participations cachées à un monde unitaire dont on arrachait un fragment, mais ce faisant on était toujours Prométhée. Maintenant il est au contraire la voie de la mainmise globale sur un monde qui, plus il est travaillé, plus il est dépouillé de ses profondeurs. Ainsi cet homme expérimente la désacralisation, Il est tout prêt à entendre et recevoir ce message de pure rationalité, cette démonstration que la profanation est un bien et un progrès puisque cette profanation il la vit tous les jours, et l'accomplit lui-même. Comment ne serait-il pas d'accord ?

Voici donc l'homme maintenant par rapport à un monde clair, simple, explicable. Un monde qu'il suffit d'ordonner, mais qui peut l'être. Un monde transformé en objet — dont l'homme prétend s'abstraire pour mieux travailler sur lui, qu'il expulse pour le maîtriser, dont il s'isole pour calculer ses techniques. Il n'y a vraiment plus de sacré. Sans doute il subsiste des superstitions paysannes, des cérémonies catholiques, croyances survivantes d'un temps dépassé, et définitivement condamnées. Correspondant à cette avancée de l'homme, voici une organisation, sur des calculs, sur des opinions claires. Le politique aussi sera dépouillé de sa participation au sacré : tout s'explique parfaitement. L'autorité de la loi comme la souveraineté du pouvoir, il n'est plus nécessaire de faire appel à quelque corps

mystique, à quelque charisme miraculeux. Le pouvoir est affaire de système. Là encore, il suffit d'organiser.

Ainsi l'homme s'est cru nouveau, dégagé du poids écrasant du sacré ancestral, tributaire seulement de sa raison et de sa volonté. Et de fait, il est bien vrai que l'ancien sacré, détruit, expulsé, profané, ne peut plus redevenir ce qu'il était. Il est bien vrai que l'ordre d'expériences, autrefois intégrées dans la sphère du sacré, maintenant expliquées, rationalisées, ne peut plus renaître de ces cendres éparses et vraiment évacuées. Il est bien vrai que les religions anciennes sont mortes, et ne revivront plus, ce qui pour le christianisme veut dire qu'il ne peut pas rester ou redevenir la religion qu'il fut. Il doit être lui-même, foi en la Révélation du Tout Autre ; ou rien (à moins qu'une autre voie ne lui permette une nouvelle adultération, en redevenant une autre religion !). Car le sacré profané ne peut, même dans l'ivresse, redevenir sacré : opération volontaire que récuse notre inconscient averti, quand l'absence d'expérience interdit la participation.

C'est cela qu'à grand bruit des sociologues et psychologues dénoncèrent entre 1930 et 1950 comme la « sécularisation » de notre monde moderne. A la vérité, ils retardaient. Le phénomène que nous avons décrit était caractéristique du XIX^e siècle.

III. Le sacré aujourd'hui

Le 3 mai 1961, M. Khrouchtchev s'adressant à M. Nasser a déclaré : « En tout honneur, je vous mets en garde, je vous le dis : le communisme est sacré ¹. » Il l'a redit depuis à plusieurs occasions et comme M. K. sait ce que parler veut dire, qu'il possède une grande finesse et n'emploie pas les mots à tort et à travers, il est probable que lorsqu'il dit de façon solennelle

1. Remarquable constance de la pensée communiste soviétique, M. Brejnev déclarait le 28 octobre 1971 : « Pour un communiste soviétique, tout ce qui a trait à la vie, aux activités, et au nom de Lénine est sacré... » Venant d'un technicien, c'est beau...

que le communisme est sacré, ce n'est pas une façon de parler ! Le communisme est entré dans le domaine à la fois invisible et intangible, redoutable et mystérieux où murissent la foudre et l'arc-en-ciel, et le grand maître est venu attester cette mutation.

En réalité depuis près d'un demi-siècle nous assistons à une invasion massive du sacré, comme du religieux dans notre monde occidental¹. L'homme rationnel n'a pu s'en tenir à sa rationalité. Ce monde s'est révélé, finalement à double et triple fond. Et plus l'homme avance en lui-même, plus il est conduit à la mise en question des certitudes systématiques acquises péniblement au XIX^e siècle. Nous discernons les arrière-fonds qu'il n'est plus possible de cacher et nous avons appris que notre intelligence claire repose sur un socle de mystère. Nous avons vu cet homme raisonnable pris dans des vagues de folie mystique et se comporter comme un barbare. Nous avons assisté à la recherche exaspérée de communions globales depuis le surréalisme et le jazz jusqu'à l'érotisme. En fait, l'homme ne peut pas vivre sans participation au sacré. C'est sa protestation que nous retrouvons. Mais il ne peut plus revenir en arrière. Les formes et les significations du sacré aujourd'hui ne peuvent plus être celles d'un sacré permanent. L'homme est obligé de créer ce qui peut lui servir de sacré. Substitut ou réalité ? Je ne peux le dire. De toute façon ce n'est pas parce que le christianisme n'est plus la religion des masses, qu'il est permis de dire que l'homme aujourd'hui n'est plus religieux : au contraire, il est aussi religieux que l'homme médiéval ! Ce n'est pas parce que l'on prétend évacuer le sacré de la nature, du sexe et de la mort qu'il n'y a plus de sacré maintenant ! Au contraire, le sacré prolifère autour de nous.

Mais il faut prendre conscience qu'il ne se situe plus au même point qu'autrefois : si le sacré, en effet, est l'ordre irré-

1. Admirable formule de Norman Brown (*Eros et Thamos*, trad. fr. 1970) (l'un des premiers à avoir vu les phénomènes que nous étudions) : « Il convient de ne pas se laisser égarer par l'antinomie absolue entre le sacré et le profane et de ne pas interpréter comme une sécularisation ce qui n'est qu'une métamorphose du sacré. »

cusable que l'homme pose comme une grille de lecture sur un monde anarchique, incompréhensible, incohérent, afin de pouvoir s'y retrouver et y agir, de telle façon que cet ordre doit être intangible, et que l'homme s'y soumette le premier, il est évident que l'homme institue ce sacré par rapport à son milieu de vie. C'est dans son milieu qu'il a besoin d'un ordre, d'une origine, d'une garantie de possibilité de vie et d'avenir. C'est pour ce milieu qu'il lui importe, par le sacré, d'avoir des règles de comportement — et c'est d'ailleurs ce milieu qui lui fournit son expérience la plus globale, la plus riche, la plus fondamentale, qui donne au sacré sa substance, sa corporalité, qui en fait tout autre chose qu'une sèche construction intellectuelle. Et c'est ce milieu qui alors se trouve investi de valeurs sacrées. Or ce milieu était le milieu naturel, c'était par rapport à la forêt, à la lune, par rapport à l'océan ou au désert, à l'orage et au soleil, à la pluie et à l'arbre, à la source et au taureau, au buffle et à la mort, que s'ordonnait le sacré. Tant que le milieu de l'homme a été cette nature, c'est elle qui était l'origine et l'objet du sacré. L'homme s'est formé des mythes et des religions relatifs à cette nature. Ce sacré était la topographie humanisée de la nature. Assurément, il y avait aussi, mais secondairement, un sacré relatif au groupe : quand celui-ci prenait une certaine ampleur, alors des personnages sacrés paraissaient, le roi, le prêtre, le magicien. Mais il ne faut pas oublier que ce groupe était plongé dans la nature, qu'il en était imprégné, qu'il s'établissait par rapport à elle : l'opposition Nature-Culture était un couple, non pas une contradiction.

Lévi-Strauss a montré comment cet homme a tenté de structurer son groupe en fonction du classement qu'il établissait dans la réalité naturelle globale, car c'était là son expérience, la présence la plus immédiate de son être au monde, et finalement cette tentative n'a pas tellement varié pendant des dizaines de siècles, car le milieu et son expérimentation restaient fondamentalement identiques. Or telle est la nouveauté de ce temps, l'expérience la plus profonde de l'homme moderne n'est plus celle de la nature. Il n'a pratiquement plus de relation avec elle.

Il vit et ne connaît dès sa naissance qu'un monde artificiel, les dangers qu'il rencontre sont du domaine de l'artificiel, les obligations sont imposées non par le contact avec la nature, mais par le contact avec le groupe seul, et celui-ci n'élabore pas ses règles, ses structures, ses commandements pour des raisons de survie dans le milieu naturel, mais pour des raisons parfaitement intrinsèques. La relation du groupe avec les autres groupes est devenue plus constante et plus impérieuse qu'autrefois, et en tout cas plus impérieuse que celle avec la nature. Celle-ci est domptée, asservie, cadrée, utilisée : elle n'est plus la menace et la source, le mystère et l'envahissement, le visage du monde et son obscurité. Elle n'est plus cela, ni pour l'individu, ni pour le groupe. Elle n'est alors plus l'incitation et le lieu du sacré. L'expérience fondamentale de l'homme aujourd'hui est celle du milieu technique (la technique ayant cessé d'être médiation pour devenir le *milieu* de l'homme) et de la société. C'est pourquoi le sacré qui est en train de s'élaborer dans l'inconscient individuel et dans l'inconscient collectif est lié à la société et à la technique, non plus à la nature.

La réalité sacralisée sera de moins en moins rapportée à des images ou des relations naturelles, car lorsque le pouvoir était autrefois participant au sacré, c'était *toujours* à un sacré naturel (il s'agissait du pouvoir fécondant, des Luperci, des pouvoirs fulgurants et révélatifs, etc.), c'était par référence à un sacré de la nature que la puissance sociale était exercée. Au contraire aujourd'hui, il n'y a plus aucune raison de procéder à cette référence : elle n'a simplement plus de sens ni de contenu, et c'est le pouvoir politique qui en lui-même devient source et incitation d'un sacré nouveau.

C'est la société qui devient le champ et le lieu des forces que l'homme discerne ou ressent comme sacrées, mais une société qui est devenue technicienne, parce que la technique est devenue le milieu de vie de l'homme. Or ce milieu technicien n'est pas plus compréhensible (quoique la technique le soit en elle-même et dans ses expressions !), pas plus rassurant, pas plus signifiant que le milieu « naturel ». En présence, au cœur de ce milieu

technique, l'homme éprouve l'urgent besoin de se situer, de découvrir un sens et une origine, une authenticité dans ce monde de l'inauthenticité (Castelli), des axes de compréhension, d'interprétation, de possibilité d'action — c'est-à-dire un sacré. Ainsi la désacralisation de la nature, du cosmos et des objets religieux traditionnels s'accompagne d'une sacralisation de la société à cause de la technique.

Or cela correspond exactement en même temps à ce que nous avons découvert plus haut : c'est le facteur de désacralisation qui devient en même temps le centre du nouveau sacré. La puissance qui a provoqué la transgression de l'ancien ordre ne peut être elle-même que sacrée : elle entre dans le monde sacré, et se trouve investie d'une évidence d'autant plus aveuglante qu'elle a précisément triomphé de l'évidence première. J. Brun souligne le même mécanisme quand il écrit que les maîtres de la désacralisation pour notre époque moderne (Marx, Nietzsche, Freud) « sont désormais tenus pour insoupçonnables. On les sacre, on les consacre. Ils sont devenus les nouveaux monstres sacrés, et l'on assiste alors à une réinstallation de ce sacré que l'on prétendait avoir exorcisé ». Il montre par ailleurs comment nos manifestes politiques et nos pétitions prennent un caractère sacré, « remplacent les encycliques » et que toutes nos volontés de désacralisation, « si elles dénoncent le sacré comme expression, l'impliquent comme exigence ¹ ».

Mais il est un second caractère du sacré moderne que nous voulons souligner, qui résulte du précédent. Dans le monde du sacré, il y a une relation directe de l'homme au monde, il y a indistinction du sujet et de l'objet, immédiateté des rapports, expérience d'une totalité. Et cela se produisait dans certains contacts de l'homme et de la nature. Actuellement nous assistons aussi à une suppression de distance de l'homme à l'objet, une immédiateté retrouvée. Mais elle n'a plus le même sens, et l'irrationnel en quoi on espère n'est nullement un dépassement

1. J. BRUN : Conférence « Désacralisation et Nouvelles Idoles », Semaine des intellectuels catholiques, 1971.

du rationalisme, ce n'est pas une nouvelle prise que l'homme finalement assurerait de son être et de son monde, car cette immédiateté provient de la structuration même de la société où l'homme se trouve intégré, assimilé, réduit. Et l'on cherche toujours à ce que l'intégration soit plus parfaite, que la coïncidence soit plus exacte, et qu'elle concerne le tout de l'homme finalement.

Il n'y a plus de distance, mais ce n'est pas à cause d'une insertion dans la sphère du sacré, c'est par une insertion dans les mécanismes sociaux. Le singulier destin de l'homme voulait qu'en imposant à la nature sa lucidité, son analyse, son langage, il se dissocie d'elle et entre dans cette condition, qui lui est intolérable, de l'absence de communion. Il lui fallait sans fin retrouver, et même réorganiser, le sacré. Et voici que par un remarquable renversement nous assistons en ce temps à un processus inverse. Pour avoir imposé à la société sa raison, sa technique, ses procédures, il se voit contraint de s'associer à elle de la façon la plus intime. Cette société ne peut plus vivre, se mouvoir et s'accroître sans avoir d'âme. Elle ne peut avoir d'autre âme que celle de l'homme. Elle l'exige, et comment la refuserait-on à ce grand corps puissant qui contient toutes les promesses et toutes les menaces ? Elle ne peut s'accomplir qu'en accédant au sacré, mais celui-ci n'existe que dans l'immédiateté à l'homme, et dans le sacrifice de l'homme. Voici que nous entrons dans cette condition également intolérable (pour le moment) d'une communion sacrale par l'absorption progressive dans un artificiel qui nous avait servi à nous dégager de l'absorption première dans le naturel.

*
**

L'opération de symbolisation est une des expressions essentielles du sacré. Nous nous trouvons ici une fois de plus devant le même problème. Nous avons la conviction que l'homme moderne n'a plus le sens des symboles, n'a plus de symbolique, et ne procède plus à des symbolisations. Or tout ce que nous

pouvons dire c'est que les symboles consacrés par une longue tradition ne symbolisent plus rien, ne parlent plus à l'homme moderne. Ils sont désuets et ne portent plus de sens. Le symbole de l'eau de baptême ou du vin de la Sainte Cène sont aussi muets pour l'homme actuel que celui du Phénix ou du Graal. Nous ne pouvons évidemment ici étudier de façon détaillée le symbole, la symbolisation, et la création ou l'obsolescence des symboles¹, mais je voudrais souligner seulement deux aspects : Tout d'abord, assurément, le symbole n'est pas une création volontaire, rationnelle et consciente de l'homme et de son groupe. Jamais, des hommes ne se diront : « Tiens nous allons prendre ceci comme symbole de cela. » Il n'y a pas d'accord explicite et de code fabriqué entre des symboles et un groupe ou des vérités signifiées. L'apparition du symbole est liée à une expérience vécue confrontée à un ensemble de vérités crues, acceptées, indiscutées, souvent enracinées dans ces organisations mentales ancestrales, peut-être mythiques, appelées par Jung archétype. S'il y a un archétype du rouge, le rouge deviendra symbole, dans telle circonstance, du pouvoir militaire, du consul romain ou de l'offrande sauvage des capteurs d'éléphants khmers, ou de la volonté révolutionnaire. Mais ce n'est ni par la connaissance des archétypes ni par une conscience claire des correspondances entre symbole et réalité que le fait se produit. Le symbole s'impose comme tel, à un homme pris dans un groupe donné, à un stade donné de son évolution, pour exprimer de toute évidence une vérité connue et vécue en commun. Il est tel qu'il ne pourrait pas être autre : c'est lui seul qui exprime cette vérité, cette vérité ne peut être figurée que par ce symbole exclusif. Mais voici que, progressivement, dans l'évolution de groupe, l'évidence du symbole perd de sa prégnance. Le symbole s'use. Au fur et à mesure que les vérités crues et vécues évoluent.

1. Sur le symbole je renverrai avant tout aux travaux de CASTELLI et de RICOEUR. Le langage symbolique selon Ricoeur est celui où un sens premier renvoie à une série de sens seconds, par ondes de choc successives — c'est un langage qui diverge vers des évocations au lieu de converger vers une expression.

Le symbole peut vivifier pendant un certain temps cette vérité, mais pas indéfiniment. Le désaccord s'accroît entre les vérités acceptées, et leur symbolisation fixée. Il se produit alors un travail de prise de conscience du symbole : l'homme discerne que ceci était un symbole et non point la vérité elle-même présente et indiscutable. Une certaine analyse systématique va permettre à ce symbole de durer, mais en même temps qu'elle le justifie, elle le ruine. Sitôt qu'une prise de conscience s'effectue, que tel objet, telle couleur, tel geste *est* un symbole, sitôt qu'on le *sait*, il ne l'est déjà plus, parce que la prise de conscience et l'analyse détruisent le symbole qui ne parle plus en tant que tel, mais seulement en tant que discours qui ne peut plus être entendu que par les spécialistes, et, à la rigueur, par des fidèles qui ont besoin d'une explication pour saisir le sens, ce qui est le contraire même du symbole.

Cela dit, rien ne permet d'affirmer que l'homme moderne n'a plus le sens des symboles. Assurément, il ne sait pas, directement, la signification du poisson ou de la croix gammée. Celle-ci est d'ailleurs très instructive, car elle est redevenue symbole pour l'homme moderne, mais de tout autre chose que de ce dont elle témoignait il y a trois mille ans. Je dirais au contraire que le symbole est redevenu un mode essentiel d'expression du moderne. Sans aller jusqu'aux conclusions extrêmes de Mac Luhan pour qui toute la pensée moderne, du fait de l'impact des « media », et spécialement de la télévision, est déjà (mais surtout sera) mythique et symbolique, nous sommes bien obligés de reconnaître que c'est par les symboles vivant dans la mentalité ou le cœur de l'homme moderne que la publicité ou la propagande ont une telle influence. On connaît les études de symbolique publicitaire de Vance Packard¹ : mais ce ne sont pas les publicitaires qui fabriquent les symboles : c'est parce que l'homme moderne vit déjà cette symbolique que son utilisation peut être efficace et donner prise à la recherche des

1. Tout cela a été repris et magistralement démontré par BAUDRILLARD : *La Société de consommation*, 1970.

« motivations ». Celles-ci ne sont jamais autre chose que la réaction de l'individu à la sollicitation de symboles communs. De même, malgré son caractère trop systématique, la symbolique sexuelle des différents objets techniques établie par Baudrillard (le système des objets) est essentielle pour comprendre l'ordre des relations existant entre la technique et l'homme moderne. Évidemment celui-ci ne sait rien de l'automobile ou du réfrigérateur en tant que symboles, mais automobile ou réfrigérateur n'auraient presque aucune séduction, ne tiendraient pas la place qu'ils tiennent dans la vie, s'ils n'étaient que des objets commodes mais sans aucune signification. Il faut qu'ils symbolisent, et ils le font, une vérité de vie profonde. Ainsi notre société occidentale se révèle grande destructrice de symboles vétustes, et grande consommatrice de symboles vivants, reliant ce monde nouveau aux plus profondes racines de l'être et restituant au sacré sa place impériale.

IV. Qui est-il ?

Notre monde occidental, moderne, technicien, scientifique est un monde sacré. Nous avons vu que ce monde sacré implique un ordre et une transgression, une topographie du monde, mais qu'aujourd'hui, c'est une topographie de cette société et non de la Nature. J'avancerai comme une proposition¹ que le sacré moderne s'ordonne tout entier autour de deux axes, chacun comportant deux pôles, l'un de respect et d'ordre, l'autre de transgression. Le premier, c'est l'axe « technique/sexe », le second, c'est l'axe « État-nation/révolution ». Tels sont les quatre facteurs sacrés (je dirai exclusifs de tout autre) de notre société moderne. Et de même que tout le sacré s'est toujours organisé par paires contradictoires, de même nous trouvons la même structure actuellement.

1. Mais après avoir fait l'analyse nécessaire, à savoir que les axes du sacré que je vais indiquer correspondent trait pour trait aux fonctions et aux formes du sacré que nous avons discernées dans le premier point.

•••

A première vue, la technique n'était pas susceptible d'une telle sacralisation, car, rationnelle, mathématique, explicable en tout point, on ne voit pas comment elle pourrait entrer dans ce monde radicalement opposé à elle. Pourtant le fait est là, la technique est ressentie par l'homme moderne comme un phénomène sacré, elle est l'intangible, l'Œuvre suprême (au sens des kabbalistes), inattaquable, et toute critique entraîne des réactions passionnelles, exorbitantes, démesurées, autant que la peur panique qu'elle provoque. On a certes beaucoup parlé du sacré de l'argent, et bien entendu, c'est exact. On en a tant parlé que je n'ai pas ici besoin d'y revenir, mais je voudrais préciser deux choses seulement. Tout d'abord ce n'est pas un trait spécifique de notre temps et de notre société. L'argent a toujours, dès ses origines, été sacré (cf. mon étude *L'Homme et l'Argent*). Ce sentiment du sacré a pris des formes diverses selon les époques, mais l'argent a toujours fait partie du domaine des puissances. Il n'y a donc pas là un phénomène nouveau. Simplement, on a pu le majorer à cause de l'expansion du règne de l'argent, de son universalisation, de sa puissance incroyable, au moment où d'autres « sacrés » traditionnels tendaient à s'effacer (au XIX^e siècle). Il est bien exact que l'idéologie de l'argent, la ferveur religieuse pour le capital (qui n'était plus du tout de l'ordre des sentiments que l'avare pouvait porter à ses pièces d'or), l'exaltation de son rôle et de ses vertus ont été, au XIX^e siècle et au début du XX^e, l'expression la plus évidente de ce sacré. Les admirables textes de Marx sur le capital comme vampire, ou sur l'argent qui peut tout, ou sur le besoin d'argent qui est devenu le seul vrai besoin (au sens total) suffisent pour caractériser cette croissance du sacré de l'argent. Mais il me faut faire une seconde remarque : j'ai l'impression que, depuis 1929, ce sacré tend à décroître. Il n'est plus l'axe majeur du monde. Assurément, la religion de l'argent existe toujours, parce qu'il assure toujours l'être dans cette « société de consom-

mation », mais les mécanismes du capitalisme d'une part, de la société technicienne d'autre part, sont devenus si complexes que l'argent comporte une évidence directe de moins en moins grande. Il est moins clair dans la conscience collective que ce soit l'argent qui assure notre avenir : il y a la sécurité sociale. Il est moins évident que l'argent domine la société, la science et l'État. Il est moins certain que l'argent nous garantisse contre les nouvelles menaces que nous ressentons. On peut évidemment faire beaucoup de choses avec l'argent, mais de moins en moins Tout. De plus il y a eu une crise de confiance envers l'argent depuis 1929. Enfin il a été l'objet d'une telle critique généralisée à partir du socialisme, mais aussi à partir de divers humanismes, que la conscience collective et l'opinion publique ont fini par être atteintes. S'il reste comme une puissance, c'est une puissance mauvaise, jugée ; s'il fait encore partie du sacré, il n'ordonne plus le monde, malgré l'effort pour continuer à tout expliquer à partir de lui : mais l'opinion moyenne est de moins en moins sensible à cette généralisation. Si l'argent reste un dieu, c'est un dieu sur le déclin, qui n'est plus aimé qu'avec mauvaise conscience et en secret. Il n'est plus la glorieuse divinité qui étale ses triomphes : il cherche plutôt à les cacher, et progressivement il se voit remplacé dans le cœur de ses fidèles par d'autres puissances sociales et d'autres divinités bénéfiques, cependant que ses prêtres, banquiers, agents de change, capitalistes sont montrés du doigt comme de mauvais mages. L'argent n'est plus aujourd'hui le centre du sacré profond, même s'il reste désiré, magnifié par la foule, ce n'est pas autour de lui que s'ordonne l'espace humain dans sa correspondance intérieur-extérieur, ce n'est pas lui qui est l'axe de ce monde, car dans le monde où nous sommes c'est la technique qui est devenue le mystère essentiel — et cela sous des formes diverses selon les milieux et les races. Une admiration mêlée de terreur pour la machine, chez ceux qui ont conservé des notions de magie. Le poste de T.V. présente un mystère inexplicable, un miracle évident et qui se renouvelle ; il n'est pas moins surprenant que les plus hautes manifestations magiques, et on l'adore comme

on eût pu le faire d'une idole, avec autant de simplicité et de crainte.

Mais l'habitude, la répétition du miracle finissent par lasser cette adoration primitive. On ne la rencontre plus guère dans les pays d'Europe où plutôt les classes prolétariennes, ouvrières ou paysannes ont une attitude d'orgueil envers le petit dieu qui est leur esclave : motocyclettes, T.S.F., appareils électriques. Orgueil condescendant, idéal de vie qui s'incarne dans des choses qui servent. Tous ont cependant le sentiment du sacré que rien ne vaut la peine d'être vécu lorsqu'on n'a pas ces puissances à son foyer. Mais cela va beaucoup plus loin lorsqu'on a affaire au prolétaire conscient. Ici la technique est vue dans son ensemble et non pas dans ses aspects occasionnels ; la technique est l'instrument de la libération du prolétariat. Il suffit qu'elle progresse pour que le prolétariat se libère un peu plus de ses chaînes. Staline donnait l'industrialisation comme seule condition de réalisation du communisme. Tout ce que gagne la technique est gagné au prolétariat.

Il s'agit bien d'une croyance au sacré. La technique est le dieu qui sauve ; elle est bonne par essence ; le capitalisme est abominable, démoniaque de s'opposer parfois à elle. La technique est l'espoir du prolétariat, il peut avoir foi en elle parce qu'au moins ses miracles sont visibles et en progression. Et il y reste la grande part de mystère. Car si Karl Marx a pu expliquer comment la technique libérait le prolétariat, ce n'est certes pas à la hauteur des prolétaires qui ne savent absolument pas le comment, mystérieux pour eux. Ils ont seulement la formule de foi, et leur foi s'adresse avec enthousiasme à cet instrument, agissant mystérieusement, de leur libération.

Les classes bourgeoises non intellectuelles sont peut-être moins sensibles à cette adoration, mais les techniciens des classes bourgeoises en sont sans doute les plus puissamment épris. Pour eux la technique est bien le sacré, car ils n'ont aucune raison d'avoir pour elle cette passion. Ils sont toujours désarçonnés quand on leur demande les motifs de leur foi. Non, ils n'attendent pas de libération, ils n'attendent rien d'elle et pourtant

se sacrifient et dévouent leur vie avec frénésie au développement des usines et à l'organisation des banques. Le bonheur de l'humanité et autres fadaises sont des lieux communs qui ne peuvent même plus servir de justification et qui n'ont rien à voir avec cette passion. Bien entendu ils ne croient pas au sacré, et sourient quand on prononce ce mot, mais entrent dans une rage mystique lorsque l'on conteste la validité du technique, et portent des jugements derniers sur la personne à partir de là.

Le technicien fait de la technique, peut-être parce que c'est son métier, mais la crée avec adoration parce que c'est le domaine du sacré pour lui. Il n'y a point de raisons, il n'y a point d'explications dans son attitude ; cette puissance un peu mystérieuse, quoique parfaitement scientifique, qui recouvre la terre de ses filets d'ondes, de fils et de papier, est au technicien un idole abstraite qui lui donne une raison de vivre et même la joie. Un signe entre autres du sacré ressenti par l'homme devant la technique, c'est son souci de la traiter avec familiarité. On sait que souvent le rire et l'humour sont les réactions de l'homme en présence du sacré. Cela est vrai chez les primitifs, mais c'est aussi pour cette raison que la première bombe A fut appelée Gilda, que le cyclotron géant de Los Alamos fut nommé Clémentine, que les piles sont des « pots à eau », et la contamination radioactive « une brûlure ». Enfin, les techniciens de Los Alamos ont banni rigoureusement le mot « atome » de leur langage. Tout cela est significatif.

Étant donné ces formes très diverses, il n'est pas question d'une religion de la technique mais bien du sentiment du sacré qui s'exprime de façon différente selon les hommes. Et chez tous enfin, il s'exprime dans ce merveilleux instrument de l'instinct de puissance, toujours lié au mystère et à la magie.

Que ce soit l'ouvrier qui fait gueuler très fort son poste parce qu'il en éprouve une joyeuse confirmation de sa supériorité ou le jeune snob qui tape le 200 sur route avec sa Porsche, ou le technicien qui considère la montée des statistiques, sur quoi qu'elles portent ; de toute façon la technique est sacrée parce qu'elle est l'expression commune de la puissance de

l'homme et que, sans elle, il se retrouverait pauvre, seul et nu, sans fard, cessant d'être le héros, le génie, l'archange qu'un moteur lui permet d'être à assez bon compte. En définitive la technique est pour l'homme actuel ce qui assure son avenir, et par conséquent elle est l'ordre même de la croissance. En contrepartie de cette certitude, cet homme se donne pour origine d'avoir toujours été *Homo faber*. Cette réversion de la technique vers le passé, cette proclamation que l'homme n'a été homme qu'à partir du moment où il était *faber*, c'est-à-dire technicien, est probablement une des marques les plus sûres de ce sacré : car c'est toujours dans son sacré qu'il établit son origine. Dans un monde peuplé de dieux, l'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux. Mais dans un monde peuplé de machines, il n'a comme origine que le point de départ de la technique. Sa façon de représenter son point de départ, sa première caractéristique exclusive dénote immédiatement où est son sacré. Et à partir de là, il reconstitue son histoire en fonction de la technique. Là encore, la façon de raconter l'histoire est indicative du sacré. Et maintenant, ce n'est plus l'histoire des grands héros, des guerres, des charismes et des dieux, c'est l'histoire édifiée peu à peu dans le progrès des techniques : il ne pouvait en être autrement à partir de cette origine ! Mais il ne faut pas s'y tromper, ce n'est pas là une histoire séculière, c'est une autre histoire sacrée. Et, finalement, dans l'actualité, tous les phénomènes sociaux sont mis en rapport avec les techniques, qu'il y ait à cela motif sérieux ou non ¹. La technique provoque maintenant plus souvent des délires apocalyptiques ou des visions du royaume de Dieu (Toffler !) que des réflexions raisonnables. Les réactions pseudo-explicatives dérivant du trauma-

1. Dans son admirable petit essai *L'Asphyxie et le Cri* (1971), Jean ONIMUS qui insiste sur l'explosion religieuse de la jeunesse souligne à juste titre un caractère remarquable de la religiosité des jeunes : c'est le fait technique. On élimine du religieux non seulement la substance théologique mais tout élément de pensée, on cherche des techniques de création d'atmosphère intense, de participation communautaire, d'extase, d'évacuation du moi social. Les divers yogismes, le bouddhisme zen produisent des effets religieux sans discours, « moyens de faire éclater les structures du discours, de libérer les consciences par l'assomption

tisme technique sont très éclairantes, du fait de leur délire même, que révèle la présence du sacré, mais il s'agit d'un sacré d'ordre, d'organisation, de régularisation, qui provoque chez le partenaire humain le sacré de respect.

..

Or tout sacré de respect implique sa transgression. Il peut paraître singulier et paradoxal que j'aie proposé le sexe en tant que sacré de transgression de la technique et cela à deux points de vue. Tout d'abord, il semble tout à fait évident qu'il n'y a aucun rapport entre les deux phénomènes. Quoi de comparable entre l'activité du technicien créateur et servant de ce médiateur généralisé, et celle de l'homme qui a dégagé le sexe de l'instinct de procréation pour lui donner une entité spécifique. En second lieu, comment parler aujourd'hui justement d'un sacré sexuel, alors que très évidemment le sexe est désacralisé. La « liberté sexuelle » revendiquée, acquise montre clairement que les hommes de l'Occident, les jeunes surtout, ont détruit les tabous sexuels, ont transgressé les interdictions, fait de l'activité sexuelle une activité physiologique sans mystère, normale et sans complexe — on couche ensemble comme on déjeune ensemble. Et Toffler nous parle de jeunes pour qui justement coucher ensemble est un moyen rapide de faire connaissance : il faut dans une civilisation comme la nôtre lier des rapports humains

éblouissante et définitive de l'absurde... On voit renaître des cultes que l'on croyait périmés, tels ces adorateurs du soleil qui dans l'archipel des Hawaï rendent dans la nudité et l'ascèse un culte à l'astre du jour ou tel cet étonnant Sun-Râ qui parcourt le monde avec son orchestre et se donne pour l'incarnation de la lumière... Ces cultes entrent en concurrence et se jugent aux résultats. Leurs adeptes racontent leurs expériences, font des comparaisons : une compétition s'établit non pas au niveau des idéologies mais au niveau des techniques. Comme partout le contenant est en passe de remplacer le contenu, les méthodes chassent le sens, un corpus de recettes standardisées est en train de remplacer les religions, un genre de drogues et de fêtes, moyen d'évasion, de communion, de renouvellement intérieur ». Mais en réalité *cela ne remplace pas* les religions, c'est la religion elle-même ayant adopté certains traits de notre monde technicien, s'additionnant aux techniques religieuses traditionnelles.

rapidement. On n'a pas le temps d'approches subtiles, on utilise tous les moyens pour être le plus vite possible au fait l'un de l'autre, pour devenir *amis*, et l'un de ces moyens c'est le sexe, le rapport devenant ainsi point de départ et non pas aboutissement. La pilule et la désacralisation freudienne ont rendu l'acte sexuel et le domaine entier du sexe insignifiants. Notons d'ailleurs ici un fait important, c'est que la désacralisation et la démythisation provoquent l'insignifiance. L'absence de sacré rend les actes sans aucune valeur ni signification. Ce qui différencie l'acte animal de l'acte humain, c'est précisément l'attribution de sens que l'homme est capable de faire car ceci correspond à une nouvelle organisation de cet acte lui-même, à une nouvelle ordination : or cela ne s'effectue que par le sacré. L'acte sexuel considéré comme sacré avait une richesse et une profondeur, qu'il n'a plus apparemment. L'étalement public, l'indifférence, l'éphémère dans ce domaine manifestent la désacralisation. C'était autrefois dans les religions primitives, puis hier encore dans la morale bourgeoise, que le sexe était sacré. Tout le système complexe des tabous, des interdits, des conduites de dérision, des jugements collectifs, du secret, manifeste à l'évidence que là résidait un sacré. Peut-être le plus important, puisque c'était à partir de cette construction artificielle qu'avait fini par se créer la personnalité profonde de l'homme, et même la structure sociale. Mais tout ce que nous faisons aujourd'hui prouve à l'évidence que ce sacré a disparu. Nous vivons manifestement dans un domaine profané, indifférent, insignifiant — ce qui se traduit par une vie sexuelle désertique et provoquant un vif découragement, et finalement la recherche de techniques sexuelles plus élaborées pour combler par l'exaspération des jeux le vide du sens.

Or tout cela est sans doute exact mais me paraît très insuffisant. On ne voit que l'un des aspects du phénomène car si le sexe est en effet désacralisé, c'est en tant qu'il était autrefois un *domaine* sacré, celui des interdits et tabous, avec aussi d'ailleurs le sacré de transgression des fêtes par exemple — alors qu'il est devenu un *moyen* sacré. Notre époque a resacralisé

instantanément le sexe, en même temps qu'elle le désacralisait. Ce qui m'importe ici, ce n'est pas du tout le maintien (qu'il appelle vestiges du passé) de certains aspects traditionnels du sacré sexuel rappelé par Cox, et qu'il symbolise par l'importance du play boy et de Miss Amérique — cela est sans intérêt. Mais la revendication de liberté sexuelle exaspérée, la frénésie affichée sont si graves et si fondamentales aujourd'hui, non pas simplement parce que l'on veut satisfaire librement des besoins refrénés, ni parce que l'on veut combattre de vieux préjugés dépassés (la morale sexuelle était depuis un siècle, passablement, sinon totalement effritée !) : la gravité que l'on y attache, la fureur qui s'y adjoint lorsque l'on contredit à cela, montre la profondeur du fait. Le sexe n'est plus un domaine d'activité naturelle libre, il est un instrument de combat — combat pour la liberté. Liberté sexuelle ? non point. La liberté tout court — celle de la sexualité étant simplement un signe, une manifestation concrète. Combat pour s'affirmer autonome et apte à vivre en soi, combat contre un ordre : il ne s'agit plus de désacraliser le domaine sexuel mais de désacraliser l'ordre par la transgression sexuelle ¹. En mai 1968, j'ai vu dans le salon du Conseil d'une Faculté,

1. Le succès de films comme *Décameron I et II* tient précisément à l'alliance entre l'érotique et le religieux. Ce n'est pas le seul caractère érotique qui attire le public, mais le fait que la critique acerbe du christianisme par la dérision s'effectue dans un complexe érotico-religieux qui est spécifique de l'émotion et de l'expérience religieuse. C'est exactement cela que le public vient chercher. Ce n'est d'ailleurs qu'une illustration du fait bien connu de la relation profonde entre les deux impulsions. Mais dans cet ordre bien caractéristique de la pensée religieuse moderne est le livre de Walter SCHUBART : *Eros et Religion* (édit. fr. 1971). L'auteur essaie de démontrer qu'il y a continuité entre l'amour sexuel, l'amour du prochain et l'amour de Dieu. Il ne se borne donc pas à montrer la parenté entre Eros et Religion qui est un donné. Mais il veut le justifier et le transformer en un devoir-être. La connaissance de Dieu commence avec l'amour érotique et la religion s'appauvrit dès qu'elle perd contact avec l'éros ou le contredit. Cela est tout à fait significatif de la resurgence des religions traditionnelles (par exemple de fécondité) sous le couvert d'une modernisation conforme à la connaissance scientifique et à la situation de l'homme dans la société de consommation. C'est-à-dire que le rapport souhaité Eros-Religion exprime le besoin religieux de l'homme qui veut aussi profiter de tout ce qu'apporte la société technicienne.

une belle inscription très significative : « Ce lieu a été désacralisé, on a b... sur ces fauteuils. » Ainsi le sexe était le moyen de détruire le sacré, de transgresser l'ordre social dont le salon de réunion des mandarins était le haut lieu. Mais comme toute force de transgression, elle devient aussitôt sacrée. Seul le sacré peut détruire du sacré. La vie humaine est sacrée, l'assassin, le bourreau, le guerrier et le phénomène de la guerre le sont aussi. Le combat autour de la sexualité n'a rien à voir avec cette platitude : « Pourquoi avoir fait d'une chose naturelle, un mystère ? Il faut se libérer des préjugés ancestraux... » Si ce n'était que cela, je rappellerai que la bourgeoisie depuis le XVIII^e siècle avait réussi remarquablement l'opération pour son compte (le XVIII^e et le XIX^e siècles ont été probablement les seuls où, dans la classe bourgeoise, le sexe ait été effectivement naturalisé, physiologisé et sans mystère — tout en conservant de l'intérêt !...), et puis lorsque ce résultat est atteint (ce qui est manifeste dans la jeunesse actuelle), on ne continuerait pas le combat : or il continue. Ce n'est donc pas cela qui est recherché. Les plus conscients font, de ce combat, l'acte révolutionnaire par excellence : la sexualité déchaînée *est* la révolution, ils suivent plutôt W. Reich que Freud ! Le sexe est le moyen de la transformation de la vie. Or, aujourd'hui, la révolution se situe à ce niveau. Tout est organisé, la vie entière est absorbée, assimilée, la récupération de tous les actes et paroles politiques est inévitable, le conformisme est total : seuls le sexe et la violence (d'ailleurs liés) peuvent être des moyens adéquats pour la libération. Il s'agit donc bien d'un moyen, et d'un moyen qu'on porte si haut, à qui on attribue tant de pouvoirs et de vertus, autour duquel on reconstruit si bien toute la vie, toute l'activité d'un révolutionnaire, qui reçoit un tel prestige, que, dans cet irrationnel et cette exaltation, on est bien obligé de voir un phénomène sacré. Celui qui fait un acte sexuel (même modeste comme aller voir des films suédois) quelque peu original, aberrant, etc., a accompli un exploit, il a le sentiment d'avoir participé à une grande aventure. Jamais le sexe n'a été autant glorifié, autant exalté, que depuis qu'il est banalisé. La relation

entre la libération sexuelle et la révolution est de l'ordre de la pensée magique (d'ailleurs Reich est typiquement un « magicien », comme Miller), c'est-à-dire à la fois désacralisante et sacrée. L'explosion, la frénésie sexuelle de ce temps est véritablement — et non par image ou façon de parler — dionysiaque. C'est le sacré de Dionysios qui est à nouveau dans nos murs. Sacré de transgression, transgression de l'ordre. Mais qui est l'ordre aujourd'hui ? Finalement il n'y en a qu'un pour le corps social entier et pour l'individu, c'est la technique. C'est elle, dont nous avons vu le caractère sacré, qui est la grande ordonnatrice de notre temps. C'est par rapport à son ordre que l'explosion sexuelle a lieu, et non pas envers un ordre « bourgeois » (ce qui ne signifie rien) ou « moral ». D'ailleurs la crainte de « récupération » est liée au pouvoir d'assimilation (mal analysé, mais ressenti, éprouvé, vécu) du système technicien. Si l'on invoque le sexe, si l'on se précipite dans l'exaltation sexuelle, c'est pour briser le cercle de fer de l'organisation technicienne associé à la vampirisation de l'homme par la technique. D'ailleurs la relation entre sexe et technique a déjà été faite plusieurs fois. Mac Luhan a par exemple montré comment s'effectuait la fusion des symboles du sexe et de la machine dans les « mass media » actuels (*The Mechanical Bride*, 1957) — ce qui a été repris par Baudrillard. Mais celui qui a certainement approché le plus près du phénomène, c'est J. Brun (*Le Retour de Dionysos*) quand il montre que la technique dérive d'Éros, et que la machine est un « exo-organisme de Dionysos ». « La machine est aujourd'hui chargée de puissance érotique parce qu'elle était déjà chargée de puissance existentielle. » Il a parfaitement vu, d'un côté le caractère social du système technicien, de l'autre la relation, l'association entre technique et sexualité du fait d'une origine commune. Mais il n'a peut-être pas assez insisté sur le mode de leur relation, à savoir cette ambiguïté du sacré, de tabou et d'ordre, en même temps que de transgression et de déchaînement. Or il faut, pour que ce mécanisme joue, que les deux soient de qu'elle est non pas seulement puissante, mais sacrée. Tout :

allusion plus haut (avec Baudrillard principalement) à la sexualité même nature. Le système n'est plus « tabous sexuels » et « fête orgiastique », il est devenu plus complexe, comme toute notre société, en même temps qu'il s'universalisait, s'approfondissait. Le système est devenu « ordre technique » et « fête érotique » remplissant les mêmes fonctions. Sans doute, on peut dire qu'il y a une frénésie technique, une orgie technique, mais celles-ci ne sont pas du tout du domaine du sacré de transgression : c'est un aspect de l'intégration de l'homme. Il ne faut, en effet, jamais oublier que l'ordre sacré n'est pas un ordre externe, froid, administratif : il suppose adoration, communion, abandon et dédicace de soi, exaltation de cette puissance sacralisante ; il n'y a sacré que lorsqu'il y a « dévotion », et c'est bien ce que signifie le vertige technique saisissant l'homme moderne. Il se « dévoue » à la technique, mais celle-ci est seulement créatrice d'ordre. Or, quel que soit le vertige, quelle que soit la dévotion, finalement l'ordre devient intolérable, et cela justement d'autant plus que l'homme y est totalement impliqué. Il faut alors le rompre, par un moyen qui soit décisivement étranger à cet ordre, et cependant de même origine. Or tel est bien le cas. Quoi de plus étranger dans l'expérience commune que le sexe et la technique ? Et cependant nous avons rappelé les études principales qui en démontrent la parenté originelle. C'est pourquoi aussi le sacré sexuel de transgression fait son apparition dans les pays les plus technicisés. Ce n'est pas une simple protestation de la « nature » de l'homme frustrée, écrasée : c'est remise en question totale, récusation fondamentale de tout ce qui dérive de cette technique d'autant plus abhorrée qu'elle est non pas seulement puissante, mais sacrée. Tout, consommation, bureaucratie, croissance, puissance, sophistication, cependant qu'en même temps, et du même mouvement, on transfère ces mêmes caractères au sacré de transgression, car le sexe devient la manifestation de la puissance, les pratiques sexuelles sont de plus en plus sophistiquées, et la consommation sexuelle devient exorbitante... Réciprocité des caractères du sacré d'ordre et du sacré de transgression. Nous avons fait

allusion plus haut (avec Baudrillard principalement) à la sexualisation de l'objet technique, ici nous pouvons constater la technicisation du sexe : le jeu du sacré moderne paraît ici complet.



Nous avons dit que l'autre grand axe du sacré en ce temps, c'est l'État-nation et la révolution. L'État-nation est le second phénomène ordonnateur de notre société — et avec la technique, ce sont les deux *seuls*. Mais il faut considérer *le complexe* État-nation, pas seulement l'État ou la nation. Que l'État soit l'un des phénomènes sacrés de ce temps paraît difficilement discutable, et, ici encore, je souligne qu'il ne faut pas prendre ce terme dans un sens vague et imprécis, mais dans le sens le plus rigoureux qui puisse lui être donné par les sociologues et ethnologues ayant étudié le sacré. L'État valeur dernière, à partir de qui tout prend un sens, providence de qui l'on attend tout, puissance suprême qui dit la vérité, la justice, et dispose de la vie et de la mort de ses membres, arbitre non arbitraire ni arbitré, qui dit la loi, la suprême règle objective dont dépend tout le jeu social. Certes, ce n'est pas d'aujourd'hui que le pouvoir est mystère ni qu'il participe à la sphère du sacré. C'est même un des lieux communs du sacré : origine sacrale du roi, charisme, légitimité du droit de vie et de mort... Inutile d'insister sur les bibliothèques écrites sur ces thèmes. Oui, le pouvoir politique a toujours appartenu à la sphère du sacré, a toujours été une manifestation du sacré d'ordre et de respect, mais ce qui paraît nouveau, singulier, c'est que le pouvoir n'offre plus aujourd'hui le même aspect. Il n'est plus incarné en un homme, le roi. Il est abstrait : l'État moderne est un organisme rationnel, légal, administratif, dont les structures et les compétences sont connues, analysées : où se cacherait ici le mystère, en quoi trouverions-nous le *tremendum* et le *fascinans* ? Et pourtant après la période, au XIX^e siècle, de volonté désacralisante pour ramener l'État à son rôle gestionnaire et juridique, nous avons vu, irrésistible-

ment, remonter le sacré. L'État bourreau, total, exigeant tout sacrifice et disposant de tout, machine à la fois clairvoyante et aveugle, parfait substitut de la divinité. Ce n'est pas le fascisme qui a fabriqué arbitrairement et sottement un sacré sur cet État, le plaquant pour le décor ou pour la propagande sur une réalité différente : c'est parce que l'État moderne était redevenu sacré que le fascisme a été rendu possible. C'est avant toute chose, avant toute condition économique, sociale, de lutte de classe ou autre, le fait du sacré étatique qui a déterminé, provoqué les fascismes. Sans quoi comment comprendrait-on que l'État bolchevique soit devenu identique à l'État fasciste, en partant de situations économiques, d'idéologies différentes et avec des objectifs opposés. Comment comprendrait-on que la structure étatique moderne se soit imposée dans toutes les nations communistes, et maintenant en Chine et à Cuba ? C'est là que réside le *mystère* du pouvoir aujourd'hui, c'est dans son universalité, dans sa transcendance liée à sa proximité que nous retrouvons le sacré le plus classique, et cela fut déjà prophétisé par un double mouvement idéologique, au moment où, au travers des « lumières » et de la Révolution française, on croyait avancer glorieusement vers l'époque de la régression du pouvoir (libéralisme), de sa désacralisation (suppression du roi charismatique) et de sa rationalisation (constitutions et administration). Il s'agit de Hegel et des anarchistes. D'un côté, l'État point d'aboutissement de la dialectique de l'Idée, à partir de qui l'histoire prend son sens. De l'autre, la Bête de l'Apocalypse, la concentration de toutes les oppressions : le délire de colère des anarchistes envers l'État, leur vengeance aveugle contre tous ses agents révèlent à quel point, pour eux, il était sacré. L'un et les autres étaient en avance. L'État est redevenu sacré au cours de la guerre de 1914 — l'État, non pas, répétons-le, le pouvoir, mais notre État. Le Dieu de la guerre et de l'ordre. Ce qui le fait sacré, ce n'est pas qu'il s'institue comme Dieu, c'est le fait que les hommes le reçoivent, le vivent, le considèrent comme le grand ordonnateur, inévitable et suprême providence, attendent tout de lui, acceptent toute volonté, et conçoivent

leur existence et leur société par rapport à lui, inévitablement, inexorablement. Tel est bien le Sacré. Or, sans ce sacré, notre État n'est rien. Il ne suffit pas à l'État moderne d'une simple adhésion rationnelle, d'une participation raisonnable des citoyens, au moment du vote par exemple ; ceci correspondait à la visée d'un État laïque et juridique. Maintenant, il lui faut l'amour, la dévotion, il est le sacré vers lequel nous pousse l'adoration dernière. J'exagère ? Nous l'étudierons en détail dans les religions politiques. S'il en est ainsi, c'est que l'État moderne augmente sans fin ses exigences en même temps que ses compétences, il ne peut alors être toléré que sur un plan mystique — et c'est bien par le mystique que répond le citoyen. Plus on exige de lui, plus on le met en danger, plus il est écrasé, et, en réponse, plus il adore, car il ne peut pas ne pas adorer dans ces conditions : c'est encore une marque évidente du sacré, c'est le plus terrifiant qui suscite la plus grande intensité sacrée. Mais ce sacré s'incarne dans une expression humaine : la politique.

**

Or, en face, et dans le même temps, croissait une autre grandeur sacrée, la nation. Je n'insisterai pas, la chose est trop connue. De la nation, simple fait au XVIII^e siècle, on est arrivé au XIX^e à la nation devoir être (il faut que tous les peuples se constituent en nation, c'est l'ère des nationalismes, avec la nécessité pour les peuples groupés en empire de se libérer, ainsi l'Empire austro-hongrois, et inversement les peuples divisés en principautés doivent s'unir pour former eux aussi une nation, ainsi l'Italie, l'Allemagne), et l'on est passé au XX^e siècle à la nation sacrée (à la vérité déjà, brusquement, prophétiquement apparue en 1793 en France, mais ce fut temporaire, par absence d'un autre sacré — ce fut prématuré : l'ordre sacré ancien n'était pas mort). La nation est devenue le critère du Bien et du Mal : tout ce qui sert la nation est bien, tout ce qui la dessert est mal. Le Mal devient Bien par la vertu de la nation, pour elle il est bon de mentir, tuer, tromper ; l'espionnage des nationaux est

un bien éminent, l'espionnage provenant des autres nations est le mal absolu. Et les valeurs classiques ne prennent un sens que par leur intégration dans le cadre national. On se souvient de l'apostrophe fameuse de Barrès, déclarant que Justice, Vérité, Beauté, tout cela n'existait que dans la mesure où il s'agissait de justice *française*, de vérité *française*... l'épithète était plus essentielle que le nom ou plutôt le rendait lui-même. Comment alors ne pas dire que la nation est sacrée dans ces conditions ? Elle est la vérité suréminente qui attribue leur valeur aux valeurs. Il serait aisé de montrer qu'elle participe à tous les caractères du sacré, en particulier l'irrationnel, le fascinant, la provocation et l'adoration. Ce fut d'ailleurs l'expression la plus banale : la patrie est sacrée. De même que l'on parla, sans savoir ce que l'on disait, du *sacrifice* des morts au combat. Car, bien entendu, le sacré national s'édifie sur sa ration de sang, de mort et de souffrance comme tous les sacrés. Il est exactement apparu au moment où les guerres, devenues nationales, ont été des « guerres-massacres », engageant de très gros effectifs et produisant des hécatombes : il fallait que ce fût justifié par une grandeur dépassant toute raison. Seul le sacré pouvait faire accepter de telles atrocités. Caillois a parfaitement montré que la guerre *moderne* retrouve l'un des caractères des guerres des tribus primitives, elle est « épiphanie du sacré ». Ceci avait disparu depuis Rome et probablement avant. Mais alors qu'elle participait chez les peuples primitifs au sacré de transgression, maintenant elle fait partie du sacré d'ordre que représentent l'État et la nation, et c'est parce qu'elle a pris un caractère total, épouvantable, qu'elle engage tout le peuple, qu'elle est le sacrifice de tous, c'est justement en cela qu'elle est épiphanie du sacré. Incroyable contradiction, il semble n'entrer dans la compréhension de presque personne qu'il est raisonnablement inconciliable d'avoir un État moderne, organisateur du Bien, de la Grande Société, du Progrès, et qui s'exprime en même temps par les plus épouvantables boucheries. Le rapport entre les deux réalités si évidemment contradictoires ne s'explique que si les deux sont des expressions du sacré, si elles sont liées par le sacré.

