



Louis Côté

Les avatars
de l'humain

Louis Côté Éditeur

Les avatars de l'humain

Du même auteur

LA MÉTAMORPHOSE DE L'ÉTAT

Louis Côté Éditeur

2021, ISBN 978-2-9817170-6-1

**PARCOURS D'UN BABY-BOOMER QUÉBÉCOIS
DU MILLÉSIMÉ 1949**

Louis Côté Éditeur

2019, ISBN 978-2-9817170-2-3

L'AVENIR : DES RAISONS D'ESPÉRER

Louis Côté Éditeur

2018, ISBN 978-2-9817170-0-9

**L'INSCRIPTION DES SOCIÉTÉS NON OCCIDENTALES
DANS LA MODERNITÉ**

Presses de l'Université du Québec

2015, ISBN 978-2-7605-4256-3

**L'ÉTAT DÉMOCRATIQUE, 2e Édition
FONDEMENTS ET DÉFIS**

Presses de l'Université du Québec

2014, ISBN 978-2-7605-4110-8

Louis Côté Éditeur

Courriel : lc@louiscoteauteur.ca

Internet : <http://louiscoteauteur.ca>

Louis Côté

Les avatars
de l'humain

Louis Côté Éditeur

Côté, Louis, 1949-
Les avatars de l'humain
ISBN 978-2-9817170-7-8

Maquette et photographie : Daniel Careau
Sculpture : *Looking Towards The Avenue*, de Jim Dine (1989),
située au 1301 Sixth Avenue, New-York

Dépôt légal : 2ième trimestre 2022
Bibliothèque et Archives nationales du Québec
Bibliothèque et Archives Canada

2022 - Louis Côté Éditeur
Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	1
PRÉLIMINAIRES	3
Chapitre 1 LES BASES DE L'INDIVIDUALISATION ET DE L'ENCULTURATION	5
Chapitre 2 LES UNIVERS SOCIOHISTORIQUES.....	11
PREMIÈRE PARTIE LE RAPPORT AU MONDE	19
Chapitre 3 LE RAPPORT AU MONDE DANS LES UNIVERS PRIMITIF ET NÉOLITHIQUE	21
Chapitre 4 LE RAPPORT AU MONDE DANS L'UNIVERS ÉTATIQUE, PREMIÈRE PÉRIODE	29
Chapitre 5 LE RAPPORT AU MONDE INSTAURÉ PAR LES RELIGIONS DE SALUT.....	37
Chapitre 6 LE DÉVELOPPEMENT D'UNE PENSÉE POSITIVE ET CRITIQUE DANS LA GRÈCE ANTIQUE	45

Chapitre 7 LE RAPPORT AU MONDE DANS L'UNIVERS MODERNE : LA
SORTIE DE LA RELIGION..... 53

Chapitre 8 DES SITUATIONS CONTRASTÉES QUANT AU RETRAIT DU
RELIGIEUX..... 63

DEUXIÈME PARTIE LE RAPPORT À AUTRUI 75

Chapitre 9 LES APPARTENANCES DANS LES TROIS PREMIERS
UNIVERS..... 77

Chapitre 10 LES APPARTENANCES DANS L'UNIVERS MODERNE 89

Chapitre 11 LE RAPPORT AUX PROCHES DANS LES TROIS PREMIERS
UNIVERS..... 99

Chapitre 12 LE RAPPORT AUX PROCHES DANS L'UNIVERS MODERNE :
ÉGALITÉ ET SOLIDARITÉ 109

Chapitre 13 DES VENTS CONTRAIRES : NÉOLIBÉRALISME ET DROITE
RADICALE 121

Chapitre 14 LES PÉRILS DES RÉGIMES AUTORITAIRES 127

Chapitre 15 LE RAPPORT AUX ÉTRANGERS DANS LES TROIS PREMIERS
UNIVERS..... 139

Chapitre 16 LES SOCIÉTÉS ESCLAVAGISTES 149

Chapitre 17 LE RAPPORT AUX ÉTRANGERS DANS L'UNIVERS
MODERNE..... 157

TROISIÈME PARTIE LE RAPPORT À SOI.....	167
Chapitre 18 LES LIMITES D'UNE ANALYSE COMPARATIVE	169
Chapitre 19 LE PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION	179
Chapitre 20 LES ENJEUX SUSCITÉS PAR L'ACCÉLÉRATION DU PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION	187
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	199

PRÉFACE

L'idée de ce livre m'est venue en repensant à de multiples échanges de vues que j'ai eus avec mes étudiants au cours des années. Elle a germé comme une riposte, distante, à tous ceux et celles qui sont portés à penser qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Et qui, en conséquence, expliquent tant les comportements individuels que les pratiques sociales par une nature humaine qu'ils jugent immuable. Cette propension à attribuer aux humains un ensemble invariable de traits, de motivations, de désirs, d'attitudes et de passions entrave à mon avis la juste compréhension du passé. Je crois en outre qu'elle gêne l'anticipation d'un avenir qui soit autre que la simple reconduction du présent. Pour devenir plus clairvoyant dans nos interprétations et plus inventif dans nos projections, il nous faut donc adopter un autre point de vue. C'est dans le but de faciliter un tel changement de perspective que je vous propose de faire une revue des principaux types d'actualisation que l'humanité a connus jusqu'à ce jour. Les avatars dont il sera ici question n'ont donc rien de personnages virtuels. Ils désignent plutôt différents types d'incarnation, comme cela est censément le cas pour le dieu Vishnou dans la religion hindoue. Cet essai s'appuie évidemment sur les apports de nombreux spécialistes des sciences humaines et sociales. Mais dans un effort de vulgarisation, et pour alléger le texte, j'ai choisi de n'insérer aucune citation. Toutefois, des références bibliographiques sont présentées à la toute fin de l'ouvrage.

PRÉLIMINAIRES

Chapitre 1

**LES BASES DE L'INDIVIDUALISATION
ET DE L'ENCULTURATION**

Chapitre 2

LES UNIVERS SOCIOHISTORIQUES

Chapitre 1

LES BASES DE L'INDIVIDUALISATION ET DE L'ENCULTURATION

L'humain moderne, *Homo sapiens*, est le dernier représentant de la famille des hominidés, une famille apparue il y a 6 à 7 millions d'années en Afrique orientale. Les premières traces d'*Homo* remontent, elles, à 2 millions et demi d'années, moment où *Homo habilis*, capable d'un langage articulé et d'une pensée conceptuelle, se manifeste en Afrique orientale et australe. D'autres espèces humaines vont se succéder, dont certaines vont quitter l'Afrique pour gagner l'Eurasie. Apparue il y a quelque 150 à 200 000 ans, *Homo sapiens* migra hors d'Afrique et se répandit d'abord au Moyen-Orient, puis vers l'Asie du Sud-Est et l'Océanie, atteignant l'Australie au moins 45 000 ans avant notre ère. Divisée en divers sous-groupes, une vaste population a aussi essaimé à partir du Moyen-Orient à travers toute l'Eurasie, mais à des époques et dans des directions différentes. Un de ces sous-groupes a porté ses pas jusque dans les Amériques il y a plus ou moins 30 000 ans.

L'humanité a donc connu plusieurs espèces d'humains. *Homo sapiens* a coexisté pendant plusieurs dizaines de milliers d'années avec d'autres humains tels l'homme de Neandertal, en Europe. Il n'est devenu le seul et unique représentant de la lignée des *Homo* qu'entre 30 000 et 10 000 ans avant notre ère. Terme de l'évolution de cette lignée, il a hérité de dispositions physiques et mentales apparues antérieurement. Pensons, par exemple, à la bipédie, qui est un trait spécifique et commun à tous les hominidés. Il est vrai que les grands singes se déplacent occasionnellement sur leurs

deux pattes de derrière. Toutefois, contrairement aux humains, ils ne peuvent marcher et encore moins courir sur de longues distances et pendant longtemps. Cela en raison de leurs caractéristiques anatomiques, que ce soit la position de la colonne vertébrale par rapport au crâne, la forme du bassin ou la taille du fémur.

Homo sapiens a aussi hérité de multiples développements comportementaux qu'ont connus ses prédécesseurs, par exemple, la fabrication d'outils de pierre taillée, qui a vu le jour il y a quelque deux millions six cent mille ans. Ici encore, on peut identifier des différences entre les hominidés et les grands singes. Le chimpanzé, tout comme le corbeau ou la corneille d'ailleurs, peut utiliser une pierre ou un galet pour casser ou trancher un objet. Mais seuls les hominidés vont imaginer et effectuer une série d'opérations visant à confectionner un outil conçu en fonction d'un projet.

C'est que les hominidés, et tout spécialement les humains, disposent d'un cerveau exceptionnel capable de générer une pensée complexe. Il est vrai qu'une certaine forme d'intelligence s'est manifestée très tôt dans l'évolution. Pour survivre, tout organisme vivant doit s'adapter à son environnement, et obtenir par conséquent des informations concernant cet environnement. Dans les premières formes de vie, chez les organismes unicellulaires par exemple, cela se réalisait à travers des échanges chimiques. Ultérieurement, la collecte et le traitement de l'information seront opérés par des cellules particulières, les neurones. On verra graduellement apparaître des systèmes nerveux constitués de quelques centaines puis de milliers, de millions et même de milliards de neurones interconnectés. Alimentés par des organes sensoriels de plus en plus performants – les yeux, les oreilles, le nez, la langue et la peau –, les cerveaux vont gagner en complexité. Ils vont non seulement permettre aux organismes de mieux se représenter leur environnement, mais les rendre aptes à l'adapter. Cette capacité va

s'inscrire au départ dans l'instinct avant de se conjuguer avec la réflexion. Plusieurs espèces animales vont ainsi disposer d'aptitudes de raisonnement et de manipulation d'outils. Mais il est clair que les humains bénéficient d'un cerveau particulièrement performant.

Le cerveau humain est en effet d'une complexité inouïe. Il contient en moyenne 100 milliards de neurones. De forme allongée, le neurone est pourvu de nombreux branchements : des dendrites, qui reçoivent l'influx nerveux provenant d'autres neurones; et un axone, qui transmet le même type de signal vers un autre neurone ou vers un organe, un muscle par exemple. Chaque neurone possède dix mille points de contact avec d'autres neurones. Les neurones sont ainsi interconnectés par un système de jonctions innombrables, de l'ordre d'un million de milliards. Chacune de ces jonctions est un petit système de mémoire ou d'enregistrement qui se modifie au fur et à mesure que des connexions se font. Les informations provenant de nos organes sensoriels et moteurs, leur traitement ainsi que nos pensées et nos sentiments s'inscrivent de cette façon dans des circuits neuronaux.

Initialement, le développement du cerveau est déterminé par les gènes. L'anatomie du cerveau n'est évidemment pas le fruit du hasard ni d'un arrangement spontané. Elle reflète l'existence d'un plan génétiquement préétabli, qui est en substance le même pour tous. Le programme génétique explique que tous les cerveaux humains se ressemblent du point de vue de leur genèse et de leur constitution. Mais cette programmation n'entraîne aucunement la rigidité. Elle n'empêche nullement la souplesse. Au contraire, elle l'engendre. Le cerveau humain est malléable, modifiable. Il est doté d'une exceptionnelle plasticité, qui est à l'œuvre non seulement chez l'embryon et le jeune enfant, mais tout au long de la vie. Et grâce aux fabuleuses découvertes réalisées récemment en neurobio-

logie, nous comprenons aujourd'hui comment opère cette capacité du cerveau à modeler et remodeler ses connexions neuronales en fonction de l'environnement et des expériences vécues par l'individu.

Notre cerveau porte donc la marque de notre histoire individuelle. Il se modèle progressivement sous l'influence de ce qui nous touche, de ce qui nous agite. Nos perceptions, nos interactions avec les autres, nos émotions, nos activités, nos pensées, nos apprentissages et nos sentiments, tous ces ingrédients de notre vie psychique laissent des traces dans nos circuits neuronaux. C'est ainsi que se constitue une réalité interne exclusive, faite en partie de souvenirs rappelables à la conscience, mais aussi d'inscriptions enfouies dans le domaine de l'inconscient. Chaque cerveau est unique, chaque individu est singulier.

On peut donc soutenir que chaque individu est une incarnation particulière de l'être humain. La variabilité entre les individus est de beaucoup plus importante que celle que l'on observe dans les autres espèces vivantes. Mais elle connaît tout de même des limites. Car les individus se construisent dans des milieux humains déterminés. Ils sont façonnés par des cultures qui leur sont transmises à travers un processus que l'on peut qualifier d'enculturation. Chaque culture organise à sa façon les destinées individuelles. Tous les humains ont bien sûr en commun une même nature spécifique. C'est par nature que tous les membres de l'espèce humaine, sauf accident, marchent sur leurs jambes, se servent de leurs mains, éprouvent des besoins fondamentaux semblables, sont pourvus des mêmes organes sensoriels et font certaines mimiques déterminées, telles celles du rire ou de l'expression de la peur. Tous les humains partagent aussi une même condition : tous se situent dans un temps dont ils ont conscience et qui leur permet de se projeter dans l'avenir; tous sont capables de faire, d'agir, de connaître; tous sont

ouverts au sens de la distinction entre le vrai et le faux, le réel et l'imaginaire, un bien et un mal, un pouvoir légitime et un pouvoir illégitime; tous sont ouverts à la question du sens de la vie et de la mort.

Cependant, cette nature humaine est virtuelle. Elle ne s'actualise que par et dans des cultures particulières. Autrement dit, il n'y a rien chez les humains de simplement naturel. Les humains ne sont pas guidés par un code instinctuel inscrit dans leurs gènes. C'est toujours sous l'emprise d'un monde façonné par une culture qu'ils perçoivent la réalité, qu'ils répondent à leurs besoins et qu'ils s'individualisent. Les traits culturels ne sont pas des placages appliqués à des réalités sous-jacentes, ce sont les réalités elles-mêmes. C'est ainsi qu'il n'y a pas un langage universel dont les langues particulières ne seraient que des variantes. Il n'y a que des langues particulières. Si évidentes qu'elles paraissent au sein de la vie habituelle, les manières humaines de voir, de penser, d'agir, de sentir, de transiger ne sont jamais naturelles en ce sens qu'elles sont toujours imprégnées d'une culture. Non seulement nos perceptions apparemment les plus évidentes, mais même nos sentiments censément les plus spontanés ont été modelés par la culture dans laquelle nous avons grandi.