Finalement cette qualification sacrale sera portée à son sommet, à son point d'incandescence par la fusion entre l'État et la nation, dans cette réalité nouvelle que l'on nomme « État-nation ». Il n'est pas nécessaire d'examiner ici le cheminement poursuivi, ni les raisons de cette combinaison. La réalité paraît certaine, dans tous les pays occidentaux (de l'U.R.S.S. aux États-Unis, compris !), l'État prend en charge la nation, il assure la totalité des services qui sont indispensables, il concentre toutes les forces nationales, il les combine, il résout tous les problèmes nationaux, et réciproquement la nation ne trouve plus son expression que dans un État fort, coordinateur sinon centralisateur, ordonnateur. La fusion est totale : rien de national n'existe hors de l'État. Celui-ci n'a plus ni force ni sens s'il n'est pas national. Or, en même temps qu'un phénomène politique, économique, c'est à la fusion de deux « sacrés » que nous assistons. Leur combinaison donne une puissance irrécusable. L'État se trouve totalement justifié par le sacré de la nation. La nation, totalement exaltée par le sacré de l'État. Le tout aboutit à cet ordre suprême que nous connaissons bien.

*
**

Mais en face du sacré d'ordre, apparaît nécessairement le sacré de transgression : la révolution. Que la révolution appartienne au sacré ne peut faire de doute quand on s'est trouvé dans l'exaltation de jeunes révolutionnaires, en mai 1968 par exemple. Rien de sensé, rien de raisonnable, rien de discutable : tout est explosion, délire, déraison. Les discours les plus incohérents sont entendus comme une haute sagesse, au nom de la révolution. Celle-ci est une plongée dans le chaos pour qu'il en sorte une société neuve, jeune, purifiée. La Révolution proclamée sacrée n'a ni doctrine ni critique : elle est évidence,

adhésion, communion. Les chrétiens ne s'y sont pas trompés qui y ont tout de suite vu la parenté avec leur foi. Pour les uns, Mai 1968 était Pentecôte, pour les autres débuts de l'Apocalypse : dans les deux cas, de fusion mystique ou de terreur, c'était l'expression d'un sentiment sacré. Et le discours révolutionnaire se maintient à son niveau d'incandescence et d'absurdité. Aucune raison ne prévaut en face de cette adhésion existentielle, le révolutionnaire s'enferme dans un univers cohérent dont rien ne peut le déloger, ni réflexion, ni fait, ni expérience, ni argumentation ; insensible autant à la réalité qu'à l'intelligence. Il est situé dans un discours total, où tout est expliqué de façon incommensurable au réel mais parfaitement satisfaisante pour lui. Le mot révolution répond à tout. Le passage par la révolution est la solution de tout problème : inutile de réfléchir à quoi que ce soit, il suffit de faire la révolution — chercher un contenu, un sens, un projet : tout cela est parfaitement *blasphématoire*. Le jeune révolutionnaire n'accepte rien qui puisse diminuer si peu que ce soit cet absolu. Or cette attitude sociale apparaît au moment même, historiquement, où se constituent aussi les deux sacrés d'ordre politique, l'État et la nation. Jusqu'à ce moment on parlait peu de révolution, et de toute façon les phénomènes révolutionnaires ne présentaient aucun caractère sacré. C'est exactement au moment où l'État commence à aspirer au sacré, où la nation devient la valeur suprême, que, en même temps, la révolution prend cette même auréole. Ce qui fut constitutif décisivement de l'État moderne, la mise à mort du roi, était l'acte votif et consécatoire de la révolution. Celle-ci accomplissait le sacrifice de fondation de la nouvelle cité. Les grandeurs sacrées sont nées ensemble. Mais aussitôt, elles se constituaient en sacrés opposés, l'ordre et la transgression. La révolution devient de plus en plus divine et sacrée (avec un visage identique ! comparez le visage de la Marseillaise de Rude sur l'Arc de Triomphe, avec le visage de la Révolution sur les barricades de Delacroix : c'est le même !) au fur et à mesure que l'État exigeait plus d'amour : il était normal que le sacré d'ordre implique la dévotion, mais

en même temps produise un refus qui ne puisse plus être qu'une exécution.

Parce que l'État demande l'Amour, et ne peut vivre que par cette participation votive, parce qu'il suppose la communion de la collectivité, la lutte contre lui doit se situer au même niveau, c'est-à-dire ne peut plus être un combat raisonnable, mais une haine furieuse, une imprécation — ce qui explique le discours révolutionnaire avec ses outrances, ses incohérences et son manque de réalité. La Révolution devient affaire non plus d'opinion ni de doctrine mais de refus totalitaire de l'amour sacré. Dès lors, on se perd dans les tactiques et les stratégies : on ne peut plus s'interroger que sur ces rites et ces pratiques, le bien fondé du mouvement étant un donné absolu, parce que sacré de transgression opposé au sacré de respect et d'adhésion. Et le mouvement révolutionnaire portera dans ses flancs cette contradiction inhérente au sacré : il est exécution du pouvoir politique en général, de l'État moderne en particulier, mais dans la réalité pratique, il ne peut consister que dans la conquête de ce pouvoir.

L'ambiguïté du sacré joue ici à plein, et c'est parce que la révolution est sacrée, qu'elle porte cette ambiguïté. Le sacré passe immédiatement du respect à la transgression — de la transgression au respect : et c'est le même sacré, comme nous l'avons rappelé pour le *Sacer* romain. Ainsi la révolution, sacré de transgression, crée un sacré de respect, aussi fondamental, sitôt qu'elle réussit à s'emparer du pouvoir. Elle n'a pas changé, il n'y a pas eu trahison, simplement le sacré qui la signifie a modifié son signe.

En face du sacré d'ordre étatique et national, s'installe donc un sacré de transgression qui est la révolution. Mais ceci entraîne une certaine transformation : la révolution n'est plus un acte isolé, séparé, une explosion apocalyptique dans un ciel serein. Il n'y a plus *un* moment révolutionnaire opposé à des périodes calmes et sans histoire. La Révolution n'est plus *un acte* conquérant ou destructeur du pouvoir comme une imagerie simple la considère. Dans la mesure où elle est du domaine sacré elle est

un état endémique : elle est le sacré permanent de transgression, s'exprimant par des transgressions ponctuelles, qui sont les révoltes. La révolte est, elle, l'acte momentané, immédiat, actualisé de la transgression, mais cette révolte n'est cela que parce qu'elle se situe dans une révolution mythologique, universalisée, à l'intérieur de ce qui est considéré par les révoltés comme un mouvement irrésistible de l'histoire, à l'intérieur d'un discours mythique sur la révolution ; les actes de révolte parfaitement insignifiants ne prennent leur valeur que par leur relation au sacré révolutionnaire, mais qui n'est pas du tout la révolution, qui est un état sacré. L'insistance depuis ces dernières années sur la fête « révolutionnaire » est caractéristique de cette situation. Il est parfaitement faux que la « révolution » soit une fête. Mais si l'on considère que la fête est une des expressions spécifiques, traditionnelles, une véritable institution du sacré de transgression, alors en ce sens, l'affirmation devient exacte — c'est parce que la révolution est du domaine sacré que son expression ponctuelle peut être analysée comme une fête. Elle n'est pas simplement un substitut aux fêtes antiques défailtantes. Elle l'est bien, elle-même, remplissant le même rôle, assumant la même vocation, mais qui sont sacrés. Finalement un dernier trait révèle à quel point cette appréciation de la révolution, état endémique et non pas explosion, est vérifiable. L'objectif constamment proclamé dans ces dernières années est la participation (au sens fort, bien sûr, et non gaulliste, du terme) ou l'auto-gestion. Or, il est caractéristique de la relation entre le sacré d'ordre et le sacré de transgression. Celui-ci étant finalement destiné, comme la fête, à réintégrer l'homme dans l'ordre. Il faut le briser, mais non pour l'anéantir, pour le réinstaurer comme sacré, pour s'y réincorporer. Que la parole révolutionnaire débouche maintenant sur ces formules signifie exactement que le sacré d'ordre doit être récupéré, et qu'il n'est pas question de le supprimer. Et les deux ne sont pas seulement contradictoires : ils le sont en étant liés l'un à l'autre, ce qui était exprimé autrefois par exemple par l'*institution* de la fête, par la délimitation dans le temps et l'espace de cette transgression. Actuel-

lement il n'en est plus ainsi, mais dans la mesure où il s'agit toujours des deux formes du sacré, leur relation « contradictoire-complémentaire » s'exprime par le lien de l'exigence révolutionnaire de participation (à quoi ?) : le sacré d'ordre, et finalement l'État-nation.

*
**

Tels sont les deux axes du sacré moderne autour desquels s'ordonne notre monde social. Et dans celui-ci viennent se développer mythes et religions qui se situent par rapport aux quatre « pôles » du sacré, et qui sont des traductions, des explications, de ce sacré. Il n'y a pas en effet des éléments séparés, disjoints, un sacré, des mythes, et puis « les religions séculières »... Nous retrouvons au contraire, dans ces sociétés sécularisées, la même organisation religieuse que dans les sociétés traditionnelles, avec un système de relation entre le sacré, les mythes, les religions, formant un ensemble coordonné du monde sacré.

Mythes modernes

I. Retour au mythe

Le temps n'est plus où l'on pouvait considérer d'un œil serein le mythe, que l'on traduisait parfois par légende, et où Littré pouvait en donner la définition suivante : « Récit relatif à des temps ou à des faits que l'histoire n'éclaire pas et contenant soit un fait réel transformé en notion religieuse, soit l'invention d'un fait à l'aide d'une idée. » L'on affirmait tranquillement que le mythe concernait les divinités formelles, et que c'était le mode d'expression de la relation entre ces divinités et les hommes, d'où la forme historique adoptée le plus souvent par ces mythes. Mais de toute façon, c'était affaire du passé. Les dieux étaient bien morts, leurs histoires ne nous concernaient plus. Le XIX^e siècle, siècle de la raison, était vide de mythes, et seuls les « poètes » (les faux !) s'en désolaient. Mais voici que la psychologie des profondeurs, puis la sociologie et l'histoire vinrent donner un sens nouveau, et par-là une vigueur, à ces poussiéreuses histoires résumées dans les mythologies gréco-latines. Ce n'était plus invention enfantine pour colorer une religion simpliste. Nous nous trouvions en présence d'expressions subtiles de tendances profondes et complexes de l'homme. Cependant que les divinités mises en jeu dans ces mythes n'étaient

plus de simples dieux de la foudre ou du temps. Leur personnalité s'enrichissait de traits complexes. Ils prenaient des dimensions insolites. Kronos et Zeus recouvraient un mystère — un mystère de l'homme. Et par un étrange retournement, ce qui paraissait alors enfantin ce n'était pas le mythe imaginaire mais la philosophie rationaliste qui l'avait mis en question pour ne l'avoir pas compris. Cicéron se révélait beaucoup plus simpliste qu'Homère. Et l'analyse des mythes eux-mêmes conduisait à comprendre beaucoup plus profondément une certaine permanence de l'homme, une certaine relation avec l'univers, une certaine structure de son âme. L'on connaît les recherches dans des sens très divers, mais qui se rejoignent au noyau central, de Jung, de Caillois, de Mircea Éliade, de Dumézil¹. L'on s'apercevait en même temps que ces mythes remplissaient des fonctions diverses et que l'on pouvait distinguer par exemple entre des mythes explicatifs, étiologiques, destinés à éclairer le nom d'un lieu, d'un peuple, l'origine d'une coutume, d'une institution — et des mythes ontologiques, exprimant une réalité profonde de l'homme, permanente, manifestant l'homme se

1. Voir par exemple JUNG : *L'Homme à la recherche de son Âme* ; CAILLOIS : *Le Mythe et l'Homme* ; MIRCEA ÉLIADÉ : *Traité d'Histoire des Religions* ; DUMÉZIL : *Les Mythes romains*, etc.

Il ne saurait être question de présenter une analyse générale du mythe, et encore moins une bibliographie, de Caillois à Dournes (*L'Homme et son Mythe*), de Lévi-Strauss à Ricœur, de Sorel à Bultmann, l'éventail est immense. Mais il me semble assuré que le mythe n'est pas une expression antique, dépassée, attestant l'impuissance de l'homme non scientifique. Qu'on le considère comme une expérience originale irréductible à toute autre, désignent un projet d'existence et non pas refoulement d'une impuissance, mais au contraire attestation d'une capacité de l'homme à assumer son projet (Dournes), ou bien qu'on considère comme un instrument logique de médiation entre des contradictions, moyen d'établir de l'ordre dans le chaos, ne se distinguant de la pensée scientifique que par le plan de réalité auquel il s'applique, et de ce fait ne comportant pas de sens, comme message pour la vie, mais seulement en tant qu'opérateur logique (Lévi-Strauss)... Dans ces deux interprétations extrêmes du mythe, on constate sa permanence et son actualité. Un univers démythisé serait sans vie ; à la vérité, cet univers est impensable au sens étymologique ! Enfin sur l'importance du mythe dans notre société, on peut se rapporter à l'excellent ouvrage de P. CRESPI : *La Coscienza mitica. Fenomeologia del sacro in una società in transizione* (1970) dont l'analyse recoupe exactement la mienne.

réfléchissant lui-même. Et dans cette voie il apparaissait qu'il n'y avait peut-être pas d'autre moyen d'exprimer cette réflexion, que, dès ses lointaines origines, l'homme avait découvert un langage singulier, adéquat au plus profond de lui-même, à l'inexprimable par voie directe. Assurément on ne se posait plus les mêmes questions sur la véracité du mythe : « Le mythe est considéré comme une histoire sacrée et donc comme une histoire vraie parce qu'il se réfère toujours à des réalités. Le mythe cosmogonique est « vrai » parce que l'existence du monde est là pour le prouver. Le mythe de l'origine de la mort est également « vrai » parce que la mortalité de l'homme le prouve... » (Mircea Éliade : *Aspects du Mythe*, 1963).

Ce fut la première étape. Mais bientôt, l'appréhension du mythe devenait de plus en plus fondamentale et les recherches partaient dans tous les sens. On reprenait le mythe comme parole, parole naissante, explosive, et comme récit, discours, histoire. Dès ce moment on pouvait bien, en un certain sens, admettre la définition morte de Littré. Le mythe était considéré comme récit fabuleux, oui, mais en tant que « parole au centre même de l'histoire, fable héroïque et fondatrice d'une civilisation. Ainsi cette dernière possédera une assise d'autant plus sûre qu'en elle se reflétera le mythe, discours de l'origine maintenu au cœur des choses. Ce reflet, à son tour, renverra à un ailleurs situé hors du temps humain, garantie inébranlable du bien-fondé de la civilisation » (J.-F. Rollin : *Esprit*, 1971). Ainsi le mythe était non seulement expression fondamentale de l'homme, mais aussi fondateur de société, de civilisation. Et ce fut la gerbe de recherches de R. Barthes, à partir de ses *Mythologies*, sur le mythe comme langage, (avec le sens radical que l'on donne maintenant à ce terme), et du structuralisme en général.

Mais ces découvertes conduisaient alors à se poser la question de l'absence des mythes dans notre monde moderne. S'il est vrai que cette image exprime des pulsions permanentes de l'homme et la parole fondatrice de civilisation, en même temps que justificatrice de la société, se peut-il qu'aujourd'hui il n'y en ait point ? Certains considèrent que le mythe n'est plus aujourd'hui

d'hui dominant dans les secteurs essentiels de la vie. Mais se peut-il que cet homme du premier demi-xx^e siècle soit sans référence au sacré, au mystère, puisque manifestement le xx^e siècle ne les a exorcisés qu'en apparence, en surface... là, justement, où ils ne sont point. Si, d'autre part, le mythe n'est pas relié à la croyance en des divinités formelles, reconnues comme telles, mais que celles-ci ne sont que vêtement, façon d'exprimer, flèche indicatrice d'autre chose, ce n'est donc pas une raison parce que ces divinités formelles sont désuètes, pour que le mythe n'existe pas. Et l'on s'aperçut assez vite, en effet, que le mythe existait. Mais sa saisie n'était pas simple, son analyse moins encore. Son domaine est mal délimité, sa nature est fuyante, et les auteurs ont accumulé des définitions qui ne concordaient pas. L'une des difficultés provenait certainement de la volonté de donner du mythe une définition générale, valable aussi bien pour les mythes hindous que gréco-romains, que sémites et qu'occidentaux du xx^e siècle. La tentation en était grande, car si le mythe exprime des tendances profondes, permanentes, ne peut-on en donner une définition universelle ? Mais à trop vouloir généraliser, on était conduit à une abstraction excessive, et celle-ci faisait perdre au mythe lui-même ce qui semble le plus important : sa vitalité, sa capacité évolutive, son agressivité. On peut au moins discerner trois courants possibles de « définition » ; selon les uns le mythe est relation avec un au-delà, l'Indicible, l'Innommable, il est alors moyen indirect de rendre compte, par un biais, un jeu de miroir de ce qui ne peut être dit autrement¹. Pour d'autres, il est l'expression (soit imagée, soit conceptualisée, théologiquement ou juridiquement) des clivages majeurs selon lesquels s'articule un système

1. Il ne faut d'ailleurs pas croire que cette conception soit liée à une vue religieuse des auteurs qui avancent dans cette direction : ainsi Lacan donne la « définition » suivante (citée par B. THIS : *Esprit*, 1971) : « Le Mythe étant précisément ce qui peut être défini comme donnant une forme discursive à ce quelque chose qui ne peut être transmis dans la définition de la vérité, puisque la définition de la vérité ne peut que s'appuyer sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse par elle-même, et par exemple dans le domaine de la vérité qu'elle la constitue. Elle ne peut se saisir, ni saisir ce mouvement d'accès à la

institutionnel. Enfin, avec Lévi-Strauss, on peut le considérer comme « une espèce de pont, fournissant un outil logique permettant de médiatiser une problématique de culture telle que l'homme ne possède pas la science suffisante à la résoudre de façon rationnelle ». Il est impossible de supprimer cette problématique, mais il faut l'aménager de telle façon qu'il devient possible de vivre avec.

Une définition unitaire du mythe lui enlève ce qui, précisément, fait de lui un mythe : l'interprétation d'une relation très directe entre un homme et la structure temporelle de sa vie. Hors cette relation, il n'est plus que poussière et absurdité. Il n'est pas, me semble-t-il, de définition commune possible pour nos mythes du *xx^e* siècle, et ceux d'il y a trois mille ans, car je ne suis pas dans la même situation que l'homme d'il y a trois mille ans. Et si le mythe est miroir de l'homme réfléchissant, s'il est explication de l'homme agissant, s'il est justification et mainmise sur une situation *hic et nunc* de l'homme, s'il est enfin une image de l'affrontement de cet homme dans sa plus mystérieuse profondeur avec une réalité donnée, alors il ne peut être, dans sa nature même, identique ici et là. Le mythe, dans son apparence, est nécessairement spécifique. Mais ses caractères et ses raisons sont au contraire constants et communs. Directement relatif à une civilisation donnée, ce mode d'expression adoptera évidemment la forme la plus adéquate pour l'homme de cette civilisation. Et dans la mesure même où notre civilisation est athée (non point a-religieuse, mais simplement ne reconnaissant pas de divinité formelle adorée comme telle), le mythe aujourd'hui ne revêtira pas le masque de quelques dieux agissants, à qui l'on s'adresse collectivement ou individuellement et pour qui s'organisent les modes traditionnels de relation avec la divinité. Mais le mythe contient toujours un

vérité comme une vérité objective, elle ne peut que l'exprimer d'une façon mythique, et c'est bien en ce sens qu'on peut dire que jusqu'à un certain point, ce en quoi se concrétise la parole intersubjective fondamentale tel qu'il a été manifesté dans la doctrine analytique (le complexe d'Œdipe) a, à l'intérieur de la théorie analytique, une valeur de mythe. »

élément de croyance, d'adhésion religieuse, d'irrationnel sans quoi il ne pourrait jamais exprimer pour l'homme ce qu'il est chargé d'exprimer. Le sentiment religieux peut évidemment se concentrer sur tout autre chose que la divinité formelle. Et sans doute sommes-nous là en présence d'un processus éclairant. Bien plus, si le mythe, lié à une civilisation, en exprime la signification profonde — en même temps moyen pour l'homme de s'y intégrer et peut-être moyen de réduire les tensions entre son milieu et lui-même — il est bien évident que ce mythe ne peut se référer qu'au point névralgique de cette structure à la fois naturelle et sociale, complexe d'artifice et de donné, où cet homme est appelé à vivre. Il était dirigé, autrefois, par rapport au temps qui s'écoule et à la nature qui menace, mais cet affrontement n'est plus véritablement celui qui hante l'homme de ce siècle. Le voici devenu trop maître des choses. L'homme est l'homme seul maintenant, et ce qui le hante c'est son absence de vertu, de certitude à l'égard de lui-même. Quels vont être ses garants maintenant que sont balayés les obstacles naturels et qu'à son action souveraine il n'est plus de contrepoids ? Détenir la puissance atomique est bien. Mais se retrouver maintenant seul avec cet objet entre les mains, et savoir que de la décision l'on est responsable, et que l'on ne peut compter que sur ses propres forces : la situation est intolérable. Mythes de reconstruction d'un environnement où l'homme se trouvera rassuré parce qu'il ne sera plus solitaire, mythes de resignification de cette aventure, où le passé garantit l'avenir ; quels qu'ils soient, ils sont nécessairement communs à tous les hommes qui font partie de cette civilisation. Nous pourrions même dire que, parce que tous les hommes sont à l'égard de cette civilisation placés dans une situation commune, devant une même question, c'est dans la mesure même où l'image sera commune à tous qu'elle pourra se révéler à nous comme un mythe.

L'actualité du mythe, sa présence en notre société n'est plus contestée maintenant. Mais on a tendance à le réduire, à le ramener à une fonction sociologiquement trop claire, à le rationaliser. Barthes est caractéristique à cet égard quand il en fait

l'équivalent d'une « représentation collective » de Durkheim, un déterminé social, un reflet — mais reflet inversé. « Le mythe consiste à renverser la culture en nature, ou du moins le social, le culturel, l'idéologique en naturel — ce qui n'est que le produit de la division des classes et de ses séquelles morales, culturelles, esthétiques est présenté comme allant de soi. Les fondements contingents de l'énoncé deviennent sous l'effet de l'inversion mythique le Bon Sens, le Bon Droit..., en un mot la *doxa* (figure laïque de l'origine) ». Il n'y a rien de plus merveilleusement banal (car il se borne à dire que le mythe est un système justificateur, ce que nous sommes un certain nombre à avoir dit depuis très longtemps !) et inexact car il ne fait aucune allusion au contenu immanquable de tout mythe : la dimension « transcendante », laquelle réintroduit immédiatement le culturel ! Le mythe ne se cache nullement d'être culturel ! Si Barthes prétendait donner là *un* des aspects du mythe, cela va de soi. L'erreur est de focaliser le mythe sur cette seule fonction et de l'expliquer ainsi¹. Compte non tenu de ce que Barthes obéit lui-même pour son étude scientifique au mythe de la lutte des classes. Nous y reviendrons. Quoi qu'il en soit, il reste vrai qu'à chaque période critique de l'histoire, reparaissent des mythes destinés à rassurer le maintien d'un certain type de société et à confirmer le groupe social dominant dans sa foi au système — « l'ultime recours d'une certaine catégorie d'individus profitant du pouvoir, pour ne pas périr sous les coups de l'adversaire, est de ressusciter le discours de l'origine en se l'appropriant ». Mais il est tout aussi exact de considérer le mythe comme le faisait Sorel, comme image motrice destinée à autoriser l'action révolutionnaire et à mettre en question l'ordre établi. De toute façon, et quels que soient son substratum sociologique, son utilisation, l'orientation de ceux qui l'élaborent et le

1. Sa saisie incomplète légitime sa méthode d'analyse en vue de redresser l'inversion mythique en décomposant le message en deux systèmes sémantiques : un système connoté, dont le signifié est idéologique, et un système dénoté dont la fonction est de naturaliser la proposition de classe en lui donnant la caution la plus innocente des « natures ». Tout cela est bel et bien *si* le mythe n'est que ce qu'en dit Barthes.

transmettent, le mythe reste toujours explicatif. Il explique la situation ou l'intention partout où la raison est impuissante, et cela n'a guère changé du mythe archaïque au mythe moderne : la place et l'objet du mythe ont changé, mais non sa fonction. Mais, bien entendu, ceci n'a lieu qu'au point où la raison s'arrête, et dans une période sociologique de crise ou de conflit — au point où la raison s'arrête. La science fait reculer le mythe... mais elle le recrée instantanément, car c'est elle qui provoque les mises en question radicales entraînant la nécessité du mythe : comme pour le sacré, le domaine de celui-ci s'est donc déplacé : il ne se réfère plus à la nature (cosmogonie) mais aux problèmes effectifs de la culture de notre temps. En présence de situations tragiques, menaçantes, intolérables, le mythe permet de médiatiser les conflits : ainsi les « problématiques de culture surgies avec l'ouverture de l'espace, la découverte des secrets de la procréation, dans une société dont l'éthique reste traditionnelle ». « Le mythe est un palliatif permettant de vivre avec les problèmes du temps... et facilite émotionnellement le passage vers des structures neuves où l'homme se trouve mieux à l'aise » (Cl. Ramnoux). Or les problèmes du temps sont déclenchés par la croissance économique, par la science, par la démographie, par l'information. Les mythes seront donc relatifs à ces situations-là (non pas directement, bien sûr, mais au second degré). Il n'a donc pas vraiment changé de fonction ni de sens : corrélatif à une civilisation donnée, le mythe en exprime les tendances profondes. Il n'est pas superstructure en ce qu'il ne se borne pas à être traduction des structures matérielles, ni voile idéologique de ce qui est, et que l'on voudrait éviter de voir, ni justification grossière d'un existant ressenti comme injuste. Il est bien plus que cela, et par certains côtés, il est plus essentiel que la structure matérielle elle-même. En effet, cette structure par elle seule n'est rien, elle ne prend de l'importance que reflétée dans la conscience de l'homme ; celui-ci se situe par rapport à cette vie économique, ce développement technique, cette croissance de l'État, il les interprète, et, ce faisant, leur donne une signification. Bien plus, il perçoit

peut-être inconsciemment, par une réaction de tout son être, le sens de leur développement, qu'il craint et désire en même temps, et tout cela il le traduit dans le mythe. Celui-ci dès lors apparaît comme à la fois la prise de position de la collectivité humaine par rapport à ces structures, et le sens qu'elle leur attribue. Or du fait que cette vie économique ou politique dépend grandement de l'action de l'homme, l'image que celui-ci s'en fait, et plus encore l'image qu'il se fait du sens de l'évolution, ont une importance décisive pour l'évolution même. Le mythe apparaît comme la condition d'adhésion de la masse des hommes à une certaine civilisation et à son processus de développement ou de crise, en même temps qu'il est explication de l'homme dans sa permanence au sein de cette civilisation. Mais, bien entendu, ces mythes sont eux-mêmes influencés par ce donné matériel qu'ils vont à leur tour influencer, puisqu'ils expriment en image psychologique la réalité de ces structures. Ceci explique le fait que ces mythes, quoique greffés sur les données les plus profondes de la psyché individuelle, puissent être très divers, et même de nature différente suivant les contextes de civilisation. De nouveaux mythes paraissent, alors que l'homme est confronté à une situation radicalement nouvelle, sans commune mesure avec celle qui l'a précédée, comme si l'on assistait à un nouveau « commencement », ce qui est le cas aujourd'hui. Une société peut avoir principalement des mythes régressifs et explicatifs, alors que la nôtre a des mythes progressifs et actifs, et cependant toutes deux expriment les mêmes tendances fondamentales de l'individu. Mais cet individu n'est pas situé dans le même contexte économique et politique. Quoi qu'il en soit, il est bien certain que dans notre civilisation occidentale les mythes sont rattachés à l'action et poussent à l'action. Par rapport à elle, la définition que l'on a donnée du mythe comme « image globale motrice » est certainement la plus exacte. Il est bien une représentation vigoureuse, fortement colorée, irrationnelle et chargée de toute la capacité de croyance de l'individu. Image le plus souvent inconsciente, car la charge religieuse qui l'habite lui donne un aspect d'évidence et de certitude si

fondamental qu'il est dangereux d'en prendre conscience. La prise de conscience risquerait d'affaiblir la certitude, et l'homme qui le sent confusément échappe à cet acte de lucidité de concevoir le mythe comme tel, pour se réfugier dans la certitude. Il est toujours aisé de déceler le mythe des autres. Et l'on s'étonne alors que l'autre puisse succomber à de si absurdes images, mais quelle répugnance pour accéder à une analyse de ses propres mythes !

Ce mythe enfin doit être global, il englobe tous les éléments d'une situation, d'une action ; il en fournit à la fois l'explication et la synthèse, l'avenir et l'exigence. Et c'est cette totalité du mythe qui compte, non pas tel ou tel aspect, fugace, démenti demain sans dommage d'ailleurs pour le tout. Il est encore global parce qu'il ne laisse aucune part de l'individu indifférente, il est pleinement maîtrisant. Il s'adresse aussi bien à sa raison qu'à ses sentiments ou à sa volonté. Rien ne subsiste hors de son champ, aucun point qui puisse servir de point d'appui pour procéder à la critique. Il fournit au tout de l'homme une image satisfaisante, il est un dessein tel qu'une seule interprétation reste possible pour celui qui en est habité. Il n'y a pas de divergence décisive entre ceux qui sont habités par le même mythe. Mais nous devons toutefois distinguer ici plusieurs niveaux dans la construction du mythe.

C'est ainsi que nous aurons, à mon avis, trois couches mythiques. D'une part, la ligne fondamentale, l'objet même du mythe, le point à partir duquel le système mythique s'organise. Lévi-Strauss l'a admirablement dégagé par la comparaison structurale entre les mythes étudiés dans sa série d'ouvrages (*Le Cru et le Cuit*, etc.). Puis les mythes explicités, qui développent dans un discours plus ou moins complet cette ligne fondamentale, qui en font une application, une illustration, et ce sont alors des mythes assez importants quant à leurs thèmes et assez élaborés. Et, le plus superficiel, vient ensuite un ensemble de formules, d'images, de déclarations toute faites — ce que par exemple j'ai étudié dans *Les Lieux communs*. Mais il est tout à fait superficiel de considérer que cela et cela seul

exprime le mythe, comme le fait R. Barthes : « Le mythe se laisse lire dans les énoncés anonymes de la presse, de la publicité, de l'objet de grande consommation » : cela est exact mais comme un reflet passager, accidentel des mythes profonds. On ne peut se contenter du travail des *Mythologies*. Qu'est-ce que désigne et signifie ce monnayage parcellarisé du mythe ? Quand donc un récit mythique se dévoile-t-il réellement mythe ? Il me semble que de toute façon le mythe n'est complet que lorsque l'on discerne ces trois niveaux et qu'on peut les mettre en relation les uns avec les autres. On s'aperçoit alors très vite que le mythe comporte trois aspects : tout d'abord il n'est ni conservateur ni révolutionnaire par essence. La révolution peut s'opposer au mythe, lorsqu'il est reflet de la situation de domination — mais au contraire elle peut très bien le produire et « l'introduire au cœur des choses comme son spectre ». Ensuite, il est impossible de multiplier les désignations de mythes : à en croire certains auteurs, tout est mythe, la jeunesse, le profit, la lutte des classes, la patrie, la liberté, l'Université, l'État, la sociologie, les enzymes, les vacances, l'automobile, la pollution, etc. Généralement, il faut reconnaître qu'il y a dans ces affirmations plus ou moins incohérentes un aspect de vérité. Mais ce qui manque toujours c'est la recherche d'une cohérence. La jeunesse n'est pas un mythe en soi. Mais elle fait partie d'un système mythique, d'un ensemble qui est le mythe. Il faut alors, quand on discerne le caractère mythique de telle réalité idéologique ou sociale¹, se demander à quoi elle se rattache, dans quel ensemble elle se situe. Mais réciproquement il faut se demander si telle vérité reçue comme parfaitement assurée, ou explicative au plan scientifique n'est pas de l'ordre du mythe. Ainsi la lutte de classes ou bien l'objectivité scientifique. Et si l'on peut rattacher ces vérités à un système mythique, alors il faut leur conserver leur aspect de vérité mythique, mais non pas de vérité rendant compte de la réalité et à partir de laquelle

1. Comme le fait excellemment par exemple J.-F. ROLLIN pour les camps de vacances et le Club Méditerranée, dans « Civilisation Méduse », *Esprit*, 1971.

on peut tout expliquer. Enfin, le troisième caractère, c'est que le mythe est un discours anonyme. Personne ne parle à personne. « Quand un mythe est raconté, des auditeurs individuels reçoivent un message qui ne vient à proprement parler de nulle part. C'est la raison pour laquelle on lui assigne une origine surnaturelle » (Lévi-Strauss : *Le Cru et le Cuit*). Mais il faut quelqu'un qui raconte ce récit de personne. Un revient « sur la trace de l'origine ». Un se met à la place de personne sans rompre cependant l'anonymat. Le mythe est *de ce fait*, et ne peut être autrement, « une parole de l'origine sur l'origine, dont personne n'est l'auteur, mais qui s'adresse à tous » (Rollin). Or ceci a pris dans notre siècle une tonalité particulière : Ce récit anonyme et porté vers tous par Un qui s'assimile à l'anonyme, n'est plus celui d'hier. L'anonymat ne peut plus être assuré par la tradition et l'ancestralité dans une société projetée vers le futur et rejetant la continuité : cet anonymat est maintenant assuré par les « mass media ». L'un qui porte le récit vers tous, parfaitement connu et parfaitement anonyme, assimilé au « personne » qui parle dans le mythe, c'est par excellence le speaker de la T.V. Là se situe, non pas la naissance du mythe moderne, mais sa garantie d'authenticité mythique. Les transformations que les « mass media » produisent dans la psyché moderne, décollement de l'ordre du discours, réapparition d'une pensée globale mythique, récusation du rationnel logique, saisie instantanée du réel, etc., tout cela a été parfaitement montré, démontré, explicité par Mac Luhan. C'est assurément la meilleure récusation possible de l'idée que notre contemporain est rationnel, scientifique et que nous sommes dans une société démythisée. Notre situation historique implique le recours au mythe et nos moyens d'action dans le monde et sur la réalité produisent d'eux-mêmes le mythe. Comment pourrions-nous y échapper ?

II. Quel mythe aujourd'hui ?

Le plus profond, le plus large, le plus décisif, sur lequel repose tout l'édifice est peut-être aussi en même temps le plus passif. Il participe davantage de la croyance communiale aux valeurs du groupe et présente moins directement d'exigence d'action ; mais s'il n'existait pas, le mythe ne pourrait se construire. Il est aussi le plus communément partagé ; tous en sont habités ; il est encore le plus durable : car il évolue en même temps que les structures de la civilisation, il est coextensif avec elle, et ne disparaît qu'avec elle. Nous pourrions dire par exemple aujourd'hui que les deux mythes fondamentaux de l'homme moderne sont l'histoire et la science¹. Il n'est pas nécessaire de procéder à une longue analyse de leur origine, ni de leurs caractères, ce qui a été souvent fait. Considérons seulement que ce sont les fondements de toutes les croyances, idéologies, actions, sentiments, de l'homme du xx^e siècle : transmutation de l'histoire en valeur, qui conduit à considérer que l'histoire est juge du bien et du mal. « L'histoire jugera », invoque le maréchal Pétain — et Khrouchtchev déclare que l'histoire départagera entre l'U.R.S.S. et les U.S.A. : et cela sera un jugement de Dieu. Or nous sommes ici en présence d'une mutation significative. L'on sait que traditionnellement l'histoire avait un sens

1. Je suis entièrement d'accord avec TILICH (*Philosophie de la Religion*. Traduction française, 1971) sur sa conception du mythe où se trouvent réunies la saisie logique et la saisie esthétique de l'Inconditionné. Le mythe veut saisir le vrai et le réel mais en même temps rendre compte intuitivement de la substance de l'Inconditionné et il se développe forcément dans trois directions : mythe de l'être, mythe de l'histoire et mythe de l'idée absolue. Les trois éléments constituent une « triade ». Or ce qui est remarquable c'est que si l'on cherche aujourd'hui ce qui répond à tous ces caractères on retombe nécessairement sur la Science et l'Histoire qui en tant qu'Idées sont les seules à prétendre expliciter l'Être (ou l'origine) l'Histoire (ou le Salut), l'idée absolue (ou l'accomplissement). La véritable expression du pouvoir mythique de notre temps s'exprime dans la saisie logique et intuitive de la science et de l'histoire.

sacré, il ne s'agissait pas de décrire les faits, mais d'obtenir un récit exemplaire, significatif ; l'histoire était un des instruments du mythe ; elle n'avait traditionnellement de valeur que dans son intégration dans un mythe. Nous avons changé tout cela, nous avons sécularisé l'histoire. Elle consiste maintenant à raconter les événements sans rapport à l'éternel, à suivre leur déroulement sans chercher leur signification. Elle est désacralisée. Mais c'est à ce moment même de la désacralisation de l'histoire que nous voyons se constituer le mythe de l'histoire par un prodigieux retournement. Elle n'est plus intégrée à un mythe, elle ne sert plus au sacré : elle est elle-même, en elle-même, le mythe. Elle n'a plus de signification, elle est en elle-même et par elle-même la Signification. Elle n'est plus référée à l'Éternel, car elle a en elle-même la valeur de l'Éternel — c'est peut-être un des phénomènes généraux remarquables de ce temps, ce par quoi l'univers désacralisé devient par là même sacré.

Cette nouvelle qualification de l'histoire explique la discordance, la rupture entre l'histoire connue, comprise, explicitée, racontée par les historiens, ce récit que Vayne (*Comment on écrit l'histoire*) a admirablement élucidé, et puis cette mystérieuse grande déesse qui habite la pensée des philosophes contemporains et la cervelle de l'homme quelconque. Il n'y a aucun accord possible entre le récit de la science historique, qui ne comporte ni sens, ni leçon, ni valeur, ni vérité, et puis le « discours-croyance » sur l'histoire qui n'est que cela. Ainsi quand l'historien et le philosophe prononcent ce mot, ils ne disent pas du tout la même chose. Assurément, il y a un rapport entre le mythe et l'histoire. Le mythe est toujours une histoire racontée, mais Vayne a parfaitement montré en quoi justement le récit des historiens n'est en rien un mythe. Alors que l'histoire qui sert de référence à la T.V., aux journaux, qui est le climat dans lequel baignent toutes nos réflexions, qui modifie la façon de voir et de comprendre aussi bien la morale (relativité de la morale) que Dieu (qui est devenu relatif à l'histoire), cette histoire est simplement une histoire que l'on se raconte sur l'homme et son destin — elle est en tous points un mythe. Elle

est ainsi un nouveau discours sur l'origine : elle est le moyen de l'homme moderne de ressaisir son origine et de se fonder lui-même, sa vie est légitimée par sa condition historique. Il est justifié de tout ce qu'il fait, car Tout est dans l'histoire. La seule vocation est de rendre l'histoire encore possible : toutes qualifications du mythe.

Mais il y a plus, il y a le problème du sens. Nous avons dit que l'histoire est devenue par elle-même la Signification. Et cela comporte deux faces. Elle est dotée d'un sens intrinsèque. Elle est donneuse de sens. Le second dépend du premier. Or le grand problème tient justement à ce que l'histoire ne reçoit plus un sens d'un extra-historique : Dieu, la Vérité, la Liberté, etc. C'est elle qui inclut tout. Plus rien n'est extra-historique (et cela est bien mythique !). Il faut donc qu'elle reçoive son sens d'elle-même, et cela ne peut être d'une philosophie de l'histoire, qui aurait encore une référence externe, cela ne peut provenir que de la structure même de l'histoire. Si l'histoire a une structure, alors elle a un sens. C'est ce qui fit le succès du matérialisme dialectique. Le mouvement dialectique de l'histoire assure le sens. Nous tenons par là la clef de l'homme, de son passé, de son avenir, et de cette dialectique tout tirera sa valeur. Il n'est pas nécessaire de chercher ailleurs puisque ailleurs ne serait, par hypothèse, pas soumis à cette dialectique, et par conséquent n'aurait rien à faire avec l'histoire, et par conséquent n'existe simplement pas, puisque l'on ne peut rien concevoir qui ne serait soumis à l'histoire. Réciproquement, si, de sa structure même, l'histoire a un sens intrinsèque, tout étant inséré dans l'histoire, tout reçoit un sens de cette insertion — chaque vie, chaque décision, prend valeur et vérité parce qu'elle participe au sens de l'histoire. Ce mythe fondamental, cette ligne générale de l'ensemble des mythes modernes présente en même temps le caractère tout à fait mythique de valoir à tous les degrés de conscience et quelles que soient les catégories sociales : le philosophe et le journaliste, l'homme quelconque et le prolétaire, le jeune et le vieux, le blanc et le noir, le fasciste et le gauchiste, tout le monde et à tous les

niveaux d'intelligence et d'interprétation, se soumet sans hésiter à cette vérité implicite, diffuse et consciente à la fois, qui est devenue l'*Ultima ratio* de la sagesse en ce temps. Comment refuser alors la qualification de mythe ?

*
**

Et le second mythe fondamental, c'est la science. Nous trouvons les mêmes facteurs constitutifs que dans le cas précédent. D'un côté le passage d'une science sacrée à une science désacralisée-désacralisante. La science, apanage des mages et des kabbalistes, secret-sacré dont nous constatons la survivance dans les recherches modernes des secrets de la Grande Pyramide ou des Incas... Et puis, la mise au jour, au clair, au net d'une méthode de compréhension et d'appréhension du réel qui implique précisément que ce réel ne soit plus sacré, en même temps que la méthode ne pouvait plus être secrète. D'ésotérique, la science est devenue exotérique. Elle s'est constituée en elle-même, sans référence à l'extérieur. Et tout ce qu'elle examinait se trouvait désacralisé. Mais alors a commencé de se constituer un discours sur la science, et c'est le second aspect : on a assisté de plus en plus à la rupture entre ce que font les scientifiques dans leurs laboratoires, les patientes recherches, les prudentes conclusions, le renoncement aux explications, le refus des généralisations, la récusation des causalités, l'abstraction mathématique en tant que représentation et méthode, et puis le grandiose et grandiloquent discours sur la science, comme on l'a par exemple entendu au moment du Spoutnik ou de la première descente sur la lune. Parfois un scientifique se hasarde lui-même dans ces domaines, comme, hélas ! Monod (*Le Hasard et la Nécessité*) à la suite de Teilhard ou de Lecomte du Nouÿ obéit à ce moment non plus à sa rigueur de scientifique mais à sa qualité d'homme quelconque, subissant l'attrait magnétique du mythe. La question commence, chez les spécialistes, à se poser de savoir si finalement « le discours scientifique ne pourrait s'entendre comme la forme contemporaine du discours mythi-

que. Mais comment pourrions-nous, dans le temps, où il s'écrit, lire comme mythe le texte de la science sans risquer d'y introduire la vérité, comme cause au lieu du savoir comme fin, dont elle tient son statut ? » (Ph. Boyer). Et c'est justement ce que fait le discours sur la science, que l'on appelle la science. Lacan nous avertit de même : « La fécondité prodigieuse de notre science est à interroger dans sa relation à cet aspect dont la science se soutiendrait : que la vérité comme cause, elle n'en voudrait rien savoir. » Il en est peut-être ainsi du travail des scientifiques, mais point de l'exaltante célébration de la science, qui, bien entendu, a la vérité comme contenu, certitude, principe et fin. Elle est révélatrice de la vérité dernière, en même temps que s'associe à cette foi l'absolue conviction de l'universelle capacité de la science : cette croyance est aussi liée au mythique. Les transmutations, les aventures fabuleuses, les irréalités qui semblent normales dans le mythe et qui en garantissent l'authenticité, sont maintenant sorties des fables et des rêves pour entrer dans cette représentation de la science où tout est effectivement possible, et plus rien ne peut nous étonner. Je ne parle pas de science-fiction, où l'auteur et le lecteur jouent dans une complicité à un jeu dont on connaît l'irréalité tout en conservant la question « Après tout, pourquoi pas... ? », mais je pense à des ouvrages délirants comme *Le Choc du Futur*, où l'auteur croit fermement à la réalité de ce qu'il écrit : tout est possible à la science, mais tout n'est jamais possible que dans l'univers du mythe, qui par ailleurs et en même temps comporte sa rigueur et sa construction, comme la science elle-même. Cette croyance en l'universelle capacité de la science est maintenant associée à la foi que la science est le destin de l'homme¹. Il vit (et ne peut vivre autrement) dans le cosmos scientifique : c'est la science qui lui découvre son origine, qui

1. On peut d'ailleurs méditer sur le fait que le mythe de la science finit par se retourner contre la science elle-même. C'est au nom de ce mythe que l'on voit maintenant mettre en question la recherche scientifique concrète et mettre en doute la possibilité d'une croissance indéfinie : le mythe de la science nous garantit le bonheur et la vérité, or la science ne nous les apporte pas... Dès lors...

justifie son présent, qui lui garantit un avenir. Bien entendu, la science des scientifiques ne fait rien de tout cela, et n'y prétend pas. Mais elle a un tel prestige, elle aboutit à de si grands résultats, elle représente une telle valeur que cela ne peut se traduire dans le discours généralisé, globalisé autrement que sous forme mythique où la science est tenue d'assumer le tout, en conjugaison avec l'histoire. Nous attendons tout de la science, comme de la divinité bienveillante et terrible qui tient un rôle central, mystérieux et pourtant bien connu, dans le récit que l'humanité moderne se raconte à elle-même. Mais ce discours mythique compromet la science elle-même, exactement comme il compromet, sur la voie parallèle, l'histoire des historiens. Et nous devons considérer ici un des aspects de pénétration du mythe dans l'esprit scientifique lui-même. Ainsi l'objectivité. Roszack (*Vers une autre culture*) me paraît avoir été le premier à poser le problème *sous cet aspect-là* : « Est-ce employer illégitimement le mot mythologique que de l'appliquer à l'objectivité en tant qu'état de conscience ? Je ne le crois pas, car un mythe est fondamentalement une chose créée collectivement qui cristallise les valeurs essentielles d'une culture. Il est pour ainsi dire le système de communication intérieure d'une culture. Si la culture scientifique met ses plus hautes valeurs non point dans des fables mystiques, symboliques, rituelles ou épiques mais dans un mode de conscience, pourquoi hésiterions-nous pour autant à qualifier celui-ci de mythe ?... Cette conscience objective n'est de toute évidence pas une méthode définitive, transculturelle, dont les pouvoirs procéderaient du fait qu'elle seule est en mesure d'appréhender la vérité... »

Dans la mesure en effet où l'objectivité sort de la méthodologie pure pour devenir un état de conscience, une attitude, une éthique, elle devient jugement de valeur. Elle devient exclusion de tout autre mode d'appréhension de la vérité. Et déjà cette relation à la vérité nous introduit au mythique. Mais bien plus, l'objectivité se présente elle-même comme valeur synthétisant toute la science : c'est exactement ce à quoi prétend le discours mythique dans la perspective, qui me semble exacte, de Roszack.

Or ce mythe de la science est l'autre grand mythe de l'humanité moderne, sa référence universelle, que l'on retrouve dans toutes les attitudes, toutes les recherches, toutes les évidences reconues, toutes les situations assumées, il est le « motif profond », l'Arcane, comme l'Histoire. Et sur ces deux motifs profonds se construisent des « images-croyances », second degré plus superficiel où s'entrecroisent toujours les deux thèmes majeurs de « l'Histoire-Sens » et de la « Science-Salut ». Ces « images-croyances » sont le détail du mythe fondamental mêlé de spectaculaire et d'explicatif particularisé. Nous ne pouvons les détailler toutes, facettes multiples d'une même réalité de croyances communes. Nous retiendrons la lutte de classes, le bonheur, le progrès, la jeunesse.



Parler de la lutte de classes comme d'une image-croyance participant au mythe collectif est assurément une épouvantable insulte et profanation. Et pourtant si nous essayons de préciser, nous sommes obligés d'abord de constater que les classes n'existent pas — ou plus, comme on voudra. Chez Marx on n'arrive pas à discerner si la classe est un « modèle », une construction abstraite pour faire ressortir le mouvement de l'histoire ou s'il estime que ce qu'il en dit correspond à l'exacte réalité sociologique, auquel cas il faut constater que dans son appréciation sur la structure, le nombre, la définition des classes, il a énormément varié. Depuis, la situation a empiré de telle façon qu'il est impossible aujourd'hui de dire valablement ce qu'est une classe, et de classer concrètement les membres de la société en classes. Bien sûr, on peut toujours dire qu'il y a des riches et des pauvres, des exploités et des exploités, des oppresseurs et des opprimés. Hélas ! quand on a dit cela, on a bien affirmé une constante de l'histoire humaine, mais cela ne répond en rien à ce que Marx a prétendu dire sur les classes. Ramener la lutte des classes au conflit entre ces deux ensembles d'hommes, c'est très satisfaisant, car on voit clairement de quoi on parle,

mais alors, on ne parle ni de classes ni de lutte de classes. Il est d'un côté parfaitement inutile d'employer ces termes, de l'autre de prétendre qu'il y a là quoi que ce soit de « scientifique ». Le conflit des riches et des pauvres ne permet en rien une explication scientifique ni de l'histoire ni de la politique, et l'on ne peut en tirer aucune stratégie scientifique, aucune tactique rigoureuses. Mais si l'on ne parle pas de cela, on ne parle de rien ! Car les classes sont, en ce monde, parfaitement indiscernables et inclassables. Il est inutile de faire la démonstration, désormais acquise ¹. La pensée de Garaudy n'est qu'un dernier avatar. Mais s'il n'y a pas de classe, comment pourrait-on parler de lutte des classes ? Comment pourrait-on en faire le centre, la clef de toute l'histoire et de la politique ? Pourtant en face de cette attitude de fait, de ce résultat durement, aigrement acquis par l'observation, se dresse la monumentale croyance, le dogme indiscutable. Tout tient à la lutte des classes. Avec un sérieux imperturbable, les meilleurs intellectuels français expliquent le langage, l'économie, les rapports politiques, les loisirs, la pollution, le rôle de la T.V., l'absence de communication, la difficulté de la croissance du Tiers Monde, le racisme, le militarisme, la musique moderne, par la lutte des classes. Clef universelle qui sert à tout précisément parce qu'elle n'a pas de forme, pas plus que de matière ou de contenu. Bien entendu, la forteresse inexpugnable de la lutte des classes permet de narguer et bombarder les adversaires, et la clef universelle permet aussi de découvrir pourquoi les sociologues n'arrivent pas à discerner ces fameuses classes sociales. Tout se combine parfaitement, beaucoup trop. Le caractère totalement explicatif devrait éveiller un soupçon : seul ce que l'homme se fabrique lui est parfaitement explicable. Je sais exactement combien il y a de cases dans l'échiquier, parce qu'un artisan semblable à moi l'a fabriqué. Dans la mesure même où la lutte de classes explique tout, je dois suspecter qu'elle est un pur concept fabriqué pour tout expliquer.

1. Je crois avoir lu sérieusement à peu près tout ce qu'il est possible de lire sur les classes, et je n'en ai tiré, hors des écrits d'aveuglement dogmatique total, qu'un scepticisme complet.

Mais c'est un pur concept qui dérive directement des deux grandes structures mythiques, de la science et de l'histoire. Explication scientifique de l'histoire. Pur concept qui vit de la croyance aveugle, rigoureusement non critique d'une masse d'hommes pour qui cette lutte de classes est tellement certaine, qu'elle n'a plus besoin ni de preuves, ni de démonstration : elle est objet d'évidence et chaque fait, quel qu'il soit, vient nourrir cette foi. Lorsque Sorel parlait du mythe, il savait au moins que cette lutte des classes devait être portée au mythe pour engendrer un pouvoir d'action effectif. Nous y sommes. Mais la réalité fuit. Reste le mythe en vertu duquel on agit, en plein rêve. Telle est la situation. Comment ne pas la qualifier d'image-croyance ?

**

« Image-croyance » du bonheur fondée également sur la science, car aux recettes de bonheur jusqu'ici proposées à l'homme et qui toutes reposaient sur une expérience individuelle, sur un exercice de la raison ou du corps, et presque toujours, même chez Épicure, sur une discipline, s'est substituée maintenant une possibilité matérielle collective : le bonheur assuré par le progrès de la science. Tous y ont droit, tous ont là une promesse effective. Il n'est besoin d'aucun sacrifice, d'aucune éducation, d'aucune décision, d'aucune responsabilité. Le bonheur est dû à tous, et consiste dans un accroissement collectif des richesses, car ce bonheur est purement matériel. Voilà pourquoi ce qui n'était que vague rêve pour les masses et recherche aiguë pour les intellectuels a totalement changé de caractère dans notre société : image précise, possibilité de réalisation, participation collective. Mythe du bonheur, c'est lui qui seul permet à l'homme de considérer que la vie vaut d'être vécue. Sans ce bonheur promis, que vaut de vivre ? Justice, vérité, vertu, tout cela s'efface dans l'ombre des vanités, derrière la conviction triomphante que seule est sérieuse cette réalisation du bonheur. Toute l'activité doit être subordonnée à ce but

exclusif, et l'on ne peut concevoir la vie, l'avenir que sous l'auspice du bonheur. Et nous constatons encore ici que ce mythe est glorieusement partagé par tous, et par tous rattaché au développement de la science. La seule différence entre communistes et bourgeois c'est une opposition sur les moyens aptes à fournir à l'homme cette plénitude du bonheur. La vigueur du mythe est suffisante pour légitimer sans hésiter tous les crimes et tous les sacrifices. Il suffit que la bourgeoisie soit éliminée pour que la totalité des hommes accèdent au bonheur. Et les officiers nazis entrant en France en 1940 pouvaient dire : « Nous venons vous apporter le bonheur. » Toute mise en question de ce mythe, si légère soit-elle, suffit à vous faire considérer aussitôt comme un ennemi de l'homme. Vous doutez que la civilisation américaine orientée vers la réalisation du bonheur soit par là seulement justifiée ? Vous êtes donc « un-american ». Vous doutez que le problème n° 1 dans le monde soit la faim, vous pensez que le bonheur de manger apporté aux masses indiennes ou sud-américaines pourrait bien se payer d'un prix plus élevé que la vie, vous êtes donc un ennemi de l'homme. Et si vous parlez ainsi, c'est que vous êtes un bourgeois repu. Évidence du mythe qui permet de classer parmi les méchants ceux qui ne le partagent pas.



Mais ceci nous conduit à l'un des aspects mythiques majeurs de notre temps : l'« image-force » du progrès. Celui-ci se situe à la charnière des deux croyances fondamentales — la science et l'histoire — et participe autant de l'une que de l'autre. Science qui ne peut que nous conduire de progrès en progrès, et ce mythe naît, en même temps d'ailleurs que l'explosion des merveilles, de la découverte aux yeux éblouis de l'homme du XIX^e siècle. Histoire qui nous fait découvrir un lent, sourd, mystérieux cheminement de l'homme, poussé dès ses origines vers un accomplissement toujours mieux réalisé, toujours mieux

compris, au travers des hésitations et des reculs même. Mouvement de la liberté et de la démocratie dès l'origine de l'histoire, s'épanouissant au XIX^e siècle, mouvement de la raison qui triomphe sur l'obscurité, dans la science même saluée par Auguste Comte, mouvement du travail qui dans des luttes incessantes contre l'exploiteur arrive au point de son triomphe, à l'heure de sa vérité : ce sont là trois exemples d'une même croyance dans le progrès portant seulement sur des symboles différents. Peut-être la diversité de ces symboles eût-elle dû éveiller quelque doute dans la conscience de ces croyants ? Mais justement parce qu'il s'agit du mythe, aucun doute ne peut naître dans la conscience : sans quoi, mis en question, le mythe cesse d'être, et l'homme dénué affronte une réalité angoissante. L'on parle quelquefois d'une croyance au progrès. Ce terme est insuffisant. Car s'il y a bien croyance, il y a plus : une image à la fois précise et rationnelle, qui évoque la croyance et provoque l'action. Attitude raisonnable puisque tout le passé nous garantit ce progrès, et le souvenir même au cours d'une vie d'homme nous montre avec évidence l'expansion de nos moyens. Cette expérience simple, à hauteur de chacun, partagée par tous, doit se traduire en un mot et doit conduire vers l'avenir : le passé nous garantit la continuation de ce mouvement et, dès ce moment, s'introduit l'élément de croyance. Teilhard de Chardin est caractéristique de cette opération constructive du mythe du progrès dont il était complètement esclave.

Mais en même temps, si nous sommes ainsi armés en raison et en foi, nous est-il possible de ne pas participer ? Ce mouvement qui paraît irréversible — cette qualification de l'histoire à notre hauteur —, pourrions-nous refuser de nous en saisir, d'être saisi par lui ? Cela nous est d'autant moins possible que ce mouvement est plus rapide. Ce n'est plus sur des millénaires que le progrès se voit, c'est dans le cours de cette vie d'homme. Comment alors ne serais-je pas obligé de prendre position pour ou contre ? Et comment prendre position contre, puisque ce progrès est immanquable ? Nous tenons ainsi le troisième élément du mythe, l'impulsion vers l'action. Mais aussi bien le mythe se

caractérise par son extrapolation de ce qui est à ce qui doit être. Le progrès que nous constatons avec évidence, c'est le progrès des machines, des techniques, des moyens matériels dans leur ensemble. Déjà moins certain, le progrès des institutions, et, probablement inexistant, le progrès de l'homme en lui-même. Intelligence ni vertu ne semblent très supérieures aujourd'hui à ce qu'elles étaient il y a quatre ou cinq mille ans. Le mieux que nous puissions dire, c'est que nous n'en savons rien. Or précisément, habité par le mythe du progrès, l'homme sait. Il sait de toute certitude que le progrès de l'homme accompagne le progrès des choses. Et que les inventions sont la preuve de sa plus grande intelligence et de sa plus grande vérité. Il faut bien qu'il en soit ainsi, sans quoi tout risquerait de tourner en catastrophe. Il ne fait de doute pour personne que l'homme aujourd'hui est meilleur, plus intelligent, plus apte à se bien conduire, que l'Athénien du ve siècle. Et si nous prolongeons vers l'avenir, nous avons la même certitude que l'homme de demain sera muni de tout ce qui est nécessaire pour résoudre ce que nous sommes aujourd'hui incapables de dominer. Ainsi non seulement le progrès existe, mais encore il est implacablement bon, il a amélioré l'homme, et il va vers le bien. Quelle folie dès lors de penser le juger ou s'y opposer ! Quelle folie et quel mal ! Le mythe permet toujours à l'homme qui en est habité de juger du haut de ses assurances celui qui se tient au-dehors et regarde. Tout homme aujourd'hui qui se questionne au sujet du progrès est soumis au jugement le plus âpre et le plus méprisant, un jugement porté par l'unanimité des hommes de droite et de gauche. Car n'oublions pas que c'est par une tradition périmée que l'on appelle réactionnaire l'homme de droite. Celui-ci croit en effet au progrès comme les autres, mais sous des espèces différentes : progrès vers le spirituel, progrès vers l'individualisme, vers l'humain. N'oublions pas surtout que là encore, c'est le bourgeois qui est l'initiateur du mythe du progrès. Et si au nom de l'une des incarnations du mythe du progrès, l'homme de gauche peut accuser son adversaire de vouloir en revenir au XIX^e siècle libéral, au nom

de l'autre, l'homme de droite peut accuser le communisme de vouloir procéder à une rétrogradation bien pire : vers la société intégrée des âges primitifs. Ce sont là querelles de famille. Il s'agit de faire l'histoire. Et celle-ci a un nom : le progrès. Cet acte de foi incarné efface tous les problèmes autres que ceux des moyens.



Mythe de l'histoire, le progrès s'accompagne toujours du mythe de la jeunesse. Les civilisations tournées vers le passé ont eu le mythe du vieillard. Nous avons bien changé, et ce changement est à lui seul chargé d'un sens profond. Mais l'identité de cette jeunesse universellement semblable enlève toute saveur au discours qui la loue. Rationnellement fondé parce que cette jeunesse représente le maximum de force de travail, de capacité de progrès, de puissance de combat, le mythe ne peut s'en tenir là. Il est vrai que devant un progrès technique exubérant, il faut des jeunes — car seuls ils sont adaptables à cette incessante nouveauté —, que les recherches scientifiques exigent un personnel toujours nouvellement formé, donc jeune, que la nécessité de croissance de la production demande davantage de jeunes. Bien sûr. Mais de là, gravement, l'on passe à la tautologie bien connue : la jeunesse porte l'avenir. Et l'on se réfère automatiquement ici aux mythes du progrès et du bonheur. J'aimerais que l'on sentît ici combien étroitement tissée se révèle notre mythologie. Et que c'est en effet l'un des caractères de toute mythologie : les mythes se renforçant, s'expliquant, se damassant mutuellement. La nation faite par et pour la jeunesse. Celle-ci moteur du progrès.

Le visage seul vrai que l'on puisse montrer au monde est le visage de la jeunesse. Seul, il inspire confiance, amitié ; un régime politique qui montre de si beaux jeunes gens ne peut être que bon. Et le visage de la jeunesse s'étale identique sur *Life*, *Match*, la *R.D.A. revue*, comme il s'étalait identique sur

les revues communistes et les revues nazies, les magazines fascistes et les magazines américains, il y a quarante ans. Jeunesse partout identique, photographiée de la même façon, utilisée pour les mêmes causes, et répondant toujours au même mythe. Nous fûmes cette jeunesse. Strictement rien n'est venu, en deux générations, justifier le mythe. Mais le mythe n'a pas besoin de preuves matérielles pour croître. Malgré le démenti des faits, le mythe de la jeunesse est plus vivace aujourd'hui qu'hier. Les lendemains qui chantent sont évidemment ceux de la jeunesse, et chaque fois qu'un problème de civilisation paraît insoluble, une voix s'élève pour nous rappeler : « Oui, mais... la jeunesse vient... » Ce que nous sommes incapables de faire, la jeunesse le fera. Et la jeunesse y croit. Elle amène son mythe. Elle se pavane parée de ces images. Pauvre jeunesse ! Commode façon de se débarrasser d'elle en la clouant dans le mythe d'où elle n'a pas le droit de sortir. Il faut qu'elle remplisse son rôle, il faut qu'elle se charge de nos espoirs, il faut qu'elle entre dans le moule préparé, et c'est à l'instant même où la jeunesse devient serve des structures socio-politiques, qu'on l'élève par l'humour ou par compensation au niveau du mythe, et que les vieillards proclament qu'ils croient en elle, ce que d'ailleurs ils font.



III. Mythes véritables ?

Les mythes que nous venons de décrire, sont, en définitive, les véritables fondements moteurs et psychologiques de notre civilisation. Ils se différencient avec évidence des idéologies, car ils ne sont pas, d'abord et fondamentalement, politiques ni politisés. Ils expriment l'être même de la civilisation collective et universelle dans laquelle nous vivons. C'est en eux que nous contemplons notre image, notre avenir. C'est ainsi que

nous nous voulons, que nous nous pensons. Et, si l'on s'en tient à notre époque, il ne semble pas qu'il y ait, en définitive, d'autres mythes que ceux-là. En dehors de ces grands thèmes, ce que l'on appelle « mythes » n'a guère de valeur. Ou bien l'on applique ce terme à presque tout, parce que c'est une formule suffisamment vague et prétentieuse pour le style journalistique, ou bien c'est une analyse inexacte de la civilisation actuelle qui conduit à parler du mythe marxiste, ou du mythe libéral, ou impérial...

Toutefois nous indiquions qu'il existe des niveaux d'analyse différents. Plus exactement, les mythes essentiels que nous venons de rapidement décrire conditionnent à leur tour des images plus réduites. Ils sont composés (comme tous les mythes religieux de l'Antiquité) de mythes tertiaires, qui ont leur individualisation propre, mais qui n'existent que par leur référence au mythe essentiel, dont ils sont en définitive des facettes, qu'ils font briller, qu'ils colorent, qu'ils actualisent, auquel ils donnent un regain de vitalité, mais sans quoi ils n'auraient aucune force. C'est ainsi que nous pouvons énumérer (et chacun demanderait une explication) les mythes du barrage et de la machine, ceux de l'hygiène et de la santé, le mythe du bourgeois, ceux de la justice ou de la paix, et celui de l'acteur ou de la star, ou du héros, et celui du pétrole avec celui de la productivité. Il y en a bien d'autres. Le marxisme, par exemple, fait partie de ces illustrations, de ces actualisations. Il n'est pas un des mythes essentiels de notre temps, mais une image seconde, beaucoup plus superficielle et temporaire. Il n'existe que dans la mesure où l'homme moderne est radicalement habité par les images-croyances du travail, du progrès, de la technique, etc. Ce sont elles qui assurent sa diffusion (en même temps d'ailleurs — et c'est le rôle même de ces mythes seconds — qu'il leur donne chaleur et passion). Le marxisme n'est qu'une expression de ces forces profondes. Il ne les exprime d'ailleurs qu'en partie, mais s'il apparaît plus satisfaisant que n'importe quelle autre idéologie, c'est parce qu'en effet il les exprime quand même mieux que toute autre formulation actuelle.

Il est d'ailleurs assez vain de chercher comment ces mythes seconds apparaissent ou se diffusent. Leur mécanisme de création n'explique nullement leur apparition : leur cause, et ce qui en même temps leur attribue de la vigueur, c'est exactement la nécessité d'expression dans l'actuel des mythes fondamentaux, qui n'affleurent pas dans l'expression tels quels, mais qui (et c'est la nature même du mythe qui l'exige) ont besoin de se travestir toujours à nouveau, car les oripeaux extérieurs du mythe s'usent rapidement, exigent des renouvellements, des rafraîchissements. C'est pourquoi la description de ces paillettes aujourd'hui brillantes, demain ternies et abandonnées, est décevante, car, si l'on n'aperçoit pas la signification constante qu'elles portent en elles, l'on doit convenir que bientôt ce que l'on avait pris pour mythe n'est plus que raconter absurde auquel plus personne ne croit. L'actualité nous en fournit sans cesse, car le détail se renouvelle toujours. Que le mythe de l'hygiène, fondé sur ceux de la jeunesse et du bonheur, s'exprime ensuite dans les saponides et détergents ; que le mythe du héros, fondé sur celui du progrès et de la patrie, s'inscrivent en Johnny Halliday ou en Che Guevara... ce n'est affaire que de circonstances, d'occasions et de rencontres. Mais bien vite il faut passer au suivant car le mythe ne peut rester longtemps figé dans son incarnation formelle, revigorante un temps, pour devenir enfin décevante et banale.

Mais un scrupule peut nous venir, et nous devons nous demander si, en définitive, ces images-croyances collectives que nous avons essayé de définir sont bien des mythes, au sens disons technique du terme. La question n'est pas tout à fait sans intérêt étant donné la profondeur d'enracinement des mythes et leur rôle essentiel dans la vie de l'homme. Si nous envisageons le mode de formation de ces images nous pouvons dire en effet que ce mode est très voisin de celui du mythe. Mais en réalité ce ne peut être par le mode de formation que l'on caractérisera ce phénomène. Ce n'est pas non plus le fait qu'il s'agit d'une idée partagée par un très grand nombre qui suffira à en faire un mythe. C'est une certaine structure, une

certaine fonction, une certaine signification qui définissent le mythe. Pouvons-nous, par la comparaison avec les mythes anciens, découvrir une parenté après avoir marqué au début l'indispensable différence ?

Il est certain tout d'abord que le mythe ne peut être particulier, personnel, et qu'il décrit une action exemplaire et universelle. En face du mythe, l'homme ne peut que reconnaître une vérité qui détermine une structure du réel et en même temps un comportement humain. L'action exprimée dans le mythe, le réel dévoilé par lui et porté au niveau de la vérité doivent être répétés, comme ils sont incarnés dans le héros du mythe. Or ce premier ensemble de caractères est exactement reproduit par les images-croyances que nous avons décrites. Toutes révèlent des structures essentielles du réel découvertes à l'homme non comme telles mais comme vérité et considérées comme vérité. Elles décrivent des actions qui sont rigoureusement exemplaires : le travail, la jeunesse, la quête du bonheur, la révolution, le progrès sont très exactement les seules données qui, dans ce temps, inspirent des « histoires » (ces mythes de détail dont nous parlions), et s'incarnent dans des héros : tout mythe s'incarne en effet dans des héros qui parlent à tous les hommes, dont l'histoire est significative et symbolique, universelle et exemplaire. Or, pour savoir à quel point ces croyances-images sont des mythes, il faut précisément se rappeler quels sont les héros (au sens le plus ancien !) de notre temps : le héros du travail (le stakhanoviste — ou le travailleur), le héros de la nation (le combattant, le Soldat inconnu), le héros du cinéma (l'éternel jeune premier, le toujours-nouveau-conquérant-de-l'amour), le héros de la science (le savant ignoré, l'homme cobaye, le bienfaiteur de l'humanité), le héros de la révolution. Ces héros qui appellent rigoureusement l'imitation déterminent exactement nos mythes. Or nous reconnaitrons à ceux-ci un autre caractère du mythe traditionnel : ils s'adressent à la totalité de l'homme. Les mythes sont assumés par l'homme total. En effet, ils sont en même temps vision, image, représentation — et puis croyance, adhésion du cœur et de l'âme

à cette vérité certaine de notre progrès ou de notre travail — et puis idée, pensée et même doctrine, car tout cela ne se fonde-t-il pas en raison ? Et enfin ils débouchent dans l'action, portent l'homme précisément à l'imitation active du héros. Aucune part de l'homme moderne n'est laissée neutre, indifférente dans ces mythes, exactement comme dans les débuts de l'histoire par les grands mythes religieux.

Religieux ? Il semble exact de dire qu'une des fonctions principales du mythe était de permettre l'abolition du temps et de l'espace, ou, plus exactement, l'homme, saisi par l'angoisse du temps, adhérerait à un mythe qui lui permettait de maîtriser le temps et de participer à un « temps glorieux ». A première vue, il ne semble pas que nos croyances-images soient de cet ordre, et pourtant, elles jouent bien le même rôle. Plus qu'à aucune autre époque, l'homme occidental a maintenant la conscience angoissante de l'écoulement du temps, et du caractère irréversible de l'histoire. Bien avant Valéry, et sans qu'il fût nécessaire qu'un grand penseur s'en mêlât, l'homme du XIX^e siècle a connu que tout destin était historique. Mais c'est à cette angoisse-là (et non à celle peut-être différente de l'homme grec ou sémite) que les mythes modernes répondent, c'est ce temps-là exactement qu'ils permettent de maîtriser, et dans un certain sens d'abolir. Que le mythe du progrès soit exactement la mainmise de l'homme sur l'histoire pour l'obliger à servir cet homme, c'est probablement le plus grand succès jamais remporté par un mythe. Que le mythe du travail soit affirmation de la transcendance de l'homme, de sa pérennité justement en face de et par rapport à l'histoire, que le mythe du bonheur soit justement la joie de participation à un temps glorieux, qui est hors du temps auquel nous participons, étant à la fois réalité et promesse : tout semble se situer justement au cœur même de ces créations de la conscience moderne. Tout cela n'est en vérité que la réponse mythique à la situation nouvelle faite à l'homme. Mais cela nous introduit dans un débat complexe.

Habituellement l'on considère que la situation essentielle de l'homme étant toujours identique depuis les plus lointaines ori-

gines, les réactions de l'homme doivent être semblables, et les mythes créés il y a cinq, six, dix mille ans, inscrits au plus profond de nous mêmes, restent en nous comme archétypes immuables et ne peuvent être renouvelés. Tout au plus pourraient-ils prendre quelque forme nouvelle à condition de contenir des précédents mythiques. Or il nous semble au contraire que, depuis cent cinquante ans, la mutation du milieu dans lequel l'homme est appelé à vivre est telle que, pour la première fois depuis le début de la période historique, la situation a changé. Et de même que la grande mutation du feu et du fer a produit ses mythes, de même celle que nous connaissons aujourd'hui doit s'inscrire dans la plus profonde réalité de l'homme sous forme de mythes apparaissant à la fois comme défense et comme explication. Ces mythes présentent donc les mêmes caractères que ceux des origines de l'humanité ou des origines de la civilisation, mais ils en présentent aussi forcément de nouveaux. Comme tous les mythes, ils nous révèlent que quelque chose s'est pleinement manifesté, qu'un événement s'est réellement passé, décisif pour chacun et pour tous. Comme tous les mythes, ils nous expliquent comment cela s'est passé, et ce « comment » suffit, il tient lieu d'explication pleinement satisfaisante, il remplace le « pourquoi » : mythes du travail, du progrès, de la jeunesse n'ont pas d'autre raison : et ils sont en effet, en quelque manière, révélateurs d'un mystère. Mais ce n'est plus le même. L'origine dont nous parlent ces mythes n'est plus la même, et pas davantage l'événement qu'ils interprètent. Ce n'est plus l'origine du monde et de l'homme, car cela n'est plus pour l'homme d'aujourd'hui une vraie question. Ce n'est plus l'origine des dieux, car les dieux traditionnels sont bien morts. Ce n'est plus l'événement du feu ni de la cité... L'origine, l'événement qui hantent les hommes, qui les enchantent et les obsèdent en même temps, c'est la machine, c'est l'électricité, c'est la domination de la nature, c'est l'abondance... L'on peut certainement dire que si le mythe est toujours un retour au point zéro, celui-ci n'est pas toujours le même.

Aujourd'hui notre point zéro, dans le monde occidental, se

situé aux alentours de 1780, dans ce temps merveilleux où toutes les forces latentes de la nature allaient être déclenchées par une sorte de magie pour être mises au service de l'homme. Et le mythe du travail, et celui du progrès, et celui de l'histoire nous répètent sans cesse comment cela s'est passé, nous font revivre sans cesse cette innovation, nous font participer à cette éclosion. Et cela tient lieu de pourquoi, et de toute justification. Mais en même temps, ils nous montrent que cela était vraiment une origine, et non l'accomplissement. Ici nous tenons la différence, peut-être unique, entre ces mythes et ceux de la tradition. Ceux-ci comportaient un exclusif retour au passé : la perfection se situait toujours dans le temps révolu, et il y avait eu déchéance — alors que nos mythes situent la perfection dans le futur. Le futur est l'accomplissement certain du passé. Le mythe moderne est ce qui permet de tenir à la fois l'origine et l'accomplissement, il est la garantie de celui-ci par celle-là et il suppose plus fortement encore que par le passé la participation totale de l'individu : car ce mythe n'engage plus dans un simple recommencement mais dans une plénitude supérieure à celle du commencement, dont chacun est en quelque mesure responsable. La projection dans l'avenir rend le mythe plus actif encore, plus contraignant, et plus satisfaisant que le mythe primitif, tout en assurant une plus grande maîtrise encore sur le temps. Bien entendu, quand nous parlons d'un point zéro, nous ne voulons pas dire que ces mythes modernes sont complètement nouveaux, et coupés des éléments mythiques traditionnels. Nous pourrions aisément trouver des précédents mythiques à ces images renouvelées : le mythe du Paradis perdu, que l'on retrouvera à la fin des temps, est très directement en relation avec le mythe du progrès et celui du bonheur. Le mythe de la jeunesse a ses racines certaines dans celui du dieu Jeune, porteur de l'espérance et toujours sacrifié. Le mythe de la nation se réfère aux mythes des fondateurs de cités et à ceux de la puissance... Mais cette filiation ne nous éclairerait pas tellement, car la vraie question n'est pas de se demander ce qui a pu survivre des mythes traditionnels, mais ce qui dans notre monde les a rem-

placés, quelles sont les images-forces d'aujourd'hui par lesquelles l'homme d'aujourd'hui cherche à s'expliquer lui-même, et en vertu desquelles il agit. Cette recherche simplement ébauchée ici nous révèle en même temps ce qui conditionne l'action de l'homme aujourd'hui, ce par quoi il peut être saisi, et l'avenir qu'il se représente et qui risque en effet d'être notre avenir, parce que nos mythes nous engagent à l'édifier ainsi.

IV. Complémentaires ¹

Ces analyses déjà anciennes sont confirmées maintenant par l'enthousiasme de nos intellectuels pour l'Utopie. Cette mode a éclaté en 1968. Sociologues, intellectuels, littérateurs, philosophes, théologiens, politiciens, tout le monde aujourd'hui a recours à l'utopie. C'est le grand passe-partout qui permet d'avoir l'air de prendre au sérieux la situation tout en évitant de laisser voir que l'on est pris au piège ; la société assimilatrice, récupératrice totalitaire ? de consommation ? l'homme unidimensionnel, aliéné, réifié ? Mais comment donc ! Bien sûr ! Heureusement nous pouvons échapper à tout cela grâce à l'Utopie. Un projet inouï, permettant d'un bond d'échapper à la pesanteur, de ne plus voir le réel dans lequel on s'est trop complu. Projet qui met l'homme en mouvement, qui lui permet de briser les obstacles et d'ignorer les embûches... A quoi bon décrire dans le détail ce discours utopique aujourd'hui cent fois ressassé ? Toutefois pour comprendre en quoi il se trouve en relation avec le mythe, il nous faut au moins saisir deux caractères de ce renouveau. Le premier c'est bien évidemment un certain dépassement de cette pensée utopique ; malgré l'apothéose nouvelle de Fournier, il ne s'agit pas de répétition. Ce renouvellement tient aux conditions objectives et très habilement Goldschmidt (*Platonisme et Pensée contemporaine*, 1970) pouvait

1. Les pages précédentes sont, avec quelques adjonctions, la reproduction de mon article « Mythes modernes », paru dans *Diogène* en 1958. J'ajoute ici trois notes complémentaires.

écrire que l'Utopie était maintenant *remplacée* par trois phénomènes : « la transformation de l'eschatologie du salut en croyance au progrès historique, l'emprise des techniques sur la vie économique et sociale, et un troisième élément qui reste proprement utopique en tant qu'il oppose le désir à un ordre de chose existant », ce dernier élément inspirant aux yeux de Goldschmidt des œuvres d'imagination, science-fiction et art moderne. Mais cet éclatement ne provoque pas réellement une disparition de l'Utopie : Mannheim et Marcuse ont tous deux annoncé la fin de l'Utopie, mais dans un sens totalement différent : pour Mannheim (*Idéologie et Utopie*, 1956), c'est vraiment un déclin (provoqué par le réalisme, la pensée scientifique, etc.), au contraire pour Marcuse (*La Fin de l'Utopie*, 1968), c'est l'accomplissement : la technique rend possible la société de consommation, qui, rationnellement organisée, permet d'assurer la vie matérielle des hommes, et une gestion égalitaire, démocratique, etc. Ce qui est fini c'est le mot Utopie en tant qu'il désigne un projet de transformation sociale impossible, car les moyens pour réaliser ces projets sont là... Il n'y a que quelques petits défauts (l'organisation répressive et l'exploitation, que l'on pourrait éliminer, et qui seront éliminés par la technique...) qui font encore obstacle. Ainsi, d'un côté la technique et la science paraissent comme étant le réel qui tend à réduire sinon à éliminer la pensée utopique, de l'autre l'Utopie se risque dans une considération de réalisation. Mais « l'imagination (utopique) ne se satisfait plus des romans d'évasion : elle veut être au pouvoir » (Goldschmidt) et elle récuse la société de consommation, répudie toutes les techniques : « Il ne leur reste plus qu'à briser l'univers asservissant construit à tous les niveaux par la technique ». On se trouve donc pris dans une remarquable contradiction qui est éliminée par les utopiens (visant, bien sûr, la réalisation possible) grâce à deux opérations : d'une part on idéalise la technique, on refuse de la voir comme elle est, on la réduit à une épure merveilleuse, et même on ne la décrit nullement, on se borne à l'invoquer ; de l'autre, on évacue la période intermédiaire et le comment : on passe de l'état

actuel à l'état où la technique idéalisée fonctionnera enfin sans obstacles. C'est ici en vérité que l'imagination, à la fois « s'échappant du réel et entreprenant de le détruire », triomphe. Mais elle triomphe en procédant à une démarche spécifiquement mythifiante. Et cela d'autant plus, si on constate avec Goldschmidt que ce mouvement récusant les prévisions futuristes, planifications et prospectives, se retourne vers le passé pour y chercher des analogies. Plus la croyance au progrès s'affirme comme accomplissement, plus elle devient utopique en ce qu'elle est obligée de ne pas tenir compte du réel (technicien) d'où elle prétend tirer sa substance : elle ne peut pas arriver à s'y insérer.

Le second caractère est lui aussi marqué par la contradiction : il faut ici s'appuyer, à la suite de Goldschmidt, sur l'étude de K. Popper (*The open society and its Enemies*, 1966) qui distingue une technique sociale fragmentaire (*piecemeal social engineering*) et une technique sociale utopique, qui vise la société globale, et qui prétendant à une mutation totale est inapplicable : mais des régimes comme l'hitlérien et le stalinien ont justement actualisé la possibilité de cette mutation globale. Cependant, comme le note très finement Goldschmidt, si l'Utopie veut tenir compte de la réalité pour utiliser les possibilités d'application du projet, la technique utopique globale se change en technique fragmentaire... ce qui fait l'effroyable résultat que nous avons constaté dans le stalinisme et l'hitlérisme. Néanmoins il reste la conviction de l'accomplissement de la technique sociale globale utopique. Et, en présence de cette possibilité ouverte, les intellectuels qui sont incapables et d'une action politique effective et d'une utilisation des techniques mesurent davantage leur impuissance. Or ce sont eux, et eux seuls, qui sont créateurs de systèmes globaux « politico-sociaux ». Ils sont alors nécessairement rejetés vers l'Utopie qui est leur façon de croire qu'ils ont une prise sur le réel (puisque par la technique l'Utopie est réalisable), le développement actuel de la pensée utopique est alors exactement le produit de la rencontre entre un constat (l'impuissance totale de l'intellectuel dans le système actuel, associé à son vif

désir de jouer un rôle historique), et d'une croyance (en la possibilité d'accomplissement grâce à la technique du projet utopique). Et cet effort débouche exactement sur une pensée mythique. A la fois justification de la situation de la « classe » des intellectuels et prétention au renversement total, radical, irréversible et pur de notre société. On ne fait pas le détail : plus la pensée est irréaliste, plus elle peut être absolue, c'est bien ce qui caractérise nos utopiens. Ils conservent donc le trait de l'Utopie classique mais avec la croyance mythique que, de cette façon, ils sont en train de changer la vie et de transformer le monde.

Cette « pensée » utopique est donc fondamentalement mythique, toutefois avec une différence considérable par rapport aux mythes. Nous sommes ici en présence de la constitution *volontaire* du mythe : des hommes comprennent de mieux en mieux que dans la situation actuelle, ils ne peuvent survivre en prétendant dominer le fait que par la médiation d'une figuration, d'un récit dans lequel il faut croire pour arriver à retrouver un courage et une raison de continuer. L'Utopie présente alors le double visage que nous avons discerné dans le mythe : elle est d'un côté justification de la situation présente, et de l'autre, le recours de l'homme qui ne peut rien changer à cette situation, et se donne alors des raisons d'y vivre. L'Utopie est le « negro spiritual » des intellectuels de l'Occident moderne. Consolation en face de l'esclavage, évasion de ce que l'on ne peut empêcher, dimension spirituelle, division entre un corps enchaîné, une intelligence libre..., renforcement de la foi. Ici, c'est foi dans l'homme, dans l'histoire et dans la science. Le récit utopique s'enracine dans les deux grands fondements mythiques : il n'existe, on ne peut lui ajouter foi que dans la mesure où il est issue pour l'histoire et garanti par la science. Ce qui est précisément important ce n'est pas l'Utopie en elle-même, qui n'apporte strictement rien de nouveau, c'est le phénomène de croyance des intellectuels se sauvant de cette façon. La complexité du monde moderne est telle que l'on n'arrive plus (même à l'aide du marxisme !) à le saisir, à l'analyser, à le comprendre : on y

substitue alors la merveilleuse épure de l'Utopie, claire, simple, tous les rapports humains y étant enfin devenus compréhensibles — grâce à une symbolisation mythique. En présence d'une civilisation sur laquelle on cesse d'avoir une prise, qui dépasse nos possibilités d'action, on édifie l'Utopie en tant que moyen d'action. Grâce à elle, on entre dans la conviction que l'on va changer les croyances et par là transformer les faits. Au milieu d'une société tout entière de moyens, d'efficacité, de techniques, dans laquelle les fins n'ont pratiquement ni place ni valeur, on se projette résolument vers les fins, on affirme la pureté radicale de la fin, et dans une situation de crise, on invente ce qui permet de vivre, de rendre la crise tolérable. L'Utopie permet de vivre et de se retrouver dans ce monde présent, en lui échappant. Elle remplit donc exactement un des rôles du mythe¹.



Il me fut reproché, lorsque j'ai autrefois analysé les mythes modernes ou les religions séculières, de m'être « attaqué » uniquement à la gauche. En prenant comme exemple de mythe presque uniquement des croyances de gauche. Et l'on pourrait dire la même chose en ce qui concerne le sacré. Nationalisme (il ne faut pas oublier que le Nationalisme a en effet été inventé par la gauche, et que c'est elle sans cesse qui s'est, dans les crises, affirmée plus nationaliste que la droite : 1871, 1940 par

1. Faut-il rappeler que tous les utopiens aujourd'hui sont de gauche, et même marxistes, souvent d'anciens membres du parti communiste, et que, pourtant, Marx n'était pas tendre pour les socialistes utopistes ! L'Utopie lui paraissait le comble du non scientifique : « Tant que le prolétariat n'est pas encore assez développé pour se constituer en classe, que, par conséquent, la lutte même du prolétariat avec la bourgeoisie n'a pas encore un caractère politique, ces théoriciens ne sont que des utopistes qui pour obvier aux besoins des classes opprimées, improvisent des systèmes et courent après une science régénératrice » (*Misère de la Philosophie*). On pourrait aujourd'hui conserver exactement ce jugement en modifiant ainsi les prémisses : lorsque le prolétariat n'est plus une classe sociale, et que la lutte politique n'est plus qu'une illusion...

exemple), scientisme, érotisme, progrès, technolâtrie, etc. Dans la première édition des *Mythologies*, R. Barthes expliquait longuement et dogmatiquement comment la gauche ne pouvait pas être créatrice de mythes, ou plus exactement comment une société socialiste ne pouvait pas être productrice de mythes (et je suis convaincu qu'il aurait affirmé de même qu'elle ne pouvait se référer à un sacré). On connaît la base de la démonstration. C'est la doctrine de l'idéologie et de la conscience fausse chez Marx. Je n'aurai pas la candeur de l'exposer à nouveau ici. Du moment qu'en une société socialiste, n'existait plus de divorce entre l'action et la pensée, qu'il n'y avait plus exploitation de l'homme par l'homme, qu'il n'y avait plus rupture entre l'homme et la nature grâce à une praxis redevenue juste, il n'y avait donc plus ni conscience fausse ni idéologie. Donc, il ne pouvait y avoir ni sacré ni mythes qui sont un produit de la conscience fausse, et font partie de l'idéologie. Il ne pouvait pas ¹... Exactement comme le savant Cosinus, qui avait mis au point une bicyclette à la suite de calculs irréfutables, et qui au moment même où il était en train de tomber, proclamait qu'en vertu de ses calculs, il ne pourrait pas tomber... Ainsi, considérant la réalité politico-sociale du dernier demi-siècle, nous pouvons constater sans aucune réserve que c'est dans les pays socialistes, et dans les mouvements de gauche que l'on a produit et consommé le maximum de mythes et constitué le sacré le plus éminent de ce temps. Le fait est là. Comment cela peut-il se

1. On peut prendre entre cent exemples possibles de cette vergogne marxiste, le texte suivant de Nizan, « Pour un réalisme socialiste » : « Toutes les littératures réactionnaires redoutent la réalité : elles la fuient ou elles la masquent. Elles sont l'expression des sociétés qui ont quelque chose à cacher. C'est la définition même de l'idéalisme. Les révolutionnaires n'ont rien à cacher, ils reviennent à la réalité... l'histoire d'Aragon est assez exemplaire. Elle est celle d'un homme qui a saisi comment il y avait une littérature de transformation de la réalité à partir du moment où il est entré dans les rangs de ceux qui travaillent réellement à transformer la réalité. C'est là le réalisme socialiste » (1935). Ces mots étaient écrits au moment des délires staliniens, du mensonge le plus total qui ait jamais existé pour cacher la réalité, de la négation la plus effrontée du réel. Les révolutionnaires n'ont rien à cacher ! Nous avons, hélas !, appris au contraire que les révolutionnaires ont beaucoup plus à cacher que quiconque !

faire ? Cela nous permet d'apporter quelques précisions au sujet du mythe : il ne faut pas s'y tromper, il n'est pas le résultat d'une fabrication des intellectuels ou des élites. Il est toujours l'expression de la force la plus active de la société, constitutive de l'avenir. Pourtant nous avons vu, en accord avec une majorité d'auteurs, que le mythe est très souvent conservateur, moyen de justification d'une situation acquise. Mais il faut distinguer entre le moment de création et l'utilisation du mythe. C'est toujours la force sociale montante qui invente les images collectives motrices susceptibles d'être crues et reçues par la masse des membres d'une société. C'est toujours elle qui formule un projet : or, sans projet, il n'y a pas non plus retour à l'origine, il n'y a pas explication du passé : les deux aspects renvoient rigoureusement l'un à l'autre. Ainsi les mythes que, aujourd'hui, l'on qualifie aisément de bourgeois datent de l'époque où la bourgeoisie, groupe révolutionnaire, essayait de prendre le pouvoir en portant en elle, en même temps, l'espérance de tous les pauvres opprimés. Elle était alors toute la gauche. Mais lorsqu'elle est devenue une classe installée, lorsqu'elle a assis ses privilèges et pris une position défensive, elle a fait de ces mythes collectifs un moyen de justification. Qu'on le veuille ou non, il y a toujours eu une impossibilité à expliquer le fait que c'est la classe dominante qui crée l'idéologie dominante et qui l'impose aux classes dominées. L'impose comment ? Comment peut-on en faire un objet de foi ? Comment les aliénés sont-ils incapables de produire leur propre idéologie ? En réalité, il faut les croire trop bêtes ou bien accepter de simples formules (la classe dominante est productrice des idées dominantes, etc.) qui n'expliquent rien. Et quand même, la propagande a des limites ! En même temps, il faut bien constater que historiquement les mythes de la bourgeoisie sont nés dans sa période montante, de conquête du pouvoir. Il faut bien constater que le prolétariat, la gauche, a créé des mythes considérables durant sa période d'oppression et d'aliénation... Je crois qu'il faut exactement inverser la formule de Marx : c'est la classe dominée, mais en période de conflit et de conquête du pouvoir,

c'est le groupe porteur de l'avenir de la société qui crée des mythes : c'est à ce moment-là qu'elle peut y croire. Ce n'est pas la classe dominante qui peut croire aux idéologies, avoir foi dans ses propres histoires, alors qu'il n'y a plus de combat à mener... Mais alors ? Il faut en premier lieu considérer que la classe montante apporte avec elle ses mythes qui sont révolutionnaires. Mais lorsqu'elle est devenue dominante ¹, ses mythes le sont aussi. Or, à ce moment, elle tend à conserver son pouvoir, les mythes deviennent alors conservateurs, sont un instrument de défense. Qui plus est, ces mythes avaient présenté un avenir de la société : mais voici que ceux qui l'avaient promis sont maintenant à la tête, dès lors en conservant les mêmes mythes, ils se présentent comme les garants, les porteurs, les accomplisseurs de l'espérance collective : le mythe devient justificateur. Il est cependant un autre point à considérer : il se peut aussi que la classe dominante s'empare d'un mythe créé par la classe montante pour le détourner de son sens et pour l'utiliser en vue de sa justification (ainsi le loisir est une création de la gauche, mais il a été transformé en idéologie de droite avec les temps de vacances, le Club Méditerranée, etc., on pourrait multiplier les exemples). Mais ce n'est jamais la classe dominante en tant que telle et lorsqu'elle est dominante, qui fabrique, diffuse les mythes et y croit. C'est ainsi et parce qu'elle est porteuse de l'espérance des masses et de l'avenir de la société que la gauche est la grande pourvoyeuse des mythes, comme, ce qui va de pair, des religions politiques. Ce n'est pas un vice, ce n'est pas une accusation : la gauche est la grande force religieuse de ce temps, le marxisme est le grand producteur de mythes. Il faut quand même en être conscient, et ne pas s'excuser quand cela se produit ou déclarer que c'est par erreur et par déviation. C'est au contraire par la force des choses. Mais cela signifie en même temps, bien sûr, que si le sacré, le mythe, la

1. J'ai employé consciemment ici le vocabulaire de « classe », caractéristique de la lutte des classes. Je l'ai fait pour me situer dans l'optique marxiste du problème et aussi parce qu'il est bien exact à mes yeux qu'*au XIX^e siècle*, classes et lutte de classes existaient vraiment.

religion, sont ce qui empêche l'homme d'être adulte, alors c'est la gauche et le marxisme aujourd'hui qui en portent la responsabilité.

*
* *

Un point final demande une explication. Il est possible que le lecteur ne voie pas clairement le rapport (ou l'opposition) entre le sacré, considéré dans le chapitre précédent, et le mythe. Est-ce que tout cela n'est pas bonnet blanc et blanc bonnet. N'aurais-je pas pu, par exemple, parler du mythe de l'Étatisation ou du sexe, ou de la technique (je l'ai fait par erreur et laxisme dans un écrit antérieur !) et inversement du sacré de l'histoire et de la science. Il faut ici considérer deux points : en premier lieu, le mythe ne peut se formuler, se développer, être cru que dans un monde sacré. Il est une des expressions du sacré, une des déterminations de l'homme pour se situer dans le monde. Il est un moyen pour s'insérer dans le temps sacré, dans la zone du sacré, en même temps que pour l'expliquer et l'exprimer. Sans un sacré, il n'y a pas de mythe. Sans le sacré révolutionnaire, il n'y a pas d'Utopie. Partout où une pensée se développe, il faut savoir qu'il y a un domaine sacré. L'on doit alors tenter de détecter ce sacré à partir des mythes. Car, du point de vue méthodes, on peut en effet remonter des mythes, récits connus, au sacré ; le cheminement inverse est impossible. C'est derrière et au-delà des mythes que l'on peut discerner ce sacré dont ils sont une expression, et c'est par une sorte de géographie des mythes que l'on peut découvrir les axes du monde sacré. Mais quant à leur discrimination, il me semble que l'on peut l'effectuer sur la base suivante, et c'est ma seconde remarque : le sacré est une qualification attribuée à une réalité parfaitement saisissable : tel arbre, telle source sont sacrés. L'organisation du monde sacré est une organisation du monde effectif dans lequel vit l'homme. Au contraire, le mythe est un discours fictif sur une réalité, à l'occasion de telle partie de ce monde. Ainsi le sacré maintient constamment l'homme au

niveau du réel, le mythe l'amène au contraire dans un univers fictif. Le mythe de l'histoire ou de la science est totalement différent du sacré attribué au sexe ou à la révolution. A la limite on pourrait concevoir que, d'une part *tout* le réel est situé dans le monde sacré, parce que chaque élément y est à sa place par rapport aux grands axes des domaines sacrés, et, en même temps, d'autre part, *tout* peut devenir objet du discours mythique qui serait à la fois une expression du sacré, mais en même temps qui remplit la fonction spécifique examinée plus haut. Fonction que, d'ailleurs, il ne pourrait pas remplir du tout si, au préalable, les esprits inventifs et crédules ne plongeaient dans l'univers sacré et sacralisé.

Les religions séculières ¹

Les attitudes religieuses actuelles

I. Comment poser la question ?

Il faut s'entendre. Que disons-nous quand nous parlons de religion ? Le remarquable en l'affaire est la constante oscillation entre deux convictions dont la première est radicalement fautive mais jamais avouée, la seconde, simple hypothèse considérée comme fait indiscutable. D'un côté, nous assistons à la confusion constante entre christianisme et religion, et le « christianisme a-religieux » moderne n'a rien amélioré. En effet, autrefois, et c'était un motif apologétique, on explicitait le christianisme comme la religion la plus avancée, supérieure, la « pointe des religions », si bien que l'on en venait à la conviction que, finalement, à la limite, le christianisme était « la » religion. Mais aujourd'hui, où les intellectuels affirment avec vigueur que le christianisme est l'inverse de la religion, qu'il est a-religieux, quelle conséquence cela entraîne-t-il ? Simplement de dire que l'homme moderne, puisqu'il n'est plus chrétien, a cessé d'être religieux. Les deux choses vont de pair. A la rigueur, on admettait que l'homme avait connu d'autres religions que l'islam, le judaïsme, et l'on y ajoute le bouddhisme... Mais on conteste

1. Rappelons que cette formule et l'analyse répondant à cette qualification sont, en premier, le fait de Raymond Aron en 1943. Depuis, beaucoup l'ont utilisée sans remonter à la source.

que les grandes religions traditionnelles sont en recul, dans leur puissance et leur authenticité, sinon quant au nombre de leurs adeptes (on sait bien que l'islam progresse), donc cela nous confirme dans notre conviction. Et nous devons rappeler encore une fois que toute la construction de l'homme moderne a-religieux repose exclusivement sur cette assimilation entre christianisme et religion.

Or c'est devenu un leitmotiv que la démonstration selon laquelle le christianisme n'est pas une religion : il est même le contraire d'une religion. La Bible nous enseigne qu'il existe une opposition irréductible entre la Révélation de Dieu sur lui-même et l'élaboration par l'homme d'une religion destinée à satisfaire son besoin religieux, son instinct religieux. Quoi qu'il en soit, il est sociologiquement intéressant de constater que ce sont les mêmes philosophes et théologiens qui d'un côté soutiennent que le christianisme n'est pas une religion et de l'autre déclarent que l'homme moderne n'est plus religieux, ce qu'ils font sur la seule et exclusive preuve que l'homme moderne n'est plus chrétien : ils obéissent donc invinciblement dans leur subconscient à la liaison essentielle christianisme-religion. Sans doute on sait bien qu'il y a aussi d'autres religions, des religions païennes antiques, finies — des religions survivantes, africaines, indiennes, mélanésiennes... Mais cela nous paraît, d'une part, sans grande importance, de l'autre, destiné à disparaître. En réalité, comme je l'écrivais ailleurs, « nous sommes en présence d'une sorte de paralysie intellectuelle qui nous interdit de sortir de nos catégories anciennes. Du moment que l'homme moderne n'est plus chrétien et qu'il n'est pas devenu bouddhiste, il est donc sans religion... »

Mais en face de cette position (inconsciente certes !), une autre, naturaliste, considèrerait que l'homme est par nature un animal religieux. Historiquement, on trouve dès les origines des traces de cette attitude religieuse de l'homme. On ne connaît pas de civilisation non religieuse. La religion semble l'expression de sa nature, elle vient du plus profond de notre être. Et de cette opinion, ou hypothèse, le christianisme s'est servi long-

temps comme d'un argument apologétique (l'homme animal religieux, le christianisme sommet de l'évolution religieuse... donc...); aujourd'hui cette conviction ne rencontre plus beaucoup d'adeptes : on est tout désorienté de ne plus voir se poursuivre cette évolution religieuse, selon les formes traditionnelles. Et c'est paresse d'imagination de ne pas voir l'apparition de nouvelles formes. Mais c'est aussi obéissance à un changement d'optique général : nous ne nous intéressons plus à l'*Homo religiosus*, ni même *sapiens*, mais à l'*Homo faber*, et du moment que, par le poids des conditionnements sociologiques, nous ne nous y intéressons plus, donc l'*Homo* n'est pas *religiosus*. De toute façon, il ne s'agissait là que d'une de ces qualifications aléatoires changeant selon les modes.

Tout ceci qui nous éclaire sur les convictions des intellectuels modernes ne nous dit en rien ce que cela peut signifier que de prononcer le mot « religion ». Si l'on renonce à définir la religion par la dénomination et le contenu de ce que l'on a traditionnellement appelé ainsi, peut-on se référer à l'étymologie par exemple ? Ce serait en prendre une vue très étroite et incertaine. En effet, les phénomènes religieux ont été désignés dans des sociétés différentes par des termes dont l'étymologie ne se réfère pas aux mêmes données essentielles. Et quand on retient le seul mot d'origine latine, *religio*, on sait qu'il y a plusieurs étymologies possibles (*religare* et *relegere*) et pour chacune d'elles une diversité de sens¹ ! Ce n'est donc pas la bonne direction. Quant aux définitions encyclopédiques, celle du Littré ou celle de Robert, elles retombent toutes dans la vision historique limitée.

Or nous pourrions maintenant multiplier les définitions sans arriver à grand-chose. Faut-il rappeler la controverse entre Romain Rolland et Freud ? Pour le premier la source de la religiosité est le « sentiment d'infini et d'éternité », mais le second déclare qu'il n'a jamais rien connu de pareil. L'on connaît

1. Tout le problème étymologique a été admirablement éclairé par E. BENVENISTE : *Vocabulaire des Institutions indo-européennes*, t. II, 1970.

les thèses de Freud. Dieu, Père céleste et tout-puissant (constatons qu'il tombe comme les autres dans l'identification de la religion avec le christianisme !), n'est que la projection fantastique d'un père réel répondant au désir de l'enfant en le protégeant des dangers et en calmant son angoisse. Quant au sentiment d'infini, c'est le sentiment de la toute-puissance du Moi, et ce n'est pas cela qui est vraiment source de la religion. Celle-ci est une illusion consolante qui nous permet de vivre et nous fait échapper au malheur de la vie — « l'idée d'assigner un but à la vie n'existe qu'en fonction d'un système religieux ». Or ce but de la vie est le bonheur. Freud, dans *L'Avenir d'une Illusion*, ne va pas beaucoup plus loin que Feuerbach et Marx, mais poursuit, ce qui me paraît juste, non pas une définition de la religion, sinon de façon très superficielle, mais plutôt une détermination de l'utilité pour l'homme de cette création de l'homme. Et c'est à cette définition fonctionnelle que viennent aussi les théologiens : la religion sera par exemple « l'ensemble complexe des opérations qui visent à réduire une distance, opérations de la prière, du sacrifice, du culte — distance de la terre au ciel, du temps à l'éternité, du fini à l'infini, de l'impureté à la pureté, du limité à l'illimité... » (Crespy). « La religion apparaît dès que les hommes supportent l'existence de forces ou de personnes qui échappent aux contraintes que nous expérimentons : la faute, la brièveté de la vie, la localisation dans l'espace, l'angoisse et la mort ¹... » Tout cela est assurément exact,

1. Je serais très près d'accepter la définition de la religion par l'Inconditionné chez Tillich. Si la religion est orientation vers l'Inconditionné qui n'est pas une réalité particulière parmi d'autres mais la dimension de profondeur que possède toute réalité (ou encore le fondement de l'Être), alors il est bien vrai que la religion est non seulement dans la culture mais dans Tout. Si je ne retiens pas cette définition c'est qu'elle me paraît trop compréhensive et ne pas rendre compte de la spécificité du religieux. Toutefois il y a trois approches possibles : faut-il retenir la religion pour celui qui ayant un esprit religieux est capable de discerner cet Inconditionné, ou bien y a-t-il objectivement un Inconditionné en toute chose, ou bien enfin y a-t-il religion lorsque une réalité donnée singulière prétend à l'Inconditionné ? Cela ne paraît pas clairement élucidé par Tillich (par exemple dans *Philosophie de la Religion*, trad. fr., 1971). Je veux bien que Tillich affirme que l'on ne peut découvrir

mais ne nous permet guère d'éclairer en quoi ce soit le problème de savoir si, oui ou non, l'homme moderne est a-religieux. Crespy dira d'un côté : « D'une certaine manière la religion appartient à la nature de l'homme (pour autant qu'il est une nature) car elle repose sur la constatation d'une impuissance, d'une faiblesse, d'un manque à être irrémédiable », mais en face, il écrit aussi : « La force de la religion est faite de la faiblesse de l'homme, de son manque, et toute la question est de savoir si ce manque est occasionnel ou constitutif ». Le simple fait de poser cette question montre que, pour Crespy, la situation n'est pas « irrémédiable », et c'est justement la conviction de tous ceux qui proclament que l'homme moderne n'est plus religieux, il n'a plus besoin de l'être parce que sa situation de faiblesse est finie : il est devenu puissant, il a pris son destin en main, grâce à la science et à la technique. Je me bornerai là-dessus à deux remarques : d'abord qu'il s'agit en tout cela d'une vue passablement simpliste et limitée de « la

l'essence de la religion à partir de l'expérience, que ce n'est pas une étude sociologique ou historique qui puisse nous apprendre ce qu'elle est, cependant le concept de l'Inconditionné me paraît trop large et forcément arbitraire même si Tillich le limite ensuite en disant que l'on ne peut trouver l'Inconditionné ailleurs que dans des actes religieux. Mais comment définir tous ces actes en tant que tels ? Et sans aucun doute Tillich a raison d'affirmer la jonction de la religion et de la culture du fait de l'orientation vers l'unité complète des formes de la signification, mais il aboutit à une démonstration d'un universalisme religieux : l'incroyance n'est qu'une attitude et seulement dans son intention. En réalité tout acte culturel est croyant, il est imprégné de la signification de l'Inconditionné, autrement il serait ultimement vide de signification et de substance ; on en revient à cette attitude trop connue, trop facile, selon laquelle l'incroyant est un homme religieux sans le savoir... Ceci explique pourquoi je ne retiens pas la conception de Tillich. Elle met du religieux partout et le problème que la société contemporaine nous pose, que les intellectuels se posent, est résolu par une formule métaphysique trop simple. Il est en réalité évacué sans que rien soit expliqué ni que l'on ait avancé. Si je retiens d'autre part l'inconditionné dans « ce qui se donne pour... », alors effectivement cette formule vient renforcer mon analyse, car de nos jours la science, l'État, la technique, par exemple, s'affirment chacun comme étant l'Inconditionné. Mais ceci qui est exact est vraiment trop facile pour en conclure leur caractère religieux. Finalement la dernière critique que j'adresserais dans ce domaine à Tillich, c'est qu'il confond encore avec la plus grande évidence christianisme et religion.

religion », et que ses fonctions sont réduites à un schéma difficilement acceptable. Ensuite que l'on ne sait où l'on va chercher le triomphalisme scientifico-technicien proclamant que la faiblesse de l'homme est finie ! Comme si l'on ne se trouvait pas au contraire plongé, grâce à la science et à la technique, dans des difficultés, des problèmes, des angoisses, soumis à des tensions, à des déséquilibres qui donnent à l'homme triomphant un sentiment de panique et d'impuissance en présence de nouveaux destins qu'il a lui-même déchainés¹ !