Serions-nous de ce fait prisonniers de notre culture? Face à cette question, il nous faut d'abord rappeler que les propriétés d'une culture sont à la fois habilitantes et contraignantes. Pensons ici encore au langage. Personne ne choisit sa langue maternelle. Or la langue contraint la pensée et la communication, mais elle les contraint en les étayant, en les portant. Il n'y a ni pensée ni communication élaborées sans une langue qui les favorise. Et l'on ne saurait apprendre une ou plusieurs autres langues sans maîtriser d'abord sa langue maternelle. Les individus sont toujours enracinés dans un monde vécu, un monde de significations ou de références partagées

qui fixent la nature de leurs représentations, de leurs finalités et même de leurs émotions et de leurs sentiments. Ces significations partagées fournissent un contexte commun d'interprétation et régulent l'action. Néanmoins, elles ne déterminent pas les comportements de façon mécanique. Qu'une signification soit partagée ne signifie pas que chacun s'y conforme dans ses actions, mais qu'il l'utilise comme base d'interprétation et de prédiction pour évaluer les comportements d'autrui et choisir les siens, étant entendu que ces comportements peuvent être plus ou moins déviants.

Un autre élément de réponse à notre question concernant les limites que nous impose notre culture réside dans le fait que les significations sont susceptibles d'évoluer dans le temps. Les humains ont en effet cette capacité de s'arracher non seulement aux déterminations naturelles, mais également aux déterminations sociales devenues quasi naturelles. Cependant, ils ne le font qu'exceptionnellement. Les dispositions acquises par les individus au cours de leur socialisation prévalent habituellement. Ces dispositions sont d'ailleurs ordinairement absentes de la pensée consciente, enfouies dans la mémoire implicite. Normalement, les significations reçues apparaissent comme étant conformes à l'ordre des choses. Mais elles peuvent être mises en question lorsqu'elles entrent en contradiction avec des changements engagés à l'intérieur de la société concernée ou lorsqu'elles sont confrontées avec des significations émanant d'une autre société. Les dissonances et les décalages provoquent alors la réflexion et l'ajustement sinon la refonte de l'héritage culturel. Et comme nous le verrons en analysant les sociétés modernes, plus les contradictions sociales et les confrontations culturelles sont fortes et nombreuses, plus les individus se font réflexifs et individualisés.

Chapitre 2

LES UNIVERS SOCIOHISTORIQUES

Dans le premier chapitre, nous avons d'abord retracé dans ses grandes lignes la généalogie de l'humain moderne. Nous avons évoqué la famille des hominidés, qui a vu se succéder de nombreuses espèces préhumaines et humaines, et dont *Homo sapiens* est le dernier représentant. Puis, nous nous sommes intéressés au cerveau humain, dont la complexité représente sans doute la caractéristique la plus fondamentale de l'espèce. J'ai notamment insisté sur l'exceptionnelle plasticité de ce cerveau, à savoir sa capacité à modeler et remodeler ses connexions neuronales en fonction de l'environnement et des expériences vécues par l'individu. Cette plasticité explique que chaque cerveau est unique et que, par conséquent, chaque individu est singulier. J'ai néanmoins souligné que la variabilité des individus connaît des limites du fait qu'ils sont façonnés par des cultures qui leur sont transmises à travers un processus d'enculturation. En ce sens, la nature humaine est virtuelle, et ne s'actualise que par et dans des cultures particulières.

Qu'en est-il alors des principaux types d'incarnation que cette humanité plurielle a connus jusqu'à maintenant? Et comment procéder pour en faire une revue?

À la limite, on pourrait soutenir que chaque individu ayant existé a été une incarnation singulière de l'être humain. Mais on ne saurait bien sûr scruter la multitude en cause. Ne pourrait-on pas alors nous intéresser aux diverses cultures dans lesquelles les êtres humains ont été historiquement façonnés? Malheureusement, non! Car là encore une étude exhaustive est impossible. Non seulement

les cultures ont été innombrables, mais la plupart sont disparues sans laisser de traces. En revanche, les cultures ne sont pas sans présenter d'incontestables ressemblances selon les périodes où elles se sont constituées. Cela tient au fait que les institutions, les idées, les normes, les valeurs et les structures de la personnalité ne sont pas des créations arbitraires. Elles se développent sur la base des conditions matérielles et sociales qui prévalent à une époque donnée.

Or, on peut, je pense, distinguer clairement quatre époques ou, plus exactement, quatre univers sociohistoriques dans lesquels l'humanité a vécu depuis qu'elle dispose de capacités similaires à celles des populations actuelles. Cette dernière précision est importante, car, si les humains anatomiquement modernes sont apparus en Afrique il y a quelque 150 à 200 000 ans, il a cependant fallu une longue maturation avant qu'ils ne témoignent d'une pensée et de comportements proches de ceux des humains modernes. Cette maturation aurait été pratiquement accomplie il y a environ 50 000 ans. Les préhistoriens ont en effet repéré des changements spectaculaires qui se sont alors manifestés tout autant sur le plan technique que sur les plans social et symbolique.

Les quatre univers sociohistoriques que je distingue se sont donc succédé au cours des derniers cinquante mille ans. Je les qualifie respectivement d'univers primitif, néolithique, étatique et moderne. Dans l'univers primitif, les humains vivaient de chasse et de cueillette. Les petites bandes qui menaient une existence de nomades ne connaissaient ni inégalités économiques, ni domination politique, ni hiérarchie sociale. L'univers néolithique, qui émerge à partir de 12 000 ans avant notre ère, voit des populations se sédentariser, puis s'adonner à l'agriculture et à l'élevage et se différencier sur la base de la richesse accumulée. L'univers étatique se manifeste pour sa part à partir de 4 000 ans avant notre ère. Profitant d'une

agriculture intensive procurant des surplus considérables, des villages néolithiques se muent en cités populeuses vivant d'industrie et de commerce. La hiérarchie sociale esquissée au Néolithique se parachève. L'État émerge, les royaumes et les empires se constituent, enclenchant tout à la fois des cycles de guerres de conquête et l'essor des grandes civilisations. Quant à l'univers moderne, qui commence à s'affirmer il y a à peine 250 ans, il repose sur la conjonction de trois processus, à savoir la progression d'une économie industrielle capitaliste, la formation et la démocratisation d'États-nations, et l'individualisation des rapports sociaux. Ces quatre univers sociohistoriques se caractérisent et se différencient donc par leur type d'économie et leur forme d'organisation sociale et politique. Cependant, comme nous le verrons ultérieurement, ils diffèrent également par la conception du monde et les valeurs qu'on y trouve, ainsi que par le genre de personnes qu'ils modèlent.

Mais avant d'aborder ces derniers sujets qui vont nous occuper tout au long de ce livre, il nous faut examiner un certain nombre d'objections qui peuvent être opposées à cette interprétation de l'histoire de l'humanité. Cette interprétation ne constitue-t-elle pas simplement un nouveau grand récit perpétuant le mythe de la supériorité des sociétés occidentales? Mon approche ne m'amène-t-elle pas à mésestimer la valeur des autres cultures et civilisations? La perspective évolutionniste que j'établis ne m'entraîne-t-elle pas à méconnaître les qualités des différents types de société qui ont précédé l'univers moderne? Voyons cela.

Il est clair que l'approche que j'adopte est de nature comparative. Cette méthode est aussi utile dans la recherche en sciences sociales que l'expérimentation peut l'être dans la recherche en sciences de la nature. Je m'attache à établir des points de comparaison en traçant le portrait des types de société qui se sont succédé jusqu'à maintenant. Ce faisant, je rejette bien sûr le relativisme

politiquement correct qui prédomine trop souvent dans les sciences sociales, et aux yeux duquel, il n'y a que des différences incompatibles entre les sociétés, les cultures et les civilisations. Ramener du particulier au général, réduire l'immense diversité des formations sociales à quelques grands types de société n'est après tout que mettre en œuvre la démarche de toute science. D'autre part, il faut bien sûr éviter de verser dans l'occidentocentrisme, cette propension à considérer le mouvement de l'histoire à travers le prisme plus ou moins exclusif de la trajectoire occidentale. Nous avons cependant la chance de bénéficier des multiples connaissances développées au cours des dernières décennies en histoire globale, grâce à la conjugaison des avancées accomplies en archéologie, en anthropologie, en sociologie, en géographie et en économie. De même que nous possédons aujourd'hui une vue d'ensemble assez juste de la formation et de l'évolution du cosmos et de la vie, nous disposons d'un bon aperçu de l'apparition de l'espèce humaine et du parcours qu'elle a suivi jusqu'ici.

Cela étant, la question de la périodisation demeure. Que peut-il en être d'une périodisation qui vise l'histoire universelle dans une perspective multidimensionnelle et qui cherche à différencier les types de société qui se sont succédé jusqu'ici? Tous les auteurs s'étant intéressés à l'histoire universelle conviennent de distinguer les sociétés primitives des sociétés néolithiques. Toutefois, certains amalgament les sociétés néolithiques avec les sociétés étatiques. Pourtant, au cours des quatrième, troisième et deuxième millénaire avant notre ère, c'est bien un nouveau type de société qui émerge avec la révolution urbaine qui s'effectue en Mésopotamie, en Égypte, en Chine et en Inde. Un type de société fondé sur l'utilisation de nouvelles techniques, une division croissante du travail, l'organisation d'un État et l'invention de l'écriture. Il y a manifeste-

ment une grande différence entre des villages néolithiques et des royaumes et des empires.

D'autres auteurs refusent de voir dans la modernité une configuration originale. Selon eux, la modernité est le terme d'un processus continu qui s'est déroulé sur plusieurs millénaires. Ce serait le résultat d'une avancée par bonds irréguliers auxquels ont pris part les sociétés du continent eurasiatique qui ont connu la révolution urbaine. Ces auteurs ont sans doute raison de rompre avec les prétentions ethnocentriques occidentales et les fausses oppositions entre l'Orient et l'Occident. Ils contestent à juste titre l'idée d'une prééminence séculaire de l'Europe. Car il est vrai que l'Europe a souffert d'un retard considérable par rapport aux autres grandes sociétés eurasiatiques pendant le millénaire qui a suivi l'Antiquité, un retard qu'elle n'a comblé que très graduellement à partir de la Renaissance. Mais les auteurs en question insistent tellement sur les similitudes et les legs entre les sociétés qui ont connu la révolution urbaine qu'ils en viennent à tout niveler et à escamoter les spécificités de la modernité. Ma position m'apparaît théoriquement mieux fondée. Elle permet de reconnaître les différences capitales que présentent les univers sociohistoriques qui se sont succédé. Évidemment, cela ne nie en aucune façon le fait que chacun de ces univers a englobé une multiplicité de cultures et de civilisations, une multiplicité qui recèle une diversité et une richesse exceptionnelles.

Qu'en est-il maintenant du caractère évolutionniste de ma conception? Il est vrai qu'aujourd'hui, la notion d'évolution des sociétés est souvent perçue comme désuète, arbitraire et inexacte. Elle serait simplement l'expression d'une prétention à juger les époques antérieures, ou les sociétés autres, inférieures aux nôtres. On rencontre effectivement ce travers dans toutes les traditions culturelles, qui ont tendance à retracer une histoire du monde en reliant les événements qui ont été pour elles les plus importants.

Certains chercheurs en déduisent que la notion d'évolution est difficilement utilisable, sinon inutilisable, en sciences sociales. Et pourtant, quand on regarde le passé de l'humanité dans son ensemble, on constate un processus d'évolution évident dans les façons de faire société, un processus dont on peut comprendre l'orientation et les raisons. Bien sûr, on ne saurait interpréter cette évolution comme étant porteuse d'un progrès absolu, non plus que s'achevant avec la modernité.

Par ailleurs, contrairement à de nombreux auteurs, je ne crois pas que le processus d'évolution historique soit entièrement contingent, en d'autres mots, qu'il aurait pu être tout autre que ce qu'il a été. Je ne suppose évidemment pas que la succession des moments de l'histoire soit l'actualisation d'un plan unique et orienté. Et, bien sûr, les faits et les événements concrets résultent de la rencontre accidentelle d'une infinité de décisions, d'actions, d'interactions et de coïncidences. Ils sont toujours contingents et relativement imprévisibles. En revanche, la succession des types de société me semble s'inscrire dans un ordre évolutif partiellement déterminé par l'évolution des conditions matérielles et sociales dans lesquelles se sont retrouvées les sociétés.

Il en a été ainsi du passage au Néolithique. À partir du moment où certaines régions leur en ont offert la possibilité, la majorité des populations de chasseurs-cueilleurs se sont sédentarisées et ont développé des pratiques de conservation puis de domestication qui ont permis une accumulation de richesses qui a transformé les systèmes sociaux et symboliques. Il en a été de même lors de la révolution urbaine alors que les avancées accomplies au Néolithique couplées aux conditions offertes par certains territoires ont favorisé le processus d'urbanisation et d'unification politique qui a rendu possible la fondation de royaumes et d'empires et suscité des développements techniques, économiques, intellectuels et religieux ma-

jeurs. On imagine mal que le processus néolithique et la révolution urbaine aient été le fruit d'une pure contingence. Cela me semble corroboré par le fait que le Néolithique et la révolution urbaine sont advenus dans plusieurs zones originaires et de façon indépendante, avant de se diffuser vers d'autres régions.

En revanche, il est difficile de percevoir de façon aussi limpide le jeu d'une tendance évolutive pour le passage de l'univers étatique à l'univers moderne. D'une part, la modernité n'a émergé qu'en un seul endroit, en Europe occidentale, avant de rayonner. À l'évidence, en raison de la mondialisation amorcée au début de l'ère commune dans le monde afro-eurasien et accélérée à partir des grandes découvertes, la modernité n'aurait pu émerger dans une autre région indépendamment de l'influence européenne à partir du moment où l'Europe avait commencé à s'inscrire dans le nouvel univers. D'autre part, et du fait de cette origine unique, les facteurs susceptibles d'être identifiés comme ayant favorisé l'émergence de la modernité sont étroitement liés à la trajectoire historique européenne.

Attention! Reconnaître l'importance des tendances n'est pas réduire les humains à des figurants incapables d'accéder à une quelconque maîtrise de leur destinée. Car les tendances ne s'imposent pas de façon nécessaire, mais interviennent comme des conditions de possibilité. Elles supposent les choix qui expliquent qu'il y ait pour chaque univers sociohistorique une pluralité de réalisations ainsi que des communautés humaines qui, préférant poursuivre leur mode de vie, ont refusé de s'y inscrire. Et sous la modernité, ces choix peuvent bien sûr être davantage questionnés.