Pour tenter de comprendre la situation actuelle, il semble nécessaire de repartir des fonctions remplies traditionnellement par les religions reconnues, des formes adoptées, et des attitudes mentales². Feuerbach avait bien vu la question. Nous pouvons ainsi discerner plusieurs éléments. D'un côté, la religion joue sur la peur, l'angoisse, la finitude, et fournit une consolation, un espoir, et un dépassement. L'homme par la religion cesse d'être borné, cesse de perdre pour toujours ceux qui lui sont chers, il est lié à eux et à sa propre vie par des liens qui ne dépendent pas de lui, de sa faiblesse. Il reçoit un ensemble de garanties et de sécurités. Ces garanties ne jouent pas seulement à l'égard de la situation présente, mais aussi envers l'avenir : toute religion est une tentative à la fois de mainmise sur l'avenir et de prévision de ce qui doit arriver. Par cette connaissance, ces certitudes, ces consolations, la religion est un inépuisable mouvement (que l'on peut appeler dialectique si l'on veut) d'angoisse et d'apaisement. Mais un apaisement qui est à son tour générateur d'angoisse, parce que les puissances auxquelles on

1. Très intéressant à cet égard est le livre de Alvin TOFFLER : *Le Choc du Futur*, en ce que cet admirateur fanatique de la science et de la technique revient sans cesse à l'idée que l'homme est de ce fait soumis à une épreuve, un « choc » (médical), une angoisse qui, jusqu'à présent, dépassent de loin ses possibilités de vie et d'adaptation : c'est dans ce contexte-là que se situe le renouveau religieux moderne.

2. On peut s'appuyer pour cette analyse sur l'admirable *Traité d'Histoire des Religions* de MIRCEA ELIADE (1955) à quoi on ajoutera : H. SUNDEN : *Die religion und die Rollen (Eine psychologiesche Untersuchung der Frömmigkeit)*, 1966) et aussi P. CHALUS : *L'Homme et la Religion : recherches sur les sources psychologiques des croyances*, 1963.

s'adresse pour l'apaisement ne sont jamais ni totalement connues ni pleinement maîtrisées. Alors, la religion provoque une autre crise, celle de la « responsabilité », l'homme religieux se sent responsable, vaguement, des drames et des désastres : s'il avait été en plein accord avec les dieux, rien de tel ne se serait passé, puisque les dieux sont justement ceux qui protègent de ces dangers. On a souvent dit depuis ces dernières années que c'était le christianisme qui avait accablé l'homme du sentiment du péché et l'avait écrasé sous une responsabilité illimitée. C'est une sottise incroyable, historiquement, que, hélas ! beaucoup de chrétiens aujourd'hui acceptent comme une accusation légitime. Il n'y a jamais eu de joyeux païen, heureux de vivre, et tout simple, innocent et sans culpabilité, avant que le christianisme n'intervienne. Il est vrai qu'il y a eu des orientations religieuses diverses, mais la plupart sont écrasantes et font vivre l'homme dans la terreur. Le christianisme au sujet de la culpabilité en a seulement changé le contenu.

La religion d'autre part peut être caractérisée par la construction d'une interprétation globale du monde et de la vie. Il n'y a pas de religion sans un essai d'explication, qui n'est pas du tout de l'ordre systématique et qui ne joue pas un rôle intellectuel : c'est ici qu'il y a eu souvent malentendu. Lorsque l'on nous présente les fameuses trois étapes de l'humanité, où la science doit en tant qu'explication du monde, se substituer à la religion qui est *une moins bonne* explication, on commet une erreur en situant les deux sur le même plan : l'explication globale, le schéma donné par la religion n'a pas une visée intellectuelle : il s'agit de permettre à l'homme de « s'y retrouver ». L'homme ne peut pas vivre dans un univers fou, incohérent, il faut que les choses aient un sens. Celui-ci peut être fictif, pourvu qu'il soit quand même un sens. La religion trace une histoire et fournit une vue du monde qui permet à l'homme de se situer : il a grâce à elle des points de repère pour vivre et pour agir. Elle a donc une visée existentielle et pragmatique. C'est pourquoi la science ne peut pas en tant que telle, et dans la mesure où elle reste effectivement science, se substituer à la religion :

car elle ne remplit pas cette fonction-là. C'est ici bien entendu que la religion rejoint, s'exprime par et s'enracine dans, la pensée mythique. Celle-ci fait partie du phénomène religieux pris dans sa généralité. Enfin nous pouvons ajouter à cette analyse sommaire le facteur rituel. On sait l'importance décisive des rites, leur réalisme, leur signification — chants, prières, liturgies, encens, vêtements, sacrifices, lumières... destinés à établir liens communiels et rapport entre l'homme et l'univers permettant : à l'homme de se situer par rapport à la condition humaine et de mieux l'assumer¹. Ces rapports peuvent être orientés de façon très diverse, on peut chercher des types spécifiques (fécondité, maintien de la création, reproduction de l'origine, etc.) mais si l'on dégage les rites dans leur spécificité, on retrouve des éléments et des objectifs identiques.

Habituellement, la dialectique angoisse-apaisement se réfère à une divinité, plus ou moins transcendante, mais les mythes et les rites aussi. Dans ces conditions on peut dire que le dieu est un élément très important de la religion, mais non point le facteur décisif. Le bouddhisme est assurément une religion, quoique Bouddha ne soit pas dieu. Autrement dit, la religion est un ensemble d'inventions, de langages et de pratiques correspondant à des besoins jusqu'ici irrépressibles de l'homme, et conduisant à une certaine attitude.

L'un des caractères essentiels de cette attitude, c'est l'irrationalité. L'homme religieux ne raisonne pas selon la raison, mais sur des modes non rationnels, il interprète irrationnellement sa vie et les événements, il se fonde sur des croyances indémontrées, il fait confiance à des paroles, à des personnes, et ne se cantonne pas dans des expériences vérifiables, il cherche des « pourquoi » le plus souvent imaginaires et construit des « comment » de façon irréaliste. Il reste imperturbable dans l'irrationalité de ses convictions malgré les preuves contraires qui ne l'atteignent pas, il fait plus confiance au système interprétatif global qu'à l'addition de démonstrations certaines, il

1. Voir le livre essentiel de J. CAZENEUVE : *Sociologie du Rite*, 1971.

s'installe dans une forteresse de dogmes assurés, renvoyant les uns aux autres et se fortifiant les uns les autres, plutôt que sur le champ ouvert des incertitudes et des recherches. Telle est son irrationnalité. Mais si nous avons compris que sans l'imagination religieuse l'homme ne pouvait tout simplement pas vivre dans un univers qu'il ne maîtrisait pas, et qui lui était à la fois étranger et incompréhensible, on peut s'assurer que cette irrationnalité était indispensable. Sans quoi justement la religion n'aurait pas joué son rôle nécessaire, elle ne pouvait pas rester incertaine, floue, fluctuante : elle devait fournir des certitudes. Or celles-ci, à cette époque de l'humanité, ne pouvaient être qu'irrationnelles. Et voici bien la question : est-ce que à notre époque, alors que nous maîtrisons concrètement l'univers, que nous expliquons une très grande partie de ses phénomènes, que nous saisissons le « comment » de beaucoup d'événements, l'impulsion religieuse, ou le besoin religieux de l'homme ont encore une raison d'être ou une réalité ? La religion a-t-elle encore un rôle ? L'homme a-t-il encore les angoisses et mythes qui l'ont conduit à la religion ? On sait donc que la plupart des théologiens ont aujourd'hui répondu non à ces questions, mais... ce n'est pas une affaire de théologiens !

De toute évidence les religions remplissent les mêmes fonctions qu'autrefois : il s'agit d'une réponse à la solitude durement ressentie par l'homme moderne, d'un refuge devant les paniques et les angoisses de notre condition dans la société actuelle, d'une compensation du fait que la science ne résout pas tout, d'une création de repères artificiels puisque les repères naturels ont disparu...

C'est vrai que, logiquement, les progrès de la science et de la technique devraient aboutir à ce résultat, mais, en ces affaires, la logique n'a pas grand-chose à voir ! Après une apparence de rationalité, accrue par le rationalisme du XIX^e siècle, et avec un évident désintérêt envers le christianisme, nous assistons depuis un demi-siècle à une prodigieuse reprise des religions. Mais plus les mêmes. Pour l'évaluer, il me semble que l'on n'a pas à essayer de voir si le sentiment ou le besoin

religieux existent toujours, ni s'il y a une permanence du religieux chez l'homme : cela pour moi est de l'ordre du métaphysique ou d'une psychologie qui me paraissent incertains, douteux et toujours discutables. Je préfère m'en tenir à l'observation de phénomènes concrets, toujours observables.

*
**

Or il ne faut pas oublier une autre fonction de la religion que l'on néglige trop facilement aujourd'hui. Les religions ont toujours *peuplé* le monde. L'homme s'est trouvé seul sur la terre, aucun animal n'était son aide, son répondant, son semblable, et la femme s'est si vite assimilée à lui dans une condition commune qu'elle n'était plus l'Autre avec qui le dialogue incessant, mystérieux et compréhensible, aurait suffi pour rompre la solitude, l'errance et l'inconnu. L'homme s'est découvert seul au monde, et il ne pouvait supporter cette condition. Il lui fallait un vis-à-vis, un face-à-face, un autre, semblable et différent — un autre qui peuple cette nature étrangère et hostile, un autre qui l'englobe et donne enfin valeur et possibilité d'un repos parce qu'enfin on a été compris. Alors la religion a peuplé le monde de dieux et de puissances, d'esprits et de démons, d'anges et de génies, mystères, mais mystères accessibles, qui permettaient à l'homme de n'être plus obscur à lui-même. Centaures, satyres et chèvrepieds, ce ne sont pas des fables enfantines. Qui permettra le dialogue de l'homme avec la nature ? Qui lui permettra d'accéder à l'au-delà du visible, où se situe la compréhension ? Et ne fallait-il pas des regards qui lui donnaient sa propre compréhension ? Il s'est fait transparent pour ces esprits, qu'il accueillait — et qui peuplaient enfin un monde devenu par eux transparent et semblable. Certes parfois, courageusement, des penseurs dans des sociétés évoluées ont récusé ce peuplement nouveau, mais aussitôt, comme par une force invincible, comme par une horreur surhumaine, l'homme était poussé à rediviniser ce qui avait servi à nier les dieux. Et le monde autour de lui se repeuplait enfin. Il n'y a pas d'exem-

ple, sinon des cas individuels, que des groupes humains n'aient pas voulu à toute force faire habiter le monde par quelqu'un d'autre que lui, qui puisse donner la réplique d'un discours continu. Il est absolument essentiel de comprendre que nous sommes ici en présence d'un besoin, d'une nécessité que l'homme ne peut refouler. Si la Nature a horreur du vide, l'homme bien plus encore a horreur du vide de la nature. Que l'on nous fasse grâce des médiocres explications de l'anthropomorphisme. Nous sommes plus loin que cela. Or voici que dans son nouveau milieu, dans notre société moderne, l'homme se connaît de nouveau solitaire, sans répondant. Il frappe le ciel vide d'un discours sans dialogue. Il étroit des choses qui ne sont jamais qu'objet. Il vit à nouveau l'horreur du silence et de l'incomplétude, et la « relation horizontale » ne le satisfait pas. Dire avec stoïcisme que le tout se résume à aider les autres à vivre est bon pour quelque philosophe, mais l'homme quelconque dira : « Et moi, qui m'aidera à vivre ? Celui qui est en face de moi ? Quelle parole pourrait-il me dire que je ne sache pas ? Il est trop semblable à moi-même, je sais ce que je puis attendre de lui, et je ne peux rien attendre d'autre que de moi... » « Trop semblable à moi-même, à moins qu'il ne soit gourou, sorcier, devin, prêtre — Lui en relation avec cet inconnaissable que j'hésite à nommer, et envers qui il pourrait me servir d'intermédiaire... » L'homme moderne dans les cités grandiloquentes, dans les échanges fiévreux, dans le bavardage ininterrompu de la radio, de la T.V., connaît le désert humain, comme jamais peut-être. Et ce bavardage n'a pas plus de sens pour lui que l'incessant fourmillement des insectes et le pépiement sur tous les registres des millions d'oiseaux de la forêt tropicale. Le désert humain de la grande ville ou de la grande route est encore plus inquiétant, oppressant, parce que les questions nouvelles, sans nombre, se pressent aux lèvres de l'homme moderne et s'agitent dans son cœur. Mais personne ne peut lui répondre. Comment converserait-il avec l'ordinateur ? Ainsi dans cette nouvelle solitude, qu'il est inutile de décrire après « la Foule solitaire », dans ce nouvel enfermement, l'homme cherche partout

qui lui dira la vérité — qui engagera la relation signifiante. Et il reproduit le même mouvement traditionnel. Il lui faut peupler son désert de nouveaux génies et de nouvelles surpuissances, d'êtres mystérieux qui viennent de l'au-delà du cosmos, de ces supra-terrestres dont les romans de science-fiction, et puis *Planète*, et maintenant des études à prétention scientifique font leur bonheur. C'est la même situation qu'aux origines, c'est le même besoin que connaissait le grand ancêtre, ce sera la même attitude, spécifiquement religieuse, conduisant à des explications non identiques, mais comparables. Le ciel zébré des antennes, empuanti des fumées, reste encore le lieu d'où nous viendra le secours.

Et dans l'agitation tumultueuse de Métropolis, l'homme supplée à l'absence de toute relation sérieuse avec les autres, par la création de micro-groupes secrets, d'élection, de mystère, où l'on partage, où l'on communique, où l'on échange, dans le secret et le tremblement, aussi bien la drogue ou les expériences sexuelles inédites, que les adorations, les encens et les rites, attendant de voir poindre le moment où parlera celui, sans cesse invoqué, qui peuple ce monde.

* *

Sans le moins du monde revenir à l'idée d'une religion inhérente à la nature de l'homme, sans fonder quoi que ce soit sur une nature de l'homme, nous pouvons au moins constater que la religion a toujours rempli une fonction essentielle, et l'on peut se demander si elle n'est pas dans ces conditions inépuissamment renouvelée. La religion n'est pas une « idéologie » au sens marxiste, ni une activité gratuite et superflue. Étant expression, et manifestation collective, elle est évidemment sociologique, mais il est enfantin de n'y voir qu'un « stade historique de l'humanité », ou un « reflet-voile-justification » de la condition objective de l'homme. La religion a des racines plus profondes et semble-t-il indéterminables dans l'être même de l'homme. Indéterminables expérimentalement puisque les plus grandes

entreprises de destruction de la religion conduisent à une nouvelle religiosité.

Faut-il rappeler que le bouddhisme pose le problème le plus étonnant à ce sujet : on parle avec beaucoup d'aisance maintenant de « religion athée », mais il semble bien que le bouddhisme à son origine n'était pas une religion. Il s'agit d'une méditation sur la vie et de l'établissement d'une norme de vie non seulement sans aucune référence à Dieu, mais encore sans concession religieuse — ou plutôt, comme Panikkar l'a exactement dit : « l'élimination du nom de Dieu est pour le Bouddha la démarche religieuse par excellence ». Or le remarquable est bien que, « tout en excluant l'existence, l'essence, le nom et la réalité de Dieu, le jaïnisme et le bouddhisme deviennent très tôt des religions authentiques ¹ ». Le pouvoir de religiosisation est si fort que le christianisme (qui est bien, j'en suis profondément convaincu, antireligieux) finit par être assimilé et progressivement transformé en religion, puis l'entreprise du rationalisme scientifique prolongée par le rationalisme matérialiste marxiste aboutit à la recréation du religieux dans le monde. La religion s'insère même dans l'athéisme militant. Marx, dans son célèbre texte de *L'Idéologie allemande*, souhaitait voir la disparition de l'athéisme en même temps que de la religion. Et l'on sait, par ailleurs, que, à ses yeux, l'antichristianisme de Voltaire n'était qu'une forme de la religion. Je ne dirai donc certes pas que la religion est pour toujours liée à l'homme, mais que jusqu'à présent rien ne permet de dire le contraire, et que tout, au contraire, tend à démontrer que le mécanisme de création religieuse utilise des éléments prodigieusement multiples et parfois ce qui lui est le plus opposé. Mais, bien entendu, la reli-

1. Sur tout ce problème voir les excellentes études de R. PANIKKAR : *El silencio del Dios*, 1969 ; *Le Silence et la Parole*, dans : *Analyse du Langage théologique*, 1969. Sur la différence entre le bouddhisme religieux (du peuple) et le bouddhisme des moines, disciplines de salut par les renonçants voir Louis DUMONT, *Homo hierarchicus*, 1966, et la bibliographie qu'il donne sur la question. Mais Louis Dumont a sûrement raison de montrer que les disciplines de salut font partie de « l'ensemble religieux ».

gion n'est pas un phénomène isolé, une sorte d'objet que l'on puisse considérer en soi (ce qu'elle est si on la réduit à des rites, des pratiques et des croyances), elle est liée à tout l'ensemble de la vie de l'homme, qu'elle prétend signifier. Et, dans la mesure où cette vie s'insère dans un monde sacré, sociologiquement, la religion apparaît comme une « traduction-trahison » de la participation de l'homme au sacré (si nous admettons qu'il existe un sacré objectif) ou de l'expérience sacrale de l'homme (si nous considérons que le sacré n'existe qu'en l'homme).

II. Expressions et signes des religions du monde occidental moderne

Le premier ordre de faits concerne les expressions religieuses (c'est-à-dire correspondant à la réalité de la religion) de type plus ou moins spontané. Nous nous bornerons à énumérer, sans faire l'étude que chacun de ces indices mériterait, des signes patents. Prenons les plus extérieurs : il y a par exemple environ trois mille devins, fakirs, cartomanciennes, etc., à Paris¹. Chacun a une clientèle de cent cinquante personnes au minimum : cela veut dire qu'il y a quatre cent cinquante mille adultes parisiens, et probablement beaucoup plus, qui consultent les devins. Ce n'est évidemment pas significatif de toute leur vie, mais quand un païen religieux consultait la Pythie, ce n'était pas non plus un acte de toute sa vie : le fait est identique. C'est, de même, la chronique des horoscopes qui *dans tous les journaux* est la plus lue : tous les sondages effectués auprès de nos journaux sont identiques. Dix millions de Français au moins suivent les horoscopes. Des milliers de coups de téléphone assaillent les services de télévision en septembre 1972

1. Les évolutions sont évidemment difficiles à faire avec précision. A. Larue estime qu'il y a en France environ 3 000 voyantes (seulement) dont 500 à Paris. Mais il y a les devins, les astrologues, les cartomanciens, les chiromanciens, etc., ce qui nous donne le chiffre de 3 000 pour Paris. Le prix d'une consultation est de 30 à 200 francs.

après une émission sur les Extraterrestres. L'achat des amulettes est aussi très significatif. D'autant plus que celles-ci ne peuvent avoir aucune valeur de puissance secrète étant donné leur fabrication industrielle. Une statuette de déesse hindoue fabriquée en France en série industrielle ne porte en elle aucun pouvoir surnaturel. Pourtant un très grand nombre de personnes l'achètent (par correspondance) et *s'en déclarent contentes...* La directrice de l'entreprise raconte (à une émission de T.V.) qu'elle vend 120 francs un objet qui lui revient à 20 francs. Résultat : un milliard de chiffre d'affaires par an... Nous sommes obligés devant de tels chiffres de considérer qu'il ne s'agit pas d'un fait sans importance, cette superstition concerne plusieurs millions de Français... !

Comme le note très justement Caillois, il y avait autrefois dans les grands magasins un rayon où on vendait des statues de la Vierge et des médailles pieuses, maintenant on y vend des médailles avec des signes du zodiaque (mais saint Christophe, malgré son évidente inefficacité sur les autoroutes, continue à avoir le même succès). Il y a eu déplacement de la partie superstitieuse de la religion vers l'astrologie, la chiromancie, les talismans..., dit Caillois. Mais je crois qu'il n'y a pas de religion sans superstition et celle-ci reste toujours l'un des signes extérieurs de la mentalité religieuse.

Le succès incroyable du mouvement *Planète* est du même ordre. Nous sommes ici à un niveau plus élevé intellectuellement, mais ce qui est significatif, c'est d'une part l'accession au mystérieux, et la volonté de procéder à une synthèse entre le scientifique et le « spirituel » — phénomènes transplanétaires, esprits, métapsychisme, survie, etc. On retrouve dans *Planète* exactement tous les thèmes des plus antiques superstitions religieuses. Or nous sommes ici en présence d'un phénomène de foule avec les centaines de milliers de lecteurs, qui ne sont pas d'un milieu populaire ; ce ne sont pas des gens « demeurés » qui se passionnent pour *Planète*, mais des cadres, des semi-intellectuels... On peut dire que *Planète* est exactement complémentaire des formes les plus simplistes, mais pour un public différent, plus

cultivé, plus curieux et exigeant. Formes diverses exprimant la recherche et la préoccupation religieuses — qui se manifestent aussi dans les succès de librairie des livres religieux. Il est très remarquable que des éditeurs à grand succès éditent des collections comme les *Énigmes de l'Univers*, où se déploient à un niveau intellectuel dérisoire *Ces dieux qui fuient le ciel et la terre*, *Présence des Extra-terrestres* et surtout l'incroyable *Ère du Verseau* (de J. Senty) qui témoignent de la crédulité, de l'aveuglement, de la religiosité la plus médiocre du lecteur cultivé français ¹.

Cette soif de lecture concernant « l'étrange » avec le double aspect d'une apparence de rationalité, de science et de crédulité, d'imaginaire, de magisme, augmente rapidement. Il existe en France une dizaine de collections lancées par des éditeurs sérieux qui passionnent le public, depuis le trop célèbre *Matin des Magiciens* (350 000 exemplaires). On annonce paisiblement la venue de la civilisation de l'immortalité, rejoignant la plus cen-

1. Dans cette énorme littérature il faut d'ailleurs distinguer les ouvrages sur le développement du magisme, de l'astrologie, etc., et les ouvrages et films qui exploitent cette passion religieuse. Dans la première catégorie nous citerons la bonne étude sociologique de DEFRENCE, MORIN : *Le retour des astrologues* (1971), le reportage intéressant de M. BESSY : *Bilan de la Magie* (1964) et l'excellente analyse de presse de J. DIMMET : « La Religion » dans *Paris Match* (1967). A la limite entre les deux (étude et exploitation), des livres comme ceux de C. HANSEN : *Les Sorcières de Salem* (1971) et J. CARO BARAJA : *Les Sorcières et leur Monde* (1971), et je ne compte pas les innombrables livres sur les mystères initiatiques, le spiritisme. Il en paraît deux ou trois par semaine. Le succès et la multiplication de ces livres étant le garant de cet intérêt passionné du public pour les mondes mystérieux, les pouvoirs surnaturels, les sorcelleries, les aberrations religieuses, etc. Quant à l'exploitation commerciale ce sont les collections de chez Lafont (*Les Énigmes de l'univers*) ou d'A. Michel (*Les Chemins de l'impossible*) qui nous fournissent une abondante moisson de livres tous aussi stupides les uns que les autres, sur les extra-terrestres (le livre désopilant dans la prétention scientifique de DANKEN), sur le *Troisième œil* (RAMPA), les vies antérieures, les dossiers secrets de la sorcellerie, les secrets de la grande Pyramide, les cahiers secrets de Moïse, la lune clé de la Bible, l'Alchimie, etc. Tous ouvrages qui se présentent avec un appareil scientifique et raisonnable à l'imitation de *Planète* mais où « le langage de la science sert de trompe-l'œil », comme dit Caillois, « La science a aidé la superstition à se développer en lui fournissant un vocabulaire prestigieux. »

trale des croyances religieuses. Se multiplient les manuels de magie, la recherche du troisième œil, de réincarnation, de pierres ou demeures philosophales. Il s'agit effectivement de reprise des superstitions les plus basses du phénomène religieux. Comme l'a excellemment dit Caillois : « Saint Christophe et le fer à cheval sont en baisse au profit des soucoupes volantes et des magiciens », mais on camoufle cela sous une science qui est un trompe-l'œil.

C'est au même ordre de phénomène que se rattache la passion des intellectuels pour les films de diabolisme, vampirisme et magie — Polanski est l'exemple le plus saisissant. Bien entendu, il s'agit au début d'une mise en boîte. Les premiers films de vampirisme sont remarquables, car par leur ironie, leur prise de distance, ils autorisent les intellectuels à venir et à se livrer à leur croyance. On n'y croit pas puisque l'on se moque. On est un esprit assez fort. On croit jouer au spectacle, mais on vient avec un petit frémissement de croyance tout au fond. C'est parce que l'on n'y croit pas que l'on y va. Et progressivement on dérive jusqu'à *Rosemary's Baby*, où il n'est assurément plus question d'humour et de distance : c'est le diabolisme qui est la cause de l'extraordinaire succès du film. Le public est assoiffé de ce mystère, de cette communion avec le diable ; et la grande habileté du metteur en scène sera de présenter un diable médiéval, agissant dans le contexte de la société technicienne, rationnelle, scientifique. C'est la même association que dans *Planète*, correspondant à la conviction religieuse de l'homme moderne d'une présence invouable, d'une puissance personnalisée insaisissable au cœur de notre monde le plus moderne et le plus apparemment clair. Les adeptes du diable, en ce temps-ci, sont redevenus nombreux.

Le « mystère » est plus à la mode que jamais dans notre monde rationnel-scientifique. Or c'est à ce même courant que se rattachent les succès d'une part de livres scientifiques apportant la réponse aux « énigmes » que l'homme religieux a toujours rencontrées, d'autre part de livres chrétiens. Le premier fait nous est attesté par le succès du livre de J. Monod : *Le Hasard et la*

Nécessité : c'est la pure question religieuse et l'anxiété devant la Vie, la Mort, le Sens, etc., qui a poussé vers ce livre la foule en quête d'une réponse venant du Docteur, du Savant, du Mage, en ce que l'on aura foi (car il n'est pas question de *comprendre* l'énorme travail scientifique qui est à la base de cette réflexion). Foi dans la Parole révélatrice du Sujet-Sachant, attitude strictement religieuse. Il n'y a aucune différence entre les lecteurs de J. Monod et les adeptes de n'importe quel gourou. Le second fait a culminé dans la vogue de Teilhard de Chardin¹. Mais il est encore plus frappant quand on considère le succès de ces livres à prétention théologique comme *Honest to God*, ou *La Cité séculière* : en France aussi, ce sont des livres de grande vente. A croire que la déchristianisation est elle-même douteuse. Nous aurons à y revenir : en réalité, il s'agit bien ici aussi de la marque d'intérêt passionné de l'homme moderne pour *tout* ce qui est religieux (à condition seulement que ce ne soit pas dans les formes et les expressions mortes d'il y a cent ou deux cents ans...)². C'est une curiosité fondamentale, et l'attente de qui dira enfin le mot de notre destin.



Bien entendu, on ne peut pas négliger, dans cette renaissance du religieux, les phénomènes hippies. Renaissance ? ou bien dévoilement explosif et visible d'un cheminement obscur ? Les phénomènes hippies ne sont pas une brusque efflorescence. Depuis 1930 au moins, nous assistons à des mouvements de jeunes présentant les mêmes caractères, mais le hippisme avec

1. Il est inutile d'y revenir après, par exemple, l'étude de B. CHARBONNEAU sur Teilhard.

2. Assurément ce que nous écrivons là ne satisfera pas les esprits précis : il faudrait des chiffres et des statistiques. Bien sûr. Que sait-on *en fait* de ces lecteurs ? Cela m'importe assez peu — ce qui compte, c'est le mouvement : il y a un demi-siècle, le livre religieux n'avait pas de lecteur. Maintenant, les éditeurs lancent tous pour des raisons commerciales des collections sur des sujets religieux, à tous les niveaux d'intelligence — depuis les collections illustrées, les comics, jusqu'aux théologiens... cela suffit.

ses formes diverses porte à l'extrême toutes les tendances religieuses. Il ne s'agit pas assurément de décrire ici le phénomène hippy, mais de rappeler certains aspects religieux. Le refus de toute rationalité, pour plonger dans une expérience spirituelle immédiate, la recherche de la communauté, la fraternité, l'idéal de communion et de non-violence, la volonté mise en pratique de changer la vie à partir d'une vue spirituelle de l'homme, le ressourcement dans la nature et la vie « naturelle », le rejet du métier asservissant et de tout ce qui avilit l'homme, le refus que la vie soit sans signification et limitée au confort et à la consommation... Comment dire que tout cela n'émane pas d'une attitude religieuse ? D'autant plus que celle-ci devient explicite lorsque, fréquemment, ils portent des emblèmes religieux (nombreux sont les hippies portant un crucifix au cou) et qu'ils adhèrent expressément à une tendance religieuse classique : le bouddhisme Zen¹. On peut dire assurément que les hippies « complets » ne sont pas si nombreux, et qu'une hirondelle ne fait pas le printemps. Cela est vrai, mais ils sont innombrables les jeunes de l'Occident qui sont gagnés à tout ou partie de l'idéal de vie hippy. Ici encore, nous avons un fait spécifiquement religieux. Au centre, un relativement petit nombre de croyants conscients, volontaires, profondément engagés. Puis une immense foule de croyants imitatifs, recueillant des rites sans en savoir beaucoup plus, imitant des genres de vie, récitant des formules : or c'est exactement ce à quoi nous assistons avec les hippies. Les innombrables (30 pour cent de la jeu-

1. La passion pour certaines religions de l'Inde n'est pas fortuite. La relation, par exemple, entre jouissance et religion est très séduisante, *précisément* comme expression de l'homme dans la société de consommation ! Ce n'est pas *contre* la société technicienne que l'on découvre le tantrisme, mais au contraire pour y être à l'aise ! « La jouissance devient discipline de libération (yoga), le péché devient bonne action, la transmigration devient libération... » « Le plaisir qui naît du vin, de la viande, de la femme est salut pour celui qui sait, déchéance pour le non initié » (noté par Louis Dumont, *op. cit.*). On comprend pourquoi dans cette société de jouissance le courant des jeunes peut se porter vers ce genre de religions (et des croyances comme celles de la Révolution sexuelle). C'est l'incarnation du besoin religieux dans une forme religieuse non contradictoire avec l'impulsion majeure de la société technicienne.

nesse occidentale ?) cheveux longs, fumeurs de H, fugueurs, objecteurs de conscience à la société, sont les fidèles infidèles de cette religion — s'engageant dans cette voie par besoin de religieux. Mais ce phénomène hippy ne peut être dissocié de la drogue et de la musique Pop. Assurément je sais qu'un grand nombre de hippies ne se droguent pas, ou plutôt « plus ». Tous sont passés par la drogue, les meilleurs l'abandonnent lorsqu'ils ont trouvé une expression religieuse plus haute et qu'ils n'ont plus besoin de ce moyen — car la drogue est avant tout une aventure religieuse. On peut chercher cent explications, il y a certes des motivations diverses, mais le centre du problème est le besoin religieux. Dans une société qui n'offre plus aucune issue à la recherche collective d'un sens, qui est oppressive et technicisée, où l'on pourchasse le mystère et l'irrationnel, la drogue est le grand moyen pour retrouver une communion humaine, rendue impossible par l'agitation, la technique et l'information, une expérience irrationnelle, une possibilité de méditation et d'évasion. Tel est le secret central de diffusion de la drogue. Tout le reste est soit dérivation de ce besoin, soit secondaire. Entre plusieurs facteurs, les spécialistes de l'étude de la drogue discernent tous le besoin religieux¹ — atteinte de l'extase, recherche de la communion, passage dans le monde de l'au-delà, etc. Les deux facteurs principaux sont les suivants : D'un côté, pour certains drogués (marijuana), l'élément communautaire : on ne fume pas seul, le fait de se passer de main en main la cigarette est plus important que la drogue elle-même, et elle provoque « l'effet » voulu à des doses infimes lorsque joue le facteur communautaire dans le groupe. Mais d'un autre côté, la drogue est créatrice d'états et d'expériences comparables à ceux que les mystiques décrivent — paradis artificiels, extases, visions, confusion des sens, musiques inouïes..., vocabulaire religieux.

1. Tout ce que l'on peut dire sur le caractère religieux des drogues se trouve déjà chez de FELICE : *Poisons sacrés, ivresses divines* (réédition 1969). Dans son analyse des religions « à drogues » il décrivait en 1930 tout ce que nous voyons aujourd'hui dans notre monde occidental ! De même : *Les Danses sacrées* (principalement orientales), Le Seuil, 1963.

Mais il ne faut pas négliger un troisième fait : la secte. Les drogués constituent une secte dont les membres ont des signes de reconnaissance et sont profondément solidaires. Ils vivent dans leur monde « saint » par rapport à celui des non-initiés que l'on méprise.

La drogue aboutit sur les trois plans à des phénomènes tout à fait voisins des phénomènes religieux classiques, mais la diffusion de la drogue exprime le besoin d'avoir ces expériences : c'est un substitut à un défaut de religieux de notre société, ou tout au moins d'un religieux satisfaisant, assez puissant et unanime. Dans la même ligne, nous trouvons les rassemblements de jeunesse : les « festivals Pop » : il s'agit à la fois du paroxysme mystique et du ritualisme collectif. Les rassemblements de Monterey, de l'île de Wight, d'Amougies, de Woodstock sont exactement l'équivalent des fêtes religieuses orgiastiques — la musique Pop étant elle-même d'une puissance telle qu'elle évoque tout le subconscient et crée du religieux. Là encore, l'attrait « Musique-Drogue-Etre ensemble » ne joue que parce qu'il y a une visée plus haute et un besoin plus fondamental : échapper à un monde matériel, monétaire, bas, accablé de préoccupations quotidiennes, et d'efficacités pour entrer dans le monde du gratuit, du gracieux, de la liberté, de l'amour, du dépréoccupé..., c'est-à-dire exactement ce que toutes les religions du monde ont toujours fait dans toutes les sociétés, en même temps que pour chacun il s'agit d'obtenir le dépassement de soi-même.

* *

Or le délire orgiastique s'exprime aussi dans la violence. On sait, évidemment, le lien étroit qu'il y a entre le fait religieux et la violence. On y a cherché des raisons psychanalytiques. Que d'une part les religions entraînent des sacrifices, sacrifices humains de Behanzin ou des Aztèques, le « herem », l'élimination des non-croyants, les bûchers de sorcières et les massues des ermites d'Alexandrie, que d'autre part elles entraînent des

auto-mutilations, des flagellations, l'acceptation du martyre, une violence intérieure (comme le célibat des prêtres, le *perinde ac cadaver*) ou extérieure, religion, marquée par une foi vibrante et explosive, et violence vont de pair. Bien entendu je ne veux pas dire que toutes les violences ont une origine religieuse, ni que toutes les religions produisent de la violence, mais quand même... Que le christianisme, la révélation du Dieu Amour, ait pu se muer en devenant religion en cette sombre et sanglante aventure de croisades, de conversions contraintes et d'inquisition, cela rend rêveur. Inversement, comment croire que l'homme se lance dans une violence extrême à l'égard des autres hommes sans motifs ? et quel motif plus haut et plus justifiant que la religion ? C'est au nom de la Vérité, de l'Absolu que l'on peut éliminer l'autre. Les communistes ou les nazis n'ont pu atteindre la violence suprême que parce qu'ils étaient religieux. La violence que l'homme a envie de commettre, il faut bien la justifier. Ainsi le rapport entre religion et violence est réciproque. La religion provoque *toujours* de la violence. Celle-ci, quand elle est première, exige l'apparition d'une religion, et c'est pourquoi, dans le fait hippy, nous constatons cet étrange glissement à la violence. Les hippies ont une idéologie non violente, mais, des groupes, des branches entières entrent au contraire dans la voie de la violence absolue, contre cette société qu'ils ont méprisée, rejetée, contre le type d'homme qui leur paraît le plus haïssable... La barrière est infiniment fragile — et le passage du non violent au violent est presque automatique quand la religion s'en mêle. Or l'exaltation de la violence dans ce monde nous paraît être une expression de la religiosité. Sorel l'avait parfaitement vu et analysé dans ses *Réflexions sur la Violence* lorsqu'il rattachait celle-ci à la diffusion du mythe et à la croyance nécessaire. Qui n'a pas été saisi par le délire de violence de notre société ? Et cela semblait d'autant plus incroyable que nous avons depuis près de deux siècles été bercés par l'illusion d'une fin de la violence dans les rapports sociaux : parlementarisme, tables rondes pour la paix, libéralisme, démocratie, urbanité des mœurs. Nous étions en pleine euphorie : on avait dompté

la sauvagerie primitive et le sectarisme religieux... Les communistes et syndicalistes révolutionnaires n'étaient que des exceptions et des méchants, ils disparaîtraient bientôt. La Révolution russe puis Hitler étaient des accidents. Pourtant on commençait à se poser des questions. Et puis voilà ! Oppressive, répressive, libératrice, contre-répressive, elle se retrouve partout. Croyance irrationnelle que la violence résoudra les « problèmes », que par des actes de violence, révoltes, coups d'État, tortures et condamnations on est sur la voie de la société pure et vraie, juste et libre. Rébellions sans cause, sans objectif, correspondant à des attitudes parfaitement irrationnelles, faiblement verbalisées, à partir de croyances et manifestant à l'égard de la société des interprétations mythiques. Depuis le déchaînement des jeunes à Stockholm dans la nuit de la Saint-Sylvestre 1953, la violence est l'expression normale de groupes de plus en plus étendus, qui veulent détruire le mal, l'oppression, qui veulent « tuer le dragon », entrer dans la Terre promise, conquérir leur liberté, casser ce qui leur paraît, dans l'abstraction de notre monde, le signe visible d'un mal. Expression d'une exaltation et d'un événement qui débouche sur la crise de nerfs collective. A bout de résistance nerveuse et d'arguments, la violence libère de l'obsession métaphysique en devenant elle-même comportement religieux. Délires des Congolais en 1961, et des Noirs de Detroit ou de Newark, exaltations verbales de type parfaitement mystique de Carmichael, ou de *Do it*, sauvagerie du conducteur automobile, succès des pièces cruelles, du plus sanguinolent et sadique Arrabal. « Soyez cruels », « Soyez violents », lisait-on à la Sorbonne en 1968. Explosions incroyables de Battaglia en 1970 ou bien de Mexico en juin 1971 à l'occasion d'un match de football... Ce n'est pas politique... c'est le délire religieux qui reparaît. Bien entendu, il n'est pas question de dire que toute violence dans notre société soit de type religieux : il est certain que la violence de la police, ou des administrations, celle des grandes puissances économiques et de l'« impérialisme », n'ont rien de religieux, mais cette violence spécifique de notre époque, qui est le trop-plein d'une exaltation

et le moyen par excellence de réalisation d'un idéal porté à l'absolu, celle tout particulièrement des jeunes gauchistes : ceux-là sont les hommes religieux de ce temps. Ils croient absolument. Ils n'écoutent aucune raison. Ils ont une visée supraterrrestre (sans le savoir) qu'ils qualifient de politique. Ils veulent changer la société en changeant la vie. Ils sont prêts à tous les sacrifices et à sacrifier tous ceux qui ne croient pas. Ils se constituent en chapelles sectaires. Ils ont le goût du martyre spectaculaire et du témoignage de propagande. Ils méprisent toute vérité qui ne les confirme pas dans leur absolu. Ils confondent explication rationnelle du monde et croyance en des mythes très anciens renouvelés. Leur violence est l'expression de la combinaison de tout cela : pour eux, sans hésiter, la violence est acte religieux contre le Mal, car le monde se divise clairement, comme tout monde religieux, en Bien absolu et Mal absolu.

Je ne dirai certes pas que le développement de la violence dans notre société est, à elle seule, preuve de religiosité ! Elle n'est pas une preuve, mais *ce type* de violence, associée à tous les autres facteurs, fait partie d'une constellation qui éclaire ce besoin de violence, lequel contribue à l'achèvement du puzzle. Car, bien sûr, dans des sociétés diverses, il y a des violences diverses — une violence cachée, une violence organisée (la guerre, la police) et une violence « primitive », incohérente, anarchique, la seule dont on puisse dire qu'elle peut être religieuse. Cette violence primitive s'exprime dans des sociétés qui n'ont plus de fondement commun, plus de structure acceptée. Dans notre société, elle a lieu parce que les structures sont extérieures à l'homme, incommensurables par rapport à lui, et lui paraissent hostiles. La violence religieuse ici s'explique moins par le défaut d'un exutoire (la guerre par exemple) que par le défaut d'humanisation. Protestation pour l'homme contre la bureaucratie, la publicité, la technique : et c'est dans l'exaltation de la violence que l'homme sera défendu ou retrouvé : mystique et religion.

L'esprit religieux des gauchistes s'est exprimé, entre autres, dans deux formules qui ont couvert bien des murs dans les stations balnéaires en 1970 : « Geismar est partout », « Mao te regarde ». Nous sommes là en présence de slogans qui expriment un transfert de Dieu. L'ubiquité du vrai Témoin, cette présence universelle qui n'est que l'expression de la justice universelle par l'intermédiaire de ses zéloteurs et disciples. L'identification de ces disciples (qui font que Geismar est partout) à la personne cachée mais omniprésente, et de l'autre côté le regard universel, mais personnel. L'œil était dans la tombe. Mao est ta conscience. Il est *La* conscience du monde. Il te regarde et te juge, car il juge souverainement et connaît les reins et les cœurs. Geismar est l'avatar actuel de la Providence, il se diffuse en tout lieu et peut agir à chaque instant. Mao est le principe du Bien et du Mal, le Père absolu auquel personne ne peut échapper. C'est *cela* que les auteurs de ces inscriptions veulent effectivement dire, et, bien entendu, comme tous les fidèles de toutes les religions, ils sont prêts à assumer par leur activité ces attributs divins.

Musique, drogue, encens, violence, liberté sexuelle : fête. Il est bien remarquable de considérer que nos penseurs modernes, révolutionnaires, antitechniciens, rénovateurs de l'homme, prédicateurs de la liberté, tous mettent leurs espoirs dans l'Utopie, nous l'avons vu, et dans la Fête — *happenings*, barricades et fêtes contestataires, *sit in*, déguisements, théâtre de participation, fête Pop, musique assourdissante et soûlante, pulsation des assistants au rythme des percussions, participation qui devient identification. Chacun se tue de sons, de fatigue, de drogue, de

violence, de cris, d'impressions reçues en commun¹. Volonté de se retrouver et de former un espace étranger au reste du monde, océan dans lequel on s'immerge sans réserve en oubliant la totalité de ce qui n'est pas la fête. La fête prodigieusement désirée par tous les contestataires pour mettre la société moderne à bas, est acclamée comme un devoir être, et le moyen par excellence de la révolution. Et voici qu'elle est mise en pratique, elle est déjà vécue, tantôt sur le mode créateur de vie nouvelle, tantôt sur le mode politique. Les fanatiques de la fête qui rappellent que toute société a toujours connu des fêtes essentielles, et que la nôtre est la seule à ne plus avoir de véritable fête, oublient le rigoureux avertissement de J. Brun. Celui-ci démontre d'abord que la passion actuelle pour la fête n'est pas un hasard, mais qu'elle dérive exactement des structures de la société technicienne, et qu'elle en fait partie. Le temps et l'espace se sont évanouis grâce aux ressources des media, nous vivons de ce fait dans un *simultaneous happening*, comme dit Mac Luhan. Notre société fait elle-même ces foules déchaînées, et crée l'homme dionysiaque... ce n'est pas une réaction contre la « bureaucratie-technocratique », c'en est une production, une expression et un moyen pour elle de survivre². Mais de plus Brun rappelle à juste titre que les seuls régimes qui aient donné à la politique un caractère festif, ce sont les fascismes : « On pourrait se demander si la meilleure définition du fascisme... ne serait pas celle qui le donnerait pour l'entreprise visant à faire de la politique une fête perpétuelle où l'on ne trouve d'exaltation et de beauté que dans la convulsion de la lutte et de la violence. » Mais ceci ne trouble pas nos panégyristes et nos participants. La fête est le mot clé. Il faut tout rendre « festif », pour tout revivifier. C'est dans la fête seulement que les institutions perdront leur rigueur, que l'homme aura sa liberté, décou-

1. Voir les ouvrages de H. LEFEBVRE sur la fête de 1968, et de H. COX : *La Fête des Fous*, qui accueille la fête comme la libération religieuse de l'Écriture.

2. Je ne m'attarde pas à démontrer ceci que j'avais déjà esquissé dans *La Technique ou l'Enjeu du Siècle* et qui a été parfaitement démontré par Mac Luhan et Jean Brun.

vrira un sens et un avenir. La fête est la panacée en même temps que la révolution. Or ce qui me frappe dans tous ces discours et ces expériences, c'est assurément l'ignorance imperturbable de ces acteurs, car enfin la fête est religieuse. Le monde sacral comporte nécessairement des fêtes qui en sont l'expression religieuse. Caillois fait de la fête une des expressions suprêmes du sacré ; cela est évident, mais réciproquement la fête est toujours religieuse. Elle l'est par essence. Il n'y a pas de fête laïque ou séculière. Chaque fois que l'on a prétendu à une fête raisonnable, laïque, on est arrivé à une morne et ridicule caricature¹. Il n'y a pas de fête sans référence à la valeur dernière affirmée et transgressée. Lorsqu'un pouvoir a voulu instaurer la fête de la Raison, pour que cela ait un sens il a fallu diviniser la Raison. Si la fête n'est pas religieuse, si elle n'est pas risque total pour une résurrection totale, découverte d'une liberté d'au-delà des temps, transgression des tabous, affirmation d'une inversion des rôles, si elle n'est pas déchaînement des forces obscures, triomphe de l'irrationnel, abolition du concret, recours à un Au-delà, plongée dans le Grand Temps, remontée du Chaos : elle n'est rien qu'un piteux amusement qui ne satisfait personne. Il faut que la fête exprime la face religieuse de l'homme pour qu'elle soit une fête avec sa fonction psychologique (psychodrame) et sociologique (défoulement et revivification). La révolution à son tour est fête parce qu'elle est cette annulation pour un recommencement sans limites. Mais tout cela est de la religion — de la plus classique, traditionnelle. C'est lorsqu'elle se dégrade que la religion transforme la fête en cérémonie, et la danse de Dionysos en liturgie. C'est lorsqu'elle se survit, qu'elle n'est plus l'expression du besoin religieux, de l'instinct religieux : lorsqu'elle est simple encadrement social. Or, à ce moment, la religion elle-même se nie et se retourne contre elle : toute l'histoire des religions est faite de cet amortissement progressif

1. Par exemple les mariages à la mairie que la Révolution de 1789 voulaient « fête ».

suivi d'un retour aux sources par la redécouverte de la fête. C'est ainsi quand la guerre est tenue pour sacrée que l'on va l'appeler fête (comprenant qu'ils allaient mourir dans cette fête...), comme aujourd'hui on nomme ainsi la révolution — qui joue le même rôle. Mais ce goût, ce désir, cet appel à la fête n'est rien de plus ni d'autre que le bouillonnement religieux profond qui fait couler sa lave.



Et bien entendu, le religieux qui comporte de multiples facettes est aussi constitué par le fait de transcendantaliser les conditions concrètes de sa vie. Nous assistons à une violente réaction verbale contre la société de consommation cependant que celle-ci avec tout ce qui l'accompagne est au contraire exaltée de façon religieuse. La consommation avec ce qui la produit, la technique, et ce qui l'exprime, la publicité, n'est plus un fait matériel, elle est devenue le sens de la vie, le sacré principal, l'ostentation morale, le critère de l'être, le mystère devant lequel on s'incline¹. Et, ne nous y trompons pas, la récusation de la société de consommation se situe au même plan. C'est une querelle religieuse en réalité. Mais ceux qui contestent ne sortent nullement de cet univers. Ils servent au contraire à renforcer le fait religieux. L'attitude religieuse envers la consommation s'exprime par ce que Brun appelle excellemment : « la fureur de consommation ». « Ceux qui font le procès des sociétés de consommation, et qui par ailleurs se soucient en même temps de donner à consommer davantage aux sociétés qui sont défavorisées, sur ce point, ne reprochent pas aux sociétés dans

1. Il est inutile de revenir sur ce que nous disions (page 95) au sujet de l'argent. Il y a toujours eu une adoration de l'argent. J'ai étudié en détail ce fait dans *L'Homme et l'Argent*. Une analyse plus récente a été faite par Norman O. BROWN : *Life against Death* (1959), qui souligne tout particulièrement le fait que l'attitude religieuse envers l'argent vient démentir les théories économiques sur la rationalité des phénomènes monétaires. Mais l'explication psychanalytique que Brown donne de ce fait me paraît bien imaginaire.

lesquelles ils vivent de trop consommer, mais bien de ne pas leur donner assez à consommer. Il leur importe en effet de découvrir des rythmes d'accélération de la consommation, sous peine de crouler sous un ennui monumental... Les sociétés de consommation abreuvent de finitudes, or Dionysos prend l'infini pour cible, il ne peut donc que s'ingénier à découvrir des soifs nouvelles... » Surestimation de l'éphémère transformé en loi et en permanence, transformation de toute chose en objet de consommation, absorption de l'existence, frénésie vertigineuse cherchant à se nourrir de tous les possibles, afin par-là d'atteindre l'existence vraie et de dépasser la condition humaine : car c'est bien cela qu'exprime tout plaidoyer pour notre société. On marche sur la lune, on vole à mach 3, on désintègre la matière, on crée du vivant... on dépasse la condition humaine. Le techniconsommateur est le chaman de notre société¹. Mais un chamanisme mis à la portée du néant spirituel nanti d'un compte en banque.