Enfin, on peut se demander si la succession des univers que je dégage représente un progrès. Aujourd'hui, l'idée de progrès fait le plus souvent l'objet d'un rejet global. Personnellement, je crois pourtant qu'il peut être utile d'en faire une utilisation critique. Tout

en reconnaissant l'égle dignité des cultures et des civilisations, on ne peut en effet gommer leurs différences quant aux possibilités de réalisation qu'elles offrent aux individus. Par ailleurs, le progrès ne peut pas être interprété de manière absolue, et les critères pour l'apprécier varient selon les domaines. En matière de connaissance, le progrès se mesure sur la vérité, sur la capacité croissante à mieux formuler les questions et à leur trouver des réponses plus satisfaisantes. À cet égard, l'avancement des sciences est incontestable. Dans le domaine de la production de biens et de services, le progrès est apprécié par rapport à l'utilité, à l'efficacité, à l'adéquation, à l'agrément. Le cours des choses est ici plus ambivalent, l'accroissement du pouvoir faire et de la prospérité se doublant d'une détérioration de l'environnement. Dans d'autres domaines, les critères applicables sont plus incertains, et les appréciations plus subjectives. Ainsi du domaine de l'art, où certaines disciplines ont pu atteindre des sommets extraordinaires dans des contextes appartenant à des périodes différentes. Ainsi aussi des pratiques sociales, que l'on ne peut dissocier des valeurs qu'elles cherchent à incarner, non plus que des effets pervers qu'elles peuvent induire.

PREMIÈRE PARTIE

LE RAPPORT AU MONDE

Chapitre 3

**LE RAPPORT AU MONDE DANS LES
UNIVERS PRIMITIF ET NÉOLITHIQUE**

Chapitre 4

**LE RAPPORT AU MONDE DANS L'UNIVERS
ÉTATIQUE, PREMIÈRE PÉRIODE**

Chapitre 5

**LE RAPPORT AU MONDE INSTAURÉ PAR
LES RELIGIONS DE SALUT**

Chapitre 6

**LE DÉVELOPPEMENT D'UNE PENSÉE
POSITIVE ET CRITIQUE DANS LA GRÈCE
ANTIQUE**

Chapitre 7

**LE RAPPORT AU MONDE DANS L'UNIVERS
MODERNE : LA SORTIE DE LA RELIGION**

Chapitre 8

**DES SITUATIONS CONTRASTÉES QUANT
AU RETRAIT DU RELIGIEUX**

Chapitre 3

LE RAPPORT AU MONDE DANS LES UNIVERS PRIMITIF ET NÉOLITHIQUE

Dans le précédent chapitre, nous avons soulevé la question qui est à coup sûr préalable à tout notre ouvrage, à savoir comment procéder pour faire une revue des principaux types d'incarnation que l'humanité a connus jusqu'à maintenant. Nous avons d'abord convenu que même si chaque individu ayant existé a été en quelque sorte une incarnation singulière de l'être humain, on ne saurait évidemment scruter la multitude en cause. Nous avons également reconnu que bien que les individus soient façonnés par leur culture, ce qui limite passablement leur variabilité, une étude exhaustive des cultures est elle aussi impossible. Non seulement parce que les cultures ont été innombrables, mais également du fait que la plupart sont disparues sans laisser de traces. Il nous est néanmoins apparu possible de surmonter ces obstacles, en partie tout au moins. Car, par le fait que les cultures se développent sur la base des conditions matérielles et sociales existantes, elles présentent d'incontestables ressemblances selon les périodes où elles se sont constituées. Suivant ce point de vue, j'ai proposé de distinguer quatre époques ou, plus exactement, quatre univers sociohistoriques dans lesquels l'humanité a vécu jusqu'ici : les univers primitif, néolithique, étatique et moderne. Ces quatre univers sociohistoriques se caractérisent et se différencient par leur type d'économie et leur forme d'organisation sociale et politique. Cependant, ils diffèrent égale-

ment par la conception du monde et les valeurs qu'on y trouve, ainsi que par le genre d'individus qui y sont modelés.

Ce sont manifestement ces derniers aspects qui nous intéressent. Je vous propose de les aborder en trois temps, selon qu'ils touchent le rapport au monde, le rapport à autrui ou le rapport à soi. Bien sûr, nous allons les considérer à partir de questions qui sont les nôtres, des questions qui sont apparues et ont été formulées dans notre propre univers. Il nous faudra par conséquent nous efforcer de mettre entre parenthèse ou de suspendre nos façons de voir pour cerner celles qui ont prévalu dans les autres univers.

Voyons donc ce qu'il en est du rapport au monde dans nos quatre univers sociohistoriques. Le rapport au monde, cela comprend non seulement la conception que l'on se fait du monde qui nous entoure et le sens qu'on lui attribue, mais également l'expérience que l'on en fait et la façon dont on tente d'agir sur lui. Or, pour l'étude de ces différents volets, la question de la religion est incontournable. La dimension religieuse est en effet présente depuis les tout débuts de l'humanité. Elle a été au fondement du lien social et de la vie collective tout autant dans les sociétés primitives et néolithiques que dans les sociétés étatiques. Comment expliquer cette omniprésence au-delà de la fragmentation planétaire des cultures? Un premier élément de réponse réside dans la volonté des humains de maîtriser leur environnement et de s'accomplir au-delà de ce que permet la réalité. Par divers rites, on cherche à influencer ou à agir symboliquement sur les forces surnaturelles ou les esprits qui régiraient les phénomènes que l'on veut mieux contrôler.

À l'évidence, nous n'avons pas de connaissance directe de la dimension religieuse concernant le premier univers. Cependant, certains vestiges archéologiques en sont de précieux indicateurs. Notamment des statuettes, des fresques murales ou des sépultures, qui sont des manifestations tangibles de la pensée. Et pour complé-

ter l'interprétation de ces sources archéologiques, nous disposons de l'étude des quelques sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades qui existaient encore il y a peu ou qui existent toujours, en Amazonie, en Océanie et dans quelques territoires africains.

Pour imaginer les formes qu'a pu emprunter la dimension religieuse dans l'univers primitif, certains chercheurs se réfèrent au chamanisme de chasse qui avait cours chez certains peuples de chasseurs-cueilleurs de la Sibérie et de l'Asie centrale. Voyons le portrait qu'ils en ont dressé. Dans cette tradition religieuse, les animaux, surtout les grands mammifères, sont perçus comme étant dotés d'une âme immortelle et d'une force vitale équivalentes à celles de l'homme. En conséquence, ils participent eux aussi du monde des vivants et du monde des âmes en attente de réincarnation. Dans ce cadre, la chasse est vue comme un échange réciproque avec le monde animal. On obtient du gibier qui a été négocié par le chamane avec les esprits animaux. Et, en contrepartie, les animaux prélèvent la force vitale des humains, ce qui est à la source du vieillissement et de la mort. Cela s'inscrit dans une logique du « prenant-prenant », dans laquelle on prend avant de devoir rendre, par opposition à la logique du « donnant-donnant » qui caractérisera les religions ultérieures, où l'on offrira avant de recevoir.

Cette conception tient bien sûr à une très grande proximité entre l'homme et l'animal et à certaines expériences communes comme celle du rêve dont proviendrait l'idée de l'autonomie de l'âme par rapport au corps. Mais elle se comprend surtout par les diverses fonctions qu'elle remplit. Elle fournit un moyen symbolique d'action permettant d'assurer la venue toujours imprévisible du gibier et d'obtenir le plus de gibier possible en concédant le minimum de force vitale. Elle transforme une prédation sans contrepartie en échange réciproque et négocié, et libère ainsi de la culpabilité de tuer. Elle explique enfin les maux et permet d'agir sur eux.

Sous le chamanisme de chasse, l'efficacité des rites repose sur le principe que représenter-simuler, c'est faire advenir les choses. Le chamane, un chasseur comme les autres, mais doté du pouvoir de diriger son âme dans les autres milieux, entre en communication avec les esprits des animaux en simulant leur comportement. Cette forme de vie religieuse ne comporte ni prière, ni sacrifice. Pour ces sociétés socialement non stratifiées, il n'est nulle puissance supérieure qui puisse accorder une faveur, pas plus qu'une classe d'êtres dépendants et inférieurs dont il serait légitime de prendre la vie pour l'offrir à cette puissance.

À l'exception de la fonction de chamane comme médiateur vis-à-vis des esprits, les autres traits caractéristiques du chamanisme seraient, semble-t-il, applicables à d'autres peuples de chasseurs-cueilleurs connus, comme les Pygmées et les Bochimans en Afrique ou les Aborigènes australiens. On retrouve en effet chez ces peuples aussi bien l'idée d'une équivalence entre l'âme humaine et l'esprit animal avec possibilité d'échange entre les deux, que l'action rituelle par identification-simulation, sans prière ni sacrifice. On peut faire l'hypothèse que ces mêmes traits ont dû marquer les humains vivant dans l'univers primitif. Pour eux aussi, en raison de leurs conditions de vie de chasseurs-cueilleurs, il devait être tout à fait vraisemblable que l'animal ait une âme et une force vitale identiques à celles de l'homme, ou même une origine commune avec lui. Par divers rites, ils devaient eux aussi chercher à influencer ou à agir symboliquement sur les forces surnaturelles ou les esprits dans le but d'atteindre leurs fins.

D'un autre côté, la dimension religieuse ne révèle pas seulement une volonté d'agir sur le monde en dépassant ce que permet la réalité. Elle révèle également une quête de sens. À travers des mythes, on décrit la genèse du monde, on rend compte de l'ordre cosmique et on explique les éléments fondamentaux de l'expérience

humaine, comme la vie et la mort. On cherche par là à surmonter les inquiétudes et les peurs devant l'incertitude et à alléger l'angoisse devant la mort. Sources d'explications et de normes, les mythes vont aussi justifier les pratiques sociales et les institutions qui existent dans la société.

Le discours mythique confère une signification au présent en le rapportant à un temps primordial, à des événements fondateurs que les rites et les initiations vont chercher à réactualiser afin d'en assurer la jonction avec le présent. La pensée mythique est un mode de pensée particulier. C'est une pensée préoccupée de signification et non de connaissance; une pensée qui ne distingue pas la réalité et le sens, qui ne sépare pas une nature d'une surnature; une pensée qui croit à un type d'efficacité spécifique, reliée à la force dégagée par la conjonction de certaines substances chargées de puissance et aux vertus positives ou négatives, d'où les nombreux interdits; une pensée non pas pré-logique encore dans l'enfance, mais a-logique au sens où elle ne s'astreint à respecter ni le principe d'identité, ni le principe de non-contradiction. C'est ainsi, par exemple, qu'un être mythologique peut être à la fois lui-même et autre chose.

Cela ne signifie absolument pas que la mentalité primitive ignorerait la pensée rationnelle. Aménager un abri, confectionner des vêtements, fabriquer des outils, faire la chasse ou la guerre, pratiquer la coopération et dénouer les conflits, toutes ces actions profanes impliquent la capacité de tenir compte des conditions objectives. Seulement, les croyances mythiques font, elles, appel à un autre type d'expérience, l'expérience du sacré. Ces croyances ne sont pas de l'ordre d'une conclusion logique, mais de la création d'un sens.

Dans l'ordre primitif, on retrouve une multiplicité de mythes, chacun traitant d'un problème symbolique particulier : telle

ou telle situation, telle ou telle pratique. Les mythes justifient ces pratiques et les institutions qui existent dans la société. Par ailleurs, les sociétés primitives étant des sociétés sans organe séparé du pouvoir, les mythes n'ont pas à légitimer une autorité sur la société. Enfin, comme nous sommes dans des sociétés orales, les mythes subissent évidemment des modifications réelles au fil des générations. Mais ces modifications ne sont pas retenues dans la mémoire de la communauté qui considère le récit mythique comme une manifestation du mythe, qui est toujours déjà là dans son intégrité intemporelle. Le mythe ne tient pas son pouvoir de conviction d'une persistance dans le temps, mais de son origine immémoriale.

La pensée mythique se rencontrera encore dans des époques qui vont suivre, mais elle empruntera alors des caractéristiques distinctes. Voyons ce qu'il en est de la pensée mythique dans l'univers néolithique.

Contrairement à la société primitive, la société néolithique se présente comme inégalitaire et divisée. C'est la richesse, fruit de l'accumulation de ressources permise d'abord par le stockage puis par la production agricole, qui a été à la source de cette mutation. Avec la richesse et à cause d'elle s'instaurent des relations de dépendance. Le clientélisme et l'esclavage vont permettre à des hommes de concentrer le pouvoir grâce à leurs fidèles et de monopoliser graduellement la violence. Et une société plus hiérarchisée définira une parenté qui le sera tout autant : les aînés vont dominer la famille tout comme les chefs dominent les clans et les lignages.

La manière d'interpréter le monde étant fortement liée à celle de le vivre, le Néolithique va entraîner tout un ensemble de transformations au point de vue des représentations et des façons de voir. D'une part, la relation d'alliance, égalitaire et de réciprocité, avec les esprits animaux disparaît avec l'élevage, qui place doréna-

vant une barrière de supériorité entre les hommes et les animaux. D'autre part, une relation de filiation, verticale et de subordination s'instaure avec les âmes des ancêtres, des ancêtres de qui on a tout reçu, l'existence, les territoires, les troupeaux, les savoirs, les savoir-faire, etc. Pour se concilier ces âmes des ancêtres, on agit de la façon que l'on a apprise au contact de ses supérieurs : on demande, on supplie, on prie et on offre des sacrifices selon une logique de donnant-donnant. Dorénavant, non seulement les mythes expliquent l'origine de ce qui existe, mais ils justifient l'ordre social, la suprématie des adultes, des initiés, des hommes, des aînés, des anciens, des chefs et des prêtres. Les conduites d'obéissance sont façonnées en conséquence. La maladie et le malheur ne sont plus perçus comme étant la contrepartie des échanges entre les âmes humaines et les esprits animaux. On tend désormais à les voir plutôt comme la sanction de fautes commises à l'égard des ancêtres, de transgressions dont la pire est le contact du sacré et de l'impur. Les tabous vont justement viser à se protéger de ce qui va dans le sens de la mort et du désordre, le cadavre étant considéré comme le plus impur.

Par ailleurs, la mythologie s'étoffe et les dieux proprement dits font leur apparition dès lors qu'est accordé un statut supérieur à un ancêtre fondateur primordial, à un maître des animaux ou à la personnification d'un phénomène naturel. Dans l'univers primitif, les personnages mythiques étaient ambivalents, étant à la fois à l'origine des bonnes et des mauvaises choses. En revanche, au Néolithique, les mythologies présentent une bipartition nette entre deux catégories de personnages, les humains, simples mortels, qui supportent les aspects négatifs, et les dieux immortels qui y échappent.

Comme nous le verrons dans notre prochain chapitre, ces diverses transformations vont s'intensifier avec le passage à l'univers étatique.

Chapitre 4

LE RAPPORT AU MONDE DANS L'UNIVERS ÉTATIQUE, PREMIÈRE PÉRIODE

Dans le dernier chapitre, nous avons convenu de faire la revue des principaux types d'incarnation de l'humain en comparant les quatre univers sociohistoriques dans lesquels l'humanité a vécu jusqu'ici : les univers primitif, néolithique, étatique et moderne. C'est qu'en effet ces quatre univers sociohistoriques se caractérisent et se différencient non seulement par leur type d'économie et leur forme d'organisation sociale et politique, mais également par la conception du monde et les valeurs qu'on y trouve, ainsi que par le genre d'individus qui y sont façonnés. Ayant choisi d'aborder ces différents aspects en trois temps, selon qu'ils touchent le rapport au monde, le rapport à soi ou le rapport à autrui, j'ai examiné le rapport au monde qui prévalait dans les univers primitif et néolithique. Concernant l'univers primitif, j'ai fait l'hypothèse que l'on devait y trouver des conceptions animistes et des pratiques rituelles similaires à celles que l'on a repérées chez des peuples de chasseurs-cueilleurs plus récents. Il est aussi apparu plausible que les humains vivant dans l'univers primitif aient conféré une signification à leur vécu, à leurs pratiques et à leurs institutions à travers des mythes, des mythes qui retracent des événements fondateurs survenus dans un temps primordial, un temps d'avant le temps. Nous avons enfin vu comment le Néolithique a entraîné tout un ensemble de transformations au point de vue des représentations et des pratiques. Et

j'ai conclu en notant que ces transformations allaient s'intensifier avec le passage à l'univers étatique.

Cet univers étatique émerge au cours des IV^e, III^e et II^e millénaires avant notre ère. Il est le fruit d'un processus que l'on a qualifié de révolution urbaine. Sur le plan politique, la révolution urbaine parachève une transition fondamentale marquée par le passage de la chefferie au royaume d'abord, puis à l'empire. Avec l'avènement des royaumes et des empires, l'échelle de la grandeur politique change. Le roi plane désormais bien au-dessus de la foule des humains. Il les commande tous de très haut, et suscite l'admiration, le prosternement et l'effroi. De façon concomitante, l'échelle de la grandeur religieuse change également : les dieux s'éloignent et gagnent en souveraineté. Les religions polythéistes qui émergent en corrélation avec l'institution de l'État diffèrent des religions agraires antérieures notamment par cette promotion des dieux qui efface le rôle des ancêtres et les relègue dans la religion populaire et dans les cultes domestiques. Les dieux, maîtres de tout ce qui compte, se retrouvent dans un panthéon hiérarchisé à l'image de la société, avec à sa tête, des êtres d'autant plus grands que l'État et le souverain sont plus puissants.

Certaines caractéristiques de l'ancienne religion demeurent. Ainsi en est-il de la vision holistique du monde selon laquelle l'ordre de la nature, l'ordre moral-social et l'ordre divin ne font qu'un. La logique du donnant-donnant prévaut également toujours dans les échanges avec les êtres surnaturels que l'on prie et à qui l'on présente des offrandes et des sacrifices afin d'obtenir leur soutien. En même temps, les différences sautent aux yeux. Des temples grandioses sont érigés, dans lesquels un clergé hiérarchisé et spécialisé procède à des liturgies complexes et quotidiennes au nom du souverain, un souverain qui représente ou incarne un dieu. Les notions de dieu juste, de péché et d'immortalité émergent. La magie

et la divination se professionnalisent. Car, ainsi qu'il en était dans les sociétés précédentes, on ne doute pas un instant de la possibilité de connaître l'avenir, dont le cours dépend de la volonté d'êtres supérieurs, des divinités ou des esprits. Pour sonder cette volonté, la divination va utiliser un ensemble de moyens, de la consultation des entrailles d'un animal sacrifié à l'oracle prophétique d'un extatique en passant par le vol des oiseaux et l'astrologie. Tout est signe, et les devins sont là pour les interpréter. La prédiction peut non seulement apaiser en mettant fin à l'incertitude, mais aussi inciter à l'action dans le but, ou bien de devenir agents du destin en coopérant à ce qui arrivera, ou bien d'éviter que ce qui a été prévu n'arrive.

À l'exemple des formes religieuses antérieures, le polythéisme permet donc d'agir symboliquement sur les forces surnaturelles qui régissent les phénomènes que l'on veut mieux contrôler. Toutefois, il sert aussi d'instrument de pouvoir pour les gouvernants. Les dieux jouissent d'une liberté absolue tout comme les souverains ici-bas. La puissance des dieux fonde le pouvoir des rois : ce que les dieux ont en commun et de proprement divin, c'est justement leur puissance. Cette qualité demeurera d'ailleurs le premier attribut du dieu tout-puissant des monothéismes qui vont suivre. Le roi est le vicaire ou même, en Égypte par exemple, le fils bien-aimé du dieu prééminent, le dieu protecteur de la capitale du royaume. C'est non seulement le souverain qui est ainsi légitimé par la volonté divine, mais l'ordre social lui-même. De ce fait, la transgression de cet ordre ne peut être que source de maux et doit par conséquent être sévèrement châtiée.

Cette légitimation religieuse du pouvoir est bien sûr établie par le roi et son entourage. Ce sont toutefois les prêtres qui mettent au point la mythologie qui la conforte. De nature théologico-politique, cette mythologie légitime, sous le mode de la parenté, la

transmission généalogique du pouvoir. Les rapports de dépendance réciproque qu'entretiennent le pouvoir et le clergé sont souvent complexes. En général, le clergé est plutôt subordonné au souverain, qui représente et incarne le divin, qui fonde les temples et les dote, qui en nomme les grands-prêtres. D'un autre côté, le clergé peut avoir une certaine autonomie surtout s'il est héréditaire, si les temples sont riches en fondations et s'il bénéficie d'un monopole du sacré. Les prêtrises sont d'ailleurs hiérarchisées, le haut clergé provenant de l'aristocratie.

La pensée mythique qui se déploie dans les sociétés à État diverge profondément de celle qui prévalait dans les sociétés primitives. À un point tel que certains auteurs proposent de la qualifier de pensée mythologique pour bien marquer sa différence. À leurs yeux, cette différence tient à une série de transformations profondes, dont certaines avaient été ébauchées au Néolithique mais qui n'ont été parachevées que sous l'action de l'État. Une première transformation est le fait que les récits mythiques, qui étaient divers et traitaient de problèmes de natures variées, font place à un grand récit fondateur qui vient instituer l'État et légitimer son autorité sur la société. Et à l'image de ce qui s'était passé dans la création des États, une création qui avait été loin d'être une tâche facile, les récits mythologiques vont rapporter les nombreuses luttes et intrigues menées par des êtres surhumains, des luttes et intrigues qui ont perduré jusqu'à ce qu'un dieu souverain en arrive à instaurer un monde ordonné.

Une deuxième transformation est le fait que les humains sont dorénavant pratiquement absents des récits mythologiques, n'étant impliqués dans ce qui se passe qu'au terme du récit de fondation. Une troisième transformation est liée à la quasi-disparition des êtres ou des personnages hétéroclites, qui subissaient de perpétuelles métamorphoses. Ils font place aux dieux, des êtres pourvus

d'une identité, de pouvoirs et de caractères beaucoup plus stables. Plutôt que d'être sujet aux métamorphoses, les dieux sont engendrés, en général par union sexuelle d'un dieu et d'une déesse. Cela donne lieu à des généalogies divines, des sortes de dynasties qui servent évidemment de modèles aux dynasties royales qui cherchent à assurer leur légitimité.

Une quatrième transformation vient de ce que les récits mythologiques sont façonnés par des classes savantes, contrairement aux mythes qui étaient le fruit de l'élaboration collective et anonyme. Plus ou moins proches du pouvoir royal, ces classes vont se succéder depuis les petites royautes locales jusqu'aux empires. Elles vont réélaborer les matériaux préexistants pour composer les grands récits qui nous sont parvenus. Et elles vont le faire en usant de l'écriture, et fixer ainsi les croyances d'une façon que ne pouvait atteindre le mode de transmission orale.

Une cinquième et dernière transformation concerne le rapport au temps. Il vaut la peine de s'y arrêter davantage. Dans l'univers primitif, l'idée de temps n'était pas reconnue comme telle. Certes, les sociétés primitives ne manquaient pas de distinguer des événements passés, présents et futurs. Elles situaient ces événements en se référant aux rythmes inhérents à la nature et à la vie sociale, tels que le cycle journalier, les mois lunaires, les saisons, l'année, les fêtes et les rites. Cependant, le passé et le futur étaient sans signification réelle pour des sociétés qui se percevaient comme immuables, parce que fidèles à ce qu'elles avaient reçu à l'origine des temps. Le temps primitif était un temps concret, subjectif, répétitif et cyclique, dont le cours pouvait s'interrompre au moment du rituel qui permettait aux participants d'être contemporains de l'origine mythique.

Avec l'émergence de l'État, le rapport au temps devient très différent. D'une part, dans le but d'agencer les activités qui se sont

multipliées et de coordonner son action, l'État adopte une mesure du temps au sein de la journée en plus d'unifier et d'intégrer les divers niveaux de repérage, les journées, les mois, les années, sous la forme d'un calendrier. D'autre part, afin d'assurer sa cohérence administrative dans la longue durée et de conforter sa légitimité, l'État veille à la composition d'Annales qui rapportent les événements en suivant l'ordre chronologique. Par voie de conséquence, le passé et le futur vont acquérir de la substance.

S'inscrivant dans cette perspective, le récit mythologique va instituer une sorte de chronologie ou de suite ordonnée dans le temps primordial, du plus primitif où prévaut le chaos, au plus civilisé où règnent les dieux de l'Olympe. Quant à l'histoire qui s'est mise en marche à la suite de ce temps primordial, la pensée mythologique va l'assimiler à une succession de périodes, des âges désignés dans la Grèce antique par la dominante d'un métal symbolique, depuis l'âge d'or jusqu'à l'âge de fer. C'est qu'au cours de ces âges successifs, le désordre de la nature et l'imperfection des humains vont s'accroître. La pensée mythologique appréhende en effet le devenir comme un déclin et un vieillissement, à l'image des processus naturels qui voient les forces de la mort vaincre les forces de la vie. Tant les mythologies helléniques que les grandes religions polythéistes orientales ou moyen-orientales vont ainsi concevoir l'histoire du monde comme une succession de périodes de développement et de décadence. La fin d'un grand cycle de décrépitude du monde est marquée par un cataclysme cosmique, une conflagration universelle, au cours de laquelle la destruction du monde s'accompagne simultanément d'une régénération, d'une restauration de la situation initiale, de la restitution de la perfection première. Selon cette conception du temps circulaire ou cyclique, l'histoire est un éternel retour, tout ce qui a eu lieu se répétant périodiquement, tout au moins dans ses grandes lignes.

Pendant une longue période, l'univers étatique sera pénétré de cette pensée mythologique dont nous venons de retracer les principales caractéristiques. Mais à partir du VI^e siècle avant notre ère, une grande partie de l'Eurasie va connaître un tournant culturel majeur. Depuis le Proche-Orient jusqu'à la Chine, des spiritualités nouvelles vont naître : le zoroastrisme en Iran, le confucianisme et le taoïsme en Chine, le bouddhisme en Inde, le judaïsme en Israël. Et l'on peut rattacher les naissances ultérieures du christianisme et de l'islam à ce phénomène historique. Les grandes religions de salut vont modifier, sinon rejeter la pensée mythologique. Les religions monothéistes, par exemple, vont rompre avec le temps de l'éternel retour. Elles vont nourrir une conception linéaire du temps, selon laquelle le temps est orienté, inscrit dans une histoire sainte qui doit déboucher sur une fin des temps qui verra paraître un ciel nouveau et une terre nouvelle.

Par ailleurs, la sortie de la pensée mythologique s'est quelquefois effectuée dans une tout autre orientation, fondée non plus sur une révélation, mais sur le développement d'une pensée positive et critique. Cela a été le cas de la Grèce antique qui a connu à cet égard un parcours très singulier. Nous y reviendrons dans un prochain chapitre, mais nous allons d'abord nous arrêter sur les grandes religions de salut.

Chapitre 5

LE RAPPORT AU MONDE INSTAURÉ PAR LES RELIGIONS DE SALUT

Le dernier chapitre a porté sur les transformations qui se sont accomplies au point de vue des représentations et des pratiques lors du passage à l'univers étatique. Nous avons examiné les caractéristiques des religions polythéistes qui se sont implantées dans les nouvelles sociétés à État. Supposant une kyrielle de dieux formant un panthéon hiérarchisé à l'image de la société, ces religions vont servir d'instrument de pouvoir pour les gouvernants. Et des récits mythologiques fondant la légitimité de leur autorité sur la société vont être mis au point par des prêtres. Nous nous sommes particulièrement intéressés à la conception d'un temps cyclique que ces récits ont introduite.

Nous avons terminé en mentionnant le tournant culturel majeur qui a touché une grande partie de l'Eurasie à partir du VI^e siècle avant notre ère. Nous avons souligné que ce tournant, qui a occasionné une sortie de la pensée mythologique, a emprunté deux voies fort différentes. Dans quelques rares cas, il a suscité le développement d'une pensée positive et critique. Toutefois, généralement, il a plutôt donné naissance à l'une ou l'autre des grandes religions de salut. Nous reviendrons sur le premier cas de figure, mais, dans le présent chapitre, nous allons nous pencher sur le nouveau rapport au monde instauré par les grandes religions de salut.

Selon qu'elles postulent l'existence d'un Dieu unique, créateur ou celle d'une entité immanente et impersonnelle, ces religions

se divisent en deux grandes configurations. Il y a d'un côté les religions monothéistes, comme le judaïsme, le christianisme et l'islam, et, de l'autre, les religions karmiques, comme le bouddhisme et l'hindouisme. Cependant, grosso modo, toutes partagent les caractéristiques suivantes qui les distinguent nettement des religions polythéistes.

Les grandes religions sont insérées dans l'histoire du fait de leur fondation par un prophète ou un sage à un moment précis, ainsi qu'en raison de leur orientation vers un accomplissement à venir qui brise avec le temps de l'éternel retour. Elles se veulent universalistes, ouvertes à tous, mais, conséquemment, elles sont souvent portées au prosélytisme, voire à l'intolérance. Elles se dotent d'une organisation particulière en communautés qui se distancient de la vie familiale et sociale. Elles promettent un salut de nature individuelle dans un autre monde. Elles nourrissent une conception éthico-spirituelle selon laquelle tous les actes sont l'objet de rétribution ou de sanction. Elles attachent une importance aux aspects affectifs, comme l'amour de Dieu et du prochain, ou la compassion. Elles accordent la primauté à l'attitude de foi et de vertu sur les rites magico-religieux, bien que ceux-ci demeurent malgré tout. Elles reconnaissent l'autonomie de la nature qui, une fois mise en place, fonctionne selon ses propres lois, le surnaturel n'y intervenant qu'à titre exceptionnel.