Or cette attitude envers la consommation, qui plonge l'homme dans un délire extatique, s'associe bien évidemment avec un culte de ce qui est consommé, surtout de ce qui se donne à consommer. Nous avons vu que l'homme moderne avait institué la technique en sacré, mais l'objet technique reçoit un statut différent : c'est envers l'objet technique que s'est créé un sentiment religieux. L'homme moderne place son espérance, sa foi en même temps que son assurance, son bonheur, sa sécurité, son développement de personnalité dans l'usage et la détention d'objets techniques de plus en plus nombreux. Ceux-ci jouent le rôle de bien des substituts religieux anciens, mais ce qui est curieux c'est que si l'on considère que les « petits dieux »

1. Baudrillard (*op. cit.*) montre comment dans la pratique quotidienne les bienfaits de la consommation sont vécus comme un miracle : « Le miraculé de la consommation met en place un dispositif de signes caractéristiques du bonheur et attend ensuite que le bonheur se passe ». La consommation paraît dispensée par une instance mythologique bénéfique dont nous sommes les héritiers légitimes : la technique, le progrès, la croissance, etc., et après Jean Brun (qu'il ne cite pas) il insiste sur le vertige religieux de la consommation.

étaient le « deus ex machina », le « bouche-trou » nécessaire parce que l'homme ne savait pas faire ce dont il avait besoin qui devait être fait, il se produit aujourd'hui un report de sentiment religieux adressé à ces petits dieux sur ce qui les remplace, les objets techniques, qui font effectivement ce que l'on espérait que feraient les dieux : mais cela n'a nullement matérialisé ni rationalisé la relation, l'affect religieux qui était apparemment *le support* des dieux en question est maintenant le coefficient de majoration, apparemment indispensable, attribué à un objet efficace en soi mais dont l'efficacité seule, nue, n'est pas satisfaisante si on en reste là ! C'est probablement une des opérations les plus singulières de la psychologie de notre époque. L'homme ne peut pas se contenter de la valeur concrète des objets de la société technicienne, il ne peut pas se borner à accéder à un bonheur matériel, il lui faut en même temps une satisfaction spirituelle, de type religieux : or la dissociation n'est pas acceptable. C'est elle pourtant que prônent tous les moralistes de la société technicienne : grâce à la technique on va assurer à l'homme une vie matérielle confortable et lui libérer du temps : et à partir de là, cet homme va pouvoir se livrer à des activités élevées, spirituelles, artistiques, culturelles, etc. Cela a déjà été critiqué de bien des façons, mais sur le plan religieux, il faut faire une remarque essentielle : l'homme a toujours récusé cette dichotomie. Le religieux s'exprimait toujours dans des activités concrètes, politiques ou économiques, et bien souvent, inversement, l'outil était lui-même sacralisé, divinisé, avec toute la gamme possible des interprétations allant jusqu'à l'assimilation complète de l'outil et de la divinité. Ainsi chez certains capteurs d'éléphants du Cambodge, le lasso *est* dieu. C'est un phénomène strictement identique que nous constatons aujourd'hui. L'homme ne peut dissocier la satisfaction matérielle et la satisfaction spirituelle : l'objet technique est devenu objet religieux. Or ce double phénomène religieux (délire de consommation, adoration de l'objet technique) se trouve exprimé, consacré par la publicité. Celle-ci est la liturgie et la psalmodie

de la religion consommatrice. Ce serait un travail à faire, sans difficulté d'ailleurs, que de relever le vocabulaire religieux dans la publicité (un dernier terme : fiable — une machine fiable, c'est vraiment un dieu), d'en montrer l'implantation dans le sacré, et la structure religieuse : chacun peut faire ces recensions et analyses. Mais ce qui me paraît plus important, c'est de souligner que la sensibilité de l'homme moderne à la publicité, d'ailleurs aussi à la propagande, a une raison religieuse. L'étude de Vance Packard est assurément juste, mais il y manque précisément cette dimension : c'est parce que l'homme vit la consommation dans un délire sacré, qu'il est plongé dans l'orphisme du toujours plus, et du plus outre, que la publicité trouve une telle résonance en lui. S'il obéit (car il obéit, oh combien ! malgré de piteuses dénégations fondées sur des statistiques complaisantes) à la publicité, c'est avant tout parce qu'il est sensibilisé d'avance à cause d'une adoration de consommation. Le fidèle d'une Église trouve toujours les discours du prêtre convaincants et le chant des autres fidèles admirable, même s'il les critique pour la forme. Ainsi de la publicité. Sur un homme qui ne serait pas un frénétique orgiastique de consommation, elle aurait peu de prise. Mais sa racine plonge dans le terreau religieux ¹. Elle est indispensable ? Assurément, bien moins pour des motifs économiques, que comme célébration du mystère des temps modernes et liturgie d'une eucharistie nouvelle. C'est pourquoi la publicité inlassablement reprend ses litanies, confirmant l'homme dans ce qui n'est plus simple

1. Baudrillard (*op. cit.*) insiste à juste titre sur le caractère dominant de la consommation strictement identifiable à l'aliénation religieuse : « au niveau vécu, la consommation fait de l'exclusion maximale du monde réel social, historique l'indice maximal de sécurité » et l'on y retrouve tous les caractères du religieux la tendance à la passivité du croyant se reposant sur des forces extérieures et l'élaboration d'une morale d'action, d'efficacité, etc. Contradiction qui produit une intense culpabilisation et entraînant de ce fait une claire volonté de déculpabiliser la passivité. En lisant cette analyse de la consommation on croirait lire une analyse de fait religieux.

action matérielle et sociale mais voie d'accomplissement et de transcendance. De même que la propagande ne peut réussir que greffée sur du religieux, un homme charismatique — une vérité politique absolue — un sacrifice ultime — un accomplissement communiel — un bouc émissaire — un sens dernier de la vie. Nous le retrouverons. Il importait seulement ici de marquer que notre monde est si religieux, que les objets et les actes les plus matériels, apparemment les plus dépouillés de toute profondeur, sont transformés en phénomènes religieux¹. C'est maintenant le Tout de l'homme qui est engagé à ce niveau là, et c'est ce qui rend la contestation sur ce plan si fondamentale. Que des hommes soient sous-alimentés alors que d'autres succombent de consommation, qu'il y ait de la misère et de l'injustice, cela est très mauvais ; il est évident qu'il faut lutter contre la faim, la misère et l'inégalité de répartition, mais cette évidence *raisonnable* est rejetée avec horreur par les justiciers. Ce que je viens d'écrire est la formulation d'un homme sans cœur et qui plus est de droite. Car il faut parler de ces choses au sommet de l'exaltation, de l'indignation, dans une fureur sacrée, avec un tremblement de la voix et des yeux en même temps désespérés et foudroyants. Que des hommes aient faim, c'est l'absolu de la souffrance. Qu'il y ait inégalité de consommation, c'est l'absolu du Mal. Cette colère, cette urgence, le caractère dernier des arguments dans ce domaine, le totalitarisme de ces objets, excluant tout le reste, refoulant les autres problèmes au second plan, permettant de juger exactement qui est dans le bien, qui est damné, attachant le tout de l'humanité à cette réalisation, attestent plus que tout du caractère religieux de la consommation. Le débat autour de *Have-Have not* est devenu une guerre de religion (je dis bien *autour* et non pas *entre...*).

1. Il est d'ailleurs possible que cette attribution du religieux à la consommation ait des racines très profondes et se rattache aux attitudes les plus primitives de l'homme. Ainsi qu'il le paraît dans les ouvrages de Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit, Du Miel aux Cendres, L'origine des Manières de table*, etc.

Toutes ces facettes du religieux moderne font apparaître le caractère profondément irrationnel de l'homme moderne. Certes non ! il n'est pas scientifique, raisonnable, rationnel, attaché à la matière, concret, démythisé, sorti des illusions ! « La dislocation des formes, des mots, des sons, de la personne, les érostratismes révolutionnaires qui invoquent à la fois Sade, Marx, Nietzsche et Freud sont autant d'expressions d'une dévotion à des éthylismes intellectuels improvisant une fête énorme et anomique afin que tout devienne jeu et ivresse de hasards » (J. Brun). Mais ce qui est ici attitude intellectuelle n'est que le reflet du sens commun, la sublimation verbalisée de ce que tout homme en ce monde occidental vit, en l'exprimant à des niveaux différents. Il semble que plus la technique et l'organisation se rationalisent et devraient logiquement rationaliser l'homme et ses comportements, plus, au contraire, se développent les irrationalités, tout se passe comme si l'homme ne pouvait tolérer cette logique (fût-elle du vivant !), et réagissait violemment contre tout ce qui le normalise. En présence de la rationalité technicienne, nous assistons à la vague de fond de l'irrationnalisme fondamental. Plus l'univers technicien s'organise, plus l'homme explose anarchiquement¹. Notre irrationalité n'est nullement une attestation de liberté, mais un refus d'entrer dans la rationalité. L'homme entraîné par la science ne s'est assurément pas dépouillé de ses illusions, croyances enfantines, songes et rêveries, passions incontrôlées, mythisations... Bien au contraire² l'irrationnel est le grand refuge contre l'horrible systématisation. D'où par exemple le refuge dans le balbutiement et l'interrogation. « Savoir » quelque chose, à notre époque de

1. J'étudie longuement ce fait dans : *Le Système technicien*, à paraître prochainement.

2. Un exemple entre mille : l'attitude enfantine, purement religieuse et mythifiante des hommes de science quand ils font de la politique ! Presque tous manifestent une remarquable capacité d'irrationalité passionnelle.

mathématiques, de science, de rigueur, de connaissances exactes et d'information multipliée, c'est l'abomination de la désolation. La mode veut que l'on ne « sache » pas, car le savoir vous sépare des autres. Il faut être non directif, sans connaissance, sans expérience (tout cela écrase le pauvre prochain...). Il ne faut pas faire cours quand on est professeur. Il ne faut pas savoir son rôle quand on est acteur. Il ne faut pas savoir ce qu'on écrit quand on est écrivain (on écrit pour savoir qui on est !), il ne faut pas savoir le film que l'on est en train de tourner (comme l'a si bien dit Jeanne Moreau), il ne faut pas savoir résoudre un problème social ou économique (pour se plonger dans la fournaise révolutionnaire d'où il sortira on ne sait quoi). Il faut se livrer à l'incertitude créatrice du *happening*... (ce n'est pas pour rien que j'ai employé tout au long « il faut... », car c'est un véritable impératif moral. Cette attitude est jugée. Elle sourd du plus profond de la réaction émotive irrationnelle. Elle est vécue comme une certitude religieuse). Il faut jouer la comédie du non-savoir, sans quoi on est un terroriste. Il faut se situer au degré zéro de l'Écriture, de la foi, de la connaissance, de l'art. Il ne faut pas faire une conférence ou un sermon dans lesquels on sait ce que l'on dit : le seul thème possible est au contraire de proclamer que l'on ne peut pas savoir ce que l'on dit... Il faut remplacer la connaissance par l'interrogation, par le bégaiement, le balbutiement (ça, au moins, c'est du vivant, du vécu, et les speakers à la télé nous en donnent le bon exemple). Il faut résider dans les « peut-être », les suggestions, les discussions puérides et insignifiantes.

Le discours par excellence aujourd'hui est celui de Bouvard et Pécuchet. Il faut tout remettre à la libre décision de ceux qui effectivement ne savent rien. Tel est le profond « vécu » de l'homme moderne qui ne veut plus rien dire et rien entendre. Sotilé d'informations, écrasé de rationalité technicienne, il fuit dans ce labyrinthe en carton pâte où il prétend retrouver une origine et de l'air frais. Et c'est alors le grand cri de « l'imagination au pouvoir », au lieu de la raison. L'homme ne se trouve à son aise que dans le clair obscur d'un imaginaire

religieux rationalisé. Il ne supporte rigoureusement ni le grand soleil implacable du Sahara ni l'aveuglante incertitude des neiges du Grand Nord. L'un comme l'autre dans leur excès de clarté provoquent les mirages : c'est exactement ce que nous vivons. L'excès de rigueur, de précision, d'explication de la science, de rationalité de la technique, provoque le mirage de la folie négatrice de soi. C'est au moment de la rationalité, que se lève l'intellectuel pour dire que le fou est normal, que l'instinct est la liberté, qu'il n'y a plus de sens, que l'imagination est seule authenticité, que seules subsistent l'interrogation et la page blanche. Or il ne s'agit pas là d'une « attitude », d'une « originalité », c'est la remontée du plus profond de l'homme qui reste fondamentalement mythomane et sacralisateur, qui ne peut vivre sans un soubassement, épais, diffus, flou, inconsistant, mais aussi décisif que le Sima central, d'irrationnel, à partir de quoi tout le reste se construit. Et sitôt que l'on cherche à l'éliminer, il se manifeste autrement. Quand on le contraint d'un bord, il échappe de l'autre. Deux petits exemples pour illustrer cet irrépressible : reprenez la pertinente analyse faite par Escarpit sur la recréation des théologies spontanées et involontaires. Il s'agit du structuralisme. « On ne voit pas très bien comment le structuralisme pourrait échapper au dilemme de cette théologie honteuse qu'est le positivisme et qu'il entend renier. Derrière la structure ainsi comprise, il y a le Grand Architecte de l'Univers... M. R. Bastide propose de définir la structure comme un système-lié, latent dans les objets, susceptible de généralisation universelle, et libéré de toute diachronie. Ce sont là, de toute évidence, les attributs de la divinité... Faute de pouvoir se structurer en Église universelle, la révélation structurante s'est diluée en chapelles¹. » Cette analyse d'Escarpit dont nous ne donnons ici que le schéma est par exemple entièrement confirmée par un article de Foucault², dans lequel on voit une sorte d'exaltation délirante de la structure, qui joue exactement le rôle d'une

1. *Le Discours social*, n° 1, 1970.

2. La Logique du Vivant, *Le Monde*, novembre 1970.

divinité créatrice. Au commencement était la structure, elle était d'avance inscrite dans ce qui n'était pas encore — la poule n'existait pas et l'œuf non plus, mais le code génétique était, en soi, dans l'absolu... Il n'y a pas de sujet, il n'y a pas de lecteur, il n'y a pas de sens, mais un programme et une production. Sous le prétexte d'une interprétation de résultats scientifiques nous sommes en réalité en présence d'une interprétation mystique d'un sens refusant le sens¹.

Il est, peut-être, intéressant de conclure cette réflexion par un regard jeté sur l'homme qui est pris comme prophète par les plus avancés des jeunes : Wilhelm Reich. Reich est un matérialiste rigoureux — et même un peu simpliste. Son biologisme était critiqué par les psychanalystes, et sans aucun doute ce matérialisme biologique aurait été rejeté par Marx qui n'était pas tendre pour cette forme de matérialisme. Quoi qu'il en soit, Reich est tel. Mais freudien et marxiste, il découvre d'une part que le marxisme est en réalité sans issue pour résoudre les problèmes personnels, et d'autre part que le freudisme est sans issue pour résoudre le problème socio-politique. Il va tenter l'association des deux. On lui accorde la gloire d'être le pionnier du freudo-marxisme. Mais ce qu'il trouve à l'aboutissement ce n'est pas une heureuse synthèse, une glorieuse apothéose, c'est un échec. Par le mélange (car il s'agit dans son œuvre de mélange et non d'une synthèse que je crois impossible à faire) d'éléments de la pensée de Freud et de Marx, il arrive finalement à la conclusion que l'on ne débouche sur rien. Rien de raisonnablement construit, rien de concrètement applicable. L'association des deux facteurs est parfaitement négative. Finalement... je sais bien que pour certains commentateurs, il y a un vrai Reich (avant 1933), auteur rationnel de deux ou trois ouvrages, et puis

1. On peut également inscrire comme signe de ce « renouveau religieux » la multiplication des sectes : cf. par exemple, Bryan WILSON : *Les Sectes religieuses* (1970), et le livre assez ignoble et partisan de R. DELORME : *Jésus H. Christ* (sur les sectes religieuses américaines) (1971). Très bonne démonstration du fait que l'athéisme est lui-même une foi et se mime en religion de la nature, etc., chez Cl. TRESMONTANT : *Les Problèmes de l'Athéisme* (1972).

un Reich devenu fou (auteur de la presque totalité de l'œuvre) dont il ne faut pas tenir compte. En réalité, je crois au contraire qu'il y a une parfaite cohérence dans l'ensemble de cette œuvre et de son évolution. La fin est vraiment incluse dans les prémisses. *La fonction de l'orgasme* implique toute la suite. L'impossibilité de trouver une réponse satisfaisante aux drames de toute espèce qu'il rencontrait l'amène à se rabattre sur la nécessité d'une libération totale de l'individu, libération qui ne s'effectue que par la libération de l'énergie totale qui est sexuelle ; l'orgasme est à la fois expression et source de toutes les énergies permettant toutes les transformations humaines et socio-politiques. Mais voilà que, très vite, il en vient à considérer que cet orgasme ne peut pas jouer ce rôle s'il n'est que l'activité biologique de quelques secondes. Il faut pour qu'il ait sa pleine dimension qu'il soit associé (ou qu'il soit l'émanation) à une force générale dans laquelle il puise sa dimension totale en même temps que son efficacité : et ceci conduit nécessairement à une conception cosmique de l'énergie, l'orgone dans lequel le monde entier est plongé, dont le monde reçoit son énergie vitalisante, dont il est issu (pour ne pas dire créé) orgone qui joue exactement dans la pensée de Reich le rôle de Dieu. Et il est si conscient que dans son matérialisme cosmique il rejoint la religion que son presque dernier livre, *The murder of Christ*, sera précisément un étonnant mélange mystique et biologique. Dieu réapparaît comme l'orgone ou le créateur de l'orgone. La vérité en est une émanation, et il se réfère constamment à la révélation en Christ d'une nouvelle religion (qui, bien sûr, n'est pas le christianisme). Si je parle de Reich c'est parce que son évolution me paraît bien typique (il ne sera pas étonnant que Marcuse un jour découvre Dieu, c'est dans la logique de la « révolution-libération sexuelle ») mais c'est aussi parce que aujourd'hui on assiste à sa redécouverte, ce qui est caractéristique du religieux contemporain. Reich est bien en effet le prophète d'une nouvelle religion issue du matérialisme auquel on ne peut pas se tenir.

Or cette exubérance religieuse de notre temps, qui multiplie ses formes et trouve de nouvelles incarnations des impulsions et besoins religieux de l'homme, atteint aussi, bien entendu, le christianisme¹. G. Vahanian est exactement le seul théologien contemporain à avoir vu la réalité de la situation, lorsqu'il analyse implacablement le « nouveau chrétien » des États-Unis comme, en réalité, un nouveau religieux et pas du tout chrétien. C'est une manifestation de l'esprit religieux de la société moderne. Car, bien entendu, cet esprit religieux peut aussi revivifier de vieilles formes et se recouvrir du manteau de vieilles religions. Cette orientation religieuse des croyances chrétiennes nouvelles apparaît bien entendu dans la vogue de Teilhard de Chardin. Il n'est pas question ici de mettre en doute la foi et la personnalité de Teilhard mais seulement de constater que le mouvement qui a poussé tant d'hommes à le suivre est religieux et non spécifiquement chrétien. Car ce qui le gêne le plus dans sa théosophie, c'est le Christ ; il ne sait que faire ni de son incarnation, ni de sa crucifixion, ni de sa résurrection : il ne le retrouve qu'à la fin, comme Christ cosmique, ce qui fut le fait de toutes les gnoses et religions. Mais les théologiens contemporains refont un travail typique de « religiosisation » du christianisme, alors qu'ils prétendent formuler un christianisme a-religieux. Ils cherchent à éliminer le religieux du christianisme en considérant comme religieuses les manifestations anciennes, traditionnelles, dépassées (par exemple la dénomination traditionnelle de Dieu). Mais ils ne se rendent pas compte que l'opé-

1. L'explosion religieuse actuelle est reçue avec joie par beaucoup de chrétiens : toujours la même confusion entre religion et christianisme. Ainsi les évêques à Lourdes se réjouissent. L'identification entre la prière et puis toutes les formes de « méditations » retour à la nature, redécouverte du corps, libération communautaire de la créativité, danse, etc. Bon exemple de ce confusionisme dans l'article de R. SOLÉ dans *Le Monde*, déc. 1971, sur la prière.

ration de transformation du christianisme en religion est toujours la combinaison de la révélation du Christ avec les croyances fondamentales d'une société. Dès lors, lorsqu'ils essaient par exemple de prouver que la Cité séculière, la Mobilité, l'Anonymat, la Fête traditionnelle sont conformes à la Révélation biblique, ils font exactement le travail de tous ceux qui ont cherché à prouver que tel facteur de leurs sociétés, de leurs croyances, de leurs philosophies était chrétien : or c'est cela qui était le point de départ de la transformation la Révélation en religion. Mais la combinaison est évidemment différente dans la mesure où les facteurs sont différents.

Ces théologiens sont parfaitement aveugles sur la situation présente, considérant la société actuelle comme sécularisée, l'homme moderne comme majeur et rationnel. Sous le couvert de cette erreur, ils réintègrent dans leur théologie, précisément le religieux de ce temps, de notre société, sans s'apercevoir qu'ils procèdent à une nouvelle immixtion du religieux dans le « domaine chrétien »¹. Or ce n'est pas seulement le mouvement théologique qui exprime ce religieux : la pratique est évidente. Ainsi nous pouvons considérer, en France, Taizé comme d'une religieuse exemplarité. La liturgie ouverte en même temps que symbolique, le dépassement des bornes ecclésiastiques, l'œcuménisme des lieux communs, les rassemblements de masses jeunes avec leur apport d'incertitude adolescente mêlée à l'authenticité de l'aspiration, la divergence entre un intérieur et un extérieur, un exotérisme et un ésotérisme, sont les signes assez sûrs de la religion. Mais, bien entendu, si étroitement mêlée de christianisme, qu'elle en devient l'expression la plus évidente, sans être justement prise pour religion. Nous pourrions trouver beaucoup d'exemples semblables dans les communautés.

1. Il est évident que lorsque l'on présente comme la pointe avancée du christianisme l'affirmation qu'il faut s'unir avec tous les hommes qui « veulent contempler l'existence comme un mystère » (P. van Kilsdonk), et je pourrais citer des centaines de formules du même genre, on est en réalité en pleine régression religieuse !

A un niveau non intellectuel, et selon les besoins de l'homme quelconque, nous pouvons déceler le même phénomène : c'est par exemple la prodigieuse réussite des Bibles illustrées en fascicules, lancées sur le marché par de grosses maisons d'éditions : que telle Bible illustrée se vende à cent mille exemplaires, dans des milieux non chrétiens en général, est assez impressionnant. C'est encore la réussite de la Bible en bandes dessinées qui vaut tous les westerns. Ce sont de même les tentatives de rénovation de la messe par infusion d'éléments religieux populaires : ainsi la messe Pop — et la célébration de la Messe de Minuit à l'Olympia à Paris, la messe présidée par Duke Ellington et son orchestre, le music-hall déferlant à Saint-Sulpice, et Mireille Mathieu chantant une messe dans son style personnel. Tout cela s'est passé à Noël 1969. Assurément, le public vient dans ces conditions : mais assurément aussi, cela n'a plus rien à voir avec une authenticité chrétienne, c'est le phénomène religieux de la musique moderne qui s'exprime dans cette confusion. Un commentateur, non chrétien, de fait, ressentait mieux le problème que certains chrétiens : « Peut-être le moment est-il venu de rappeler au public qu'on ne fait pas de mayonnaise avec les saintes huiles, et qu'on ne saurait confondre ostensoir avec ostentation. » Mais précisément, les chrétiens trop heureux de retrouver une audience par des moyens de cet ordre, sont prêts à faire la mayonnaise et à croire que c'est l'Évangile qui « passe », alors que n'étant pas du tout maîtres de la situation, c'est l'énorme vague religieuse de notre temps qui submerge le christianisme. Il faut aussi rappeler à nos savants herméneutes que le « christianisme » réussit encore très bien dans des milieux populaires et provoque des conversions nombreuses : mais c'est Billy Graham d'un côté, les pentecôtistes, les témoins de Jéhovah de l'autre qui réussissent. Ce qui passe dans la croyance de l'homme moderne ce n'est nullement un christianisme épuré, par la science, de toute contagion religieuse, et adapté à un homme qui serait majeur, adulte, conscient, apte à recevoir un christianisme vrai, seulement dégoûté par les fadaïses religieuses du christianisme traditionnel, c'est au contraire

ce qu'il y a de plus mythique, de plus imaginaire, de plus borné, de plus religieux dans la tradition chrétienne réchauffée par de la mystique visionnaire et de la technique de propagande : voilà le christianisme qui rencontre une audience dans le public. Et l'évolution actuelle aux États-Unis ne fait que confirmer l'analyse de Vahanian. Ce que l'on appelle maintenant la « Jesus Revolution » est un prodigieux ressourcement religieux, dans lequel Jésus et la Révélation sont mis à toutes les sauces ; le Christ Arlequin de Cox n'est rien à côté. Le Way Word de Greenwich Village, les catacombes de Seattle, la transformation de boîte de strip-tease en night-club chrétien, le Jésus révolutionnaire, le Jésus nègre, le mélange drogue et exaltation mystique, tout cela n'est en rien nouveau, et se borne à reproduire tous les agglomérats religieux qui se sont effectués au christianisme au cours des siècles. On pourrait faire une identification presque totale avec les débuts des confréries du VIII^e au XI^e siècle. Ce qui est intéressant c'est que cela se produise à un moment où l'on nous affirme doctoralement qu'un christianisme religieux n'atteint plus l'homme moderne ! C'est la preuve par le fait que seul un christianisme religieux atteint l'homme moderne : et religieux du plus classique, du plus traditionnel, de plus éprouvé de tous les religieux !

Très curieusement Cox le constate et s'en réjouit (*La Fête des Fous*). Il assiste à une reprise du religieux aux États-Unis, et il entreprend de condamner la division entre Révélation et religion, foi chrétienne et croyances religieuses diverses. Il revalorise la religion en tant que telle. Toujours soucieux d'être conforme à l'état présent de la société et d'adopter une attitude optimiste, il se réjouit de l'essor religieux, et s'apprête à réintégrer le christianisme dans ce courant. Il pense que le christianisme sera porté par la vague religieuse (ce en quoi il a raison, mais ce sera le christianisme, et non pas la foi au Seigneur Jésus Christ). Comme c'est bien d'assister au pur syncrétisme entre le Vaudou, les Tantras, le Zen et l'Évangile !... Il revient ainsi à la position la plus traditionnelle, la plus éculée, qui a donné naissance à la partie la plus contestable du catholicisme.

Il revient à l'époque de la « querelle des rites et des images » et adopte la position chère aux jésuites. (Ceux-ci d'ailleurs avaient une compréhension lucide et non sentimentale de ce qu'ils faisaient). Il serait prêt à accepter le « retournement des morts » malgache, en tant que fête chrétienne, etc. Très vieille histoire, dont nous connaissons parfaitement, par une expérience deux fois millénaire, l'issue. Mais son aveugle confiance l'ignore, perdu qu'il est dans la certitude implicite que le christianisme étant la meilleure religion, tout renouveau religieux doit forcément aboutir à un renouveau chrétien. Hérésie spécifiquement médiévale, établissant une continuité entre le sentiment, l'inspiration religieuse de l'homme et la foi, entre les institutions religieuses et le christianisme. Il vaut mieux un homme religieux qu'irreligieux : sa demande religieuse prépare à la foi au Christ, alors qu'il semble bien que, pour toute la Bible, il y ait au contraire une rupture radicale.

De plus, actuellement, l'un des canaux les plus remarquables de cette nouvelle mutation de la foi chrétienne en religion, est la diffusion de l'amour. Là, on peut se rencontrer... (sans jeu de mot) si les chrétiens se bornent à prêcher l'amour. Tout l'amour, rien que l'amour. Alors, non seulement l'amour physique ou bien charnel s'identifie aisément à l'autre (et de fait de nombreux intellectuels chrétiens maintenant refusent la distinction entre Éros et Agapè), mais encore on trouve un terrain d'entente religieux avec beaucoup de monde. Ce n'est pas pour rien que de nombreux hippies portent une croix ou un crucifix au cou : cela n'a aucune référence exactement biblique, mais rappelle Jésus comme un gourou, un maître de l'amour, le premier hippy, etc. La Révélation part en fumées religieuses de l'amour universel, rattaché à l'orgasme généralisé, et s'exprimant dans le « Flower Power » ou l'engagement révolutionnaire. Et les chrétiens sont enfin bien contents de rencontrer tant de gens avec qui ils sont d'accord. L'amour, à condition de ne rien spécifier, permet d'avoir une plate-forme commune pour tous les esprits religieux. Et rapport à l'amour, tout le monde sait que le

christianisme authentique est un peu là... Ainsi le christianisme retrouve sous tous ses aspects son encadrement religieux. Il y a simplement (à deux niveaux différents, ce qui renforce l'analyse) une adaptation théologique d'un côté, propagandiste de l'autre, aux besoins religieux de notre société. On peut assurément se demander si l'on n'assiste pas là seulement à une survivance des croyances anciennes, à un relent des traditions qui ne sont pas encore effacées : il n'en est rien, nous sommes bien en présence d'un renouveau, d'une explosion puissante du religieux, et d'une croissance correspondant à la situation même de l'homme dans notre société. La religiosité remplit en ce moment exactement la même fonction qu'elle a toujours assumé, et dont Marx avait vu une moitié, mais une moitié seulement, car la pensée de Marx est maintenant phagocytée, dans son authenticité même, par l'esprit religieux du monde.

Le Phénomène Jésus, la Jesus Revolution, la Jésus Parade « Jésus arrive à Paris, Jésus à l'affiche », titre *Le Monde*. « Jésus Idole de notre Temps », titre *Paris-Match*. « Jésus revient » dans *Charlie Hebdo*, « Jésus contre la drogue » dans les *Lectures pour Tous*. « Jésus et les Marchands » en première page du *Nouvel Observateur*... Et c'est l'énorme émission de Mauge à Radio-Luxembourg et les revues *God Spell* et *Jésus Super-Star* et bien d'autres revues de second plan (*Come Back Jésus*, p. ex.) et à côté de ces manifestations, théâtrales, musicales mêlées de pop et de hippisme ce sont les badges avec slogans « Jésus est vivant », « Jésus vous aime », « Après Jésus tout le reste (la drogue) est du dentifrice... » Et l'admirable « montre Jésus » : sur le cadran le visage de Jésus (de la race que vous voulez ! il y a un Jésus blanc, un noir, un jaune, un arabe, etc.) et le cœur de Jésus au centre porte les aiguilles et marque l'heure... Du Jésus partout. Avec d'ailleurs des divergences étranges quant aux appréciations : si l'on admet souvent que *God Spell* est bien plus sérieux (se bornant par exemple à raconter de façon expressive l'évangile de Matthieu) que *Jésus Super-Star*, simple revue à grand spectacle, nous trou-

vons l'avis exactement contraire chez Cl. Sarraute pour qui *Jésus Super-Star* est de l'ordre des saint-sulpiceries et *God Spell* de la clownerie (« le discours sur la montagne relève du cirque ou de l'asile »). Pour Fabre-Luce : *God Spell* n'est que du « conformisme hippy » alors que *Super-Star* est une grande et authentique pièce chrétienne, présentant une profonde vue théologique... Mais laissons là ces divergences. Le phénomène dans son entier est un phénomène de mode. On sentait un besoin de religieux, Jésus se vend toujours bien et ça valait la peine d'investir près d'un million de dollars pour monter *Super-Star* qui ont été couverts dès la première séance. En France le montage a coûté deux millions et le rapport, semble-t-il, cinquante fois supérieur (en francs lourds). Y a-t-il là une « nouvelle lecture » de l'Évangile ? Certes pas ! La découverte de Jésus hippy, de Jésus amoureux de Marie-Madeleine, etc., c'est vieux comme Hérode (exactement). Il s'agit de faire de Jésus le personnage religieux qui nous convient. Voilà uniquement à quoi correspond la « Jesus Revolution ». Il est plaisant aujourd'hui dans le monde du spectacle et pour des spectateurs que Jésus soit hippy, comme il est plaisant dans un journal socialiste que Jésus soit contre les marchands. Au lieu d'être signe de contradiction, il est une fois de plus assimilé à nos désirs, à nos besoins, à nos modèles favoris. Qu'il n'y ait en tout cela strictement rien de nouveau, les émissions et le livre de Roger Mauge nous en sont une garantie certaine, contenant tous les lieux communs, toutes les platitudes, toutes les banalités modernes sur Jésus. Et ce sont ces lieux communs, et ces banalités qui font plaisir à l'homme. Ce n'est pas parce que Dieu est devenu chez Mauge un ordinateur géant ou Jésus « le disque d'embrayage de Dieu sur le Monde » que quoi que ce soit de neuf ni de vrai a été dit. Ce sont une fois de plus de fausses images, fausses parce que rassurantes et explicatives. Le processus de « religiosisation » de Jésus Christ est toujours le même : trouver un Jésus qui réponde exactement à ce que j'attends de lui. Il ne s'agit pas d'une « modernisation du message évangélique » empoussiéré par les Églises » mais d'une adaptation aux besoins de la

conscience et du vocabulaire modernes. *Paris-Match* a parfaitement raison de titrer « Jésus Idole » : c'est bien exactement cela, c'est-à-dire le contraire de tout ce que la Bible proclame. Et le titre poursuit : « L'angoisse des hommes d'aujourd'hui fait de son personnage et de son message le grand sujet d'actualité », et nous voici en plein dans le religieux non chrétien. Si nous associons cela à des formules comme : « les deux grands J : Jésus Jeunesse » ou « Jésus la vraie drogue », nous voyons qu'il s'agit d'entrer dans les modes de ce temps sans plus. C'est du religieux pur, accompagné comme d'habitude d'une sexualisation et d'une commercialisation. Les jeunes ont enfin un Jésus permissif qui valide la sexualité et l'érotisme. Ceux qui vivent d'une idéologie scientifique se repaissent du nouveau catéchisme publié par *Paris-Match* (du Teilhard de Chardin ramené aux bandes dessinées) et par-dessus tout, on gagne énormément d'argent dans le « Jésus Business » qui n'est que le revers de la « Jesus Revolution » mais inséparable. Ce sont les mêmes qui diffusaient du sexe, il y a quatre ans et qui diffusent du Jésus maintenant. Si l'on se demande d'où vient cette mode il faut simplement la considérer comme un cas particulier du phénomène général de besoin du religieux de l'homme moderne. Les capacités de satisfaction du sexe sont en définitive limitées, le désir religieux n'est pas comblé. La passion politique s'éteint. Aux États-Unis on constate que beaucoup de jeunes, exaltés-exaltants, autour de Jésus, les freaks, sont d'anciens politiques : anciens militants des droits civiques, propagandistes contre la lutte au Viêt-nam, révolutionnaires... déçus, n'ayant pas trouvé dans la politique la réponse totale, ils cherchent ailleurs un thème d'exaltation, une Cause passionnelle. Il est bien vrai que le don à une cause politique si elle n'est pas puissamment orchestrée comme le fut l'hitlérisme, le communisme ou la révolution culturelle, ne comble pas les besoins religieux de l'homme. On se rend vite compte que la question dernière (par exemple celle de la mort) n'a pas de réponse. Et ma foi, Jésus c'est encore pas mal. Avec son association de l'amour, de la mort,

du sacrifice, de la haute philosophie qui peut d'ailleurs être mêlée à de l'hindouisme et finalement la relation Jésus Drogue... Tout cela est bien satisfaisant. Par ailleurs ce monde est fort désagréable, brutal, haineux, nous avons besoin « de chaleur humaine », de « communion », « d'amour » et cela évoque tout de suite les bonnes images du petit Jésus des crèches. C'était d'ailleurs annoncé de loin. Comment ne pas passer du « Flower Power » et de « l'amour hippy » à ce Jésus qui n'a parlé que d'amour ? Comment ne pas passer du rite communiel (distribution de pain) du « Bread-and-Puppet-Theater » à celui qui a institué cette communion ? On en a tant besoin de celui qui rétablira l'amour, la paix, etc.

Dès lors on ne peut vraiment pas dire que ce soit la publicité qui ait créé ce mouvement. La publicité a utilisé, exploité ce qui était latent. Et nous sommes alors en présence d'un phénomène typiquement religieux : c'est-à-dire *existence du besoin latent* d'une satisfaction de sensibilité esthétique-communielle *en même temps* que d'une réponse dernière aux questions de la vie et de la mort. *Formulation d'une réponse* collective et spectaculaire à cette attente qui reçoit satisfaction (et c'est ici qu'entre en ligne la publicité comme dans toutes les religions, les rites, spectacles, etc.).

Objectivation du moyen fourni par la multiplicité pour la satisfaction du besoin qui devient vrai par l'adhésion massive de ceux qui trouvent leur réponse, là. La publicité ne fait rien d'autre qu'exploiter et mettre en forme. Ce n'est pas elle qui crée l'exaltation, la ferveur, l'expression des danses semi-érotiques, etc., de la part des freaks. Mais elle leur fournit une possibilité de cristalliser leurs croyances diffuses. Il est alors probable qu'en France ce mouvement religieux n'atteindra pas l'ampleur qu'il a aux États-Unis. Là-bas, il y a toujours eu la tendance au revival et les formes d'expressions religieuses des freaks sont très influencées par la piété noire, danses, chants, etc. De plus, dit-on souvent, le scepticisme, le rationalisme français sont hostiles à ces phénomènes. Enfin la jeunesse française est à la fois plus politisée et moins droguée que la jeunesse

américaine. Tout cela est partiellement exact, mais rend d'autant plus impressionnante la réussite évidente de la « Jésus Parade »...

N'y a-t-il pas (comme d'habitude !) simple retard de la jeunesse française qui commence à se lasser de la politique et qui commence à pas mal se droguer ? Tous les espoirs sont permis : si le « Jesus Trip » n'est pas tout à fait là, les éléments sont en train de se mettre en place. Et d'ailleurs les effets de la publicité se sont déjà fait sentir. Il y a une modification évidente des opinions religieuses des Français. Il est stupéfiant que d'après le sondage de l'I.F.O.P. de début 1972, actuellement 75 p. 100 des Français croient en Dieu, 50 p. 100 à la Résurrection et 32 p. 100 au fait que Jésus est actuellement vivant. C'est plus du double des résultats obtenus en 1960. Il est évident que nous ne sommes pas en présence d'une conversion des Français à la vérité de la Révélation, mais de la réponse religieuse à la publicité religieuse... Le phénomène Jésus est une attestation phénoménale de la religiosité dans les milieux athées et sécularisés.

III. Note conjointe

Je ne puis éviter de poser ici la question de savoir si, en tout ce que je viens d'écrire, il s'agit bien, effectivement, de religion, ou bien si c'est un abus de mots, une « façon de parler », une comparaison sans rigueur et par conséquent sans conséquence ? Je ferai d'abord remarquer que dans cette analyse je ne me suis donné aucune commodité au départ. Je n'ai pas choisi une définition arbitraire de la religion, je n'ai pas formulé une idée qui me serait personnelle, et choisie pour la commodité du développement. Si j'ai récusé les définitions grossières de la religion, c'est parce qu'il n'y en a aucune sur quoi sociologues et historiens des religions puissent se mettre d'accord. Mais j'ai retenu avec soin les formes et fonctions très généralement acceptées. Je ne suis pas parti de l'observation des faits que j'aurais voulu qualifier de religieux pour, de là, choisir la définition commode

de la religion. Je suis au contraire parti de l'observation de ce sur quoi tout le monde est d'accord, mais évidemment en récitant l'assimilation de la religion en général aux quatre « grandes » religions, et aussi en maintenant une spécificité du phénomène religieux non assimilable pour moi à n'importe quelle autre manifestation d'une « superstructure », des « idéologies », ou des « images culturelles »... C'est donc en partant d'une réalité religieuse caractérisée que j'ai pu considérer que l'attitude courante de l'homme moderne est essentiellement religieuse. Mais on se heurte ici à un autre obstacle : ne manque-t-il pas quelque chose d'essentiel dans ces religions séculières, à savoir un Dieu, ou bien un Transcendant, mais je dirai qu'il est précisément essentiel de dissocier la religion et Dieu. Nous avons déjà vu plus haut que le Dieu n'est pas indispensable à la religion. « Ce n'est pas le Dieu qui fait la religion, c'est la religion qui fait n'est pas le Dieu qui fait la religion, c'est la religion qui fait le Dieu, même quand elle refuse de lui donner ce nom » (Crespy). Dans les religions, le Dieu est une commodité pour concrétiser, centraliser, spécifier l'ensemble des orientations religieuses, il sert comme orienteur et comme mode d'explication. Mais ce Dieu n'est jamais la pièce centrale du phénomène religieux¹, c'est encore une vue prise à partir du judaïsme, du christianisme et de l'islâm : parce que là, la présence du Dieu précède la religion, et que c'est de lui que finalement elle dérive, nous sommes portés

1. Il faut à ce sujet souligner l'important article de GRANEL, sur la situation de l'incroyance (*Esprit*, 1971) où il montre qu'il y a certes un « problème de l'Église » mais qu'il n'y a pas, actuellement en France, de « problème de Dieu, c'est-à-dire que la possibilité de la foi en Dieu reste parfaitement ouverte, à condition de ne pas poser Dieu en tant que problème. « La pensée contemporaine, avec tout son athéisme comme aussi avec son intrépidité dans le domaine de la sexualité, de la critique politique, de la distinction de la mythologie humaniste, n'éloigne en rien de Dieu, et à la vérité ne le concerne pas... » S'il y a croyance à l'égard de Dieu cela tient à la forme religieuse du christianisme et à l'écran formé par l'Église. Il tend donc à dissocier radicalement la possibilité de foi en Dieu et Jésus Christ et la croyance envers la religion chrétienne. Mais il faut alors admettre la réciproque, à savoir qu'il est parfaitement normal que se constitue une religion sans aucune référence à un Dieu transcendant.

à croire que cela est spécifique de la religion, alors que, bien au contraire, ces trois exemples sont des exceptions dans le monde religieux. Et c'est pourquoi, encore, il est si fréquent dans l'histoire des religions de voir avec aisance une religion qui reste bien elle-même, changer d'objet, c'est-à-dire de Dieu. La permutation des dieux est un phénomène bien connu, mais qui ne serait pas concevable si le Dieu était la pièce centrale, inhérente au système et caractéristique. De même le Transcendant, il ne faut pas, là non plus, oublier que d'un point de vue sociologique, c'est l'homme, c'est-à-dire le corps social, qui désigne et spécifie le Transcendant. Celui-ci n'est pas une réalité existante en soi, mais une spécification faite par l'homme, et cette désignation n'est pas universellement nécessaire pour qu'il y ait religion.

Vient alors une autre objection : « Toute société comporte une culture, un ensemble... de manières de vivre et de penser qui s'imposent d'elles-mêmes, tantôt comme des évidences, tantôt comme des obligations ou des interdits. Les religions de salut qui n'étaient qu'un des éléments entre autres de la culture, déclinent effectivement... la sécularisation de la civilisation industrielle ne crée pas pour autant le besoin d'une religion de remplacement : les impératifs sociaux parmi lesquels les impératifs religieux ne constituent qu'une catégorie, continuant d'ordonner l'existence collective... » (Aron¹). Autrement dit : les impératifs et interdits ne sont pas nécessairement la marque d'une religion. Il s'agit simplement d'impératifs sociaux parmi lesquels la religion, celle-ci étant dépassée. A cela Aron répond en montrant que les religions séculières constituent « la forme extrême adaptée aux périodes de crise d'un phénomène manifestement lié à la civilisation industrielle », à savoir la « dialectique de l'Universalité ». Celle-ci ne peut jouer que s'il y a une problématique religieuse. Je ne reprendrai pas ici sa démonstration mais j'ajouterai ceci : au fond, cette objection revient à dire : « A quoi bon parler ici de religion, le concept d'impératif

1. R. ARON, *Les Désillusions du Progrès* (1969).

social suffit amplement ? » Eh bien non ! ce concept est beaucoup trop vague, et l'on peut y mettre à peu près n'importe quoi. De plus le phénomène religieux, nous avons essayé de le montrer, n'est pas seulement caractérisé par l'existence d'un impératif. C'est un ensemble complexe. Enfin il nous paraissait essentiel de montrer que les opinions et attitudes de l'homme occidental actuel étaient spécifiquement religieuses, c'est-à-dire que parmi les formes possibles de l'impératif social, c'est la forme religieuse qui a de nouveau triomphé. Ainsi ces objections me paraissent sans fondement.



Mais nous rencontrons ici une autre question : y a-t-il en réalité renaissance du religieux ou dévoilement d'une permanence ? Je ne reviendrai pas sur ce que j'ai déjà dit au sujet de la « nature religieuse de l'homme ». Je pratique à cet égard un agnosticisme complet. Je constate seulement, au point de vue historique, que, au XIX^e siècle, il y a bien eu une volonté d'éliminer radicalement le religieux. Tout a convergé en ce sens. Les expériences politico-sociales, la pratique quotidienne, la trahison de l'Église, le triomphe de la science, la propagande rationaliste. Il y a eu volonté explicite de rationalité, et défaite manifeste, éclatante, du christianisme. Le XIX^e siècle et le début du XX^e siècle présentent une avancée foudroyante de rationalisme, scientisme et sécularisation. Mais tout cela ne joue qu'à l'égard du christianisme. Il y a un recul non moins évident du *christianisme*. Or ce qui a pu donner l'impression qu'il s'agissait là de la réalisation de la prophétie de Saint-Simon, c'est non seulement le fait, que nous avons signalé, de l'identification idéologique entre christianisme et religion, mais encore le fait que le religieux ayant été depuis si longtemps assimilé dans le christianisme, il n'arrivait pas à s'en dissocier : il y a eu, durant cette période, recul du religieux parce qu'il ne trouvait aucune forme nouvelle, malgré les tâtonnements qui se font jour dans le romantisme et le rationalisme. Et puis, au moment où la

défaite du christianisme devient évidente, lorsque, aussi, un certain délai s'est écoulé pour permettre le décrochage du religieux, son investissement dans de nouveaux objets, son élaboration de nouvelles formes, alors, la religion reparait. Ce à quoi nous avons assisté depuis plus d'un demi-siècle. C'est donc un hiatus temporaire qui s'est produit. Mais au fond, on constate de telles interruptions chaque fois qu'un système religieux sombre et qu'un autre se met en place : la succession n'est jamais immédiate, le remplacement n'est pas automatique et les hommes qui vivent durant cette période se lamentent tous sur l'irréligion de leur époque, sur la perte des traditions sacrées. Nous en avons de nombreux témoins au cours de l'histoire, aussi bien en Occident qu'en Chine. Mais cela ne nous frappe pas, parce que ces périodes nous paraissent brèves (à deux mille ans de distance, un « trou » d'un demi-siècle, ou même un siècle, qu'est-ce donc ?), alors que la nôtre paraît longue... simple effet d'optique historique. Ensuite, parce que les témoins anciens du développement de l'irréligion se lamentaient, considérant que c'était une valeur qui se perdait, attitude passiste que nous rejetons, alors que nous entamons le péan de victoire et de libération de l'homme. Il nous semble donc que notre époque est nouvelle. Mais l'expérience historique montre que les excellents et vertueux qui se désolaient avaient tort de le faire, et l'analyse sociologique montre que les exaltés de l'irréligion, de la rationalité et de l'homme adulte succombent à la même erreur.

..

Et finalement une dernière question se pose : H. Cox, dans *La Cité séculière*, reconnaît qu'il existe des éléments religieux à notre époque, dans certaines idéologies politiques, dans des attitudes magiques, dans des cérémonies (comme l'élection de Miss Amérique, dit-il !) mais pour lui, tout cela est un *vestige* de croyances sociales. Il s'agit de survivances d'un reliquat magico-social, une persistance d'un passé tribal et païen... tout cela est déjà condamné, dépassé, le vrai mouvement ne se situe

pas là. Lorsque cela présente une vitalité (comme le nazisme) c'est une régression, condamnée par l'histoire. Il est évident pour Cox que rien de ce religieux ne peut subsister en présence du développement de la science en général et de la psychanalyse en particulier. Or cet argument de Cox me paraît remarquablement superficiel. D'abord parce qu'il ne s'est en rien donné la peine d'analyser ces phénomènes religieux qu'il considère très sommairement. D'autre part, il ne démontre nulle part qu'il s'agisse de vestige. C'est un moyen de se débarrasser du problème. « Il y a, certes, des phénomènes religieux mais ce sont des vestiges », un point, c'est tout. Il faudrait qu'il prouve qu'il s'agit de survivances condamnées et non de résurgences. Or il n'y a pas l'ombre d'une preuve, ni d'une étude sérieuse. On ne sait d'ailleurs même pas ce que Cox entend par religion. On se trouve en présence d'une appréciation, d'un choix : « Entre le mouvement scientifique-rationnel-irrégieux et les phénomènes religieux, nous décidons que le premier a l'avenir devant lui et que les seconds sont des vestiges tribaux... » Mais décision n'est pas raison. Il faudrait au moins que Cox ait répondu aux questions suivantes : pourquoi, après une période de recul religieux vers la rationalité, assiste-t-on à une résurgence ? car il s'agit d'une revivification et non d'une simple persistance, ce qui a un sens totalement différent. Comment se fait-il qu'un mouvement fondamentalement irrégieux comme le marxisme ait donné naissance à l'une des principales religions du monde moderne ? Comment se fait-il que des peuples en voie de laïcisation et scientifiquement très avancés comme les Allemands, se trouvent brusquement cristallisés dans une unanimité néo-religieuse avec le nazisme ? Comment se fait-il que s'opère un véritable transfert de sacré sur l'objet désacralisant ? Et peut-on encore espérer une délivrance venant de la technique lorsque celle-ci devient le sacré, ou de la science lorsque celle-ci est vécue sur le mode du mythe ? Enfin peut-on considérer comme une survivance désormais condamnée, un ensemble de phénomènes qui concernent plus des trois quarts de l'humanité séculière, adulte et occidentale ? Mais toutes ces questions n'effleurent même pas

H. Cox qui préfère dormir en toute sécurité dans ses affirmations dogmatiques. Il est vrai qu'il semble aussi avoir découvert une certaine dimension religieuse de l'homme moderne à laquelle il fait allusion dans son livre *La Fête des Fous*. Mais le problème est alors de savoir comment concilier cette *Fête des Fous* avec *La Cité séculière* ¹ !

1. Le cas de Cox est étrange. Ses deux principaux livres paraissent exactement contradictoires. Dans *La Cité séculière*, il explique que le monde moderne est séculier, que la nature est désenchantée, la politique et les valeurs désacralisées, que l'homme est rationnel et majeur, que l'urbanisation produit des phénomènes comme l'anonymat, la mobilité, le pragmatisme, la profanité, et que c'est bien ainsi, que cette situation nouvelle est parfaitement conforme à l'intention de Dieu pour l'homme. Il justifie absolument cette situation d'un point de vue chrétien. Le travail doit être émancipé de la religion, la culture doit être exorcisée de tout vestige religieux, l'Église doit être adaptée à un monde séculier, la théologie doit parler de Dieu comme d'un problème sociologique ou politique. Mais dans *La Fête des Fous*, le même Cox explique, avec la même conviction, que l'homme ne peut pas vivre sans fête et sans fantaisie, que dans le monde moderne il est affreusement solitaire, pauvre, dénué, parce qu'il n'a plus la dimension de la fête (qui est strictement la dimension religieuse). Que la fête correspond à une orientation typiquement chrétienne, que les hommes (hippies, par exemple) sont en train de redécouvrir la fantaisie, de sortir de la morne rationalité technique, de faire exploser les cadres, de reprendre les mythes à leur naissance, que la drogue est une bénédiction, car grâce à elle on peut retrouver une expérience mystique, et que le rôle du christianisme et de l'Église, c'est de réintroduire avec les hommes les rites, les fêtes, la danse dans le culte, et de vivre la foi comme un jeu (dimension typiquement religieuse). Après avoir dit qu'il était merveilleux d'être enfin débarrassé de la religion, il proclame que c'est un grand bienfait que malgré la sécularisation la mystique soit de nouveau de retour.