Quant aux conditions qui ont pu favoriser l'émergence et l'affirmation des religions de salut, les chercheurs en distinguent trois, qui sont de nature différente. La première consiste dans une fragilisation qui aurait graduellement touché les religions polythéistes. Deux phénomènes en auraient été la cause. D'abord, l'aggravation d'un mécontentement éprouvé non seulement par les paysans, mais aussi par les souverains et la noblesse face aux pratiques patrimoniales des temples qui accaparaient de nombreuses

terres et contrôlaient une bonne partie de la production et du commerce de la richesse. Ensuite, l'acquisition d'une meilleure maîtrise de l'environnement, qui aurait disqualifié les dieux et les rites supposés gouverner les processus naturels.

La deuxième condition qui a pu favoriser l'émergence et l'affirmation des religions de salut réside dans une autonomisation croissante de l'individu par rapport aux groupes primaires, particulièrement dans les strates supérieures et dans les couches, en expansion, d'artisans, de commerçants, de fonctionnaires et de lettrés. Cette autonomisation aurait engendré une série de nouvelles attentes d'accomplissement personnel, d'équité et même d'immortalité pour tous.

La troisième condition tient à la construction d'empires à vocation universelle dans les mondes perse, hellénique, romain, indien, chinois et musulman. Le fait de rassembler dans un même empire des religions différentes, confrontées entre elles et à celle du conquérant, a pu entraîner leur relativisation et favoriser une vision universaliste. La naissance du monothéisme en Israël en est une parfaite illustration. En effet, rien n'indique que la religion yahviste ait été au départ monothéiste. Il semble plutôt qu'à l'instar de plusieurs peuples qui les entouraient, les Israélites aient d'abord reconnu l'existence de plusieurs dieux, tout en n'en vénérant qu'un. C'est durant l'exil en Babylonie, à la suite de la défaite du Royaume de Juda, dernière entité politique israélite, que les élites judéennes ont été forcées de repenser leur religion traditionnelle. Qu'en est-il de la puissance de Yahvé alors que son peuple a été vaincu et que le temple de Jérusalem est en ruines? Quelle est sa relation avec les dieux des vainqueurs? Ces réflexions, et particulièrement celles qui ont été conduites après la prise de Babylone par les Perses, qui venaient de créer l'empire multinational le plus grand que le

Proche-Orient n'ait jamais connu, ont conduit à l'affirmation du caractère divin unique de Yahvé et de son pouvoir universel.

Les autres religions de salut ont émergé dans des conditions sociopolitiques relativement similaires à celles que nous venons de décrire concernant le judaïsme. Cela est vrai non seulement des monothéismes fondés au Proche-Orient, mais également des religions karmiques instituées en Inde avant de gagner la Chine, la Corée, le Japon, le Vietnam et l'Asie du Sud-Est. Les empires vont offrir un cadre favorable à la diffusion de ces nouvelles religions. Même si elles ont pu subir certaines phases de persécution, elles ont fréquemment été adoptées par les couches dominantes, et sont finalement devenues un moyen d'unification des empires grâce à leur universalisme. Les souverains vont les utiliser pour justifier l'ordre existant et légitimer leur pouvoir. D'autre part, ces souverains, devenus en principe responsables devant un ordre supérieur, auront à composer avec un nouveau type d'élite cléricale, porteuse du message religieux, à savoir des ministres chrétiens, des oulémas islamiques, des moines bouddhistes, des brahmanes hindous, etc. Recrutée et légitimée d'après des critères propres, cette élite se posera en partenaire relativement autonome et constituera conséquemment un certain contrepoids dans un monde à États.

De surcroît, les souverains auront à faire face à des mouvements messianiques-millénaristes. Voyons de quoi il s'agit. Comme nous l'avons brièvement noté, les grandes religions, et particulièrement les monothéismes, ont rompu avec la conception cyclique du temps. Ainsi, les récits mythologiques qui seront conservés – les récits de la création, du déluge ou de la tour de Babel, par exemple – seront dorénavant inscrits dans la perspective d'un temps linéaire. Quant à l'avenir, ce sera la fonction même des prophètes de le prévoir, ou plutôt de le révéler. Le prophétisme est une pratique commune à toutes les civilisations antiques. Saisi par l'esprit divin, le

prophète en est le porte-parole. Les prophéties empruntent souvent la forme du couple catastrophe-restauration. Dans un premier temps, les prophètes décrivent les malheurs et les calamités qui viennent d'arriver en les exprimant au futur, puis ils promettent le redressement. La nostalgie des origines fait place à l'attente de l'avènement d'un monde paradisiaque. Cette temporalité nouvelle sera particulièrement affirmée par les prophètes hébreux qui vont mettre au point une vaste conception théologique de l'histoire.

Puisque le redressement se fait tellement attendre, que le peuple d'Israël subit domination après domination, qu'il semble n'avoir aucune chance de se libérer face à des empires à prétentions universalistes, est-ce que le redressement prédit ne se situerait pas à la fin des temps, à une époque totalement indéterminée? Étant donné la petite taille du peuple d'Israël dans le concert des nations, est-il raisonnable de placer ses espoirs dans l'avènement d'un royaume terrestre? Ne faut-il pas transposer la promesse du domaine politique au domaine spirituel, de l'histoire à l'eschatologie? Ne faut-il pas envisager un messie eschatologique?

Le christianisme épousera ce paradigme d'un temps linéaire orienté vers un accomplissement. Formée dans le climat d'effervescence apocalyptique juive qui a prévalu du II^e siècle avant notre ère au II^e siècle de notre ère, et convaincue de vivre le dernier âge inauguré par la mort et la résurrection de Jésus Christ, la foi chrétienne sera au départ fortement axée sur la fin prochaine de l'histoire. Les évangiles nous présentent un Jésus qui parle et agit en prophète, prédisant les signes catastrophiques – guerres, calamités, désolation, faux prophètes – annonciateurs de la venue du Fils de l'homme et de l'approche du règne de Dieu. Mais c'est l'Apocalypse de Jean, rédigé à une époque où les chrétiens sont persécutés et annonçant le triomphe de Dieu sur les forces du mal – les « Bêtes » qui repré-

sentent la Rome qui persécute –, qui est sans doute la meilleure expression de ce temps d'épreuve à venir où le bien vaincra.

L'Apocalypse de Jean sera au départ de croyances millénaristes. Le millénium, ce règne de mille ans de Jésus Christ sur terre avant le Jugement dernier, y trouve sa source. La fascination pour la fin des temps dans les religions à mystères et dans certains courants philosophiques ésotériques avait préparé un terrain propice à la réception de l'apocalypse chrétienne. Les premières générations chrétiennes ont été sinon millénaristes, tout au moins en attente d'un retour imminent du Christ. Et les difficultés économiques, les troubles politiques, les invasions et les guerres qui ont marqué la fin de l'Antiquité ont assurément exacerbé le souci du salut et avivé l'attente des événements apocalyptiques. Cela explique que l'Église, pourtant assurée d'une position dominante à partir du règne de Constantin (306-337), ait eu beaucoup de peine à contrôler certains débordements messianiques.

Au haut Moyen Âge, l'Église semble avoir assez bien réussi à écarter les interprétations littérales des mille ans, en imposant la lecture allégorique de l'Apocalypse défendue par saint Augustin, à savoir que le paradis ne pouvant se réaliser sur terre où sont toujours mélangées la cité de Dieu et la cité des hommes, le règne de mille ans, déjà en cours, est celui de l'Église. Mais, à partir du XI^e siècle, avec le développement de la croisade, le phénomène messianique-millénariste refait surface dans des mouvements populaires qui échappent à toute emprise institutionnelle laïque et ecclésiastique et donne lieu à plusieurs vagues qui vont se succéder dans les siècles qui suivent.

Espérance des désespérés, le millénarisme accompagnera les luttes sociales, particulièrement du XIV^e au XVI^e siècle. Se chargeant d'un contenu révolutionnaire et égalitaire, la prophétie fédérera les aspirations et donnera un sens aux révoltes qui vont se mul-

tiplier. Cette intensification a été causée par un ensemble de facteurs de nature sociale, économique et religieuse qui ont marqué la fin du Moyen Âge. D'une part, les catastrophes se sont accumulées : famines, peste noire qui fauche plus du tiers de la population européenne, guerre de Cent Ans et ses pillages. D'autre part, les nombreuses transformations économiques intervenues à la suite des grandes découvertes ont désorganisé la société et appauvri toute une frange de la population. Enfin, dans un contexte de forte contestation du clergé et de la papauté, accusés de se préoccuper de leur enrichissement beaucoup plus que des vertus évangéliques, la réforme protestante a été lancée, et les guerres de religion s'en sont ensuivies.

Les mouvements socio-prophétiques vont toucher particulièrement et successivement l'Angleterre, la Bohême et l'Allemagne. Ces tentatives millénaristes à la fois violentes et mystiques, et qui ont été durement réprimées, vont pratiquement disparaître à la fin du XVI^e siècle. L'espérance millénariste se maintiendra toutefois sous une forme pacifiste et spirituelle dans des courants religieux comme les baptistes, les quakers et les mennonites. Quant aux mouvements révolutionnaires, ils vont se séculariser et emprunter graduellement une pensée de nature idéologique et non plus religieuse.

Dans ce qui précède, nous nous sommes tenus au christianisme. Mais on doit noter que l'on retrouve dans les autres monothéismes des traditions analogues à celles du millénarisme chrétien. Plongeant ses racines dans la littérature prophétique et apocalyptique de la Bible hébraïque, le judaïsme a suscité de nombreuses vocations messianiques au cours des siècles. L'eschatologie est aussi un des thèmes fondamentaux du dogme musulman. Mahomet, dernier des prophètes, inaugure la période terminale de l'humanité, et de nombreux mahdis, guidés par Dieu, vont se lever au cours des siècles, particulièrement en Afrique du Nord, en vue de restaurer la

pureté de la foi et de créer un ordre social juste avant l'arrivée de la fin du monde.

Avec l'émergence de la modernité, les phénomènes messianiques-millénaristes sont pratiquement disparus de l'Occident. En revanche, enfiévrés par le colonialisme et le néocolonialisme, ils se sont maintenus jusqu'à nos jours dans les sociétés non occidentales touchées par l'un ou l'autre des grands monothéismes. On doit enfin souligner que, même si elles partagent une vision du temps cyclique et non linéaire, et que leur souci primordial porte moins sur la fin du monde que sur les réincarnations successives qui doivent conduire à la libération ou à la dissolution du moi, les religions karmiques ont aussi nourri des espoirs messianiques. Ainsi en est-il du taïisme et du bouddhisme qui ont joué un rôle fondamental dans les grands mouvements insurrectionnels qu'a connus la Chine au cours de son histoire.

Chapitre 6

LE DÉVELOPPEMENT D'UNE PENSÉE POSITIVE ET CRITIQUE DANS LA GRÈCE ANTIQUE

Dans le chapitre précédent, nous nous sommes intéressés aux grandes religions et au rapport au monde qu'elles ont instauré. Nous avons d'abord présenté les caractéristiques qui les distinguent des religions polythéistes, soit leur historicité, leur universalisme, leur promesse de salut dans un autre monde, leurs prescriptions morales et la séparation ou la coupure qu'elles établissent entre la nature et la surnature. Puis nous avons rappelé les conditions qui ont pu favoriser leur émergence et leur affirmation, à savoir la vulnérabilité des religions polythéistes, les nouvelles attentes portées par des individus plus autonomes et la construction d'empires à vocation universelle. Nous avons enfin considéré les modifications qu'elles ont apportées à l'ordre politique. Comment, d'une part, les souverains les ont utilisées pour justifier l'ordre existant et légitimer leur pouvoir. Comment, d'autre part, ces mêmes souverains, devenus en principe responsables devant un ordre supérieur, ont eu à composer avec une élite cléricale bénéficiant d'une certaine autonomie, et à faire face à des mouvements socio-prophétiques remettant en cause l'ordre établi.

Il nous faut maintenant examiner l'autre voie qu'a historiquement empruntée la sortie de la pensée mythologique. Dans quelques rares cas, le tournant culturel qui est intervenu dans l'univers étatique a en effet suscité le développement d'une pensée positive et critique plutôt que de donner naissance à une nouvelle

spiritualité. Le cas le plus remarquable concerne sans aucun doute la Grèce antique.

Durant des millénaires, des progrès civilisationnels remarquables ont été réalisés dans la zone allant du littoral méditerranéen jusqu'à l'Asie centrale. La Grèce n'était alors qu'une périphérie ou semi-périphérie des grands empires nés dans ce berceau, les empires mésopotamien, égyptien, assyrien, babylonien, mède et perse. Mais elle a par la suite échappée, pour un temps tout au moins, aux caractéristiques politiques et idéologiques communes à ces sociétés soumises à des pouvoirs autocratiques. À la base de l'exception grecque, on retrouve un certain nombre de facteurs associés qui ont agi sur le long terme. D'abord, le relief accidenté du pays qui, entravant les communications, a favorisé l'autonomie de plusieurs centaines de cités, qui seront stimulées par leur rivalité et leur émulation. Ensuite, une ouverture économique qui a facilité la transformation de l'ordre social. Les cités grecques occupaient des positions maritimes qu'elles ont mises à profit pour développer le commerce entre elles et avec l'étranger. Le dynamisme économique va permettre aux paysans-proprétaires et à de nouvelles couches urbaines, des entrepreneurs, des armateurs, des commerçants, des artisans, de s'enrichir et de forcer la vieille aristocratie à partager son pouvoir. La conjugaison de ces différents facteurs va finalement favoriser la création d'institutions civiques présentant un caractère démocratique.

Il faut préciser que la démocratie n'est pas une invention propre aux Grecs. D'autres sociétés anciennes ont connu des formes de démocratie. Il en a été ainsi de certaines sociétés néolithiques, les sociétés iroquoiennes en Amérique du Nord par exemple, et des cités-États mésopotamiennes à leurs débuts. Et l'on sait que l'organisation politique des cités-États étrusques ou phéniciennes, plus particulièrement celle de Carthage, se comparait à l'organisation

politique des cités-États grecques. D'autre part, la démocratie directe qui régnait dans les cités grecques était, dans les faits, un pouvoir oligarchique. Les citoyens pourvus de droits politiques n'étaient qu'une minorité, probablement moins de 10 % de la population adulte totale, minorité dont étaient exclus les femmes, les esclaves, et les métèques, c'est-à-dire ceux qui étaient considérés de génération en génération comme des étrangers.

Mais en dépit de ses limites, la démocratie grecque a tout de même revêtu un caractère exceptionnel en raison de l'autonomie qu'elle a assurée au politique. Dans la cité grecque, il n'y a ni souverain représentant un dieu suprême ni bureaucratie sacerdotale héréditaire hiérarchisée. Bien sûr, la religion, avec ses rituels, y imprègne en profondeur la vie collective, façonnant un sentiment d'appartenance commun, soudant la communauté autour de pratiques et de valeurs communes. Mais cette religion est indissociablement civique et démocratique. Les prêtres des cultes publics sont pour la plupart tirés au sort, comme le sont les magistrats et les jurés. Cette absence de structure rigide autoritaire a soutenu le pluralisme et a permis à la pensée rationnelle et critique de s'affirmer aux dépens de la pensée mythologique.

Voyons comment cette mutation s'est opérée. Déjà, dans la Grèce des VIII^e, VII^e et VI^e siècles avant notre ère, la parole est libre, soustraite à l'autorité religieuse. Contrastant avec les mythologies élaborées par les prêtres dans les royaumes et les empires du Proche et du Moyen-Orient, les grands récits mythologiques composés par les poètes, comme Homère ou Hésiode, se présentent davantage comme des œuvres poétiques ou dramatiques que comme des œuvres sacrées. Cette laïcité trouverait son origine dans les pratiques d'assemblée égalitaires en usage dans le milieu guerrier. Ultérieurement, entre le milieu du VI^e et la fin du Ve siècle, émergent dans le paysage intellectuel des cités grecques des généalo-

gistes et des chroniqueurs qui portent un regard critique sur les traditions poétiques. Dépourvus de tout statut officiel, et ne s'autorisant que d'eux-mêmes, ces individus vont donner leur opinion de la même manière que les citoyens le font lorsqu'ils participent au débat sur les affaires communes. Tout en adhérant encore au monde que les récits mythologiques dépeignent, ils vont questionner ces récits du point de vue de leur cohérence et de leur vraisemblance. Cela suppose l'adoption d'un nouveau critère de vérité, une vérité qui, loin d'être le fruit d'une révélation divine, devra à leurs yeux être établie par des procédures intellectuelles. Plus tard, la rupture sera poursuivie par des historiens comme Hérodote ou Thucydide, qui vont s'affranchir des traditions des origines et procéder à des récits argumentés et circonstanciés d'évènements de l'histoire récente. D'autre part, depuis Thalès de Millet jusqu'à Aristote, en passant par Socrate et Platon, les grands philosophes vont à l'évidence fournir un formidable apport à la genèse de la pensée rationnelle et critique.

Le développement de la rationalité philosophique et scientifique grecque a donc eu beaucoup à voir avec la démocratie. Quelle qu'en ait été la réalisation concrète, c'est l'idéologie de la démocratie qui a permis de poser le principe selon lequel dans l'évaluation d'un raisonnement, c'est le raisonnement qui compte, et non l'autorité ou le statut de son auteur. L'argument d'autorité ne prévalant plus, le savoir et les pratiques traditionnelles pouvaient être mis en question. On peut ajouter que la forme de débats entre points de vue opposés que connaissaient les citoyens grecs dans les assemblées et les tribunaux a largement influencé la nature des discussions philosophiques et scientifiques que poursuivaient les différentes écoles. Les Grecs de l'époque classique se sont non seulement affirmés comme ayant été les fondateurs de leurs cités et les créateurs de

leurs institutions, mais ils ont beaucoup débattu de la cité idéale, imaginant des modèles autres d'organisation sociale.

Le lien étroit entre le style des activités intellectuelles et le contexte sociopolitique ressort également lorsque l'on considère la suite de l'histoire. À partir de la conquête du roi Philippe II, père d'Alexandre le Grand, la tutelle macédonienne imposée aux cités grecques va créer une situation nouvelle. Non pas que les traditions civiques démocratiques aient entièrement disparu, mais les institutions passeront graduellement aux mains des notables. La question politique deviendra désormais inopportune sinon inabordable, et la réflexion se recentrera sur l'individu, la sagesse et le bonheur. Et avec la domination de la Rome impériale, s'ouvrira la période des grands commentateurs.

Il est intéressant d'observer qu'il en est allé de même en Chine où, à partir de l'unification sous le premier empereur en 221 avant notre ère, l'invention de nouveaux systèmes philosophiques a fait place à leur interprétation. Du VI^e au III^e siècle, dans un contexte de coexistence de plusieurs États autonomes, la Chine des Royaumes combattants avait connu de considérables avancées philosophiques et scientifiques. Un grand nombre de domaines d'étude étaient du reste communs à la Grèce et à la Chine anciennes : éthique, cosmologie, médecine, astronomie, mathématiques, logique et théorie de la connaissance. Même la manière de conduire les enquêtes se ressemblait, depuis la critique des croyances traditionnelles et des positions des rivaux jusqu'à une réflexion sur les enquêtes elles-mêmes.

Indépendamment de ces ressemblances, il y avait néanmoins des différences importantes entre les deux traditions philosophiques. En Chine, par exemple, le métaphorique, et par conséquent la poésie, était tenu comme un véhicule possible de la vérité tout autant que le discours littéral. En outre, les Chinois, plus

pragmatiques, se préoccupaient moins des fondements qui justifient les positions théoriques. Et puis, n'ayant pas été élaborée dans des cités démocratiques, la philosophie politique chinoise prenait généralement les institutions existantes comme un donné, même quand elle critiquait le comportement des princes et qu'elle proposait des conseils sur le bon gouvernement, contrairement aux Grecs qui, eux, se posaient la question de la meilleure Constitution.

Par ailleurs, les deux traditions ont finalement connu un sort en partie comparable. Sans disparaître entièrement, elles ont été fortement infléchies sinon déformées. On a assisté à un retour en force du religieux, qui a fini par inclure la philosophie dans une religion révélée, dans le christianisme ou l'islam dans un cas, dans le bouddhisme et le taoïsme mystique dans l'autre. Il faut dire que, sauf avec Aristote, la philosophie grecque avait conservé une approche de la vérité qui s'y prêtait. La vieille croyance dans la nécessité de procéder à des rites de purification pour être à même de comprendre les oracles, ces messages des dieux, avait laissé des traces. Depuis les pythagoriciens jusqu'aux néoplatoniciens, nombre d'écoles philosophiques croyaient que l'accès à la vérité impliquait une transformation, une conversion du sujet. Accéder à la vérité était à leurs yeux accéder à l'être lui-même et devait conduire à la béatitude.

Dans l'Antiquité tardive, les néoplatoniciens, qui vont exercer une profonde influence sur les philosophies juive, chrétienne et musulmane, considéreront la doctrine platonicienne comme une théologie. De fait, la distinction établie par Platon entre le domaine sensoriel et le domaine supra-sensoriel – les choses sensibles ne sont que des images des formes intelligibles –, sa préoccupation pour l'être, nécessaire et éternel, aux dépens du particulier et du contingent, tout autant que l'ensemble de ses spéculations touchant, par exemple, le dieu artisan (le Demiurge) qui ordonne le monde ou

l'immortalité de l'âme qui appartient au suprasensible, se prêtaient à une telle lecture.

Cette pensée métaphysique était loin de la vision scientifique moderne dans le cadre de laquelle la notion de connaissance des objets se substituera à la notion d'accès à la vérité, une connaissance qui s'obtient par des recherches empiriques méthodiques, une application de règles précises et un raisonnement logique et cohérent. De plus, si les Grecs ont conçu que les humains pouvaient créer un ordre par et pour eux-mêmes en s'imposant des lois, l'ordre ainsi créé était censé s'inscrire dans l'ordre du monde et se trouvait en fait comme dicté par celui-ci. Malgré l'auto-législation qu'elle pratiquait et défendait, la Cité grecque est restée attachée à l'idée d'un modèle transcendant et éternel. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle, période d'essor scientifique et d'épanouissement de la raison critique, que le passage à l'univers moderne va véritablement s'opérer.

Chapitre 7

LE RAPPORT AU MONDE DANS L'UNIVERS MODERNE : LA SORTIE DE LA RELIGION

Les trois derniers chapitres ont porté sur le rapport au monde dans l'univers étatique. Nous avons d'abord examiné les représentations adoptées et les pratiques instituées à la suite de la révolution urbaine, au cours de l'émergence des royaumes et des empires. Puis, nous nous sommes intéressés aux transformations opérées par les grandes religions de salut, qui ont supplanté les religions polythéistes dans une grande partie de l'Eurasie à partir du VI^e siècle avant notre ère. Nous avons enfin considéré le cas de la Grèce antique qui a échappé, pour un temps, aux caractéristiques politiques et idéologiques communes aux sociétés soumises à des pouvoirs autocratiques. Cette échappée a permis la réalisation d'avancées philosophiques et scientifiques qui ont constitué une première ébauche de la pensée positive et critique qui allait s'imposer dans l'univers moderne.

L'univers sociohistorique moderne, qui commence à s'affirmer il y a à peine 250 ans, repose sur la conjonction de trois processus, à savoir la progression d'une économie industrielle capitaliste, la formation et la démocratisation d'États-nations, et l'individualisation des rapports sociaux. Pour des raisons qui tiennent à la singularité de l'histoire européenne, ces trois processus ont émergé en Occident, où ils ont été sur le long terme l'objet d'un codéveloppement. Ponctué d'avancées et de reculs, ce codéveloppement s'est amorcé dans la seconde moitié du XIII^e siècle, a gagné en vigueur

au XVI^e siècle, s'est enraciné progressivement en Occident à partir de la fin du XVIII^e siècle et touche plus ou moins aujourd'hui la plupart des sociétés.

S'agissant de la conception que l'on se fait du monde qui nous entoure, de l'expérience que l'on en fait et de la façon dont on tente d'agir sur lui, l'univers moderne se démarque sans aucun doute par la sortie de la religion. Sans nécessairement partager les mêmes thèses sur l'essence du religieux et son évolution, la plupart des chercheurs s'entendent sur le fait que, sous la modernité, la religion n'est plus au fondement du lien social. Non pas que la croyance et la pratique religieuses se soient estompées ou que les Églises aient disparu, mais la religion a cessé d'englober et d'organiser la vie collective.

Les grandes découvertes, commencées dès le début du XIV^e siècle et ayant connu leur apogée fin XV^e-début XVI^e siècle, ont manifestement eu un effet déclencheur concernant ce bouleversement de grande ampleur. Non seulement ces grandes découvertes ont suscité un essor économique majeur qui a conduit à la naissance du capitalisme, et enclenché la désintégration de l'ordre social ancien, mais elles ont provoqué un renouvellement des connaissances. Par l'apport de nouveaux savoirs sur le monde et ses habitants qui n'entraient pas dans les cadres dogmatiques des vérités admises, ces découvertes vont non seulement ruiner la vision médiévale du monde, mais conduire à un réexamen des fondements de la connaissance. Le refus de l'argument d'autorité et l'esprit de libre examen seront graduellement appliqués à tous les registres de la vie humaine, la religion, les sciences et la philosophie, puis tous les domaines de l'action dont le politique.

Après une première Renaissance caractérisée par un retour à la pensée gréco-romaine, le développement progressif de la science moderne va favoriser la mise en question de la vision du

monde propagée par les religions. Avec les découvertes en astronomie et celles, beaucoup plus tardives, en astrophysique, l'image d'une terre occupant le centre d'un univers statique sera remplacée par celle d'un univers en expansion depuis environ 15 milliards d'années. L'idée de l'évolution de la vie va également s'imposer, et permettre d'élucider les origines des multiples espèces humaines qui ont existé, dont la nôtre. À l'encontre du créationnisme, les sciences vont démontrer que le cosmos, la matière et le monde vivant sont soumis au devenir. Les sciences vont en outre parachever le désenchantement du monde qu'avaient entamé les grandes religions. Dans leurs luttes contre le polythéisme et le paganisme, les grandes religions avaient combattu l'idée d'un univers peuplé d'esprits qu'il était nécessaire de se concilier ou d'écarter, pour s'attirer un bien ou éviter un malheur. Mais si elles reconnaissaient une certaine autonomie de la nature, elles concevaient tout de même que le surnaturel puisse y intervenir à titre exceptionnel. En revanche, les sciences, à la recherche des lois causales selon lesquelles opère le monde physique, vont écarter tout reste de pensée magico-religieuse.

Pour que l'humanisme autosuffisant devienne une option viable, il a toutefois fallu du temps. On peut d'ailleurs repérer une étape intermédiaire au cours de laquelle une nouvelle conception religieuse a prévalu, le déisme, qui a réduit le rôle et la place des religions instituées. Le déisme est assurément un effet du succès des sciences, mais aussi une réaction contre le fanatisme religieux qui a ravagé l'Europe pendant les XVIe et XVIIe siècles. Tout en reconnaissant que le monde est une création de Dieu, le déisme écarte les mystères et comprend l'ordre du monde comme un ordre impersonnel qui peut être perçu par la raison. Il réduit en outre le dessein de Dieu à l'égard des humains à la réalisation de leur propre bien. Partant de là, il est devenu possible de concevoir que les humains

peuvent atteindre leur bien, un bien purement humain, par eux-mêmes, sans aucune aide extérieure. Au XVIIIe siècle, avec les Lumières, cet humanisme autosuffisant s'est affirmé comme alternative plausible au christianisme. La liberté de croyance étant devenue une valeur reconnue, l'athéisme ou l'agnosticisme ont pu se manifester. Mais, étrangement, plus chez des philosophes que chez les scientifiques qui, à la recherche des causes premières, ont souvent été reconduits à l'idée de Dieu.

Plus que tout autre, Emmanuel Kant (1724-1804) est sans doute celui qui a pris pleinement la mesure de l'impact de la révolution scientifique sur la vision du monde et sur la pensée. Il opère une critique radicale de la métaphysique en déconstruisant les réponses apportées par celle-ci aux questions fondamentales de la pensée, dont la toute première : Pourquoi, somme toute, y a-t-il un monde plutôt que rien ? Remontant un enchaînement d'effet à cause jusqu'à la cause ultime qui est en elle-même sa propre cause, les métaphysiciens débouchaient sur le « moteur immobile » d'Aristote, sur le dieu des philosophes. Kant porte un coup fatal à ce raisonnement en montrant que, quand bien même nous aurions nécessairement l'idée que Dieu existe, cette idée n'en resterait pas moins une idée et ne prouverait encore rien quant à son existence réelle.