Il combat alors pour la réhabilitation de la religion d'un point de vue chrétien. Il découvre, avons-nous déjà dit, la continuité entre religion et christianisme. Et il trouve bien suspect le mouvement de séparation du religieux et du chrétien. Au contraire, le devoir chrétien maintenant est d'entrer dans cette « renaissance spirituelle », et de s'y associer... Je ne ferai pas ici la critique des monumentales ignorances de Cox au point de vue historique, de son incompréhension fondamentale de la sociologie du monde moderne, de l'incertitude de ses concepts, de l'absence de toute méthode scientifique, de l'incroyable faiblesse de ses constructions. Je voudrais seulement signaler l'explication de Cox au sujet de cette contradiction fondamentale entre les deux livres (préface à l'édition française). Il admet que l'on puisse être déconcerté par ce que certains lecteurs ressentent comme un changement complet. D'un côté, il trouve que ce n'est pas un changement complet (pourtant ou bien la société est réellement séculière, ou bien elle admet une renaissance religieuse : les deux ne sont pas tout à fait conciliables !), mais surtout, de l'autre, il donne la prodigieuse explication suivante : « Ce qui demeure c'est mon attitude fondamentalement pleine d'espoir envers le monde

moderne... » Ici est en effet toute la pensée (si l'on peut dire) de Cox : quoi que soit l'homme moderne, quoi qu'il fasse, quelle que soit l'orientation de notre société, c'est bien, c'est *plein d'espoir*, c'est conforme à la volonté de Dieu. Une analyse simpliste conduit à dire que, à partir de la ville et de la technique, c'est un monde rationnel séculier, etc. Comme c'est merveilleux et chrétien ! Une autre analyse non moins simpliste, à partir de la drogue, des hippies, de l'utopisme, conduit à dire que nous retrouvons la fête, le mythe, etc. Comme c'est encore plus merveilleux et chrétien !

Il retrouve donc la grande fonction traditionnelle de l'Église lorsqu'elle bénissait les canons, les meutes de chasse et les orchestres de bal : l'homme peut faire n'importe quoi, l'Église doit être là pour lui assurer que c'est selon la volonté de Dieu et que l'avenir est à lui.

Cox est un théologien médiéval au sens de l'intégration du christianisme dans la culture (n'importe laquelle) d'une époque. Il est notre témoin le plus important aujourd'hui du néant théologique.

Les religions séculières (suite)

La Religion politique

I. L'apparition des religions politiques

Lorsque R. Aron avait forgé ce terme de religion séculière, c'était essentiellement en songeant à la religion politique. Nous avons vu qu'il faut lui donner une extension bien plus considérable. Mais la religion politique reste néanmoins une forme centrale, décisive, exemplaire, de la vie religieuse de l'homme moderne. Ce que nous avons décrit jusqu'à présent se réfère à une expérience religieuse générale, plus ou moins permanente, comparable au cours de l'histoire ; et se traduit dans des attitudes compréhensives. Au contraire, ce que nous allons examiner maintenant, et qui naît spécifiquement dans l'Occident moderne, s'est construit sur l'infrastructure chrétienne, et peut être dénoté par les traits issus du christianisme. C'est aussi un aspect de la post-chrétienté : le legs *religieux* du christianisme est assumé par les grands courants politiques et par la Politique. Nous ne rencontrons pas seulement en effet l'expression à divers niveaux, des plus évidents aux plus fins, des tendances religieuses latentes, de fixation du religieux sur des objets qui n'y sont pas destinés, de floraisons religieuses inattendues, mais toujours involontaires et inconscientes. Il existe aussi des religions organisées, clairement instituées en tant que religion, impliquant le dogme, le mythe, les rites, les constitutions en forme d'Église, les rassem-

blements communiels et sacrements, l'irrationalité totale, la dialectique de l'angoisse et de la consolation, l'expression mystique et la prière, l'interprétation globale de l'homme, du monde et de l'histoire, la désignation des hérétiques... Il s'agit des religions politiques. Après avoir été dominé par le phénomène religieux en tant que sphère subordonnée, puis, après avoir gagné son autonomie par rapport aux religions instituées, le politique a fait depuis un demi-siècle une entrée triomphale dans le religieux. C'est lui qui est la religion suprême de ce temps. L'évolution s'est faite par la croissance de l'État, avec son besoin d'influence psychologique et spirituelle d'une part, et d'autre part l'apparition d'idéologies d'un type nouveau. L'idéologie peut être définie comme « une interprétation plus ou moins systématique de la société et de l'histoire, considérée par les militants comme la vérité suprême ». Les idéologies se sont multipliées avec le développement des nations, des États modernes et du système démocratique, mais il est apparu ensuite des idéologies d'un type particulier, avec le « marxisme-léninisme-stalinisme » et avec l'hitlérisme ; elles sont entrées directement, explicitement, en concurrence avec le christianisme, ont prétendu être supérieures aux religions transcendantes et se substituer à elles. Or cela correspondait à la crise et au recul du christianisme. Ces idéologies ont alors assumé en réalité les fonctions et les caractères de ces religions, et tout spécialement du christianisme. Elles en sont devenues comme une sorte de substitut. Le marxisme-léninisme-stalinisme a eu une histoire étonnante. Au cours du XIX^e siècle, l'ensemble des théories philosophiques et économiques de Marx représentait un système complet d'explication, d'interprétation du monde, avec une vision globale du sens de l'histoire et de son mouvement qui assurait à l'homme un sens à sa vie. Mais, quoique comportant déjà une sorte de décalque inconscient du judéo-christianisme, cette pensée n'était reçue par ceux qui se déclaraient marxistes que sous son aspect scientifique, analyse générale des réalités de l'époque, prolongée par des hypothèses sur l'avenir, et sur l'action à mener qui étaient du domaine du probable et du rationnel. Cependant,

comme l'a très bien noté M. Garder (« Une Théocratie matérialiste », *Le Monde*, avril 1970), Engels avait « doté ce système d'une sorte de divinité en énonçant un véritable postulat métaphysique selon lequel « la matière est créée, elle évolue ». Il aboutissait à la déification sinon de la matière, du moins de l'élan vital, c'est-à-dire de mécanisme de l'évolution dialectique de la matière. Cette idée correspondait d'ailleurs parfaitement à celle de Marx, qui cependant n'avait jamais été aussi loin. La dialectique historique pouvait à la rigueur être elle aussi considérée comme une sorte de *deus ex machina*. Il faut d'ailleurs souligner que toute l'œuvre de Marx baigne dans une sorte d'atmosphère, d'ambiance, de climat religieux, issu manifestement de la forte imprégnation judéo-chrétienne qu'il avait reçue dans sa jeunesse et son enfance, et qu'il reconnaît lui-même. Il ne parviendra jamais à se dégager pleinement du prophétisme d'Israël. C'est en effet moins facile que d'inverser un système de pensée comme celui de Hegel. Mais le caractère religieux va brusquement apparaître lors de la conjonction de cette pensée avec la Russie. Je ne dirai pas l'âme russe. Actuellement la catégorie de l'âme est rejetée. Il s'est produit un phénomène identique à celui de la transformation du christianisme, de non-religion en religion, par son adoption dans les milieux impériaux de Rome. Le pouvoir du tsar était religieux, il impliquait de la part de tout le peuple une orientation et des attitudes religieuses, or ceci ne se détruit pas aussi facilement qu'un régime. De même que les rites et panégyriques adressés à l'empereur païen sont restés les mêmes lorsqu'ils ont été adressés à l'empereur chrétien, de même, la foi religieuse au tsar est restée la même lorsqu'elle s'est adressée à l'empereur marxiste. Il s'est constitué une religion populaire du pouvoir, d'autant plus nécessaire que ce pouvoir avait tué le tsar, sacrilège inexpiable qui fait rejaillir le sacré sur le meurtrier. C'est ce transfert qui va être le point tournant de la création de la religion matérialiste, dotant de foi un système qui était tout prêt à devenir religieux. Les œuvres concrètes de Lénine, sa constitution d'un parti construit sur le modèle de l'Ordre des jésuites et à l'image de l'Ordre des

chevaliers Porte-Glaives (c'est lui qui le dit expressément), l'accentuation du rôle du prolétariat, et l'exhaussement du texte écrit de Marx, les œuvres concrètes de Staline instituant une liturgie, une dogmatique, une inquisition, des hérétiques allaient rapidement confirmer cette religion, en l'organisant exactement selon le processus qui avait été suivi par le christianisme lui-même, et aboutissant à une « réplique matérialiste d'une similitude morphologique frappante du catholicisme romain ».

Ce phénomène de transformation du marxisme en religion a été étudié de façon systématique par Monnerot — dans l'admirable *Sociologie du Communisme* —, et par R. Aron. Mais il a fait l'objet de quantités de témoignages depuis Berdiaev jusqu'à Soljenitsyne. Toutefois le témoignage le plus impressionnant nous en est donné par A. Robin dans *Fausse Parole*. Son métier l'amenait à écouter chaque jour la totalité des émissions en langue russe de 1945 à 1955 : lui, qui était foncièrement antireligieux, a été conduit à démontrer les mécanismes spécifiquement religieux de la relation avec Staline. Or, dans ses ouvrages et d'autres, il faut y insister, il ne s'agit nullement d'une vague idée de la religion, d'une attribution superficielle de qualificatif religieux... (c'est vite dit, c'est journalistique de prétendre que hitlérisme, léninisme, stalinisme étaient des religions...) Il n'en est rien : il s'agit d'analyses extrêmement précises et rigoureuses de ces régimes, il s'agit d'une identification à peu près totale de tout ce que l'on a appelé religion au cours de trois mille ans d'histoire, avec le phénomène politique ainsi incarné. Et les jeunes fascistes comme les jeunes staliniens représentaient, du point de vue phénoménologique, un prototype religieux indiscutable : ils étaient psychologiquement et intellectuellement identiques aux jeunes catholiques intégristes ultramontains de 1900. Or le phénomène de religion s'accélérait dans le monde communiste au fur et à mesure qu'il entraînait en concurrence avec l'hitlérisme. Il est inutile de refaire la démonstration du caractère mystique et religieux, *avant tout* de ce mouvement — c'est-à-dire avant d'être expression d'une phase de lutte de classes, avant d'être une réponse à une situation

économique, avant d'être un avatar de l'esprit allemand fondamental, le nazisme est une immense pulsation religieuse —, dans son inspiration comme dans ses formes. Les hommes, non allemands, de l'époque ne s'y trompaient d'ailleurs pas : le mot le plus courant de 1930 à 1936 était : « En face de la mystique nazie nous ne pouvons espérer qu'une chose, c'est d'avoir, nous aussi, une mystique à notre tour, pour la jeunesse. » Or ceci a été particulièrement ressenti dans le communisme. Celui-ci s'est trouvé en présence d'une mystique explosive, envahissante, et il fut obligé de lutter sur le même terrain. La démocratie fut incapable de se situer à ce niveau, elle ne pouvait s'édifier en religion, par contre le chemin était déjà tracé, l'aventure déjà engagée dans le communisme léninistestalinien ; la concurrence nazie n'a fait qu'accélérer et durcir la transformation. Or ce caractère acquis était irréversible. Le nazisme vaincu, la religion est restée. Et ce fut une religion communiste globale, qui atteignait tous les régimes communistes. Le Chinois s'est engagé exactement dans la même voie à son tour. Actuellement le nouvel avatar de la religion politique est le maoïsme. Nous pouvons y discerner les mêmes traits : mystique, irrationalité, parti-clergé, identification du dieu, attributs de la divinité, etc., que dans les précédents, accompagnés de la fermeture dogmatique à toute discussion, de l'interprétation globale de toutes choses, de l'absorption totalitaire de toutes les activités et sentiments, de l'exclusion de toutes les autres valeurs (par exemple culturelles : frappante est la destruction systématique des œuvres d'art du passé, au cours de la révolution culturelle), de l'interprétation de toutes les conduites (accusation contre la femme de Liu Shao Chi, de son élégance, de sa politesse, de sa façon de manger), de l'édification d'une hiérarchie morale et spirituelle des valeurs, et par-dessus tout, de la célèbre volonté de création d'un homme nouveau vertueux. Nous y reviendrons.

Or, pendant que certains régimes devenaient religieux, le processus de sacralisation de l'État s'effectuait partout. C'est la rencontre des deux phénomènes qui conduit à la situation

présente. La politique est devenue religion, non seulement parce que la religion politique du nazisme et du marxisme a peu à peu gagné toutes les formes politiques : mais celles-ci n'étaient susceptibles de cette évolution que dans la mesure où l'objet de la politique, le pouvoir de l'État, était lui-même devenu sacré. Tel est l'ensemble d'actions et de réactions qui aboutit à la religion séculière.

II. Les formes extrêmes

Pour analyser la religion politique dans ses structures, en tout point comparables à celles du christianisme, il faut l'observer dans les formes extrêmes qu'elle prend dans le stalinisme, l'hitlérisme, le maoïsme, mais en insistant bien sur le fait que ce ne sont pas des cas aberrants, mais au contraire exemplaires. Il est faux que Staline ait été un imbécile névrosé, atteint de la manie de la persécution et d'une maladie tyrannique. Il est faux qu'Hitler ait été un paranoïaque inculte et ridicule, atteint d'un délire de grandeur. Ils ont été l'exacte incarnation de ce qu'il était possible d'accomplir à un moment donné de la vie politique. Ce ne sont pas des accidents dont on peut espérer que tout est bien fini après ; nous continuons à vivre exactement sur leur lancée. Et réciproquement, Staline est l'exact continuateur de Lénine, comme le prouve Mao. Le premier fait religieux qui saute aux yeux dans ce régime, c'est le culte de la personnalité. Il est déjà intéressant de souligner l'usage du mot culte, qui n'a pas été appliqué ici par des chrétiens mais par des marxistes. Or ce culte de la personnalité se trouve déjà en puissance chez Lénine, non pas qu'il l'ait jamais désiré pour lui, mais il l'a préparé en affirmant la validité de la dictature *personnelle*. Il ne faut pas oublier que c'est lui qui a stérilisé les soviets et qui a fait le procès de la direction collégiale aussi bien que de l'autogestion. Devant le IX^e Congrès du parti communiste de Russie, en 1920, il déclarait : « La démocratie socialiste soviétique n'est nullement incompatible avec le pouvoir personnel et la dictature... La volonté d'une classe est parfois

réalisée par un dictateur qui, parfois, fait à lui seul plus de besogne et est souvent plus nécessaire... » Il a sans cesse repris ce thème en affirmant que la direction collégiale n'est pas du tout l'expression de la dictature du prolétariat. Mais à partir de là, la dérive vers le culte de la personnalité était inévitable, avec le double facteur de spontanéité populaire (*tous* les espoirs mis dans un homme adoré avec ferveur) et de volonté d'efficacité du dictateur (l'action psychologique indispensable pour faire passer l'autorité) : on pourrait exactement, trait pour trait, reprendre pour Lénine ce qui s'est passé pour Octave Auguste aboutissant à la religion politique impériale. Le culte de la personnalité aboutit en réalité à la divinisation du dictateur. Il est la personne suprême, correspondant au Dieu Personne du christianisme. Il est bien plus qu'un chef charismatique. Assurément, le dictateur l'est aussi. Il n'est pas question de mettre en doute l'analyse de R. Caillois. Mais une fois au pouvoir, l'adoration collective le déifie car il détient non seulement les dons mais la totalité du pouvoir. Et nous trouvons des textes qui n'ont leur égal que dans les religions politiques stéréologiques des Séleucides ! Mao, comme Staline, est le procréateur universel, le fécondateur, la Providence. La personne de Hitler comme celle de Mao sont tenues pour transcendantes par les fidèles. Il ne faut pas prendre les proclamations les concernant comme des textes sans signification : il faut au contraire les accepter pour ce que les mots veulent dire. Personne ne rit quand Hitler déclare qu'il est l'envoyé du Tout-Puissant, et qu'il établit son règne pour mille ans. Les jeunes hitlériens qui mouraient en invoquant à haute voix le nom du Führer le tenaient pour une divinité secourable et transcendante, pour qui il fallait mourir et qui vous aidait à bien mourir. On ne riait pas davantage lorsque l'on entendait que « Joseph Vissarionovitch Staline était l'homme le plus génial, le plus aimé, le plus savant que le monde ait jamais connu », et encore : « Tu es le seul à te soucier des pauvres et à protéger les opprimés » (citations exactes). On ne riait pas. Même les adversaires. Et maintenant, on a oublié. Pourtant il s'agissait de

proclamations d'amour et de foi, inébranlables parce que religieuses. On ne rit pas non plus quand on chante que Mao *est* le soleil rouge qui illumine toute la terre, que c'est lui qui assure et permet une bonne récolte, que c'est par l'application de la pensée de Mao que la recherche scientifique progresse, ou que peut s'effectuer une opération chirurgicale difficile. « Je le pensai, Mao le guérit », c'est littéralement ce qui fut déclaré en mai 1970 par un grand chirurgien chinois. Ces dieux sont bien des dieux avec tous les attributs classiques de la divinité. D'où d'ailleurs l'embaumement de Lénine et l'adoration au Mausolée. Napoléon aurait connu une pareille adoration, vénération, si le christianisme n'avait été, à son époque, tellement dominant encore, et interdisant une divinisation de cet ordre. Mais au moment du vide créé par le recul du christianisme, et, déjà la mort de Dieu, vécue avant d'être discernée par les théologiens, se produit un phénomène de substitution, de remplacement. Ce qui est titulaire du pouvoir dernier, vraiment du pouvoir absolu de vie et de mort, est figuré en Dieu, parce que c'est la figure qui s'impose dans l'Occident chrétien ¹.

Le cas extrême nous est fourni par N' Krumah. S'il ne s'était pas situé dans le climat général des religions séculières, on pourrait dire qu'il représente simplement un cas de délire paranoïaque, un « happax », donc sans intérêt. Au contraire, dans le courant général, il est merveilleusement représentatif, ayant seulement porté à l'extrême la religion politique. Il est le Messie, le Rédempteur (*osagyefo*, titre qu'il porte officiellement). Il est mis normalement sur un pied d'égalité avec Bouddha, Mahomet et Jésus. Il est *Kasapeko* (celui qui parle une fois et pour tous), *Oyeadieye* (le rénovateur de toute chose) (remarquable reproduction des titres sotériologiques). On apprend dans les écoles que N' Krumah est « l'égal de Dieu et Dieu lui-même » et en même temps, ce qui va de soi, qu'il est immortel.

1. Je répète, pour qu'il n'y ait pas de confusion que, à mes yeux, le maoïsme s'est orienté en ce sens à la suite et par imitation du stalinisme, avec le mélange des attitudes anciennes envers les empereurs.

Tout cela accompagne le pouvoir le plus absolu, le plus arbitraire, le plus insolemment personnel, le plus tyrannique, que notre époque de 1953 à 1966 ait jamais connu. Mais quand quelque chose va mal... commè dans toutes les monarchies divinisées ce n'est pas le dieu qui se trompe, c'est son clergé. Lors de sa mort son adversaire peut dire : « L'osagyefo ne s'est jamais rendu coupable d'aucun excès, mais certains des membres de son entourage... » — discours religieux classique. Or aucun contrôle, de personne, n'est toléré dans les décisions parfaitement autocratiques du Messie. Ses sentences de condamnation à mort sont bien les siennes et parfaitement arbitraires. Cependant il est tout à fait respecté par les Européens, et par le Conseil œcuménique des Églises. Sa formule (blasphématoire pour un chrétien...) : « Cherchez premièrement le royaume politique et tout le reste vous sera donné par surcroît... » fut frénétiquement applaudie à la conférence « Église et société » du Conseil œcuménique (1966). Dieu incarné, parfait exemple de la religion politique bénie par les autorités religieuses...

Mais le dieu ne règne pas seul, et de même que le christianisme, contrairement à sa doctrine initiale, avait peuplé le ciel d'un ensemble de personnages proches de Dieu, recevant eux aussi une vénération et servant d'exemples de la vie agréée par Dieu, les saints, de même la religion politique crée un panthéon de héros. Sans doute ceci est lié au patriotisme ; il y a sans doute aussi le besoin de se référer à des exemples moraux. De plus, les mouvements révolutionnaires s'incarnent toujours dans des héros. Mais il me semble que nos héros modernes, malgré les différences de thème, de contenu, de motivation sont très proches des héros légendaires, aussi bien de la légende païenne, créant des demi-dieux, que de la légende chrétienne tendant en effet à assimiler le héros et le saint. Combien proche d'un saint sont les héros du Moyen Age. Il avait semblé au XIX^e siècle que le héros se laïcisait, mais, nous voyons au contraire ressortir maintenant le héros sacré. En réalité, aucune culture, aucune société ne peut subsister sans un modèle de vie, absolutisé, irrécusable, non critiqué : il faut un homme qui en tant que tel puisse être montré, mani-

festé comme l'exemple indiscutable. Or, en notre temps laïque, on a tâtonné pour trouver ce modèle. Il fallait trouver qui adorer.

Les stars et les champions ont provoqué une certaine frénésie, mais leur vie était trop vide, trop insignifiante, et surtout, ils n'étaient en relation avec aucun dieu. Au contraire le héros moderne, héros du travail, héros de la révolution, héros de la dévotion au dieu, est un modèle total, car est-il consacré par le dieu. Il est la vie proposée par le dieu et vouée à lui, et leur ressemblance dans toutes les religions séculières est absolument prodigieuse. Ce sont les mêmes qualités que l'on vante, c'est la même inspiration. Rien ne ressemble davantage à Horst Wessel que Mîn Ho... Le maoïsme a, comme pour tout le reste, porté ici l'héritage du stalino-hitlérisme à son point extrême. Les héros maoïstes sont exemplaires de tous les autres. Héros populaires, à la hauteur de tous les hommes du fait de leurs origines, ils s'élèvent aux sommets de la vie par leur rapport au dieu, exclusivement (et cela malgré l'officielle condamnation de l'individu, dans le maoïsme, et l'affirmation que seules les masses sont des héros). Le héros est avant tout nourri de la pensée de Mao. Il supporte tout au nom du dieu. « La souffrance n'est rien, ce qui est réellement terrible, c'est de ne pas avoir la pensée de Mao dans son esprit... » La vie du héros est soigneusement explicitée de façon à servir exactement de modèle et d'intercesseur : « Le héros est l'application vivante de la pensée de Mao, la pensée incarnée. » La plupart des héros meurent en prononçant son nom, en se remémorant ses préceptes... On ne compte plus les récits de guérison où les premiers mots péniblement prononcés sont « Président Mao... », où les premiers caractères malhabilement tracés sont ceux qui composent son nom... où le bras paralysé se dresse pour se tendre dans la direction de son image. Mieux encore, quand on leur demande de parler de leur famille, ils disent : « J'ai le Président Mao. » Le héros, miraculé, en communion parfaite, entièrement « voué », personnalité occupée

1. Cf. Ph. ARDANT : « *Le Héros maoïste* », dans *Revue Cc. pol.*, 1969.

par celle du dieu, et en même temps exemplaire, modèle du Chinois de demain, et parfait sur tous les plans, travail, famille, patrie, honnêteté, lutte contre l'égoïsme et l'économisme, délivré de toutes préoccupations extérieures à sa tâche révolutionnaire, éliminant tous les problèmes personnels et sentimentaux... Comment ne pas l'assimiler au saint de toutes les religions ? « Je pense que nous devons vivre de telle façon que les autres puissent avoir une vie meilleure... » Qui dit cela ? Saint Vincent de Paul ou Lei Fêng ? Enfin il est lui-même l'objet d'un culte, organisé, orienté par le dieu lui-même et qui sert exactement de culte médiateur.



En France, assurément le gaullisme en lui-même n'est pas un phénomène religieux : il n'a aucune profondeur, il n'est pas un phénomène global, il ne présente aucun des caractères du religieux, qui entre autres implique une durée. Par contre la relation à de Gaulle manifeste une certaine attitude religieuse. Il était le Père, on l'a souvent dit. Mais le fait religieux est plus vrai encore maintenant que de son vivant. Alors, cependant, l'effet d'un de ses discours était surprenant et ne s'expliquait que par l'adhésion religieuse : qu'il ait réussi à achever l'émeute de 1968 par un discours qui n'avait aucune qualité particulière est assurément significatif. Un autre eût dit les mêmes choses, cela n'aurait eu aucun effet. Les opposants en furent si surpris qu'ils ont tenté d'expliquer leur dégonflement par quantités de raisons matérielles qui sont inexactes. En réalité, le dieu au travers du Père avait parlé. Tel est le seul motif de la remise en ordre, qui implique en effet une adhésion profonde. Aujourd'hui ceci se confirme : ce ne sont pas les visites sur la tombe, ou les livres sur de Gaulle, ni la multiplicité de portraits qui me frappent, mais bien les ex-votos au cimetière à lui dédiés (une béquille, des colliers...), et puis l'achat de sachets de terre de sa tombe et plus encore, parce que spontané, non commercialisé, le fait d'embrasser la pierre tombale et de ramasser les

cailloux qui sont autour, ce qui est fréquent : ici nous sommes exactement au niveau de l'adoration de la relique, du saint, du tombeau sacré. Il ne s'agit pas du Héros, du « Grand Homme », il ne s'agit pas du « Souvenir », ni d'actes de reconnaissances, mais exactement d'actes religieux s'adressant à l'homme qui a incarné la religion de la nation, et ce n'est pas le produit d'une propagande (celle-ci ne mord que s'il y a un répondant chez le propagandé), mais bien de l'expression du besoin religieux de l'homme moderne qui se fixe sur tous les objets possibles.

Mais il faut aussi faire une place à part à des héros-saints de moindre envergure : nous indiquions plus haut que les stars n'avaient finalement pas joué le rôle satisfaisant de combler le vide de piété provoqué par le rationalisme. Grâce à la religion politique, les stars trouvent enfin leur situation. Enfin, elles entrent dans le culte sérieux. A partir du moment où l'artiste est « engagé » il devient un héros : Joan Baez, Mélina Mercouri, Yves Montand commencent à accéder à une dignité supérieure à celle des vedettes de Hollywood : ils participent au combat de l'homme pour l'homme. Ils ne sont pas encore des héros exemplaires, ils sont cependant déjà entrés dans la sphère religieuse.

* * *

En face du dieu et de ses saints, la seule attitude possible est celle de la foi. C'est bien en effet de cette façon que l'on est obligé de qualifier l'attitude des militants. Monnerot a longuement étudié les caractères de cette foi (*Psychologie des Religions séculières*) : « Il s'agit d'une idée passionnelle, susceptible d'unir, d'unifier en un ensemble communiel un grand nombre d'hommes au-delà de toutes leurs différences humaines. Ces passionnés forment une société, un ensemble... » Ils vivent dans un état de suggestion réciproque, cette foi prend possession de toute la personnalité et de toutes ses facultés intellectuelles : elle délimite exactement le terrain sur lequel la pensée peut évoluer. Elle rejette automatiquement tout ce qui

est en dehors de l'épure. Elle trace les frontières entre ce que l'on peut entendre et ce que l'on n'entend littéralement pas. Sur le terrain délimité, l'individu possède une grande aisance, et comme il ne peut pas sortir de ce terrain, qui est protégé par les critères de la foi, il s'estime parfaitement libre. La foi élimine radicalement tout esprit critique. Les présupposés se sont imposés avec une telle évidence que l'on ne saurait les mettre en cause par aucun argument ni de fait ni de raison. Les « motivations réelles » sont à l'abri des arguments. Cependant il faut ici nuancer : il y a absence complète de critique pour tout ce qui concerne l'objet de la foi, et réciproquement une hypercritique pour tout ce qui se situe à l'extérieur du domaine d'élection : tout ce qui est hors de la foi, est le Mal, et à ce moment un excès de critique *ici* permet de compenser l'absence de critique *là*. Les psychanalystes connaissent bien le problème... Un « aveuglement pathique » est mêlé à une « clairvoyance pathique ». La foi religieuse est identique à la foi politique — expérimentalement nous l'avons vécu... La foi s'exprime bien entendu, réciproquement, par l'exclusivisme et la monomanie. « L'activité du sujet se concentre et s'unifie tandis qu'elle concourt avec un grand nombre d'activités de même nature dirigées dans le même sens. » Cela conduit évidemment à nier la réalité : c'est l'objet de la foi qui est vrai. Nous avons connu cela avec Hitler et Staline. Le cas des communistes fut particulièrement flagrant. Les procès de Moscou, le pacte germano-soviétique, les camps de concentration, les épurations, les trahisons, la répression des révoltes de Berlin et même de Hongrie... tout cela était soit nié en le rejetant avec accusation sur l'adversaire, soit expliqué, intégré dans l'univers de foi. Le jugement était parfaitement obnubilé au nom d'une foi qui devait rester intacte sans quoi *tout* s'effondrait. Car il s'agit bien évidemment d'un tout ou rien. C'est la caractéristique de la religion. Le communisme sous la direction du dieu, le chef génial, le petit père du peuple, doit résoudre *tous* les problèmes de l'homme et nous faire accéder au stade supérieur de l'humanité, et il ne comporte *rien* de critiquable. S'il était seulement

relatif, tout s'effondrerait. S'il subissait une altération, une salissure, il serait impossible de s'y vouer. La foi permet de s'unir au dieu et aux héros dans une pureté totale, dans un dévouement *perinde ac cadaver*, avec un système explicatif de toutes choses inébranlables. Ce n'est pas seulement une attitude de croyance, car les croyances sont multiples et souvent incertaines, il s'agit bien de foi, au sens chrétien, avec le totalitarisme et l'absoluité que cela représente. La foi politique a exactement pris la place, et tous les caractères de la foi chrétienne en Occident. Les hommes forgés par des siècles de christianisme ont éprouvé l'impossibilité de vivre sans cette organisation totalitaire de la personne. Le caractère indestructible explique que l'objet de la foi puisse changer : au travers d'une crise dure, les meilleurs hitlériens sont devenus staliniens, et maintenant les meilleurs staliniens deviennent maoïstes. Car le phénomène de foi aujourd'hui se trouve principalement chez des gauchistes, identique dans sa structure psychique et son expression à ce qu'il était chez les hitlériens et les staliniens.

Et l'apanage de la foi, l'intransigeance, a été transféré de la foi chrétienne qui est devenue molle, tolérante et pluraliste, à la foi politique. Rien de plus redoutable que ces croyants politiques : ils détiennent la vérité, comme tous les croyants, mais à la différence de ceux-ci, le pouvoir ne peut être dissocié de la vérité. C'est ici que la foi politique me paraît incomparablement plus dangereuse que toute autre. Le bouddhisme n'implique en rien l'association à la puissance politique (au contraire), le christianisme non plus, et si le christianisme reste fidèle à son inspiration et à son sujet, le Dieu d'amour, il est incompatible avec l'exercice du pouvoir politique. L'association s'est faite par accident. Au contraire, la foi politique ne peut s'incarner que dans le pouvoir politique, l'État moderne, c'est en cela qu'elle est la plus atroce des religions que l'humanité ait jamais connues. Elle est la religion de la Puissance abstraite incarnée dans la Police, l'Armée, l'Administration : c'est-à-dire les seules puissances concrètes. La seule garantie contre cela avait été le libéralisme et la laïcité de l'État. Ces fragiles et raisonnables

digues ont cédé. Un interlocuteur (gauchiste) m'écrivait récemment (alors que je défendais la laïcité de l'État et de la nécessité que l'enseignement ne diffuse pas une idéologie formalisée mais lutte contre toutes les idéologies), que lorsque l'on connaît la Vérité, on ne peut pas la laisser cachée. Sa vérité était évidemment gauchiste, et il m'expliquait que l'on devait orienter l'esprit des jeunes selon la Commune, etc. Mais en réalité Staline et Hitler avaient aussi chacun mis l'État au service de la Vérité. Il n'y a aucune différence entre un croyant gauchiste et un croyant stalinien ou hitlérien : leur attitude envers l'École et le Pouvoir sont les mêmes.

* * *

Mais il faut aussi déterminer l'objet de la foi, en dehors, et en plus de la foi dans le dieu, dont tout le reste découle. Le contenu de la foi est donné dans une Écriture sainte, qui est elle-même objet de foi. Il est en effet bien digne d'intérêt de constater que les religions séculières sont des religions du Livre, comme les trois auxquelles elles succèdent : *Le Capital*, *Mein Kampf*, le *Petit Livre rouge* ¹. Il s'agit bien de livres sacrés ², émanant du dieu et portant sa révélation. Saints, parce que mis à part, différents de tous les autres livres, et à partir de qui toutes les pensées doivent être saintes, comprises et mesurées. Sacrés, parce que incritiquables. Aucune discussion ne peut avoir lieu à leur sujet. On peut seulement entrer dans cet univers, et tenter de

1. Il faut d'ailleurs souligner que la qualité de cette Écriture sainte diminue avec l'évolution : *Mein Kampf* est évidemment très au-dessous du *Capital*, et le *Petit Livre rouge* au-dessous de tout... Cela tient peut-être à l'accoutumance : on reçoit une Écriture sainte sans exigence de contenu. Dans le marxisme, le Corpus de l'Écriture sainte s'est constitué comme dans le judaïsme et le christianisme par couches successives de révélation, du jeune au vieux Marx, puis la série des interprètes dont seuls certains entrent dans le Corpus : Lénine par exemple fait partie des textes sacrés. Les autres commentateurs ne sont pas universellement reconnus : ils n'ont donc pas l'autorité du livre unique, d'un seul jet, comme le Coran.

2. Terme qu'emploie expressément par exemple Soljenitsyne en parlant du *Capital* : « Il rêvait de lire ce livre sacré... » (*L'inconnu de Kretchetovka*).

comprendre de mieux en mieux. Chaque phrase de ces livres sacrés est étudiée, analysée, tournée, retournée. Aucun livre, depuis la Bible et le Coran, n'a fait l'objet d'une telle connaissance, d'un tel respect, d'une telle soumission de la part du lecteur. Cette Écriture sainte doit être connue par tous les fidèles, elle s'impose à tout un peuple, elle est constitutive d'une pensée collective commune. Il ne peut pas y avoir d'erreur en elle. Les pires banalités, platitudes, qu'elle contient sont pieusement recueillies : cela ne peut pas être une sottise puisque cela émane du dieu — donc, il faut découvrir un sens profond. Et l'on approfondit sans fin jusqu'à, en effet, trouver une signification étonnante. « Le pouvoir sort du canon du fusil... » Cette Écriture sainte possède un pouvoir révélateur, illuminant — mais il faut s'y appliquer sans relâche pour en profiter : « Nous devons étudier les œuvres du Président Mao chaque jour. Si nous nous arrêtons un seul jour, les problèmes s'accumulent. Si nous nous arrêtons deux jours, nous rétrogradons. Si nous nous arrêtons trois jours, nous ne pouvons plus vivre. » C'est le héros maoïste Min Ho. Et Lei Feng ajoute : « Quand nous ne comprenons pas, nous devons le dire... » Toute difficulté peut être résolue par cette Écriture sainte qui contient la réponse à toutes les questions. Lorsque l'on est arrêté par une difficulté, il faut en chercher la solution dans les œuvres de Marx, ou de Lénine, ou de Mao : la lecture d'un passage produit une « illumination » (le mot est sans cesse employé) et l'on comprend comment surmonter l'obstacle. Même lors d'accidents très concrets, un incendie, un naufrage : c'est la pensée de Mao qui sauve. Cette Écriture sainte se caractérise dès lors, comme toutes, par la méthode d'autorité qui s'incarne dans le système des citations. Il suffit d'une parole du livre sacré pour savoir quelle est la vérité. Par conséquent pour chaque problème, il convient de trouver le texte adéquat : inutile de réfléchir, d'analyser, de dresser une problématique, de prendre une attitude scientifique : la science est la connaissance et l'application du livre sacré. La science est tout entière contenue en lui. Une citation, et vous savez la vérité. L'autorité de l'auteur suffit

à garantir le sérieux de la pensée qui en découle. Bien entendu l'argument d'autorité ne vaut que pour le seul croyant, mais pour lui il vaut absolument. Pour les autres qui ne sont pas entrés dans l'Écriture sainte, cet argument ne vaut rien : mais cela est sans importance puisqu'ils sont totalement hors de la vérité. Il suffit donc de placer concrètement les citations adéquates les uns par rapport aux autres, avec juste le commentaire indispensable pour être sûr de la vérité en même temps que de l'efficacité. « La pensée devient le plus court chemin d'une citation à une autre », comme on le voit admirablement chez Lénine et chez Staline. C'est le renouvellement de la pire scolastique.



L'Écriture sainte désigne un Messie, c'est-à-dire celui qui accomplira pleinement la volonté ou la prescience du dieu — en même temps qu'il construit et accomplit l'histoire en lui ouvrant une possibilité signifiante. Toutefois cette figure du Messie semble étrangère au maoïsme, à moins que ce ne soit la jeunesse qui soit appelée à jouer ce rôle. En réalité, il semble que ce soit une conception si profondément judéo-chrétienne, et si totalement étrangère au passé spirituel des Chinois que l'on comprend son absence. Car le Messie est très spécifique : il est celui qui plonge dans l'abîme, qui va au plus profond du désespoir, de la souffrance et de la mort pour en ressortir lumineux, glorieux, victorieux : il porte avec lui la totalité de l'humanité dans ce voyage aux Enfers, dont l'issue est l'ouverture de l'histoire et de l'humanité. Quand il n'y a pas avilissement, humiliation totale du porteur de la volonté divine, il n'y a pas de Messie. Or cette image est exactement donnée par Marx avec le prolétariat, par Hitler avec la race. On connaît le grand texte de Marx sur le prolétariat : « ... Une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles et qui ne revendique aucun droit particulier parce qu'on ne lui a pas fait un tort particulier mais le Tort absolu,

qui ne puisse plus invoquer un titre historique mais simplement un titre humain..., une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et par conséquent sans les émanciper toutes, qui, en un mot, soit la perte totale de l'homme, et qui ne puisse donc se conquérir elle-même que par une reconquête totale de l'homme... lorsque le prolétariat annonce la dissolution du monde présent, il ne fait qu'énoncer le *Mystère* de sa propre existence, car il est la dissolution effective de ce monde...¹ »

Mais nous avons la même description chez Hitler, d'une race aryenne noble et sainte, avilie, asservie par les affairistes, par l'argent, par la corruption, par la démocratie, plongée dans la corruption par les juifs, dégradée par le Diktat infâme qui l'émascule, encerclée par un monde totalement ennemi, niée par la science et le rationalisme dans sa profondeur spirituelle, dispersée dans des nations qui l'exploitent, minée par un complot permanent... La race aryenne profondément victime et aliénée. On a trop souvent oublié cet aspect de la pensée de Hitler. De même, il ne cessait de parler de *résurrection* de la Race et du Volk. Et cette race va être à la fois l'instrument d'accomplissement du destin et d'ouverture de l'histoire. C'est exactement, trait pour trait, le même modèle que le prolétariat de Marx. Mais il est évident que, comme le Christ, le « moment » où le prolétariat ou la race assument l'histoire et entreprennent leur remontée, est le moment de coupure de l'histoire. Le passé, tout entier, est le Mal absolu (sauf un passé très lointain, la commune primitive de Engels, ou le Pré-Moyen Age légendaire, wagnérien) pour pouvoir déboucher grâce au Messie dans l'étape de l'avenir qui sera caractérisée par le Bien absolu. Le passage au millénium ou à la phase supérieure du communisme est exactement l'accomplissement de l'œuvre du Messie et comporte un Jugement dernier.

1. *Literarische Nachlass*, 3 vol. publié par Mehring, I, 398.

•••

Le Messie est porteur d'espérance de salut et d'accomplissement de l'histoire. L'homme qui adhère au marxisme, au nazisme, au maoïsme est à la fois un homme sauvé, et un homme nouveau. Il est purifié de tout le mal antérieur, soit qu'il appartienne au corps du Messie, soit qu'il en accepte la loi. Le prolétaire, et ceux qui entrent à sa suite dans ce mouvement de l'histoire, qui lui seront assimilés — l'Aryen, et les « Aryens d'honneur ».

Le croyant est totalement apaisé : il ne connaît plus le doute, le partage, le dilemme. Il est assuré d'être du bon côté, ce qui lui est garanti par l'adhésion de tous avec lui. Il éprouve le sentiment d'avoir enfin une vérité totale, indestructible (et l'on sait que avoir la vérité, c'est la garantie du salut). Il est pardonné de toutes ses fautes passées, puisque ce système tend justement à effacer les fautes sociales. Il est garanti de toutes les fautes à venir, puisque dorénavant tout ce qu'il fera dans l'intérêt de la Cause correspond au Bien. C'est une situation éminemment caractéristique du croyant. On a depuis longtemps souligné la fonction cathartique des religions universelles. Lorsque celles-ci disparaissent, il faut quand même que cette fonction ait lieu, car l'homme ne peut pas vivre sans purification. La psychanalyse était insuffisante pour jouer ce rôle : mais elle fut suppléée et dépassée par les religions séculières qui ont amené la catharsis au travers de l'épreuve et du sacrifice. Cet homme purifié devient vraiment un homme nouveau. Aragon a tenté de le montrer dans son grand texte sur *Les Communistes*. Ce qui est remarquable, c'est que lorsqu'on essaie de concrétiser les choses on s'aperçoit que cet homme nouveau ne comporte pas grand-chose de neuf, il s'agit d'ardeur au travail, de dévouement à la collectivité, de sacrifice au Führer, de rigueur envers les ennemis... Or, tout ceci, qui est fort banal, n'empêche pas l'affirmation générale que les communistes ou les nazis sont vraiment des hommes nouveaux. On passe à l'absolu et l'on décrit un univers en blanc

et noir. Tout le mal d'un côté, tout le bien de l'autre, ce qui est extraordinairement libérateur. Là encore, identité avec les religions, identité encore bien plus poussée lorsque l'on considère que cet homme nouveau est seulement un homme en attente. Il est déjà nouveau, mais cependant pas tout à fait, car tout sera accompli seulement au bout de la révolution. Quand on sera dans la société communiste idéale, achevée, développée (la phase supérieure) ou dans le millénium (parfaite identité avec la tension chrétienne entre l'eschatologie réalisée et l'eschatologie conséquente). Car on attend le moment où ce ne sera pas seulement le fidèle qui sera nouveau, mais le monde entier. L'accomplissement de la célèbre prophétie de Marx, l'homme réconcilié avec la nature, réconcilié avec l'homme, réconcilié avec lui-même — ou celle de Hitler, l'homme portant au sommet toutes les potentialités de l'homme et accomplissant enfin le surhomme qui régnera sur toutes choses. La société sans État et sans bureaucratie, dans les deux cas. Les temps historiques seront révolus. Cette attente apocalyptique s'exprime selon les cas et les moments soit dans une utopie soit dans un millénarisme¹ — millénarisme hitlérien et de la révolution culturelle chinoise, utopie soviétique et des partis communistes en dépendant. Dans tous les cas, il s'agit de la représentation d'un état parfait des choses et des êtres, et l'on retrouve les thèmes mêmes de l'apocalyptique traditionnelle, le jugement, le passage par le feu, la nouvelle stature accomplie de l'homme, le retour à l'unité par la suppression des différences en même temps qu'un retour à la perfection de l'âge premier en y intégrant, y assimilant la perfection issue du développement historique (le retour à la commune primitive mais avec tout l'acquis des sciences et des techniques, le retour à la germanité du Haut-Moyen Age, mais avec, là aussi, l'intégration des techniques les plus avancées) — c'est-à-dire exactement la reproduction des images judéo-chrétiennes, en même temps que l'assimilation des plus anciens archétypes religieux.

1. Pour l'analyse des deux phénomènes je renvoie à SERVIER, *Histoire de l'Utopie*, 1966.

* * *

Cette foi s'exprime, se formule dans une théologie. On ne peut nommer autrement la systématisation intellectuelle et le commentaire perpétuel des textes sacrés, destinés à répondre aux objections, à éclairer absolument les fidèles et à établir le corps des vérités intangibles, le dogme. Cette considération qu'il s'agit de dogme et de théologie n'est pas le fait d'un esprit violemment anticommuniste ou pervers. Voici un texte, admirable, de Gramsci : « L'élément déterministe fataliste, mécaniste, a été un arôme idéologique immédiat de la philosophie de la praxis, une forme de religion et d'excitant... Quand on n'a pas l'initiative de la lutte et que la lutte finit par s'identifier avec une série de défaites, le déterminisme devient une formidable force de résistance morale... Je suis battu momentanément, mais à la longue la force des choses travaille pour moi. La volonté réelle se travestit en un acte de foi, en une certaine rationalité de l'histoire, en une forme empirique de finalisme passionné qui apparaît comme un substitut de la Prédestination, de la Providence et des religions confessionnelles... » (in L. ALTHUSSER, *Pour Marx*). Tel est bien exactement le travail de la théologie. Nous pouvons retenir trois éléments. Tout d'abord le passage à l'absolu. Bien entendu jamais Marx ni Mao n'ont prétendu apporter une vérité absolue : c'est la systématisation et l'adoration qui effectuent ce passage : or la systématisation c'est exactement le travail de la théologie à partir du donné vécu par Israël, par Jésus, par Mahomet : on passe à l'idéologie absolue, qui définissant radicalement le vrai et le faux, interdit très rapidement de poser la question même du vrai et du faux. Mais l'absolu porte aussi sur les fins (un bien absolu), sur le moyen de cette fin (le Parti), sur le jeu des contradictions historiques, et sur ces contradictions elles-mêmes. L'ensemble de ce travail qui ne peut être identifié qu'à l'élaboration d'une théologie par le passage à l'absolu aboutit à constituer une dogmatique, c'est-à-dire un ensemble de vérités formulées de façon cohérente, s'appuyant

les unes les autres, se démontrant les unes par les autres, couvrant la totalité du champ de la connaissance *et* de la révélation (car une dogmatique ne peut être qu'un système complet). Le mécanisme d'absolutisation de l'idéologie et de dogmatique est le même en ce qu'il consiste de toute façon en une objectivation « des idées qui n'auraient pas été produites sans la foi et qui acquièrent, devenues dogme, une sorte de force autonome », d'existence en soi. Or, dans le vocabulaire des divers marxismes modernes, cela s'appelle théorie. La théorie est, à la religion marxiste, la même chose que la dogmatique pour la religion chrétienne. Dans les deux cas, il y a en effet une prétention très stricte à être scientifique, mais c'est une science qui ne peut se développer qu'à partir de présupposés qui constituent un donné intangible que l'on ne peut que se borner à expliciter, et sur la base d'une foi. C'est d'autre part une systématisation qui permet d'interpréter tous les faits, d'en rendre compte, de les rendre cohérents les uns par rapport aux autres et de les transformer en autant de preuves du système. Mais cette interprétation, qui est dans les deux cas parfaitement rationnelle, n'est cependant recevable que dans la foi. Finalement, théorie comme dogmatique prétendent être des guides de l'action. Comment agir sur le monde et sur l'homme pour les transformer ? C'est à cela que répondent la théorie et la dogmatique — avec comme point crucial la Révolution ou la Conversion, ce qui est la même chose. Dès que le dogme est établi, il se présente comme un jugement qui implique une certaine ligne d'action. Le croyant, investi d'un dogme, est chargé de sa mise en application, de sa réalisation : ceci se traduira forcément en consignes simples, en commandements ou en mots d'ordre, mais à partir de là naît l'intransigeance et la formation d'hérétiques. Il ne peut y avoir qu'une vérité, et qu'une façon de l'expliciter à partir du moment où le dogme est arrêté, c'est une vérité qui non seulement distingue le Vrai du Faux mais qui assimile en outre cette distinction à celle du Bien et du Mal qui, autrement dit, doit entrer en application par l'élimination du Faux et du Mal. C'est une erreur stupéfiante des marxistes d'interpréter les religions passées

comme des moyens de conservatisme, alors qu'aucune religion n'a jamais prétendu simplement renvoyer la solution dans le Paradis, mais a toujours prétendu déjà maintenant transformer le monde et l'homme. C'est une incroyablement aveugle vanité qui fait dire aux marxistes qu'ils sont les premiers à vouloir transformer le monde... (sur le fondement de la célèbre boutade de Marx !) : ce faisant, ils reprennent le chemin de toutes les religions, avec la dichotomie de l'actualisation partielle et de la solution eschatologique... Or ceci ne peut se faire que par l'élimination non seulement des obstacles et ennemis, mais surtout des hérétiques : il faut une parfaite unité de pensée qui conditionne une parfaite unité d'action. L'ennemi, l'hérétique ne sont pas seulement des hommes dans l'erreur, ils sont le Mal absolu. Selon l'excellente remarque de Monnerot, « on ne discute pas le dogme, on peut seulement disputer du dogme ». Et il oppose à juste titre la proposition scientifique, qui se défend d'elle-même par sa rationalité, et le dogme qui a besoin d'être armé, d'être défendu, d'être attesté par une victoire matérielle sur ses négateurs. L'existence du dogme interdit une recherche à partir de zéro, le dogme marxiste actuel (certes, toujours actuel, malgré le prétendu abandon du stalinisme, et les apparents révisionnismes ; toujours actuel comme l'attestent les discussions mortelles entre les divers courants gauchistes !) interdirait à Marx de faire ce qu'il a fait. On pourrait reproduire à l'égard de Marx exactement le texte du Grand Inquisiteur à l'égard de Jésus ! Ainsi, ce qui caractérise vraiment le dogme et le fait religieux, c'est une contradiction interne, qui le constitue en tant que dogme, selon laquelle il interdit aux hommes de faire la même chose que ce qui a été fait par le fondateur, sans qui le dogme lui-même ne serait pas. L'adversaire, l'hérétique doit simplement être éliminé : telle est la preuve irréfutable de la véracité du dogme, que ceci garantisse la réalisation de l'histoire ou l'approximation du royaume de Dieu. Ces propositions dogmatiques n'étant certaines que pour le croyant, n'étant établies qu'à ses yeux, ne peuvent devenir incontestables que par l'élimination du non-croyant. « La science ne connaît que des erreurs, le

dogme ne connaît que des crimes », dit exactement Monnerot. Dès lors, l'hérétique dans les religions séculières n'est pas un accident. Ce n'est pas la faute de Staline s'il y a eu les procès et les purges. Il ne peut pas ne pas y avoir d'hérétique. Il est constitutif du système. Il n'est pas lié à une déviation (stalinienne ou autre) ou à une certaine conception du marxisme : à partir du moment où il y a combinaison entre une théorie qui se veut explicative et scientifique, et une foi qui implique l'adhésion absolue, c'est-à-dire à partir du moment où il y a ce type de religion, il y a nécessairement des hérétiques. Que ceux-ci soient mis à mort, ou enfermés dans des asiles psychiatriques (car il faut être *fou* pour ne pas accepter la vérité du marxisme), ou livrés aux tribunaux populaires ou à la fureur vengeresse des gardes rouges, cela revient exactement au même. L'hérétique se retrouve pour les mêmes raisons, avec les mêmes conséquences, aussi bien dans la Chine de Mao qu'en Tchécoslovaquie ou à Cuba : il n'y a aucune différence de fond. Partout est affirmée la liberté, bien sûr, mais c'est uniquement « la liberté de *dire la vérité*, comme le rappelle Hervé, autrement dit : la liberté serait de dire la vérité *établie et consacrée* ». Jamais l'Inquisition n'a historiquement prétendu autre chose.