Kant renverse la vieille conception qui, distinguant un domaine supra-sensoriel au-delà ou au-dessus du domaine sensoriel, lui accordait plus de réalité, de vérité et de signification. Non pas que les questions premières soient devenues pour lui sans objet, mais il remet en question la façon de les poser et de les résoudre. Selon Kant, il faut distinguer la quête de sens de la recherche de la connaissance. Et ce n'est qu'à cette dernière, qui est l'objet de la science et qui s'inscrit dans des propositions irréfutables, que s'appliquent les critères de vérité, de certitude et d'évidence.

Kant va également faire la critique de la philosophie morale. Il rompt avec l'idée antique d'un cosmos harmonieux et bon que la théorie aurait pour mission de connaître et la praxis morale pour finalité d'imiter. Pour lui, les valeurs ne sont plus du domaine de l'être, mais relèvent du devoir-être. À l'instar des autres représentants des Lumières, il dégager ainsi l'un des principes générateurs de la modernité, sans doute celui qui a le plus à voir avec le retrait du religieux, le principe d'autonomie. Affirmant le pouvoir actuel des humains sur les normes de leurs activités, ce principe implique en effet une dénaturalisation des coutumes, une mise en question de la tradition comme norme suprême, ce qui va à l'encontre du religieux. Le projet d'autonomie se traduit par une position réflexive en matière de connaissance tout autant que de morale.

La société moderne ne pourra ni ne voudra recevoir les critères en fonction desquels elle s'oriente, elle devra se fonder par ses propres moyens. Les sociétés prémodernes reposaient sur un principe d'hétéronomie en ce sens que toutes les lois y étaient d'emblée comprises comme des lois qui ne viennent ni de nous, ni, plus généralement, d'un pouvoir humain. Autant les lois qui doivent ordonner notre vivre-ensemble que celles qui commandent l'ordre du monde et la nature étaient conçues comme émanant de plus haut, d'une puissance qui appartient à un ordre qui s'impose comme s'il était indissociablement naturel et surnaturel. À l'opposé, la société moderne n'entend plus recevoir ses normes ni de la nature des choses, ni de Dieu. Il y a « subjectivisation » des normes qui ne sont plus reçues, mais fondées sur et par la société. Certes, les Grecs avaient conçu que les humains pouvaient créer un ordre pour eux-mêmes en s'imposant des lois, mais comme nous l'avons vu, l'ordre ainsi créé était censé s'inscrire dans l'ordre du monde et se trouvait en fait comme dicté par celui-ci.

Ce n'est qu'au XVIIIe siècle, période d'essor scientifique et d'épanouissement de la raison critique, que le principe d'autonomie a été pour la première fois explicité sans réserve. Pour les philosophes des Lumières, l'être humain, doué de raison, est originellement autonome, c'est-à-dire capable de penser, de juger et d'agir par lui-même. Et cela, même si, le plus souvent, il a tendance à se soumettre à des autorités, à des croyances, à des préjugés, à des usages et à des mœurs. Pour passer de l'obéissance au gouvernement de soi et se réapproprier ainsi sa pleine humanité, il doit s'arracher aux attitudes apprises et se soustraire à la domination de la tradition.

Un commentateur qui prendrait à la lettre cette philosophie des Lumières apparaîtrait sans doute quelque peu naïf. En effet, est-il concevable que chaque être humain pense, juge et agisse par lui-même, en dehors de toute tradition ? Cette question a été soulevée par divers courants philosophiques et spirituels. C'est ainsi qu'à la fin du XVIIIe siècle et au début du XIXe, les philosophes romantiques ont pris le contrepied de la position des philosophes des Lumières. Ces romantiques affirment l'irréductible enracinement de l'homme, et se représentent l'inscription dans une culture particulière comme le seul accès possible à l'humanité. Les capacités de penser, de juger, et d'agir ne peuvent à leur sens s'exercer qu'au sein d'une tradition. On peut assurément leur donner raison sur le fait que penser par soi-même ne signifie pas l'indépendance individuelle de la pensée. Et il est clair que l'autonomie n'est pas naturellement enracinée dans les individus. Mais il est toutefois possible d'acquérir le pouvoir de penser, de juger et d'agir par soi-même en s'exerçant à le faire. Cependant, cet apprentissage implique une société dont les normes culturelles l'autorisent et le favorisent.

C'est dire que l'autonomie individuelle ne peut s'introduire dans les mœurs que dans une société se voulant elle-même auto-

nome. De fait, la possibilité de penser, de juger et d'agir par soi-même est directement issue de la formation de la société moderne. Ainsi, la liberté de penser n'est pas sans rapport avec des droits fondamentaux garantis par la démocratie moderne, tels la liberté d'opinion, la liberté d'expression, la liberté de rassemblement et le droit de fonder des associations. Car l'accès à la pensée des autres et la possibilité d'échanger avec eux des idées et des arguments conditionnent cette liberté de penser. La liberté de juger suppose, pour sa part, que l'individu puisse s'opposer aux conceptions morales existantes ou mettre en question l'interprétation qui en est donnée. Quant à la liberté d'agir, elle implique que l'individu puisse n'obéir qu'aux principes auxquels il donne son assentiment là où il n'est pas contraint par une loi d'adopter un certain comportement. Tout bien considéré, l'autonomie est un idéal, tout autant pour la société que pour l'individu, un idéal qui a par ailleurs été et est encore contesté par certains.

Depuis les débuts de la modernité, on retrouve une profonde méfiance vis-à-vis de la science et de la technique, et de façon plus large, vis-à-vis des prétentions rationnelles en général. Les conservateurs, interprétant comme déclin ce que d'autres regardaient comme progrès, se sont depuis toujours insurgé contre les prétentions de la raison. À leurs yeux, la science et la technique anéantiraient les valeurs de l'art, de l'éthique et de la religion, et causeraient la ruine de l'homme. Des philosophes comme Nietzsche et Heidegger ont eux aussi, à leur façon, remis en question la recherche d'une maîtrise sur la nature, sur l'environnement social et sur soi qui est associée au projet d'autonomie, s'enfermant dans un dilemme entre la volonté de domination pure et l'abstention radicale.

Aujourd'hui, les avocats les plus intransigeants de la décroissance s'inscrivent à leur tour dans cette perspective. Les partisans de la *deep ecology*, par exemple, amalgament ou confondent le

naturel avec ce qui est bon, et l'artificiel avec ce qui est mauvais. Ils sont convaincus de la nécessité d'abandonner le projet de la maîtrise des processus naturels. Plutôt que de se questionner sur le type de développement qui serait compatible avec le respect de l'environnement, ils rejettent l'idée même de développement ; et ils prônent un retour à la période préindustrielle, ou même, pour certains, à la période préénéolithique. Ils valorisent la sobriété et idéalisent un passé mythique qu'ils opposent au monde moderne. Aussi, leur discours reprend-il effectivement les lieux communs de la pensée conservatrice : que ce soit la disparition de l'authenticité du monde naturel, l'idée de décadence ou la prophétie d'un effondrement du monde moderne sous la pression de la technique.

Il est vrai que l'humanité fait présentement face à des catastrophes potentielles majeures. Elles tiennent à des situations clairement identifiables, depuis la pollution de l'environnement et le réchauffement de la planète jusqu'aux manipulations génétiques et à l'application à l'humain des biotechnologies, en passant par les accidents de grande ampleur dans les industries nucléaires ou chimiques. Cependant, il nous faut définir correctement la problématique dans laquelle ces situations s'inscrivent. La technique ou la technicité est une dimension essentielle de l'action humaine, même si ce n'en est qu'une dimension partielle. Déjà présente dans l'existence animale, cette dimension trouve sa source dans le processus de la vie, dans l'obligation d'assurer son existence. Comme tous les autres êtres vivants, les humains doivent s'approprier les ressources que leur offre la nature et transformer cette nature en un environnement habitable.

En revanche, il nous faut à l'évidence instaurer un rapport moins naïf et plus réflexif à la nature, et apprendre à subordonner la raison instrumentale à des valeurs et à des normes. Il ne s'agit pas d'idéaliser et encore moins de sacraliser la nature. Il ne saurait être

question de renoncer à la rationalité instrumentale qui permet une certaine maîtrise des processus naturels. Toutefois, la prudence s'impose. Car il nous faut assurer le maintien des formes vivantes et préserver leurs possibilités d'évolution. S'il n'est pas nécessairement souhaitable d'accorder des droits aux plantes, aux animaux ou, plus largement, à l'environnement naturel, il est toutefois fondamental que les humains assument leurs responsabilités à leur égard. Le problème, ce n'est pas le développement technologique en soi, mais le fait que le développement technologique opère de façon incontrôlée, et soit au service d'intérêts purement mercantiles. Il nous faut remettre le développement technologique, et le développement économique d'ailleurs, à leur juste place, qui est instrumentale.

Parmi les autres courants culturels et intellectuels qui s'opposent aux formes de pensée et aux conceptions qui sont au fondement de l'univers moderne, les plus retentissants se réclament de la théorie sociale du postmodernisme. Dans les faits, il s'agit d'idéologues qui procèdent à une simplification et à une radicalisation abusive d'études critiques effectuées par un certain nombre de philosophes entre les années 1950 et les années 1970. Ces doctrinaires pratiquent une forme radicale d'antiréalisme. Considérant tous les objets d'étude comme des constructions sociales ne renvoyant à aucune réalité existant indépendamment de la pensée, ils se refusent à opérer une distinction significative entre le discours scientifique et les autres discours sociaux. Ils discréditent la science moderne en soutenant qu'elle n'est qu'un mythe propre aux sociétés occidentales et une idéologie visant à masquer derrière une prétention à une illusoire objectivité des rapports sociaux de domination. Ils en viennent à pratiquer un scepticisme radical suivant lequel toutes les conceptions et toutes les valeurs doivent être traitées sur une base égalitaire, voire considérées comme équivalentes.

De telles oppositions au projet d'autonomie ne sauraient être facilement désamorçées. Car, s'il faut assurément chercher à propager davantage les connaissances scientifiques de base, cela ne saurait prévenir tous les désaccords et faire cesser toutes les polémiques. Il est évident que les sciences ont déjà profondément transformé la conception que l'on se fait du monde physique et la manière dont on tente d'agir sur lui. En revanche, les choses vont différemment en ce qui concerne nos choix de société et nos choix de vie. C'est que les sciences nous apportent des connaissances, et non des prescriptions quant aux orientations à suivre et aux directions à emprunter. Les sciences humaines et sociales peuvent sans aucun doute nous permettre d'analyser de façon critique la genèse de nos choix et leurs impacts. Mais elles ne sauraient fixer un sens à notre expérience du monde non plus que dicter les normes qu'il nous faut adopter et les institutions que nous devons établir. Or, pour cela, les modernes ne peuvent plus s'en référer à un mythe d'origine, à une nature idéale à imiter ou à des injonctions provenant d'un au-delà. Avec l'affirmation de l'autonomie et l'ouverture des possibles, les idéologies se multiplient et les débats idéologiques s'imposent. Bien sûr, du fait qu'elles combinent des explications et des valeurs, des savoirs et des désirs, les idéologies sont controversables ou discutables. Mais elles ne sauraient disparaître. Ce sont dorénavant elles qui permettent aux humains de s'ancrer dans le monde en lestant leur vie de signification et rendent leurs choix et leurs décisions possibles.

Chapitre 8

DES SITUATIONS CONTRASTÉES QUANT AU RETRAIT DU RELIGIEUX

Le chapitre précédent nous a permis d'examiner l'hypothèse selon laquelle, s'agissant du rapport au monde, l'univers moderne se démarque fondamentalement des univers sociohistoriques précédents par la sortie de la religion. Nous avons vu qu'à compter des XVII^e et XVIII^e siècles, le développement progressif de la science moderne a favorisé la mise en question de la vision du monde propagée par les religions. Nous avons évoqué la critique radicale de la métaphysique qui a été opérée sur la base du savoir scientifique, établissant une distinction nette entre la quête de sens et la recherche de la connaissance, et réservant à celle-ci l'application des critères de vérité et de certitude. Nous avons aussi noté que les sciences, axées sur la découverte des lois causales selon lesquelles opère le monde physique, ont profondément transformé la façon dont on tente d'agir sur lui, écartant en principe la pensée magico-religieuse.

Nous nous sommes en outre intéressés au principe d'autonomie. Affirmant le pouvoir des humains sur les normes de leurs activités, ce principe implique une dénaturalisation des coutumes, une mise en question de la tradition comme norme suprême, ce qui va à l'encontre du religieux. Nous avons souligné que l'autonomie n'est pas naturellement enracinée dans les individus, et que son apprentissage implique une société dont les normes culturelles l'autorisent et le favorisent. C'est dire que l'autonomie individuelle,

soit la possibilité de penser, de juger et d'agir par soi-même, ne peut s'introduire dans les mœurs que dans une société se voulant elle-même autonome. Nous avons convenu que l'autonomie est un idéal, tout autant pour la société que pour l'individu. Nous avons enfin examiné quelques courants intellectuels qui cherchent à discrediter cet idéal ou qui s'y opposent.

Aujourd'hui, l'idéal d'autonomie ne recueille manifestement pas une adhésion universelle. Nous verrons ultérieurement comment cela se traduit dans le rapport à autrui tout autant que dans le rapport à soi. Mais pour parachever notre exploration touchant le rapport au monde, je vous propose de prendre la mesure des différences que présentent les sociétés actuelles en regard de la sortie de la religion.

Dans les sociétés occidentales, qui ont été les premières à s'inscrire dans la modernité, la religion a cessé d'englober et d'organiser la vie collective. Et pourtant, en dépit de ce retrait du religieux, les religions subsistent et la croyance et la pratique religieuses survivent dans ce monde dont les fondements ne sont plus religieux. Comment expliquer cette situation, qui, à première vue, apparaît plutôt paradoxale? L'une des raisons tient assurément au fait qu'une transformation en profondeur des mentalités exige du temps et qu'elle n'est pas sans soulever des résistances et susciter des luttes. Déjà, apprendre à vivre dans un monde désenchanté, et cesser de prendre ses désirs pour la réalité, cela ne va pas de soi. Nombre de nos contemporains consultent encore régulièrement leur horoscope pour se rassurer face aux incertitudes de la vie, alors que l'astrologie ne repose sur rien. Il est même des scientifiques pour croire aux phénomènes paranormaux!

Mais il y a plus. Car, pour les gens qui ont été socialisés dans une religion, renoncer à leur croyance entraîne des pertes lourdes et inévitables. Ils ne peuvent plus compter sur la présence constante et

le secours d'une providence divine. Il leur faut apprendre à accepter avec lucidité et sérénité leur condition de mortel, sans la promesse d'une résurrection ou d'une réincarnation. Ils n'ont plus de communauté avec qui partager couramment d'intenses moments de fête, de prière et de méditation. Il leur faut réinventer les rites de passage à la naissance, à l'adolescence et à la mort. Une telle réinvention n'est d'ailleurs pas facile à réaliser, comme le démontre le fait que plusieurs non pratiquants et même des non croyants continuent de participer à quelques-uns des rites religieux traditionnels.