Toute religion implique un clergé : intermédiaire avec le Dieu, expression du Messie, exécuteur des décisions, encadrement du peuple des fidèles, et organisateur de la persistance de la religion. Dans les religions séculières, c'est le Parti qui est un véritable clergé, remplissant exactement et à tous les points de vue le rôle et la fonction de celui-ci dans les religions traditionnelles. Il faut y insister. Ce n'est pas une comparaison légère et superficielle : toutes les fonctions d'un clergé traditionnel se retrouvent dans le Parti — et réciproquement toutes les fonctions du Parti étaient déjà dans les clergés. Il y a coïncidence parfaite. A la tête de ce clergé, se situe toujours un chef infallible — chef d'une véritable théocratie matérialiste dont il est en même temps

Dieu vivant, pape et empereur. On parle souvent de la bureaucratie du Parti : en réalité le clergé joue le double rôle sacerdotal (médiateur ou sacré) et administratif, et ce qui devient au contraire la vraie bureaucratie, c'est l'appareil de l'État. Cela s'est vérifié aussi bien en U.R.S.S. qu'en Chine, ou qu'en Allemagne nazie. Il est particulièrement intéressant de souligner que cette dualité correspond exactement, avec les mêmes problèmes et dilemmes, à la dualité Église-État au Moyen Age. L'Église comme le Parti détient la vérité que l'État doit mettre en application, elle contrôle, elle dirige, elle vérifie l'exactitude idéologique, elle inspire, elle juge. Mais elle ne s'abaisse pas à l'exécution, à la mise en œuvre de la politique. Le bras séculier est toujours nécessaire. Le Parti ne peut administrer autre chose que des fidèles, quant au corps entier de la nation, il doit être géré par un autre organisme mais qui ne peut échapper à l'édiction de la vérité par une instance qui ne lui est pas matériellement mais spirituellement (idéologiquement !) supérieure. Les nations hitlériennes, staliniennes, maoïstes reproduisent exactement le schéma de relations d'autorité de la chrétienté. De plus le Parti, comme l'Église, doit être considéré comme un être réel ; car la relation communiale qui existe entre tous ses membres produit une énergie psychologique collective réelle. Cette énergie n'appartient à aucun des membres qui composent le Parti, mais elle est la résultante des énergies conjuguées de tous, le Parti puise chez tous ses fidèles l'énergie psychique qui lui donne la réalité et la transforme en une puissance active vers l'extérieur. C'est exactement la description de ce qui se passe aussi dans l'Église. Cette conception du Parti-Église, ou plutôt cette identification qui s'impose du Parti à l'ancienne Église (je ne suis pas le premier, et de loin, à l'avancer) explique à peu près complètement les difficultés que Sartre, par exemple, peut avoir à expliciter la singularité de l'existence du parti communiste. Il s'engage dans un imbroglio sur la spontanéité, la démocratie dans le Parti, etc. dont il ne peut sortir parce qu'il refuse d'accepter le caractère communial et cette institution d'Église. Autrement, en procédant à cette assimila-

tion, on rend compte de la presque totalité des caractères et des problèmes posés, de ces partis ¹, en la récusant, on n'arrive jamais à une élucidation de la question elle-même. L'une des fonctions de ce clergé est assurément de célébrer un culte selon des liturgies précises. Or, comme dans toute religion, nous trouvons une hiérarchie de cultes, depuis le grandiose, groupant des milliers de personnes dans une liturgie solennelle, jusqu'aux réunions familiales et intimes, non moins sérieuses et convaincantes. On a souvent ainsi comparé les rassemblements nazis à une cérémonie religieuse. Les grandes fêtes de Munich ou de Nuremberg, avec un programme savamment organisé de façon à faire monter progressivement la ferveur religieuse jusqu'à une ferveur qui ne peut recevoir de satisfaction que de la présence même du dieu. La longueur de la célébration, la précision de la liturgie, les cantiques, les engagements réciproques, la musique, les lectures des textes sacrés, la progression savante des orateurs, jusqu'au moment dernier où le Führer apparaît, comme couronnement, exaucement, mais alors l'intensité de la parole, la longueur du discours qui tombe sur une foule extatique — puis, très brièvement la rupture, après le sommet (reproduisant ce qui a été appelé pour la messe, pour expliquer son efficacité psychologique, sa structure en tympan tronqué), tout cela nous restitue, dans son organisation, l'équivalent d'un culte. Un peu différents, mais conservant le même caractère, sont les rassemblements chinois de Tien Am Mem. Mais ici, l'élaboration semble très différente. Tantôt, comme pour les gardes rouges, il s'agit seulement de l'apparition devant une foule exaltée d'avance, qui n'a pas besoin de préparation psychologique *hic et nunc*, de l'apparition du dieu. Combien de textes sont là pour proclamer que la seule chose que désire le Chinois c'est de voir, de loin, l'idole. Tantôt, ce sont des fêtes admirablement réglées mais de façon toute différente de celles du nazisme : il semble qu'il y ait eu en réalité une très longue préparation des partici-

1. Bien entendu je ne prétends pas que la comparaison soit une explication, ni que l'être de l'Église soit si clair et évident que l'assimilation puisse servir d'explication !

pants, qui ont travaillé pour apprendre leur rôle (par exemple dans les extraordinaires tableaux vivants et mosaïques humaines) et qui accomplissent leur service de glorification du dieu avec une précision mécanique. Or entre les deux se situe le même phénomène culturel sous Staline « glorifiant le dieu vivant..., commentant les Saintes Écritures, exhortant les fidèles à de nouveaux sacrifices, exaltant le *paradis* soviétique par opposition à l'*enfer* capitaliste, le tout dans une langue liturgique nouvelle à base de lieux communs érigés en incantations magiques. Dans la vie pratique de l'U.R.S.S. le rite avait pris le pas sur la technique... » (Garder). Et dans tous les cas, les cantiques ont une place considérable. C'est en Chine maoïste qu'ils se multiplient le plus : « L'Orient rouge », « La navigation en haute mer dépend du Timonier », ou bien « Les Combattants du Président Mao sont ceux qui saisissent le mieux les instructions du parti », sont les plus célèbres. Mais cantiques et litanies sont dans toutes ces cérémonies essentiels. Tout autres que ces grands cultes publics, sont ceux pratiqués en privé, en petits groupes, de travail ou d'amis, réunions religieuses qui semblent encore plus caractérisées dans la Chine de Mao qu'elles ne le furent jamais sous Hitler ou Staline. Je ne puis mieux faire que de citer un exemple vécu, celui de Ciantar. Pourtant, au départ, pour son séjour de trois ans en Chine, de 1965 à 1968, celui-ci était totalement favorable au régime de Mao, et y allait dans l'enthousiasme, mais, lui qui est, comme Robin, hostile à toute religion, ce qui l'a le plus écarté, c'est justement la religion de Mao. « 21 février 1968 : l'intéressant... était d'assister à la cérémonie d'adoration et d'allégeance à Confucius II (Mao), ainsi qu'elle se pratique depuis environ deux mois à Pékin, et plus ou moins ailleurs. Lao-Che (le professeur)... a lu la proclamation de la Grande Alliance, tourné vers le portrait de Mao Tsé-toung. Après quoi elle a prié l'assistance de se lever pour saluer le dieu vivant — ce que chacun a fait en inclinant profondément la tête vers le sol. Ensuite, le demi-quarteron idolâtre a entonné la chanson du pilote (Mao) avant de se rasseoir. Ce rite se déroule deux fois par jour dans les

usines¹. » Ailleurs, il cite des cérémonies de prières adressées à Mao, pour faire tomber la pluie, ou faire pousser le riz... et de même, parfois, le fait de brûler des bâtonnets d'encens devant le portrait de Mao. Il s'agit bien du dieu vivant. L'aspect le plus saisissant du phénomène est qu'il s'agit du peuple chinois. Ce peuple dont on a pu dire qu'il était le moins religieux de la terre, qu'il avait « sécularisé » toutes les religions qui l'avaient atteint, a été transformé en peuple religieux : c'est la politique qui est cette fois devenue religion.

*
**

Nous venons donc de décrire une série de phénomènes : mais ce qui nous permet de dire que la religion séculière est une véritable religion, et qu'il n'y a là aucun abus de mots, aucune facilité de ma part, c'est leur conjonction. S'il n'y avait que des cérémonies, ou que des livres sacrés, ou qu'une organisation, assurément même si l'on pouvait comparer ce trait avec un élément religieux, on ne pourrait en tirer une conclusion générale. Au contraire, ce qui est décisif c'est la conjonction de ces indices. Car finalement on s'aperçoit que d'un côté *tout* ce qui constitue le visage externe du christianisme, par exemple, se retrouve reproduit, sans rien oublier, dans le nazisme ou le communisme, et réciproquement *tout* ce qui constitue le visage externe du nazisme ou du communisme était déjà dans le christianisme : c'est cette parfaite coïncidence qui oblige à dire que l'on se trouve bien en présence de religions. Gramsci encore souligne : « Dans la période actuelle, le parti communiste est la seule institution que l'on puisse sérieusement comparer aux communautés religieuses du christianisme primitif : dans la limite où le parti existe déjà à l'échelle internationale, on peut tenter la comparaison et établir un ordre de relation entre les militants pour la cité de Dieu et les militants pour la cité de

1. *Mille jours à Pékin*, 1969. Ce journal d'un séjour de trois ans est simplement honnête, se défiant de toute généralisation et de toute interprétation suspecte.

l'homme. » Et l'on se plaît enfin à comparer les messages, le providentialisme chrétien et le prophétisme révolutionnaire, le chemin qui va de la faute originelle au salut et celui qui va de l'exploitation de l'homme à la société sans classe, avec entre les deux, la dure nécessité, les bûchers de l'Inquisition et des camps de concentration, l'arbitraire du Dieu spiritualiste et la dure nécessité du matérialisme historique... Tout nous conduit à cette assimilation et dans notre situation l'homme politique est devenu le parfait équivalent, le substitut inaltérable de l'homme religieux traditionnel.

III. Et maintenant ?

Toutefois une question ne peut manquer de se poser à nous : on a parlé surtout du stalinisme et de l'hitlérisme. Après tout ces formes ont régressé, l'Allemagne est démocratique, le stalinisme est un mauvais souvenir (même si nous sommes toujours en présence d'un État totalitaire...). Sans doute le maoïsme... Mais peut-on encore parler de religion séculière ? N'était-ce pas une phase, une poussée de fièvre extrême, alors que nous revenons à la normale ? Avant de répondre à cette question je voudrais rappeler que ces religions ne se sont pas instituées par hasard ni par caprice. Elles répondent à la conjonction entre deux nécessités — celle du pouvoir qui ne peut (et n'a jamais pu) atteindre les limites de l'absolutisme, de l'exigence, de la totalité, de l'efficacité, que dans la mesure où il était aimé, adoré, celle de l'homme quelconque qui a un besoin religieux de recevoir un commandement absolu, et de se vouer totalement. Ainsi ces religions sont instituées parce qu'elles sont indispensables à la force du pouvoir politique, à sa plénitude, à la totalité de l'exigence, au dépassement des forces humaines dans la grandiose tâche proposée par la politique, à la consécration absolue pour surmonter toutes les difficultés, mais elles réussissent parce qu'elles répondent au besoin fondamental de l'homme, qui ne peut arriver à vivre dans l'air dur et rare de la raison, de

la réalité. Il ne peut supporter sa vie qu'à condition d'avoir un sens, de recevoir une lumière transcendante, de participer à une œuvre surhumaine. Ce n'est donc pas une méchanceté foncière de ces dictateurs qui les mène dans la voie religieuse, c'est la nécessité de la croissance du pouvoir et la réponse à un besoin de l'homme, désorienté dans une société anomique, et réorienté grâce à la religion publique. D'où l'on peut affirmer que ces religions sont en même temps spontanées et fabriquées. Spontanées, car l'homme portera de lui-même son adoration vers le chef suprême, le Père, le Sauveur, l'Ordonnateur. Il a besoin de Grandeur, de Vérité, de Justice, de Bien, de Pardon : c'est là, là seulement, qu'il les trouve ¹. Fabriquées, parce que le pouvoir, dans sa technicité, a besoin expressément de l'amour, de l'adoration : l'État n'accepte plus d'être « le plus froid de tous les monstres froids ». Il a besoin d'être chaleureux, amical, proche. C'est le visage paternel et bénin de Staline, celui joyeux, ouvert, compréhensif de Mao. On peut dire que plus un pouvoir est organisé, rationalisé, rigoureux, plus il a besoin d'un comportement irrationnel et mystique de l'homme envers lui, d'un amour et d'une chaleur qui lui sont donnés par l'homme. C'est une véritable loi d'interprétation sociologique : « Plus le système est rationnel, plus il secrète de religieux ». S'il en était autrement, l'amour et le sentiment religieux de l'individu ne déboucheraient sur rien de visible, de saisissable. Mais réciproquement, il faut toujours rappeler que l'on ne qualifie pas une religion artificiellement et par une série de « trucs ». Le pouvoir politique, si habile soit-il, serait incapable de fabriquer une religion nouvelle si elle ne répondait profondément au désir, à la passion, à l'attente de tous.



1. C'est le même phénomène que j'ai étudié dans *Propagandes*. Celles-ci ne réussissent que dans la mesure où l'homme est préparé à les recevoir, où il y a une sorte de connivence préalable entre le propagandiste et le propagandé.

Revenons donc à notre question de fait : les religions séculières sont-elles finies ? Garder (*L'Agonie du Régime en Russie soviétique*, 1965) fait une analyse poussée de ce déclin pour l'U.R.S.S. Il n'y a plus de dieu, pape et empereur. On a démantelé la Sainte Inquisition. On a fait des concessions à l'adversaire capitaliste qui n'est plus considéré comme l'ennemi absolu. On a désacralisé la fonction pontificale (remise en cause posthume de l'infailibilité de Staline), on assiste à la libération de la science, de la technique à l'égard du carcan religieux, le rôle des savants et des techniciens a augmenté, Khrouchtchev remet en cause des éléments du dogme, on admet de reprendre contact avec les hérétiques (Yougoslavie), et l'on en vient à tolérer une pluralité d'interprétations de la doctrine en même temps qu'une diversité de voies possibles pour la révolution et l'accession à la phase supérieure du communisme. Par conséquent il y a une liberté de choix. En même temps se développe une information assez libre et la possibilité nouvelle de circulation de textes critiques, en principe secrets... La seule chose qui reste intangible, c'est le Parti. Mais à lui seul, il ne fait pas une religion. Garder conclut que « ce qui a fait faillite en U.R.S.S., c'est l'idolâtrie léniniste-marxiste et l'épouvantable système d'oppression qui l'incarne, et non pas le socialisme... » Je veux bien, en effet, qu'en U.R.S.S. et dans les pays satellites il y ait régression du phénomène religieux, mais cela implique-t-il une mise en question des religions séculières politiques ? Il ne faut pas oublier que dans toute histoire d'une religion, il y a des déplacements géographiques : le bouddhisme n'est pas resté ancré dans son berceau, le christianisme explosif de l'Asie-Mineure et d'Afrique du Nord y a totalement disparu, pour s'enraciner dans un terroir tout différent, celui de l'Europe occidentale, et maintenant qu'il décline ici, le voici qui bouture étonnamment en Indonésie et en Amérique latine. Autrement dit, même s'il est exact que la religion séculière marxiste-léniniste recule en U.R.S.S. (ce dont je ne suis pas absolument convaincu, j'y vois plutôt un attiédissement, un aménagement), ce n'est rien de collectif : car elle s'est d'abord déplacée en Chine. C'est

là que nous retrouvons le fait avec son excès, sa grandeur, son absoluté. D'ailleurs, la Chine ne cache pas sa sympathie pour le régime stalinien. Mais à côté, comment ne pas évoquer les gauchistes, qui présentent exactement tous les traits des religionnaires politiques. Et leur haine, leur rancœur à l'égard de l'U.R.S.S. maintenant porte exactement sur ce point : elle n'est plus religieuse. Elle a trahi en s'embourbant dans la rationalité, en abandonnant la radicalité révolutionnaire, en n'appliquant plus la théorie, en se bureaucratisant, en pactisant avec les hérétiques et les antisocialistes. Elle n'est plus au degré d'incandescence mystique. Et ce que les gauchistes recréent, ce n'est pas tellement un « mouvement plus à gauche », qu'une mystique — ce qui les a rendus tellement sympathiques (et qui a séduit les chrétiens : ils se retrouvent dans leur bon climat religieux). Ils sont les prophètes intransigeants d'une religion qui s'amortit, mais comme tous les prophètes, ils sont incohérents et désordonnés. Ce qui manque pour qu'il y ait vraie religion séculière, c'est l'intervention d'un pouvoir ordonnateur et unificateur, rassemblant toutes les énergies spirituelles. Dans l'indispensable association analysée plus haut entre la ferveur de la base et la structure religieuse, celle-ci manque au gauchisme, qui s'épuise alors dans des effusions désordonnées, dans une mystique sans issue.



Après avoir magnifiquement remplacé l'adoration de Staline par celle de Mao, voici que la Chine abandonnerait à son tour l'attitude religieuse. Un certain nombre de journalistes et de spécialistes de la Chine nous attestent maintenant que c'est la phase de liquidation du culte de la personnalité, de récusation du religieux, de critique des attitudes d'obéissance servile. C'est presque la « démaoïsation »... « Le culte de la personnalité de Mao est en train de disparaître, chose plus remarquable encore, c'est Mao qui y a mis fin... Il a dénoncé ce culte, excessif et importun. Aujourd'hui on peut voir des salles d'usine sans

portrait de Mao, les insignes rouge et or à son effigie épinglés sur les blouses disparaissent, le fameux Petit Livre rouge que des millions de Chinois feuilletaient encore l'an passé, nous avons vu un seul Chinois en train de le lire c'était un Chinois d'outre-mer en visite... On fait le procès du Petit Livre rouge ; il n'y a plus de marxisme en raccourci... » (GUILLAIN, *Le Monde*, août 1972.) Mais déjà en décembre 1971, A. Bouc notait la critique faite dans *Chine Nouvelle* des héros et des personnalités : « Les héros, les empereurs, les saints ne font pas l'histoire... l'individu ne peut jouer de rôle actif dans l'histoire que lorsqu'il reflète la volonté des masses populaires. » « Même le soleil a des taches noires »... « Il s'agit, dit A. Bouc, de dépersonnaliser le pouvoir. Les portraits du Président sont retirés des lieux publics, les citations se font plus rares... » La période religieuse serait achevée. Et c'est Mao qui l'a critiqué dans ses fameuses déclarations à « son » journaliste Edgar Snow (décembre 1970). Le méchant qui avait orienté à tort la Chine dans la voie de la religion du culte de la personnalité, c'était Lin Piao — le fabricant de l'affreux Petit Livre rouge c'était Lin Piao — la religion n'est pas le fait du maoïsme qui tient toujours la droite ligne marxiste. Quand même, on est bien obligé de poser la question que soulevait Etienne : Mao ignorait-il toute cette énorme promotion religieuse ? « Les avons-nous vues au cinéma, à la télévision, ces images terrifiantes où le grand timonier applaudit ceux, par centaines de mille, qui lui brandissent sous le nez le Talisman ? » Toute l'énorme vague religieuse était évidemment connue de Mao, qui s'y prêtait parfaitement, et il n'a remporté la révolution culturelle que grâce à l'adoration religieuse de ses zéloteurs. Cette révolution a été un fait religieux, en tout, et Mao ne l'ignorait nullement : il l'a même voulu ; car tous les spécialistes soulignaient de 1965 à 1970 que Mao a toujours été entièrement maître de l'appareil de propagande... Donc... ! Mais enfin, maintenant, ce serait fini. On revient à un état laïque et raisonnable. Eh bien, malgré ces témoignages assurément sincères, je me permets d'être sceptique ! Tout d'abord, il ne faut quand même pas prendre l'homme

pour de la mie de pain. On n'annule pas d'un trait de plume ce que l'on a monté, déchaîné... Pendant des années, les Chinois ont vécu dans la ferveur religieuse de Mao. On ne peut pas leur dire : « Maintenant c'est fini. On n'y croit plus. » Cela s'est produit plusieurs fois dans l'histoire (par exemple avec Octave Auguste) mais ça n'a jamais marché : le dieu restait dieu même quand il ne voulait plus l'être. Mais enfin cet argument est peu de chose. Par contre, nous avons bien des témoignages différents. M. Cl. Julien (*Le Monde*, février 1972), dans son habituelle innocence, nous donne le reflet d'une Chine où la religion Mao (qui bien entendu à ses yeux n'est pas religion) est bien vivace. Il nous raconte sa visite de chantiers, où les ouvriers en bleu de travail ont le Petit Livre rouge serré sur leur cœur : il vous raconte la merveilleuse histoire de ces ouvriers travaillant sur des lignes à haute tension sans coupure de courant « grâce à la pensée de Mao » : « Grâce à la pensée de Mao, la ligne électricité est devenue un tigre de papier » et pendant l'opération dangereuse, le chœur des ouvriers psalmodie, en scandant chaque mot, deux pensées de Mao, et « l'ingénieur » explique comment la pensée de Mao change la nature de l'électricité. Dans des chantiers ruraux M. Julien a vu les slogans en idéogrammes de 20 mètres de haut, reproduisant des pensées de Mao et les chefs de chantiers expliquent que l'on puise l'inspiration dans cette pensée pour reboiser, etc. De même M. Margueritte (juillet 1971) continue à voir partout les banderoles, les slogans, les portraits... « Plus d'une statue de Mao rappelle les images de Bouddha... » Il se trouve en présence de « miraculés », des aveugles, des sourds-muets ont été guéris dans le cours de la révolution culturelle par la seule pensée de Mao. Les petits enfants de trois ans qui ne savent pas lire apprennent par cœur les pensées de Mao... Je veux bien que tout cela se situe en juillet 1971 et qu'en juillet 1972 tout ait changé, malheureusement ce n'est pas si clair. En juin 1972, la pensée de Mao est encore prise par le Journal de l'armée comme critère absolu et incritiquable de la vérité. Si Lin Piao a eu tort, cela se voit *par comparaison avec les pensées de Mao.*

Il n'y a plus, à ce niveau de magisme mais il y a autant de dogmatisme reposant sur une foi de type religieux. Les écrits de Mao sont toujours des livres saints contenant la vérité absolue. Il faut aussi souligner un autre fait qui n'est pas sans importance ; à savoir que Mao est tout à lui tout seul. Depuis l'année 1965, il n'y a plus en Chine ni Parlement, ni Constitution, ni Président de la République, ni plan économique annoncé, explicité, ni gouvernement organisé : Mao est tout. Situation éminemment religieuse. Ainsi ce n'est pas à mes yeux parce que l'on a enlevé les portraits et qu'il n'y a plus de « cérémonie » déclamatoire du Petit Livre rouge que l'on peut parler d'un recul religieux.

Mais je voudrais alors présenter une hypothèse : tout le monde signale que c'est à partir de son interview à Snow que Mao est entré en lutte contre l'aspect religieux du maoïsme. Et l'on cite la belle phrase de Mao : « Qu'aurais-je été ? Rien qu'un moine solitaire allant à pied de par le monde sous une ombrelle trouée... » Il rejoint, nous dit-on, « le pèlerin mendiant de la peinture chinoise classique, le sage... » et les éditoriaux vous présentent un Mao humain donc mortel. Que c'est beau... Mais enfin... Mao et lui tout seul, reste au pouvoir et quel ! et absolu ! Quand Charles Quint est saisi de cette vision de sa propre vie il abandonne tout et se retire au couvent. Mao pas du tout. Ça fait évidemment penser à ces méditations de milliardaires sur la vanité des richesses et sur « vous ne l'emporterez pas avec vous »... en gardant bien sûr leurs milliards. Mao devient humain. *Évolution normale du héros religieux*. Nous avons assisté à la même transformation des stars de cinéma. Après avoir été les « Stars » au sens propre, et il les fallait belles, inhumainement, les femmes tout en nickel, les hommes en bronze, on en est venu à la star laide, pas très bien faite, à l'homme quelconque, vous et moi, familier, proche mais toujours aussi star, gagnant autant d'argent et ayant autant d'admirateurs passionnés, de fans. Même chose dans la publicité : elle doit être humaine, bon enfant, le sourire amical et la main tendue, la proximité, l'intimité, etc. Elle reste cependant toujours la liturgie du culte de la consommation. Et c'est le même

avatar pour la messe : là aussi plus de pompe ni d'exaltation : tout devient horizontal, direct, humain... mais pas moins religieux. C'est exactement le même processus en Chine. Après le grandiose, le monumental, l'hyperbolique, après l'exaltant et le mystique, vient la période où le dieu s'approche des hommes, se déclare homme comme nous (mais en gardant sa toute-puissance) et se fait encore bien plus adorer dans sa condescendance, sa proximité, son humilité que dans son tonnerre et ses foudres. La gigantesque figure souriante pleine de bonhomie, si humaine avec ses faiblesses, ses rides, ses défauts (les fameuses verrues), me fait invinciblement penser à l'autre gigantesque figure, aussi paternelle, aussi débonnaire, aussi souriante (mais avec de grosses moustaches), le bon grand-père typique à qui les petits enfants peuvent confier leur sort. Trait pour trait c'est la réplique. Après sa mort on découvre que c'était l'Ogre et que son humilité était un instrument de plus du culte de la personnalité. Mao est toujours le Soleil rouge et la religion n'est pas morte en Orient !

Raymond Aron, à son tour (*Les Désillusions du Progrès*, 1969) pose le même problème. Il semblerait que les doctrines de salut collectif par une classe ou une race soient en déclin depuis ces dernières années. « Nous avons peine à comprendre comment les idéologies dogmatiques si pauvres en valeur intellectuelle et encore plus spirituelle, ont exercé, et parfois exercent encore une telle emprise sur des esprits supérieurs. » Il analyse longuement les causes et les signes de cette régression : développement d'un esprit national, usure d'une trop longue application quotidienne, croissance de la civilisation industrielle, expérience du régime communiste qui ne peut être totalement voilée par la propagande, progrès d'une application scientifique de l'économie politique et de la sociologie qui impliquent une transgression des dogmes, dégradation de l'idéologie marxiste-léniniste selon le processus de toutes les idéologies religieuses, en « point d'honneur spirituel », « universaliste et égalitaire, d'un ordre hiérarchique et national ». Tout cela se teinte d'un certain scepticisme et entraîne la renonciation à l'universalisme

religieux. Les grandes religions séculières des années 1925-1955 entrent dans la fadeur habitudinaire, la routine et la tiédeur. Toutefois R. Aron rappelle que « nous aurions tort de ne pas prendre de distance par rapport à la conjoncture présente. Il y a vingt ans les Occidentaux avaient tendance à surestimer la signification historique des religions séculières, peut-être inclinent-ils aujourd'hui à la sous-estimer ». Et il montre quelques aspects de la persistance de ces religions. Il insiste surtout sur le fait de la transformation. Après tout, le christianisme après le premier siècle a, lui aussi, perdu de sa ferveur, de son absolutisme, mais ce fut pour s'installer précisément en tant que religion, prétendre à transformer le monde et retrouver une nouvelle ferveur dans des syncrétismes. N'est-ce pas là ce qui tend à se produire pour les religions séculières ?

D'un côté le marxisme impose une vision du monde et de l'histoire, il sacralise un mode de propriété et de gestion, et transfigure en lutte à mort entre le bien et le mal ce qui n'est jamais qu'un problème d'organisation sociale et d'administration, mais de l'autre, il ne peut éviter le heurt avec la réalité : à ce point, et dans les régimes établis, on peut considérer que le communisme perd son caractère religieux : le but triomphal recule à chaque progrès concret. La doctrine sert à justifier l'ordre établi, l'exaltation et la rigueur dogmatique s'affaïsse, l'unité mystique obtenue par la croyance commune se brise, et tout cela peut apparaître comme un recul de la religion séculière. Le régime nazi a trop peu vécu pour avoir connu ce repli, et c'est contre cela que lutte désespérément Mao, par des entreprises comme la révolution culturelle. Mais, en réalité, ce qui se produit c'est une nouvelle phase religieuse : la doctrine, la pratique et l'Église deviennent les garants de l'ordre établi. « Le respect de l'ordre n'exige pas l'attente d'un avenir radieux. » La religion produit une morale, et c'est elle qui devient le fait majeur. En même temps, cette croyance devient le fondement implicite mais indispensable du régime, la légitimité du pouvoir, le principe de cohésion sociale : c'est bien encore une autre fonction de la religion. Tout le monde, sans effort, devient

croyant dans le marxisme-léninisme comme, au Moyen Âge, tout le monde était baptisé, croyant, chrétien-sans-problème. Il n'y a donc nul recul, à notre époque, des religions séculières politiques, il y a seulement une stase, passage par une période classique de l'histoire de toutes les religions.



Cette permanence de la religion séculière politique, non pas accident mais phénomène constitutif de la modernité, impliquerait une extension de la constatation. La mutation à laquelle nous assistons maintenant n'est pas le recul des religions jusqu'ici étudiées (marxisme, léninisme, nazisme, maoïsme) mais l'extension à toutes les formes d'activité politique du caractère religieux. Autrement dit, en même temps qu'il y a baisse de tension religieuse dans le socialisme et le communisme (avec les nuances indiquées plus haut), il y a sacralisation de toutes les activités politiques ailleurs, dans les pays démocratiques libéraux, bourgeois et capitalistes qui, de ce fait, cessent d'être libéraux. Le débat cruel qui transforme depuis dix ans les États-Unis est le visage convulsé de cette « religiosisation ». Un État qui supporte de moins en moins d'opposition, qui use de plus en plus des moyens totalitaires, ne peut se justifier que s'il repose sur une religion politique. Une opposition qui n'accepte plus le jeu démocratique et qui s'exprime par la violence, faisant de la décision politique, l'Ultime, et de l'action politique le critère du bien et du mal. Une jeunesse qui se voue ou qui exècre, avec les expressions les plus extrêmes du jugement, pour chaque action politique... Nous n'assistons pas à une montée des fascismes, mais à une transformation de la relativité politique en absolu religieux. Et c'est le même événement qui se produit dans les pays nouveaux, en Afrique en particulier. Autrement dit, léninisme-stalinisme et nazisme ont été les phénomènes précurseurs qui nous ont montré le chemin. La religion politique généralisée est l'expression de la sacralisation de l'État.

Le comportement politique des citoyens modernes manifeste le sacré de l'État et que le citoyen participant fût investi d'une grandeur passionnelle. La politique est devenue le lieu d'une vérité dernière, d'un sérieux absolu, d'une division radicale des hommes, d'une discrimination du bien et du mal. Les oppositions religieuses classiques et théologiques sont bien minimisées (et c'est ce qui facilite nos joyeux accords œcuméniques) mais parce que en même temps les vraies ruptures sont dans l'ordre politique, et que c'est là finalement, et là seulement, que l'homme a la plus intime conviction que le Tout est engagé. L'action politique demande tout, et finalement la vie, au niveau national mais aussi bien au niveau du parti (pour peu que celui-ci soit sérieux). Mais s'il en est ainsi, c'est parce qu'elle engage plus que la vie. La politique vaut la peine que tout lui soit sacrifié : comment dire mieux qu'elle est entrée dans cette sphère du sacré ? Car la mort des soldats à la guerre, comme la mort du militant, n'est plus un accident : c'est un sacrifice. C'est l'entrée dans la Sacralité, ce sont les « Voués », et s'ils acceptent finalement c'est qu'en effet leur croyance est plus fondamentale qu'une opinion ou que leur vie privée : il s'agit de l'absolu donnant sens à leur vie, couleur à leur pensée, communion à leur être. Il s'agit d'un jeu final de Tout ou Rien : si ma cause triomphe *Tout* est gagné, sinon, *Tout* est perdu. Mais ce sérieux, cette absolutisation, cette passion, ce jugement implacable, ce n'est pas de l'ordre de la raison, ni même du politique, ce n'est pas de l'ordre simplement émotionnel, ce n'est pas non plus de la quête souffrante du vrai, c'est de l'ordre de la possession. Et sur ce fondement on voit alors surgir tout ce qui, de fait, surgit aussi du sacré. D'une part des valeurs diffuses, innommées, mais profondément vécues et ressenties, des impératifs et des interdits qui conduisent à des jugements que l'on peut appeler éthiques, quoique, à la vérité, ils ne soient pas « moraux », mais une répartition plus profonde des êtres, des actes et des choses qui sont situés dans un sacré positif ou dans un sacré négatif. On assiste

alors au fait étrange de passage d'une foi totale qui implique un nihilisme total — nihilisme actif des élites, nihilisme passif des masses, caractéristique de toutes les religions. Et l'expression de ce nihilisme est l'« engagement » ce qui est l'équivalent de la conversion en langage religieux traditionnel. L'engagement individuel est la contrepartie, la face visible, du nihilisme des intellectuels. Parce que plus rien ne vaut, parce que règne la plus intolérable incertitude, on fait le saut, dans la vérité, on adhère à quelque chose qui existe, une victoire en marche, une action effective, « quelque chose de fort, qui échappe à l'implicite jugement négatif que les nouveaux engagés portent sur eux-mêmes ». Le national-socialisme fut annoncé, on s'en souvient, par des vagues d'engagements dans toutes les directions, mais essentiellement politiques : substitut religieux. Quand on parle à ces engagés politiques du problème brûlant de l'heure, on se rend compte immédiatement à la fois de l'incommunicabilité de ce que l'on voudrait dire d'autre, et à la fois que l'on est soi-même intégré par une nécessité impérieuse dans une sphère irrationnelle et toute-puissante.

Après l'élimination du roi, le sérieux politique fut porté, disions-nous, dans les institutions. Mais cela ne fut pas durable, et très vite il devient nécessaire pour l'homme, qui ressent profondément la politique, qu'une incarnation médiatrice entre ce monde et l'autre lui soit proposée. Or ce qui fut caractéristique des régimes dits totalitaires, le devient maintenant de la presque totalité des régimes politiques. Il n'y a plus de relativité, d'élections « bon enfant », de discussion raisonnable. C'est chaque fois le tout de l'homme qui est en jeu. Tout est politique. La seule activité sérieuse est la politique. Le sort de l'humanité dépend de la politique, et la vérité philosophique ou religieuse classique ne prend de sens que si elle s'incarne dans des actions politiques. Les chrétiens sont à cet égard exemplaires. Ils volent au secours de la religion politique, en affirmant que le christianisme n'a de sens que dans l'engagement politique. En réalité, c'est leur mentalité religieuse qui leur joue ce tour : dans la mesure où le christianisme s'effondre en

tant que religion, ils cherchent avec affolement, mais bien entendu inconsciemment, où s'incarne le religieux de leur temps, et parce qu'ils sont religieux, ils sont automatiquement attirés, comme limaille de fer par un aimant, dans la sphère politique, parfait substitut. Bien entendu, ils ne croient pas aux dogmes grossiers explicités. Ils peuvent être clairvoyants, comme Gollwitzer (*Athéisme marxiste et Foi chrétienne*, 1965), sur le caractère religieux du communisme, mais parce qu'ils ont dénoncé le culte de la personnalité ou la mystique de la praxis, ils croient s'être débarrassés du religieux : alors qu'ils ont seulement fait la critique de la phase religieuse *actuellement dépassée* (sauf en Chine) du communisme : et ils ne voient pas que l'on est dans une nouvelle phase de la religion politique, *étendue à l'action politique elle-même*. Gollwitzer, actif partisan de l'engagement politique, est un bon exemple de cette adhésion chrétienne au néo-religieux. Et ils découvrent que la politique est devenue la justification majeure. Le christianisme ne signifie plus grand-chose, mais il se trouve remis à neuf, revigoré, si les chrétiens font de la politique : c'est le christianisme qui est maintenant justifié d'être ainsi légitimé, car tout ce qui porte message politique, tout ce qui se traduit dans un engagement politique est maintenant justifié, légitimé. C'est la nouvelle sotériologie. Considérez les livres, les œuvres d'art, la pensée : n'importe quelle « pensée » inconsistante, redondante, banale, infantile, fait mouche lorsqu'elle porte un « message » politique. N'importe quelle œuvre d'art, théâtre, peinture, est légitimée, grâce au message politique. Il est évident que dans vingt ans on se tordra de rire devant les pièces de théâtre et les films qui sont aujourd'hui notre pain quotidien, et que nous ne prenons au sérieux que parce qu'il s'y trouve une exaltation politique, un appel à la résistance contre la guerre au Viêt-nam, une exhortation révolutionnaire au nom du Che... Tout ce fatras se situe au niveau des plus grotesques pièces de l'époque révolutionnaire (1793-1797), de la sculpture d'Arno Breker, et de la poésie de Déroulède. Mais nous ne sommes pas atteints par ce ridicule parce que ces

films et pièces de théâtre se situent dans *notre* contexte de religieux politique, et du moment qu'il y a message politique, automatiquement l'œuvre est prise en considération.¹



En présence de cette accession du politique au religieux, on peut rechercher une explication fondamentale au-delà des descriptions de phénomènes et des explications historiques que j'ai tentées. Celle de Simondon me paraît peut-être une des plus éclairantes et j'y souscrirais volontiers. Il considère que l'homme a eu d'abord une relation globale (pour ne pas dire communelle) avec le monde naturel, période qu'il qualifie par le terme d'univers magique primitif, où l'homme procédait par « réticulation magique ». Mais cette unité primitive a été rompue par la découverte et l'application de techniques d'élaboration du monde naturel. Or l'homme ne pouvait pas se réduire à ce rôle d'opérateur technicien. Il fallait bien qu'il conserve une vue globale du monde, et c'est à ce moment que les religions se constituent, donnant au monde un sens, et fournissant une pensée sur la destinée de l'homme. Il se constitue par conséquent un couple, remplaçant l'unité magique première, entre la religion et la technique. Les deux activités, les deux pensées ne peuvent être séparées, elles sont indispensables pour l'homme, autant l'une que l'autre, chacune dans son secteur. Il s'agit d'un dédoublement résultant du « pouvoir de divergence contenu dans l'autonomie du développement des techniques et des religions » et, de ce fait, « la religion n'est pas plus magique que la technique : elle est la phase subjective du résultat du dédoublement, tandis que la technique est la phase objective de ce même dédoublement. Technique et religion sont contemporaines l'une de l'autre... ».

1. Ainsi, entre tant d'autres, on peut citer le film *Le Conformiste*, pratiquement nul comme pensée, infantile au point de vue de la réflexion politique, mais il a le conformisme politique suffisant pour connaître un grand succès. On néglige seulement de considérer que le conformiste, ici, c'est le metteur en scène.

mais ne sont ni l'une ni l'autre des formes dégradées ou des survivances de la magie. Or il existe une seconde étape de cette évolution. Les techniques ne s'étaient attaquées qu'au monde matériel, au concret, mais voici que la pensée technique s'est tournée aussi vers le monde humain, vers l'homme et son organisation sociale. Elle procède envers lui comme elle l'avait fait envers le milieu naturel, c'est-à-dire par analyse et dissociation en données ou processus élémentaires. Et, comme le dit Simon-don, « elle le reconstruit ensuite selon des schémas opératoires, en conservant les structures figurales et en laissant de côté les qualités et les forces de fond » (exactement comme les techniques matérielles). Un très bon exemple de cette opération est la technique économique. Et ceci date effectivement le point de départ de ces techniques du monde humain. Mais alors, on se trouve en face de la même situation que lors de l'éclatement du monde unitaire : l'homme ne peut se satisfaire de cette situation parcellarisée. Il se constitue alors des types de pensées portant elles aussi sur le monde humain, mais pris dans sa totalité. Il s'agit de la pensée politique. Mais celle-ci est dans le même rapport avec les nouvelles techniques que la religion avec les techniques premières. Telle est la véritable synonymie, inévitable, pour les temps modernes, entre politique et religion : la politique remplit, à l'égard des techniques, le même rôle que la religion autrefois. « A partir du moment où les techniques de l'homme ont rompu cette réticulation (concernant le monde humain) et ont considéré l'homme comme matière de technique, de cette nouvelle rupture d'une relation figure-fond, ont surgi corrélativement une pensée qui saisit les êtres humains au-dessous du niveau d'unité (les techniques du maniement humain, par exemple) et une autre pensée qui les saisit au-dessus du niveau d'unité (les pensées politiques et sociales). » Et la politique agit envers l'homme dans cette dissociation comme autrefois la religion envers le monde naturel. Elle classe et juge l'homme en le faisant entrer dans des catégories, comparables à celles, anté-

1. SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, 1958.

rieures, du pur et de l'impur, etc. Bien entendu, on ne donna pas à cette pensée le nom de religion, simplement parce que la tradition réserve ce nom aux « modes de pensées contemporains des techniques d'élaboration du monde. Pourtant les modes de pensée qui assument la fonction de totalité par opposition aux techniques appliquées au monde humain, et qui sont les grands mouvements politiques... sont bien l'analogie fonctionnelle des religions ». Et à partir de cette remarquable analyse, Simondon montre comment le national-socialisme, le communisme marxiste et le démocratisme américain jouent en fait le même rôle, présentent les mêmes caractères et sont, en tant que politique/religion, assimilables l'un à l'autre, avec bien entendu des formes d'application et points d'insertion spécifiques pour chacun. Je ne puis dire que cette interprétation de Simondon soit la seule possible, elle me paraît correspondre à la fois à la condition du politique en ce temps et à la détermination technique de cet ordre de phénomène. Elle est donc à mes yeux la meilleure hypothèse de travail.

Nous sommes donc dans le plus religieux des mondes — au cœur sacré d'un univers technique. Mais comment donc pourrait-il en être autrement ? Considérons l'homme, ou plutôt sa situation. Considérons-nous, nous-mêmes. Nous voici écartelés entre trois expériences, placés dans une situation de contradiction, pénultième... Notre première, évidente, expérience est celle de la plus prodigieuse, exaltante, aventure que l'homme ait jamais connue — *connue* — car son entreprise primitive de l'utilisation du feu, de la maîtrise des animaux, du départ sur les eaux n'était peut-être pas consciente, peut-être pas réfléchie, et l'homme ne pouvait alors peut-être pas se réfléchir lui-même, et s'admirer. Et maintenant nous accédons au surhumain, et nous nous réfléchissons en train de le faire, et nous ne pouvons pas ne pas être remplis d'orgueil. Notre maîtrise des choses, de l'univers, des autres est presque sans limite, nous crevons le cosmos et sondons l'ultime de la matière, nous mettons en formule l'inconnaissable, nous démultiplions jusqu'à l'infini les possibilités de notre cerveau, nous accroissons chaque jour nos dépenses d'énergie, nous accédons aux sources de la vie et faisons reculer les frontières de la mort. Quoi de plus exaltant, de plus admirable, de plus étonnant ! Et je prends ces adjectifs dans leur sens fort, étymologique : frappés de terreur devant ce que nous faisons nous-mêmes, fascinés par cette grandeur

vue et recon nue, élevés au-dessus de nous-mêmes : tel est bien le sentiment qui nous emplit de joie, d'espérance, et nous projette en avant dans l'avidité de connaître cet avenir comblé. Mais en même temps, au même lieu, nous faisons, nous, les mêmes, une autre expérience, celle de l'atrocité portée à son comble. Ce n'est pas seulement le « choc du futur » qui nous désarçonne, nous laisse pleins d'inquiétude et nous traumatise profondément. C'est la vision constante du plus sanglant des mondes. Les massacres sont quotidiens, après avoir cru que nous mettions fin à l'horreur en 1945 — et que nous ne reverrions plus jamais les camps de concentration hitlériens et l'holocauste d'Hiroshima — que, peut-être, nous mettions fin à la guerre. Nous avons découvert les camps de concentration soviétiques, nous avons assisté aux massacres de l'Inde, et puis à ceux du Congo, et du Biafra, et des Kurdes, et des Bengalis... Nous vivons dans un univers de guerre généralisée, sur une poudrière, avec la conscience qu'une erreur peut tout faire sauter, et nous sommes cernés par le monde de la faim... Tout cela, nous le savons et nous le voyons, à la différence de nos ancêtres, dont l'entourage n'était peut-être pas plus gai, ni rassurant mais qui ne le savaient pas, ou bien l'apprenaient quand l'horreur était passée. Nous sommes les contemporains quotidiens et conscients de l'horreur. Et le troisième facteur de notre expérience globale, c'est la conviction croissante que nous sommes en présence de problèmes apparemment insolubles, de difficultés insurmontables. Et ce ne sont pas les encouragements des bons apôtres du progrès qui nous consolent. Problèmes énormes qui nous concernent tous, dont nous savons bien que nous ne pouvons pas remettre la solution à d'autres — de celui de la faim à celui de la surpopulation et à celui de la pollution¹... Situation d'autant plus difficile que tout change avec une rapidité incroyable, que nous sommes submergés par un flot d'infor-

1. Tous les éléments de cette situation que j'esquisse sommairement, je les ai étudiés en détail dans mes autres ouvrages. Et bien entendu je ne dis pas que les problèmes sont insolubles, je dis qu'ils paraissent tels aux yeux de l'homme moderne.

mations qui ne nous laisse aucun répit, ou une possibilité de distance et de réflexion, que nous sommes arrachés de notre terreau traditionnel, déviés de tous les chemins connus, que nous avançons sans repère dans un pays ignoré qui se constitue littéralement devant nous chaque jour. Nous ne pouvons pas y envoyer des éclaireurs pour essayer un chemin, nous ne pouvons pas prendre des indigènes pour guides, puisque ce pays où nous progressons n'existe pas encore. Alors, dans ces conditions, comment l'homme moderne ne se rejeterait-il pas vers le sacré, le mythe et le religieux ? Ce n'est pas la « nature religieuse » de l'homme qui l'y pousse, c'est la situation même dans laquelle il se trouve aujourd'hui. En face de l'homme, au milieu d'une terre inconnue, quel recours ? Mais de transformer en mythes et religions ce qu'il y a d'admirable dans notre expérience. La Lune de l'Histoire et le Soleil de la Science, nos seules armes, nos repères. L'énigme de l'État et le mystère de l'Argent, ce qui nous attribue la puissance surhumaine. Comment, dans cette conjonction des trois facteurs dominants, l'homme ne serait-il pas à nouveau religieux ? Mais pourquoi *religieux* ? pourquoi ce réflexe-là, et pas autre chose ? Eh bien, je crois que cela tient à la vieille habitude de l'humanité, à la coutume transmise depuis le début des âges, antique réflexe de parade et de fuite — refus de connaître et de vouloir, recherche d'un refuge et d'une explication. Au moins en recréant du religieux et du sacré, l'homme récupère une expérience antique, il ré-engrène sur un mouvement connu. Tout est nouveau. Mais il y a quand même possibilité de retrouver un bout du fil d'Ariane. Et d'espérer, selon les recettes premières, résoudre l'insoluble par l'adoration d'une puissance suprême, et pallier l'horreur par le sacrifice à une divinité qui deviendra secourable.

••

L'erreur initiale de ceux qui croient à un monde majeur, peuplé d'hommes adultes prenant en main leur destin, et raisonnable, c'est d'avoir finalement une vue purement intellectuelle de

l'homme, ou bien d'un homme purement intellectuel. De même que l'*Homo æconomicus* était un mécanisme obéissant parfaitement à son intérêt, de même l'homme adulte est un organisme obéissant parfaitement à sa conscience et à sa raison. Mais voici : être non-religieux, ce n'est pas seulement une affaire d'intelligence, de connaissance, de pragmatisme, de méthode, c'est une affaire de vertu, d'héroïsme, de grandeur d'âme. Il faut une ascèse personnelle singulière pour être non-religieux. Et nous avons tous connus de ces grands athées, les vrais, les rigoureux, qui ne se trompaient pas de dieu, pour qui l'athéisme était un honneur, la forme suprême du courage humain et qui ne se tenaient à cette hauteur que par un exercice toujours nouveau d'une volonté tendue à l'extrême contre toutes les souffrances, et la mort. Et ce n'est pas plus facile aujourd'hui. Où donc prendrait-on que l'homme moderne, l'homme quelconque, celui que nous jugeons athée, indifférent, irréligieux a accédé à cette hauteur ? Dans le courant d'une société de confort, d'avachissement moral, d'aveulissement, d'avilissement, quoi donc préparerait l'homme à se hausser à la vertu rigoureuse de l'athéisme ? Qu'est-ce qui le prépare à l'impitoyable lucidité sur soi, sur le monde, qu'implique toujours l'irréligion ? Où voyons-nous la grandeur spirituelle, morale, l'exigence, la rigueur sur quoi s'enracine toujours la critique du mythe et la récusation du sacré ? Il n'y suffit pas d'une méthode scientifique et d'un matérialisme béat ! Il faut des hommes debouts et durs. Mais je ne les trouve pas. Tout nous conduit au contraire à l'inverse — hommes couchés dans le Dunlopillo, ne souhaitant que cela comme bonheur pour les autres hommes, et pleurnichant au moindre risque, à la plus petite souffrance (voir les gauchistes !). Il ne suffit pas d'un scepticisme mou et d'une indifférence exubérante pour avoir un homme adulte et une société irréligieuse. On peut au contraire être assuré que dans ces dispositions psychologiques, dans l'impréparation caractéristique à affronter les grands progrès et les grandes épreuves, dans le transport de l'énergie humaine vers l'exclusif cérébral, dans l'affaissement de la volonté au profit de l'imaginaire, dans

le refus de toute ascèse, il n'y a plus d'issue que dans le social et le religieux. Tout le monde a clamé depuis Bergson qu'il fallait un supplément d'âme, eh bien, on l'aura dans les nouvelles religions.



Mais ce faisant, l'homme qui rend son univers tolérable et se donne le sentiment de pouvoir y vivre referme le piège sur lui-même, et procède, certes sans le vouloir, à la confirmation la plus parfaite qui ait jamais été de l'analyse marxiste du phénomène religieux. Ce que Marx a si admirablement décrit n'est pas historique mais prophétique : il ne rend pas compte réellement des religions premières mais dernières, non pas de l'islam, ou du judaïsme ou du christianisme, mais de la religion moderne dans les pays capitalistes développés, dans les pays socialistes et dans le monde sous-développé... C'est maintenant plus que jamais que l'homme se rend esclave des choses et des autres hommes par le processus religieux. Ce n'est pas la technique qui nous asservit mais le sacré transféré à la technique¹, qui nous empêche d'avoir une fonction critique et de la faire servir au développement humain. Ce n'est pas l'État qui nous asservit, même policier et centralisateur, c'est sa transfiguration sacrale (aussi inévitable que celle de la technique) qui nous fait projeter notre adoration vers cet amalgame de bureaux. Ce n'est pas le sexe qui est mauvais et nous pervertit, c'est l'idéologie de la répression comme aussi bien et en même temps, de la libération de l'homme par le sexe : c'est alors que l'homme entre dans une mystique toujours aussi inféconde. Ainsi le religieux, que l'homme placé dans la situation où nous sommes ne peut éviter de produire, est le plus sûr agent de son aliénation, de son acceptation des puissances qui l'asservissent,

1. Il faut éviter un malentendu : la technique étant ce qu'elle est, ce sacré est *inévitabile*, impossible à récuser. L'homme n'est absolument pas libre de sacraliser ou non la technique : il ne peut pas s'empêcher de reconstruire un sens de la vie à partir d'elle.

de son adulation de ce qui le dépouille de lui-même en lui promettant, comme toujours toutes les religions, que ce dépouillement de soi lui permettra d'être enfin plus que lui-même. Ainsi la drogue. Et, comme toujours, ce processus d'aliénation se combine avec le rêve, l'imaginaire, le transfert dans un monde d'images. Il y aurait à faire une analyse détaillée de la relation et de l'opposition entre le monde mythique « primitif », et puis le monde des informations, des représentations diffusées par les mass media, la société du spectacle et l'univers des images illusoires, qui sont les nôtres. Le monde des images, venant de l'appareil technologique et envahissant l'homme, l'absorbe et le satisfait, tout en l'empêchant d'agir effectivement. Le monde mythique était peut-être créé à partir de l'intérieur et comme une transposition visant à la cohérence et à l'explication du milieu naturel, mais ces deux éléments ne sont pas non plus étrangers aux mythes de notre temps ! Il faut bien agir, mais là où il est possible, en se donnant l'illusion de changer le monde et la vie. Il faut bien projeter dans le ciel de l'Utopie tout ce qui nous est interdit, tout ce que nous ne saisissons peut-être jamais.



Aliénation et illusion, tel est le religieux moderne. Alors, il faut le détruire ?

Ah ! comme cela serait simple s'il ne s'agissait de l'homme ! Mais comment oublier que c'est cela même qui le fait vivre, qui lui permet d'assumer sa difficile condition dans cette société-ci ; comme il faut être prudent ! Ce n'est point par perversion que l'homme s'est fabriqué de nouveau cette gangue mythique et cette topographie sacrée. Ce n'est point par stupidité mais par l'impossibilité de vivre dans cette tension, dans ces affrontements. Il est aisé d'accuser l'homme de lâcheté. Cela ne résout rien, car le tout se joue en dehors des limites du volontaire et du conscient. Comme pour les religions primitives. L'homme éprouve cette menace de lui-même, cette mise au

pied du mur, cette exigence d'avoir à tout changer. Il éprouve en même temps sa faiblesse, son absence de moyens. Il cherche alors une voie latérale, une protection, une solution. Mais le tout, sans le savoir. Détruire ces abris, fermer ces issues, c'est exactement acculer l'immense majorité des hommes à la folie ou au suicide. Seuls les plus énergiques en même temps qu'intelligents et lucides pourraient survivre. Seuls ceux qui, étant acculés, ont le tempérament à réagir, à briser les impasses et trancher les problèmes. Ils sont peu nombreux. Peut-on ainsi condamner, par la désacralisation, la presque totalité des hommes à sombrer ? Cela ne se pourrait que si en même temps que l'on désacralise, on apporte une raison de vivre qui soit suffisante et qui effectivement fasse vivre, que si en même temps l'on apporte une réponse qui soit satisfaisante et qui effectivement éclaire. Réponse et raison de vivre qui doivent être conjuguées. Et sinon, que celui qui ne peut apporter ces lumières laisse le reste de l'humanité civilisée, moderne, scientifique, chinoise ou occidentale, dormir en paix dans son rêve religieux.

Cauda Pour les chrétiens

Le châtimeut réservé à la déraison et à l'abandon de soi, c'est précisément la déraison.

SPINOZA.

Assurément, la confrontation actuelle du christianisme et de notre société occidentale technicienne est pleine de valeur et d'enseignements. Que le christianisme abâtardi depuis le xvii^e siècle ait eu besoin d'une sorte de révolution culturelle, cela est vrai, mais la révolution culturelle véritable provenait de la théologie de K. Barth et non des piteux efforts actuels. Que le christianisme passe par le feu et doive sortir purifié de cette aventure, cela est possible, mais point du tout certain. Quand on nous prêche la conversion du christianisme au politique, que l'on nous incite à une association avec les communistes par exemple, comme autrefois avec les monarchistes ou les capitalistes ; quand on affirme le pluralisme chrétien comme la seule possibilité chrétienne, sans poser la rigoureuse contrepartie de l'unité de la vérité ; quand on présente l'athéisme comme une composante de la foi, ou bien la foi chrétienne comme une composante de l'athéisme, et cela étant souhaitable, excellent, et non une tragique nécessité, un témoignage de notre impuissance à vivre la foi, je pense que nous sommes en pleine réintégration de la religion séculière dans le christianisme, ou en présence de l'absorption du christianisme par la religion séculière. Au moment même où l'on prétend dégager le christianisme du fatras religieux qui l'encombrait depuis vingt siècles, et de ces erreurs religieuses que sont la foi aux miracles ou

l'autorité inconditionnelle des Écritures ou la formulation du nom de Dieu, on réintroduit la religion, non plus sous la forme traditionnelle, mais, comme cela s'est toujours fait, sous la forme actuelle ; ainsi la théologie de la mort de Dieu est avant tout une théologie de la religiosisation moderne du christianisme. Cette théologie en effet part d'un certain nombre de croyances, prises comme des postulats, non critiqués, non vérifiés et considérés comme de véritables axiomes. Ainsi que ce monde est sécularisé, que l'homme moderne est adulte, que tout est intégré dans le « culturel ». Ce primat du culturel sur tout le reste, cette dépendance du christianisme à l'égard du culturel passé et présent, est l'expression *ad hoc* du mythe de l'histoire. Il se produit une étrange inversion : alors que c'est le judaïsme qui a « inventé » l'histoire, alors que c'est la foi au Christ qui peut donner un sens à l'histoire, nous, complètement subjugués par le mythe de l'histoire, en sommes venus à considérer que tout est intégré, inséré dans l'histoire, et que la vérité du christianisme, la Révélation sont en réalité dépendantes de l'histoire. Et le second pilier de cette théologie c'est le mythe de la science. Mais, en outre, toute cette théologie de la mort de Dieu repose ensuite sur des croyances et des passions populaires de l'homme moderne : c'est dans la mesure où l'on prend pour critère ces croyances que l'on en vient à considérer que, puisque l'homme ne croit plus au Dieu biblique, c'est donc que ce Dieu était une simple construction de l'homme. C'est une admirable défaite pour laisser la place libre à la religion moderne. Nous évacuons ce qui avait été révélé, sous prétexte que cela était mêlé (c'est vrai) de religieux, mais ce faisant nous ouvrons la porte grande à toutes les croyances actuelles, et nous sommes prêts à les accueillir. Or ce que nous avons évacué, c'était non seulement le religieux, mais l'absolu de la révélation. Les intellectuels chrétiens sont tellement imprégnés de tous les mythes modernes, ils vivent tellement dans le sacré d'aujourd'hui, ils participent tellement à tous les rites, à toutes les croyances, et spécialement à la religion politique, que bien entendu, ils ne discernent pas qu'il s'agit là de religion. Mais c'est le lot de tous ceux qui

vivent précisément dans un mythe : ils sont incapables de l'analyser en tant que mythe.

Il faut en être sorti, soit par le temps qui permet de prendre du recul à l'égard de l'objet du mythe et qui use la croyance, soit par suite d'un choc qui vous situe sur une autre orbite de réflexion, d'interprétation et de croyance. Le choc du christianisme avait été cela à l'égard des mythes et des religions antiques. Mais aujourd'hui c'est plutôt le choc de la science qui fait quitter l'orbite chrétienne, en permettant de critiquer les mythes et religions du judéo-christianisme, comme si nous étions sortis du cosmos religieux. En réalité la théologie de la mort de Dieu en tant que justification de la situation actuelle effective, et en tant que voile de l'opération de mondanisation, est le meilleur moyen pour réintégrer le religieux dans le christianisme, car ces théologiens se centrent dans leur critique sur un religieux périmé, et partent pour faire cette critique du religieux actuel. Ils sont tellement dominés par ce sacré et les croyances, que leur seul problème est en réalité de savoir comment les faire entrer dans le christianisme. Pour ce faire, ils prétendent continuer la critique théologique de la religion telle que Barth l'avait faite, ou encore le décapage sociologique tel que j'avais pu l'entreprendre. Nous avons entendu souvent : « Barth s'est arrêté en chemin », ou encore, à mon égard : « Il y a des domaines qui ont échappé à la critique sociologique d'Ellul » ; je me serais arrêté en chemin par timidité. Les vaillants théologiens modernes veulent aller jusqu'au bout. Or ce jusqu'au bout consiste non pas à détruire le « surplus religieux » du christianisme, mais bien le centre à partir duquel la critique de la religion est possible. Le cœur d'une révélation, le point « extra », à partir duquel, parce qu'il est transcendant, il est possible de voir tout le reste, le lieu non-lieu et non situé mais qui permet de situer le reste, le point de perspective jamais atteint, mais d'où tout tire sa place. S'il n'y a pas un transcendant, aucune critique sérieuse de la religion actuelle ne peut être faite, car toute religion quand on est dedans est forcément vécue comme la vérité, pure et simple, ce que ne manque pas de vivre, en

toute évidence, l'homme moderne, et le chrétien moderne qui se réduit à l'état d'homme quelconque, en évacuant la spécificité centrale du christianisme. Car, faire de la Kénose du Christ, la doctrine centrale, la seule, à partir de quoi il faut tout juger, y compris le reste de la révélation, c'est affirmer justement que la spécificité du christianisme c'est de n'en pas avoir ; c'est prêcher l'infusion dans ce monde, et si ce monde est religieux, c'est donc l'adoption des religions du monde. Bien entendu, il ne faut pas me faire dire ce que je ne dis pas : le grand texte de *Philippiens II* est l'un des textes centraux, l'expression la plus parfaite de l'Incarnation et de la Croix, mais laissé seul, à lui-même, il présente un aspect de la Révélation aussi faux que le Décalogue pris en lui-même, et considéré comme le centre et le cœur de la Révélation. La théologie de la mort de Dieu ne veut pas voir le caractère irréductiblement différent de la Révélation biblique sur Dieu (mais Dieu qui existe en tant que Tout-Puissant Créateur, etc., et pas uniquement comme homme humilié, crucifié, etc.) et tout ce que toutes les autres religions ont pu dire de Dieu. Or c'est cet irréductible qui rend la transmission du kérygme, le témoignage sur ce Dieu difficile et non pas du tout le caractère périmé de la notion de Dieu dans un contexte culturel différent. Mais précisément, le courant théologique moderne évacue l'irréductible, parce qu'il procède essentiellement par réduction. C'est la grande méthode et orientation. Réduction de la multiplicité des plans du texte biblique à des structures ou réduction de la complexité du message à un thème, réduction de la multiplicité des faces de la Révélation à une orientation, réduction du révélé au culturel, réduction du culturel au politique, réduction des deux dimensions à la seule horizontale, etc. Or le procédé de réduction est l'antirévélation. Il consiste toujours à privilégier ce qui nous convient en évacuant ce qui est l'impraticable de Dieu. Mais, de ce fait, on s'interdit de désacraliser vraiment et de détruire sérieusement la religion. Toute réduction concorde avec l'acceptation du sacré et du religieux. Car il est bien vrai que la Révélation du Dieu vivant est désacralisante, Dieu quand il inter-

vient détruit le sacré de l'homme ; c'est vrai qu'il sécularise (et, bien sûr, qu'il ouvre la porte à l'action de l'homme sur une nature sécularisée), mais on oublie que c'est la parole de Dieu qui sécularise, et non pas la philosophie, la science ou la technique — que cette parole de Dieu est indépendante de nos analyses et que, ou bien elle est donnée dans la Bible et dans l'Incarnation, ou bien elle est notre fantaisie, et que dans cette parole de Dieu il y a attestation du péché de l'homme, de la rupture entre cet homme et Dieu, de la situation de l'homme à l'intérieur du mal. Évacuer cela, le réduire, c'est d'une part rendre parfaitement insignifiant le reste de la Révélation, d'autre part se condamner à ne plus voir la sacralisation par cet homme : car cet homme ne se crée un sacré, ne s'invente une religion *que* pour parer à *cette* situation-là. Nier cette situation, c'est accepter, sans la voir, la religion créée par l'homme de façon non critique, cette critique ne pouvant plus s'adresser qu'aux religions passées, dépassées, défuntes, que l'homme a abandonnées parce qu'elles ne lui apportaient plus rien. Ainsi nous pouvons dire que la « sécularisation » provenant du rejet ou de la réduction de la vérité révélée est le contraire de la désacralisation des choses, du monde et des religions provenant de cette vérité révélée. C'est le contraire parce que cette sécularisation n'est jamais que l'intronisation de nouvelles religions. Et nous trouvons une fois de plus les enfantillages de Cox lorsqu'il exalte à grand cri l'exorcisme scientifique... « L'exorcisme, c'est le processus par lequel la conscience sociale de l'homme est lavée, nettoyée des restes du passé tribal qui s'y était incrusté et par lequel il est donc libre de regarder le monde en face et de façon positive... » Et, bien entendu, c'est la science qui est la grande auxiliaire de l'exorcisme. Comme s'il n'avait jamais entendu la parabole de la maison nettoyée. L'exorcisme scientifique, comme le psychanalytique est en effet l'opération bien remarquable par laquelle on balaie l'esprit et le cœur de l'homme, on aère, on nettoie, et puis, la maison étant vide et ouverte, sept démons au lieu d'un viennent occuper les lieux. A la suite de l'opération scientifique, l'homme moderne est bien

plus religieux, bien plus dépendant, bien plus in-sacralisé qu'il ne l'était avant. Mais plus insidieusement. Or ce que nous venons de dire de la sécularisation/désacralisation peut se répéter au sujet de la religion. Tout ce que l'on a dit sur l'opposition entre révélation en Jésus Christ et la religion est exact. Mais... c'est la révélation, et non pas la science, la raison, la culture moderne qui est destructrice de religion, et il n'y a aucune coïncidence entre les deux opérations : il y a une rigoureuse antinomie. L'élimination des religions traditionnelles par la culture moderne est une opération créatrice de nouvelles religions, c'est tout.

* *

Autrement dit, les intellectuels chrétiens modernes, les théologiens, les journalistes et pasteurs ont commis une erreur gigantesque d'interprétation du monde actuel, ce qui entraîne une erreur gigantesque d'orientation de l'action des chrétiens et de l'Église.

Je crois que dans toute l'histoire de l'Église, il y a eu finalement trois erreurs phénoménales dont tout le reste a dépendu. Je parle d'erreurs plus fondamentales que les hérésies qui étaient des différences d'explication de compréhension du Révélé. Il s'agit d'erreurs sur la relation entre l'Église et le monde, sur la situation de l'Église dans le monde. La différence est la suivante : en bateau, il faut faire le point, des calculs de déclinaison, de dérive, établir un tracé de la route suivie et lire le compas. Si le compas est faux, tout le reste est faux. On peut préférer naviguer à la voile ou au moteur : cela n'a plus aucune importance, de toute façon la route ne sera pas celle que l'on avait l'intention de faire. Telle est à mes yeux la différence entre les erreurs d'orientation et les hérésies. La première de ces erreurs peut être cataloguée comme le constantinisme. A condition de ne pas y voir seulement l'acceptation de l'État, le pacte avec le pouvoir, mais déjà l'orientation de vouloir gagner au christianisme les riches, les puissants, les sphères diri-

geantes — ce qui nécessitait la création d'un néo-christianisme. La deuxième de ces erreurs peut être considérée comme l'erreur culturelle, à savoir l'intégration dans le christianisme de toutes les valeurs culturelles ; le christianisme devenant réceptacle des civilisations passées, instaurateur de culture, synthèse des philosophies, ce qui nécessitait l'élaboration d'un autre néo-christianisme. La troisième de ces erreurs est celle que nous commettons actuellement en croyant que nous avons à nous situer dans un monde laïque, sécularisé, scientifique, rationnel et à construire un néo-christianisme en fonction de cela ¹.

1. Un exemple des conséquences de cette erreur nous est donné par l'incertitude de jugement au sujet du « Phénomène Jésus », de la « Jesus Revolution ». Chez les chrétiens de bonne volonté nous rencontrons fréquemment deux sortes d'appréciations positives. L'une : « Voici qu'une fois de plus, ce sera le « monde », les « non-chrétiens » qui viennent attester de ce qu'est réellement Jésus. Alors que l'Église a momifié Jésus, dogmatisé l'Évangile, ce sont les non-chrétiens qui découvrent, au-delà de tout le fatras des chrétiens, ce qu'est la parole, et ils la font revivre dans leurs expériences chaleureuses. Les chrétiens doivent se laisser enseigner par les païens. Les chrétiens doivent se garder de tout jugement sur ces entreprises car leurs appréciations sont dictées par leurs définitions idéologiques sclérosées et par l'étroitesse de leurs dogmes. Laissez-vous secouer par cette redécouverte de l'authenticité. » L'autre : « Après tout, même si ces revues, ces exagérations nous sont un peu étranges et parfois pénibles, ce qui est annoncé, c'est quand même l'Évangile, ce qui est proclamé, c'est le nom de Jésus. C'est très bien que des hommes étrangers à l'Église le fassent. Dans *Godspell*, c'est après tout uniquement l'évangile de Matthieu qui est directement annoncé sur la scène. Comment ne pas y voir un « témoignage ». Dieu se sert de tout pour faire entendre sa parole, celui qui écoute ces pièces, entend aussi une parole de Dieu, donc ne critiquons pas... »

Je dois dire que ces deux arguments doivent être pris très au sérieux, car ils expriment tous deux une vérité. Mais on ne peut les accepter en toute circonstance et tels quels. Car enfin on s'est toujours trouvé au cours de l'histoire du christianisme en présence d'entreprises baroques faites au nom de Jésus et de l'Évangile... On a vu par exemple des mouvements de prostitution afin de diffuser l'Évangile auprès des clients des prostituées qui étaient chargées de « témoigner », et bien d'autres choses. Il ne suffit pas que le nom de Jésus soit dit, et l'Évangile récité, pour que ce soit le moins du monde un Témoignage rendu à la vérité. J'accepte pleinement d'entendre une nouvelle présentation, un nouveau langage, j'accepte de remettre en question ma théologie et l'Église traditionnelle, mais je refuse radicalement de le faire en présence de n'importe quelle élucubration, de n'importe quelle déclaration. Ce n'est pas le fait qu'elles viennent de non-chrétiens qui me garantit en quoi que ce soit la validité de ces entreprises. Il y a le petit problème de l'arbre et des fruits. Quand je vois que les fruits principaux sont d'une part l'ac-

compagnement de cet Évangile par la drogue et un pansexualisme, d'autre part la production énorme d'argent, et la constitution d'entreprises commerciales capitalistes, je suis obligé de dire que je récuse le contenu de ces discours à cause de leur finalité et de leurs conséquences. Quand je constate que tout repose sur une publicité ultra-moderne, sur l'exploitation d'une sensualité et d'une angoisse par des gens qui s'en servent, je dis radicalement non à ce prétendu message. Lorsque les chrétiens s'interrogeaient sur ce prophète de la transformation de l'Évangile en religion qu'était Billy Graham, je disais non, parce qu'il utilisait les méthodes les plus modernes de propagande ; tout son témoignage était faussé, vicié, altéré par le fait même des moyens techniques de propagande, c'est ici le même problème. Que des hommes puissent être éventuellement touchés par ces revues ou ces affiches, je veux bien : cela ne prouve rien, car en effet Dieu peut se servir de tout. Mais lorsque Hitler dans ses discours faisait (très souvent) appel au Tout-Puissant, j'entendais bien souvent dire : « Vous voyez, il n'est pas si mauvais que cela, il invoque Dieu et peut-être est-ce vrai qu'il est envoyé par Dieu. » Il est possible que Dieu se soit servi de lui. Il est possible que des gens aient entendu une parole de Dieu dans les discours d'Hitler, je dois dire que cela ne me suffit pas du tout ! Hitler était démoniaque malgré ses invocations à Dieu (même s'il était sincère), et je dirai exactement la même chose ici : il faut résister résolument à la « Jesus Revolution », à la Jésus Parade.

La critique virulente faite dans le film *Tout le monde il est beau, tout le monde il est gentil*, devrait suffire à montrer ce qu'est en réalité cette ignoble facétie autour de l'Évangile et du nom de Jésus. Encore une fois ce n'est pas un modèle dogmatique de Jésus Christ ou des vérités catéchétiques figées qui me font refuser une « nouveauté » bienfaisante : c'est l'alliage avec l'argent et la pornographie qui me fait dire que ça ne peut pas être vrai. Et si ça n'est pas vrai, c'est donc diabolique, car le diable est la perversion de la parole de Dieu pour égarer l'homme, il est l'utilisation de la parole de Dieu pour faire faire ou comprendre à l'homme le contraire de ce que Dieu attend, il est l'utilisation de la Révélation (et l'imitation de cette Révélation) pour tout autre chose que la gloire de Dieu (et quand j'écris cela, bien entendu, je pense que dans les Églises aussi il y a du diabolique...). Il faut que la timidité et la mauvaise conscience des chrétiens cessent en face de phénomènes de ce genre. Il faut redevenir capable de dire que ce qui est diabolique est diabolique. En restant bien entendu toujours prêt à écouter aussi la critique que le diable adresse à l'Église et aux chrétiens, car il est à ce sujet très lucide. Mais il reste le diable. Cette énorme entreprise commercialo-politique du phénomène Jésus n'a rien à nous dire, sinon en effet que nous n'avons pas le droit de faire de Jésus Christ le prisonnier de l'Église instituée, que bien des vérités de la Révélation nous sont cachées et peuvent être révélées aux « simples » (mais les entrepreneurs de spectacles et les éditeurs de best-sellers ne sont pas des simples !), que finalement toute nouvelle annonce de l'Évangile différente de notre tradition nous devons l'accueillir, l'examiner, en discerner l'esprit et faire en sa présence notre critique en même temps que la sienne. Mais ceci étant fait, en présence du phénomène Jésus nous pouvons conclure en toute tranquillité : laissez les morts se réjouir avec les morts.

Mais la première question au sujet de cette grossière erreur d'appréciation de notre temps, concerne son origine. Assurément le terrain psycho-intellectuel était prêt. La pression politique, scientifique, technique, les bouleversements, (de type divers) de notre société, la déchristianisation tout préparait les chrétiens à entrer dans cette voie, mais le déclic, la « ratio » servant en même temps de justification à suivre ce courant conforme, a été produit par la diffusion des lettres de Moabit, de Bonhoeffer. Assurément on a fait dire à ces textes plus qu'ils ne disent explicitement, on les a aussi séparés de l'ensemble de l'œuvre de Bonhoeffer, alors qu'il faut peut-être au contraire les interpréter par cette œuvre, auquel cas ils perdent une partie de leur force d'impact. Mais enfin ces lettres sont là, et donnent bien un diagnostic sur notre société et une orientation chrétienne qui me paraissent fondamentalement faux. Si la démonstration que notre monde occidental est sacré, que la pensée de l'homme moderne s'élabore en fonction de mythes, et que les religions séculières sont triomphantes, a été faite, alors il faut se demander d'où peut provenir l'énorme erreur de Bonhoeffer. Et déjà, comment pouvait-il dire que le monde moderne n'était pas religieux, que l'homme devenait adulte et rationnel, alors qu'il vivait au milieu de la plus formidable explosion mystique, religieuse, irrationnelle que nous avons connue depuis trois siècles. C'est un mystère d'aveuglement. Et quel que soit le respect que l'on ait pour un homme qui a joué sa vie dans une action politique (que, bien sûr, il fallait mener), quelle que soit l'admiration que l'on ait pour une œuvre théologique de premier plan, quelle que soit la prudence que l'on doive avoir pour parler d'une autorité considérée par les intellectuels chrétiens comme indiscutable, on ne peut éviter de dire qu'il s'est trompé, et de s'interroger sur cet incroyable aveuglement. Il me semble qu'il ne peut y avoir que trois hypothèses explicatives : ou bien Bonhoeffer s'est trouvé gravement perturbé, traumatisé par son arrestation, son emprisonnement et les interrogatoires. Il n'y aurait rien là d'injurieux. Malgré sa grandeur spirituelle, il pouvait très bien traverser une crise de découragement, d'incertitude

et même peut-être de panique. Après tout, Jean-Baptiste en prison... Dès lors son fameux « questionnement », les remises en cause, la nouvelle problématique théologique ne proviendraient pas de sa foi ni d'une lucidité particulière, mais de son trouble de prisonnier, de sa situation de condamné à mort virtuel. Et cela entraînerait au second degré un regard faussé sur le monde.

Ou bien, il a, en toute lucidité, considéré que le nazisme et la période qu'il vivait étaient un simple accident. Ici, je me situe au niveau des appréciations simplement politiques et sociologiques. Cette vague furieuse n'était qu'une vague dans un mouvement global de marée qui allait en sens contraire. L'hitlérisme n'était qu'un épiphénomène, sans signification particulière, il suffisait de laisser passer cette fureur, on reviendrait ensuite au monde moderne, dont la nature profonde était... Après tout de telles erreurs sont excusables. J'ai personnellement commis une erreur comparable en croyant de toute ma force à la formule que nous avons trouvée en 1944 : *De la Résistance à la Révolution*. Il n'en reste pas moins que c'est une incompréhension énorme, et l'on ne peut rien tirer de textes construits sur une pareille erreur. Et ceux qui sont impardonnables, ce sont ceux qui, dix, vingt ans plus tard, se fondent sur ces réflexions pour construire une nouvelle théologie, une nouvelle présence au monde des chrétiens, une nouvelle ecclésiologie.

Ou bien enfin, l'attitude de Bonhoeffer était prophétique — c'est-à-dire une affirmation de la foi contre la réalité, une proclamation du message malgré l'événement, « en dépit de... ». C'est bien une déclaration prophétique, lorsque la foi revient à son fondement contre toute évidence. La négation du caractère religieux de l'hitlérisme, le refus même tout simplement de le voir pouvait n'être que le dépassement des circonstances par la foi.

« Vous pensez que la situation est ainsi, eh bien, non, elle est en vérité tout autre et la voici... » Bien entendu, les admirateurs fervents de Bonhoeffer seront tentés d'adopter cette

interprétation. Mais ce qui me gêne, c'est tout d'abord que l'attitude prophétique est généralement une affirmation de l'inébranlable révélation et de la certitude de la foi contre l'évidence de la situation politique ou de la mise en question par les événements : alors que Bonhoeffer procéderait en sens contraire, c'est une mise en question de la foi, de la théologie, de l'Église (ce qui peut parfaitement être prophétique), au nom d'une certaine réalité nouvelle de la société. Je ne vois pas que les prophètes se soient jamais (surtout quand ils attaquaient durement les rites et religions de leur temps) orientés de cette façon. Ce qui me gêne c'est ensuite que les prophètes recevaient généralement une certaine confirmation de leur lucidité politique : ils avaient vu au-delà de l'apparence, plus en profondeur que les autres, et leur interprétation, dix, vingt ans plus tard, était confirmée (ce qui donne lieu à toute l'explication rationaliste des historiens de la prophétie *post eventum...*), alors que dans le cas présent, rien de ce que dit Bonhoeffer sur notre société ne s'est confirmé. C'est pourquoi je reste très interrogatif sur les raisons de cette attitude peut être accidentelle de Bonhoeffer, et qu'il me semble erroné de construire sur des bases aussi douteuses.



Je voudrais, sans entrer dans le débat de fond de l'erreur d'interprétation des chrétiens sur le monde moderne, soulever au moins trois questions : la première, c'est le flou, l'incertitude conceptuelle des déclarations sur le monde majeur. Que faut-il entendre par monde ? et par majorité ? et quant à la cité séculière nous avons déjà vu la vacuité de ces termes en même temps que leur imprécision. Il est incroyable que l'on puisse caractériser notre société par les quelques traits retenus par Cox.

Le « monde », c'est la Société ? L'homme adulte ? Est-ce l'homme en soi, auquel cas je ne sais de quoi il peut bien s'agir, et si l'on parle des hommes vivants effectivement, alors il faudrait au moins une étude analytique sérieuse de leurs compor-

téments, de leurs opinions, etc. Mais on se limite à des déclarations générales. Et puis qu'est-ce qu'un adulte ? C'est un peu vite dit « celui qui a tué le Père », ou celui qui assume lui-même son propre destin. Le fou n'agit pas autrement et ne prétend à rien d'autre.

Ma seconde question concerne l'avenir de cette prétendue sécularisation. On oublie un peu trop rapidement qu'il y a eu, au cours de l'histoire, d'autres moments de sécularisation. La Chine a connu au moins une longue période de sécularisation. Mais Rome aussi ; cela peut paraître étrange alors que nous sommes accoutumés à la vision tranquillisante du Panthéon romain : en fait au v^e siècle avant Jésus Christ, il y eut un puissant courant de laïcisation à Rome lors du passage de la royauté à la république. Bien entendu ce n'est pas une laïcisation fondée sur la connaissance scientifique, mais elle n'était pas moins réelle. Cette sécularisation, cette laïcisation dont nous nous grisons ne sont pas les premières. Seule notre ignorance historique permet de le croire. Or, chaque fois, une vague de cet ordre s'est rapidement amortie. Elle s'est perdue dans les sables. N'a laissé que quelques mousses dispersées au vent. Inéluctablement, ces sociétés laïcisées sont revenues au religieux, mais un religieux différent. Seuls, un télescopage historique, une ignorance orgueilleuse et un survol sommaire permettent de qualifier de religieuse toute l'histoire de l'humanité jusqu'au xviii^e siècle. Il suffit de se demander (si notre société est vraiment engagée dans une phase néo-religieuse), ce qu'il restera pour la considération d'un homme de l'an 3000 de la période de laïcisation, de sécularisation comprise à peu près entre 1880 et 1930. Notre expérience n'est pas unique : la sécularisation est toujours la phase intermédiaire entre une société religieuse qui s'achève et l'apparition d'une nouvelle structuration religieuse.

Ma troisième question concerne encore la mort de Dieu : il peut être parfaitement acceptable d'abandonner dans le domaine intellectuel « l'hypothèse Dieu ». L'honnêteté scientifique, la rigueur intellectuelle veulent aujourd'hui (mais est-ce

vraiment une exigence scientifique, ou bien, comme pour Galilée, un prolongement partisan de la méthode scientifique ?... Ce n'est pas si simple que les dédaigneux éliminateurs du « Dieu bouche trou », exclu de son domaine au fur et à mesure que la science se développe, ne le pensent !) que l'on ne parle plus de Dieu. Il faudrait alors, au moins, se poser la question de savoir si ce changement des prémisses intellectuelles, des pré-supposés scientifiques comporte de là, et nécessairement, une transformation de la relation au Dieu révélé, une explicitation différente de la foi, la nécessité d'adapter le christianisme à un monde supposé majeur, et finalement un mode de vie de la foi chrétienne sans commune mesure avec ce qui était vécu auparavant. Je ne vois aucun lien inéluctable, aucune conséquence logique de l'un à l'autre domaine. Les théologiens des divers courants de « Nouvelle Théologie », issus de Tillich, Bonhoeffer, Bultmann, etc., me paraissent principalement céder à la panique.

••

Or cette énorme erreur et cette panique entraînent une conséquence non moins énorme. Si, en effet, nous sommes en présence d'une société sécularisée, désacralisée, d'un homme majeur, démythologisé, etc., il faut transformer le message biblique, l'explicitation de la foi, la présence de l'Église, l'éthique chrétienne en fonction de cela. Mais si cette vue du monde est fautive ? Alors tout cet édifice pénible que nous voyons se construire sous nos yeux repose sur du vent. Car la réinterprétation qui est tentée ne résulte pas des faits eux-mêmes mais de notre interprétation des faits. Il faut bien prendre conscience de ce que les faits sociaux et les événements historiques n'agissent jamais par eux-mêmes mais seulement par l'interprétation. Si celle-ci est radicalement fautive, elle entraîne des réactions, des paroles, des adaptations, des interventions également fautes, c'est-à-dire désaccordées, inadaptées, ce qui est toujours catastrophique et souvent mortel pour le groupe qui a ainsi interprété de façon inexacte les événements. Si par hasard en effet

notre monde est non pas sécularisé, laïcisé, majeur, mais sacré et religieux, quels vont être les effets de nos efforts chrétiens d'adaptation ? Tout d'abord il est évident que les chrétiens laissent se développer d'autres religions, et comme celles-ci ne sont que « l'interprétation fantastique » de ce que vivent concrètement les hommes, avec la technique, la croissance économique, le développement du pouvoir politique et de l'organisme étatique, il est évident que les hommes se détacheront de plus en plus du christianisme et se convertiront au nouveau sacré. Le phénomène de déchristianisation se poursuit mais ce n'est *plus* une déchristianisation provoquée par la science et la sécularisation mais par le développement secondaire d'une religion du monde occupant l'ancien univers sécularisé. Or à ce moment le christianisme perd doublement sa puissance d'impact. D'abord parce qu'il n'imagine même pas qu'il puisse entrer en conflit avec le nouveau sacré. Il ne combat rien de ce qui séduit, captive, aliène, fascine, hypnotise l'homme moderne. Il entre au contraire dans son jeu par sa renonciation, puisque, d'un côté, il accepte, bénit et légitime les faits (technique, politique) sur lesquels s'épanouissent mythes et religions, et de l'autre, il ne conteste rien du pouvoir aliénant de ces « idéologies ». Il fait porter son combat exactement en porte-à-faux, et se livre à de grandes attaques contre les moulins à vent. Le christianisme moderne est incapable de s'attaquer aux forces spirituelles fausses et séductrices actuelles, en préférant s'attaquer à celles d'hier qui sont déjà mortes. En second lieu, le christianisme perd sa puissance d'impact parce qu'il procède sans fin à son autocritique mais une autocritique aussi fausse que ses attaques. En effet, on ne cesse de procéder à la critique de la paroisse, de la morale, de la théologie, du langage, etc., à partir de ce que *l'on imagine* être la réalité de la société moderne, mais comme on se trompe sur cette réalité là, tout cet énorme travail ne signifie exactement rien. Même si la méthode était légitime (critiquer le christianisme et l'Église à partir du point de vue du monde tenu pour vrai), il faudrait au moins avoir une vue exacte de ce monde, de cette société. Mais voici que

si l'on prenait conscience que ce point de vue est celui d'un mythe non chrétien, ou d'une religion non chrétienne, il est évident que les chrétiens n'accepteraient pas de faire leur *mea culpa*, leur autocritique à partir de ce point de vue-là. Ils n'acceptent de la faire que parce qu'ils ont la garantie que, justement, c'est une vue non religieuse qui leur paraît donc légitime. Autrement dit, l'autocritique chrétienne au moyen de la science, de l'histoire, de la sociologie, peut être parfaitement légitime. Mais ce faisant, il ne faut pas s'imaginer que l'on entre par-là dans la culture de notre société occidentale, ni que l'on se trouve, si peu que ce soit, en accord avec l'homme moyen vivant dans cette société, et qui n'entend rien au discours scientifique mais qui croit à l'idéologie de la science. Comme conséquence, cela implique donc une absence totale d'intérêt de la part des non-chrétiens pour tout le fla-fla, l'esbroufe et la grandiloquence des chrétiens autour de leur aggiornamento. Les chrétiens pourront voter pour la pilule, la révolution, l'avortement, l'union libre, le mariage des prêtres, et contre l'impérialisme, l'inégalité de développement, etc., ils doivent se rendre compte que cela n'intéresse personne que les autres chrétiens. On se félicite entre soi. Mais l'homme de la rue rigole un peu et n'est absolument pas plus tenté d'entrer dans une église, ou de croire dans une parole chrétienne. Bien sûr le militant acceptera cet allié, mais ne s'intéressera nullement à ce qu'il peut y avoir de chrétien chez lui. Dès lors, cette erreur d'appréciation doit normalement conduire à la disparition des chrétiens traditionnels écœurés par des changements auxquels ils ne comprennent rien, et à l'absence d'arrivée de nouveaux chrétiens. Plus le christianisme sera moderne, plus il perdra sa place, plus les derniers chrétiens seront isolés. Les herméneutes et les néo-chrétiens seront d'ici peu les plus solitaires de tous les hommes dans notre société. Il ne faut pas se leurrer sur le « dialogue avec les non-chrétiens ». Qui sont les non-chrétiens en question ? Si nous regardons en France nous constatons que ce sont toujours d'*anciens chrétiens* : ainsi G. Mury, ainsi R. Garaudy. S'ils sont prêts au dialogue, s'ils s'intéressent à ce qui se passe dans les Églises,

c'est parce qu'ils ont reçu une bonne et solide formation chrétienne et qu'ils sont, depuis leur jeunesse, alertés, avertis de ces problèmes ; mais les autres s'en moquent complètement. Or tant que le christianisme reste religion, il est au niveau des autres religions : il parle d'égal à égal, et peut attirer des hommes pour des motifs religieux. Il en serait de même aujourd'hui. Pour les hommes occidentaux de ce temps en proie à l'angoisse, à la peur, aux prestiges de la science, aux fascinations de la Toute-Puissance, aux délires de la consommation, si le christianisme veut les rejoindre, les trouver où ils sont, il doit être plus religieux qu'il n'était. Il doit *retrouver* ses fêtes authentiques, ses extases mystiques, son mystère, ses rites sacramentels (mais je ne dis pas : conserver les mêmes rites et mystères), sa prêtrise sacrée, son autorité suprême indiscutable, ses miracles, son mode de vie a-temporel... Il doit bannir la discussion, la théologie, la critique, la démocratie, l'incognito. Ce faisant, il se mettra sur les rangs, dans la course avec les autres religions actuelles, et il a des chances de gagner pas mal. Il récoltera de nouveau d'abondantes conversions. Mais il ne faut pas s'y tromper, il s'agira d'un renouveau *religieux*. J'ai tenté de montrer plus haut que certaines audaces de la « nouvelle théologie » y tendaient inconsciemment.



Si l'on ne s'engage pas dans cette voie, alors il faut comprendre que le christianisme est en rupture avec notre société, comme il a toujours été en rupture avec le monde, dont notre société est un aspect. Mais la situation est complexe : il est vrai que l'Église et le christianisme vivent sur un passé culturel qui doit être critiqué, cela non pas selon l'impératif de la science ou de la majorité de l'homme moderne, mais selon son exigence critique intrinsèque, selon la puissance qui habite la Révélation et qui fait craquer périodiquement le revêtement ecclésiastique et théologique qu'on lui impose. Mais inversement si on entre dans la voie indiquée plus haut, on ne risque pas

d'atteindre un accord et une compréhension réciproque avec notre société et nos contemporains. Bien au contraire, ce christianisme revenant à ses sources (non pas forcément celles attestées par l'exégèse moderne !) sera encore moins bien compris et entendu — car l'autocritique du christianisme implique du même mouvement la redécouverte dans le christianisme de ce qui reste le plus totalement inassimilable pour l'homme, et aussitôt la critique et la récusation des chemins religieux de l'homme, aussi bien moderne qu'ancien.

Il n'y a aucune raison, sinon un esprit fâcheux de syncrétisme ou de démission, de considérer que notre temps est l'aube des promesses du Seigneur, promesses maintenant assumées et accomplies par l'homme lui-même. En face des religions que l'homme s'institue, la seule attitude chrétienne possible est celle du combat et de l'élimination. Mais non pas pour substituer une religion chrétienne aux autres : pour faire sortir l'homme du piège religieux dont il est très loin de sortir ! C'est autrement dit la reprise du combat des prophètes et des premiers chrétiens. Mais quoi ? Désacralisation ? Démythisation ? Démythologisation ? Déreligiosisation ? Eh, n'est-ce pas exactement ce que disent tous les intellectuels chrétiens aujourd'hui ? Ce que j'écrivais là-dessus il y a trente ans n'est-il pas devenu banalité, opinion bien assise, évidence, lieu commun ? Tout le monde le fait ce travail, et cela ne présente plus grand intérêt. Or je prétends qu'il y a là au contraire un malentendu considérable. Lorsque j'avais la nécessité de désacraliser, de démythiser, je visais les réalités du monde à partir de la vérité de l'Évangile. Mais voici que le chemin que l'on a pris consiste à démythiser l'Écriture sainte, à déreligiosiser l'Église, à partir des vérités du monde. Quant aux réalités politiques et sociales, c'est simple, chaque jour prendra soin de lui-même, c'est le monde lui-même qui par ses propres forces se désacralise. Le message prophétique est à peu près devenu : « Notre Yahweh est une concentration de nos rêves, de nos désirs, de nos espérances de juifs, heureusement les chars chaldéens, les techniques agricoles égyptiennes et le commerce de Tyr vont nous permettre de les réaliser, et

grâce à eux nous pourrions attester que notre Yahweh n'est pas si faux que ça... » Le message des premiers chrétiens : « Notre expérience du Christ ressuscité va pouvoir être attestée grâce à l'unification du monde (comme par Rome) et son universalité de Seigneur sera enfin concrétisée grâce aux moyens de communication et aux mass media. S'il est Fils de Dieu, c'est parce que dans ce nouvel univers nous pouvons joindre commodément tous les peuples, et sa résurrection n'est que le symbole de l'identité augustéenne qui accomplit les desseins de Dieu... » Or c'est précisément le contraire de ce que tout le message biblique nous clame. La puissance de désacralisation est la seule et unique et exclusive puissance de l'Évangile, de la parole de Dieu contenue dans l'Écriture sainte — et d'une Parole conservée dans son texte, d'une Parole que nous n'avons pas à démythiser, disséquer, accoucher, car dans sa forme inséparable de son fond, elle porte (et je reste ultra-classique parce que ce classicisme est la seule issue possible en face des dieux de ce monde), par la décision actualisée de Dieu, la seule vérité possible. C'est cette Parole qui démythise, mais à condition de la laisser dans son intégrité et de ne pas prétendre la démythiser, au nom de quoi ? C'est elle qui désacralise l'Église au fur et à mesure que se reproduit le sacré. C'est elle qui tue la religion qui veut étouffer la foi et la Révélation chez les chrétiens. Mais à condition de lui laisser sa liberté, et de, ni l'envelopper dans les bandelettes de tradition et de théologie, de morales, de rites — en faisant une momie —, ni l'expurger, la dépecer, la disperser, comme les « membra disjecta » d'Orphée — en faisant un cadavre expérimental. Il suffit de laisser faire la puissance explosive de cette Parole prise telle quelle. Bientôt se produit un auto-décrassage de l'Église et des chrétiens. Mais à condition que ce soit ce chemin-là que l'on emprunte. Et ceci ne peut que s'accompagner du travail de désacralisation, de sécularisation contre les dieux du monde présent. Vouloir que les objets techniques ne soient que des objets, ramenés à leur utilité, mesurés avec un œil froid, et *méprisés* pour leur usage toujours vil — et qu'ils ne donnent en rien le sens de

la vie. Vouloir que la technique ne soit qu'un ensemble de moyens, qui doivent être passés au laminoir de la vérité, procédés utilitaires, bien sûr intéressants, mais qui n'enrichissent pas la vie, qui ne permettent aucun essor spirituel, et qui ne caractérisent en rien l'homme. Vouloir que la science soit une représentation parmi d'autres possibles du monde dans lequel nous vivons et qu'elle ne donne jamais la clef de la vérité. Vouloir que l'État soit rigoureusement laïque et sécularisé, par conséquent de n'accepter aucune idéologie politique, promue par lui, ni gaulliste, ni communiste, ni démocratique. Le considérer comme un utile gestionnaire, bien entendu acceptable comme administrateur mais « *ne sutor ultra crepidam* ». Nous récusons qu'il soit de quelque façon un objet d'adoration, de confiance, d'espérance, c'est-à-dire que nous récusons la structure de l'État-nation et le rôle de l'État-providence. Vouloir que l'histoire soit un intéressant roman de l'aventure humaine, et rien de plus, rien de plus, non pas l'immense déesse qui nous permet de vivre... Nous devons donc être des iconoclastes, mais non pas de la statue de Jésus Christ ou de Dieu : pour celles-là, des forces conjuguées sont à l'œuvre. D'un côté, disions-nous, la Parole de Dieu s'en charge, mais de l'autre, le monde aussi s'y attaque. Nous ne pouvons qu'applaudir à la destruction de l'idole divine fabriquée par les traîtres chrétiens, par Nietzsche ou Bakounine, mais nous n'avons ni à reprendre leurs accusations ni à danser la danse du scalp autour du vrai Dieu de Jésus Christ. Que le Dieu de Voltaire et celui de Bakounine meurent, cela est bien, mais il faut se rendre compte que ce n'est en rien le Dieu créateur du Cosmos, le Dieu prodigue des miracles exauçant les prières, le Dieu du Sinaï, le Dieu Père, le Dieu Tout-Puissant, Transcendant, Souverain : prétendre éliminer ce Dieu-là au nom de la critique de Nietzsche, c'est d'une part faire porter cette critique là où il ne l'a pas fait porter, et c'est confondre ce Dieu qui est le Dieu de Jésus Christ avec l'idole rationalisée de la tiédeur chrétienne. Iconoclastes, il s'agit en réalité de détruire les dieux du monde que les chrétiens voient, sans les voir, se dresser devant eux en les

prenant pour des princes charmants — dieux du pouvoir, du stade, de la vitesse, de la consommation, de l'utilité, de l'argent, de l'efficacité, de la connaissance, du délire, du sexe, de la folie, de la révolution, de la connaissance agnostique, de la politique, des idéologies, de la psychanalyse, de la classe, de la race, dieux du monde exigeant des holocaustes inouïs. Qui s'attaque au Dieu biblique pour le démythiser, le désacraliser au lieu de s'attaquer à ces divinités-là voue à la mort, et à la mort non seulement spirituelle mais aussi physique, des millions d'hommes. C'est là que réside la responsabilité chrétienne.

Car il y a des millions d'hommes qui souffrent de la faim, mais il y a des millions d'hommes qui meurent de la puissance divine de l'idéologie politique. Celui qui emprunte la voie politique pour sauver les hommes, pour que les hommes ne soient plus jamais exploités, ne soient plus jamais victimes de la guerre, c'est celui-là qui est le plus sûr garant de l'exploitation à venir et des guerres ultérieures : car il s'est voué à l'adoration du dieu politique. S'il n'est pas chrétien, il ne peut pas faire autrement, il n'est pas responsable. S'il est chrétien, il est responsable. Je dis que ce sont les chrétiens compères et compagnons des communistes en 1944 qui sont responsables des millions de victimes de Staline, holocaustes au dieu politique. Aujourd'hui, il en est de même pour Mao. Ce n'est pas une affaire de choix politique, c'est une affaire d'adoration d'un dieu et de vocation sacrale. Seulement, comme le souligne exactement J. Brun, la démythologisation « doit s'exercer précisément non pas sur les mythes auxquels on s'attaque d'ordinaire, mais sur les tentatives mêmes qui prétendent nous en délivrer ». Car, les mythes anciens on les connaît. On les a discernés en tant que tels, ils ne sont plus dangereux. Connus pour être un mythe, celui-ci n'est plus rien. C'est l'enfantillage des intellectuels chrétiens qui dansent leur péan sur des mythes devenus inexistantes, et d'abord les mythes bibliques. Mais, ce qui est mythe vivant, c'est ce qui n'est pas reconnu pour tel — et c'est à ce moment que la lucidité prophétique, provenant du Saint-Esprit, devrait permettre aux chrétiens de les désigner et de les assigner. Encore faut-il,

bien sûr, ne pas récuser d'avance la puissance du Saint-Esprit et par conséquent ne pas prétendre rendre actuelle et vivante l'Écriture par l'herméneutique. Or, si les chrétiens ne remplissent pas ce rôle, personne ne le remplira. Mais, dira-t-on, cette vieille révélation ne peut servir de rien pour la nouveauté de notre temps. La modernité n'a rien à voir avec le temps biblique, comment donc le message biblique n'aurait-il pas besoin, même pour remplir ce rôle, d'être rafraîchi, rajeuni, rénové en modernité ? Et c'est bien le problème. Faut-il d'abord remodeler ce message ou est-il signifiant tel quel ? Je connais assurément toute la nouveauté de ce temps. Mais je suis aussitôt frappé de la modernité de la proclamation biblique. Quand l'Écriture nous dit que l'homme est dominé par l'esprit de puissance et de conquête, par l'esprit d'autonomie et d'aséité, qu'il veut se construire un monde à lui et à lui seul, à l'exclusion de Dieu, qu'il veut exploiter ce monde pour lui-même, et qu'il proclame : « Où donc est Dieu ? que peut-il faire ce Dieu inopérant, invisible, et incohérent... » Est-ce bien un discours dépassé qu'il faut démythologiser ? Sans doute, cette attitude, la Bible l'appelle orgueil, péché, rupture avec Dieu et la condamne. Le monde moderne au contraire trouve que c'est enfin de cette façon que l'homme se réalise, s'accomplit, devient majeur, adulte et prend son destin en main. Mais la Bible a-t-elle jamais dit autre chose ? Que l'homme estime en effet prendre son destin en main quand il établit sa propre loi, pour lui-même, qu'il tue le Dieu, et qu'il se fabrique pour lui des dieux à sa mesure « qui marchent devant nous ». Sans doute maintenant les chrétiens au lieu de conserver le jugement de la Bible sur cette entreprise de l'homme, y adhèrent, approuvent la cité séculière et l'homme triomphant responsable de lui-même envers lui-même, atteignant enfin sa majorité. Mais la Bible a-t-elle jamais dit autre chose ? Que constamment le peuple d'Israël est porté à donner son adhésion à cette conquête de l'homme par lui-même, que presque inéluctablement il approuve la puissance politique, l'accroissement des richesses, le développement de la sagesse (science) et que c'est là qu'il place son succès. Il

s'associe aux conquêtes humaines. Je ne vois rien de nouveau par rapport à l'élucidation biblique, ni dans l'essor prodigieux des sciences, techniques et politiques actuelles, ni dans l'adhésion des chrétiens à ces admirables réussites. Le jugement que porte l'Écriture sur ces tentatives et ces réalisations n'est nullement issu d'une ambiance culturelle provenant d'un milieu sacré, religieux et d'une défiance à l'égard de toute conquête de l'homme. Il est issu au contraire d'un refus de ce milieu culturel, à la fois en tant que milieu sacré-religieux, et en tant qu'expression de la volonté de puissance de l'homme. Les formes ont changé, le problème est le même. La dimension de la réussite humaine est incommensurable par rapport aux petites réussites des Égyptiens et des Chaldéens, le sens du jugement premier est identique. La difficulté dans laquelle l'homme s'engage est identique, la réponse n'a pas besoin de passer par la démythisation et la mort de Dieu. Elle est immédiatement accessible. Et c'est pourquoi je suis à la fois en accord et en désaccord avec la célèbre formule de Bultmann : « Si autrefois la Parole de Dieu avait à arracher le mot Dieu à l'idolâtrie, elle doit aujourd'hui arracher Dieu à l'anonymat et au pseudonymat » (*Foi et Parole*). En accord, parce qu'il est bien exact, que les dieux modernes ne portant plus, au niveau du vocabulaire, le nom explicite de Dieu, il n'y a pas à vouloir arracher Dieu de cette confusion — et au contraire, il s'agit de restituer dans l'indifférence anonyme la spécificité du nom de Dieu, et de réaffirmer parmi les idoles, l'unicité du Dieu de Jésus Christ. Mais en désaccord parce que cela ne peut s'effectuer que par un combat explicite et clair contre l'idolâtrie. Celle-ci n'est pas disparue, bien loin de là. Et s'il n'y a pas à retirer le mot Dieu des confusions idolâtriques, il y a à lui redonner sens par la dénonciation, récusation, accusation des autres dieux voilés, cachés, secrets, qui assiègent et séduisent d'autant plus sûrement qu'ils ne se déclarent pas eux-mêmes démonstrativement dieux. Mais on comprend que la tâche des chrétiens et de l'Église est totalement différente, suivant que l'on estime être dans un monde sécularisé, social, laïque et majeur, prêt à recevoir et

entendre un Évangile démythifié, rationalisé, explicite, humanisé, les deux, monde et Évangile, se trouvant en plein accord spontané puisqu'ils seraient tous deux non religieux, ou bien que l'on estime être dans un monde peuplé de dieux cachés, hanté de mythes et de rêves, vibrant de pulsions irrationnelles, oscillant de mystique à mystique dans lequel la Révélation chrétienne aurait une fois encore à jouer son rôle négateur, destructeur des hantises sacrées, des phantasmagories religieuses, pour la libération de l'homme et pour accession non pas à lui-même tel que ses démons le poussent à se vouloir mais à lui-même tel que son Père le veut.

.*.j

Mais à l'évocation du combat de la foi contre les idoles modernes, les vraies — j'entends aussitôt des protestations indignées : « Nous voici donc replacés dans une mentalité médiévale, Ellul nous invite à la Croisade contre les Infidèles, et à tout le moins à une apologétique parfaitement surannée. » Ce serait là un parfait contresens. Non seulement contresens par rapport à ma pensée, ce qui n'est pas grave, mais contresens par rapport à la réalité : en effet la croisade et l'apologétique sont des institutions spécifiques du temps de chrétienté. Il n'y a de possibilité de croisade que s'il y a un *monde chrétien* opposé à un monde non chrétien. Il n'y a de possibilité d'apologétique que si le non-chrétien est inclus dans la problématique d'évidence posée par le chrétien. Nous ne sommes plus dans cette situation. Croire qu'il soit encore possible de faire une croisade ou une apologétique, c'est rêver. Ce dont je parle ici ne peut pas plus avoir à faire avec la croisade que, au 1^{er} siècle du christianisme lorsqu'il était question de récuser « César ». Je ne vois pas très bien les quelques fidèles de Corinthe ou de Rome se lancer dans une croisade contre l'armée du *Princeps*. Nous sommes revenus à ce temps. Le combat de la foi est devant nous. Il est nécessaire si nous croyons qu'il y a vérité dans la Révélation de Dieu en Jésus Christ telle qu'elle est

explicitée dans l'Écriture. Assurément cela implique que les religions et le sacré modernes sont des erreurs ou des mensonges. Assurément si nous considérons qu'il faut se refuser à toute distinction entre erreur et vérité, nous sommes libres de le faire. Mais alors, de grâce, cessons de parler de Jésus Christ, qui s'est désigné comme la Vérité. A la rigueur, nous pouvons récupérer le « christianisme », en tant qu'« isme », et faire avec lui un gentil amalgame de n'importe quoi. Mais ce n'est pas de cela que nous parle la Bible.

Le combat de la foi auquel nous sommes engagés n'est pas un combat contre l'homme. Il ne s'agit ni de le tuer ni de le convaincre qu'il a tort, mais c'est un combat pour sa liberté ; réinséré dans un sacré, prisonnier de ses mythes, il est parfaitement aliéné, ce brave « homme moderne », dans ses néo-religions. Car toute religion est à la fois nécessaire et aliénante. Briser ces idoles, désacraliser ces mystères, attester la fausseté de ces religions, c'est tenter une libération, la seule finalement indispensable, de l'homme de notre temps.

FIN

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE CINO DEL DUCA,
18, RUE DE FOLIN, A BIARRITZ, LE
22 MARS 1973. — N° 1 073.

Dépôt légal n° 4 802

2° trimestre 1973.