Cependant, pour les jeunes générations, les choses semblent assez différentes. Les enquêtes tendent à démontrer que l'agnosticisme ou l'incroyance devient graduellement la norme chez celles et ceux qui n'ont pas grandi dans un cadre religieux. Depuis peu, ce phénomène se passe même aux États-Unis, où la pratique religieuse est pourtant restée très forte jusqu'à ce jour. Moins attachés à une tradition et vivant dans des sociétés de plus en plus métissées, les jeunes relativisent plus facilement les religions dont les vérités ou les voies sont incompatibles entre elles alors que chacune prétend être la seule vraie ou la seule juste. Cela étant, même si la transition s'accélère, comme il semble que ce soit présentement le cas, elle ne pourra probablement s'accomplir que sur plusieurs générations.

Cette éventualité met en relief l'importance de la question de la coexistence entre croyants et incroyants. Une question qui suscite à ce jour de nombreux débats et constitue un défi de taille. À cet égard, deux éléments s'avèrent fondamentaux. D'une part la nécessité de défendre la laïcité, soit la séparation des Églises et de l'État et la neutralité de l'État. Il faut, par exemple, continuer de résister aux groupes fondamentalistes, notamment aux groupes fondamentalistes chrétiens qui exercent vraisemblablement l'influence la plus considérable dans les sociétés occidentales. Refusant le principe d'autonomie, ces groupes cherchent à imposer leur rigorisme. En

toute logique, ils contestent de plus en plus l'enseignement des sciences, qui constitue sans doute l'un des principaux facteurs d'évolution des mentalités. Et comme on peut le constater aux États-Unis, ces groupes sont très souvent instrumentalisés par des élites possédantes véreuses et des partis politiques antidémocratiques.

D'autre part, il faut maintenir la protection des droits des minorités religieuses, et ménager des accommodements raisonnables. On ne fait pas pousser une fleur en tirant dessus. On ne saurait changer les façons de voir, les valeurs et l'identité d'une personne par la force. Cette maxime doit être particulièrement considérée dans le cas des immigrants récents. Car ces immigrants proviennent pour la plupart de sociétés dont la vie collective est aujourd'hui encore ordonnée par une religion. Il est stupide de brusquer ces gens par des politiques intolérantes, et de radicaliser ainsi chez certains une attitude d'opposition. Si l'on peut et l'on doit exiger le respect des lois, on ne saurait prescrire des valeurs et encore moins en tester l'adoption, à la façon dont certains souhaitent le faire.

Qu'en est-il maintenant du rapport à la religion dans les sociétés non occidentales? La question est vaste, mais pour se donner un aperçu, je propose d'examiner succinctement les situations qui se présentent dans quatre grandes aires culturelles, à savoir l'Amérique latine, l'Afrique subsaharienne, l'Asie orientale, ainsi que l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient.

Bien qu'étant fortement liée à la civilisation occidentale, l'Amérique latine se présente comme un cas de figure particulier. Dans les cinq siècles qui ont suivi l'arrivée des Espagnols, l'Église catholique y a disposé d'un monopole religieux. Certes, l'évangélisation n'a pas supprimé totalement les religions indiennes, qui ont laissé des traces dans certaines pratiques syncrétistes, telles celles touchant le culte des saints, et qui connaissent aujourd'hui une certaine résurgence identitaire. L'évangélisation n'a pas empêché non

plus la survie de certaines religions afro-américaines, tel le vaudou en Haïti. Néanmoins, il reste que, jusqu'à tout récemment, le catholicisme englobait et organisait l'essentiel de la vie collective des Latino-Américains. Or, cela est en train de changer, mais suivant deux voies fort différentes. D'un côté, du fait du processus de modernisation sociale et économique qui y a cours, on assiste à une sécularisation croissante dans quelques pays, comme l'Uruguay et le Chili. D'un autre côté, on constate une montée en force des Églises évangéliques, notamment au Brésil et en Amérique centrale. Soutenus par des élites réactionnaires, des pasteurs charismatiques prêchent la soumission à l'ordre existant. Cela dit, leur offre de salut, de guérison et de prospérité s'avère très attirante pour des personnes en proie à la pauvreté et au désespoir.

Dans les sociétés africaines contemporaines, le religieux est toujours très prégnant, encore que s'inscrivant dans des formes renouvelées. D'une part, le recours incessant au religieux y intervient aujourd'hui dans des contextes marqués non seulement par les crises et l'incertitude politique, mais également par de profonds bouleversements sociaux qui suscitent une quête d'autonomie et d'émancipation des individus. Les phénomènes de conversion et de reconversion, ou de changement de religion, sont à cet égard très révélateurs. D'autre part, le pluralisme religieux tend partout à s'y renforcer. Les villes, qui voient leur population croître très rapidement, servent de portes d'entrée à des organisations religieuses transnationales tout en favorisant la diffusion d'innovations religieuses locales. On assiste ainsi tout autant à l'expansion des églises évangéliques et pentecôtistes, des communautés rattachées à l'Opus Dei catholique et des associations réformistes musulmanes qu'à la propagation de mouvements syncrétistes, messianiques ou néo-traditionalistes. Impliqués dans les secteurs de la santé et de l'éducation, les acteurs chrétiens et musulmans s'inscrivent dans une

logique de conversion des sociétés par le bas. Par ailleurs, ils n'hésitent pas à intervenir auprès des gouvernements pour influencer les décisions en fonction de leurs valeurs ou pour défendre leurs intérêts spécifiques.

En Asie orientale, le fonds religieux est composite. Au fil des siècles, le confucianisme et le bouddhisme y ont coexisté non seulement avec des traditions nationales comme le taoïsme ou le shintoïsme, mais également avec l'animisme et le culte des ancêtres qu'ils n'ont jamais cherché à éradiquer. Malgré une sécularisation partout affirmée, la région connaît aujourd'hui un remarquable dynamisme religieux. Même en Chine, on assiste à une revitalisation de traditions religieuses que le Parti communiste s'était antérieurement efforcé d'anéantir. La prégnance du religieux s'observe dans d'autres cas, comme la Corée du Sud et Taiwan, deux États dotés d'une économie développée et d'institutions démocratiques, mais dans lesquels la pratique religieuse demeure fort répandue. Par ailleurs, les organisations religieuses s'efforcent généralement de s'adapter à la modernisation et embrassent volontiers la rhétorique des gouvernements. On ne trouve en Asie de l'Est aucun mouvement d'une ampleur comparable au fondamentalisme islamique qui contesterait les structures actuelles de l'ordre mondial.

Quant à l'Afrique du Nord et au Moyen-Orient, et même s'ils ne sont ni ethniquement ni confessionnellement homogènes, ils s'inscrivent très majoritairement dans l'islam, comme civilisation sinon comme religion. Or, aujourd'hui, l'islam apparaît à plusieurs comme étant contraire aux valeurs qui fondent la modernité. Il vaut assurément la peine de prendre le temps de jauger cette idée reçue.

Comme je l'ai souligné antérieurement, toutes les grandes religions ont été historiquement plus ou moins portées au prosélytisme, voire à l'intolérance. Et à cet égard, les monothéismes ont assurément surpassé les autres religions, faisant souvent preuve

d'une intransigeance inflexible et brutale dans la défense de leur dogme. Rappelons simplement les méfaits perpétrés par l'Inquisition catholique en Europe et dans ses colonies depuis le XIIIe jusqu'au XVIIIe siècle. Encore au milieu du XIXe siècle, l'Église catholique condamnait la sécularisation et la tolérance religieuse, les papes combattant toujours pour le principe du christianisme comme religion d'État. Bien sûr, aujourd'hui, une grande partie des églises chrétiennes, dont l'Église catholique, reconnaissent la légitimité de l'autonomisation de la vie sociale et politique par rapport à la religion. C'est qu'étant essentiellement implantées en Occident, dans des sociétés qui ont été à l'origine de la démocratie moderne, ces églises ont appris à s'accommoder de quelques fondements de la modernité. D'ailleurs, tout en le déplorant, le pape François lui-même a reconnu qu'en Occident, nous ne sommes plus en chrétienté. De surcroît, un bon nombre de croyants, partageant les principes et les valeurs des sociétés dans lesquelles ils ont été socialisés, ont repensé leur foi et adapté leur pratique, allant parfois, sinon souvent, à l'encontre de leur hiérarchie cléricale.

Il est vrai que l'islam, lui, n'a pas connu une évolution de ce type. Mais on doit ici se méfier des clichés réducteurs véhiculés en Occident. Il faut cesser de réduire l'islam à quelques caractéristiques soi-disant immuables et reconnaître son caractère historique et multiforme. Constituée progressivement à partir du VIIe siècle, la religion musulmane a assimilé les patrimoines de la Perse et de la civilisation hellénistique. Elle a été au fondement d'une civilisation brillante qui a imprégné de nombreux empires et royaumes, animant la vie de multiples peuples et ethnies. Le monde musulman a connu de longues périodes de prospérité et de vie intellectuelle intense, et a été un acteur majeur dans les échanges de toute nature qui se sont déroulés en Eurasie pendant plus d'un millénaire. À l'instar des autres grandes religions, l'islam a été l'objet de plusieurs interpré-

tations, plus ou moins divergentes. Évidemment, comme il allait de soi, ces interprétations étaient toutes adaptées à des cultures de sociétés prémodernes.

Considérons, par exemple, la question du statut des femmes. Contrairement au cliché largement répandu, l'islam n'a pas été historiquement à la source d'un statut des femmes dégradé. Son discours est tout simplement venu légitimer un système patriarcal relativement rigide qui était implanté bien avant son avènement dans la majorité des sociétés nord-africaines et moyen-orientales. Preuve en est que le statut des femmes musulmanes est bien meilleur dans des sociétés asiatiques comme l'Indonésie ou la Malaisie où le modèle patriarcal est moins prégnant. À l'inverse, le statut des femmes est aussi mauvais sinon pire dans des pays comme la Chine et l'Inde où l'islam est pourtant fortement minoritaire.

Mais alors, pourquoi l'islam ne s'est-il pas accommodé lui aussi de certains principes de la modernité, comme l'égalité homme-femme? Et comment a-t-il pu engendrer l'islamisme?

Depuis plus de deux cents ans maintenant, le monde musulman subit la domination occidentale. En réaction au colonialisme puis au néocolonialisme, différentes idéologies réformistes sont successivement apparues. Au XIXe siècle, un courant formé d'intellectuels souhaitaient s'inspirer du modèle occidental. Conscients du retard de leurs sociétés, ces intellectuels l'estimaient rattrapable. Ils se préoccupaient des libertés politiques, d'une administration rationnelle de l'État, de la place de l'individu, du statut de la femme, de l'importance de l'éducation, etc. Proches de ce courant, un groupe de nouveaux clercs visait quant à lui à réformer l'islam afin de l'adapter aux réalités modernes. Ces clercs s'attachaient à combattre le fatalisme et à construire un islam rationnel dans ses dogmes, c'est-à-dire compatible avec la liberté humaine et les vérités scientifiques, et raisonnable dans ses exigences.

Les dirigeants de certains pays se sont montrés ouverts à ce réformisme modernisateur. Cherchant à restaurer les capacités de leur État et à pouvoir ainsi résister aux puissances européennes, ils ont engagé d'importantes réformes. Mais la sortie de l'ordre traditionnel s'est avérée extrêmement difficile et le passage à la modernité est resté largement inachevé. Les réformistes ont parfois agi de façon contraignante et brutale, s'aliénant ainsi les populations. De leur côté, les notables et les religieux conservateurs, désireux de conserver leurs privilèges et leur pouvoir, se sont opposés aux changements souhaités. Enfin, la domination politique de plus en plus pesante de l'Occident a évidemment joué en défaveur des modernisateurs.

L'échec des réformistes modernisateurs a pavé la voie aux traditionnalistes et aux intégristes. Les interprétations traditionnalistes et intégristes de l'islam ont été encouragées sinon instrumentalisées par différents acteurs politiques. Il en a été ainsi des nationalistes maghrébins au temps de la lutte anticoloniale, qui ont noué des alliances tactiques avec des fondamentalistes dans le but de recourir à l'islam comme facteur d'unité et ressort de l'action collective. Ultérieurement, les gouvernements des pays nouvellement indépendants ont encouragé les mouvances traditionnalistes afin de mieux combattre les idées jugées subversives, prônées par les démocrates ou les marxistes. Dans plusieurs de ces pays, des régimes autoritaires se sont installés. Le plus souvent soutenus par l'Occident, ils ont engendré des économies inefficaces et dépendantes. Et dans ce contexte conjuguant dictature politique, dépendance économique, misère sociale et inégalités, les mouvements islamistes ont pu se développer. Ils ont profité de soutiens importants de la part de l'Arabie Saoudite, de l'Iran khomeyniste ou encore des puissances occidentales à qui ils ont servi d'alliés, comme en Afghanistan durant l'occupation soviétique. Ces mouve-

ments islamistes ont par ailleurs emprunté diverses formes. On trouve des groupuscules activistes qui recourent à la violence en vue de réaliser un ordre islamique international. Mais on trouve également des partis de masse qui jouent la carte du jeu partisan et de la démocratie électorale quand la situation s'y prête, tout en cherchant à conformer leur société aux préceptes de l'islam. La Turquie incarne bien ce dernier cas de figure.

L'islamisme ne représente tout de même pas la fin de l'histoire des sociétés nord-africaines et moyen-orientales. D'une part, on ne saurait restreindre l'islam à l'islamisme. Les interprétations plus traditionnelles de l'islam sont aujourd'hui encore au fondement de la pratique de la très grande majorité des musulmans. D'autre part, et même si les difficultés rencontrées sont immenses et les défis à relever redoutables, la transition vers la modernité pourrait un jour s'accélérer dans les pays musulmans. Elle favoriserait alors un accommodement graduel de l'islam aux fondements de cette modernité.

Il faut bien comprendre qu'à l'encontre des apparences, plusieurs sociétés nord-africaines et moyen-orientales sont déjà engagées dans la transition vers la modernité. Ces sociétés sont touchées par des transformations multiples, rapides et irrémédiables. L'urbanisation accélérée et les migrations de main-d'œuvre amenuisent les frontières entre les groupes d'appartenance, et réduisent le contrôle des communautés sur les individus. La scolarisation des filles augmente, le nombre d'enfants par femme diminue, les rapports de couple se font plus égalitaires, et les relations d'autorité dans la famille deviennent moins rigides. Ces diverses transformations, qui s'effectuent de façon relativement silencieuse, favorisent la formation d'une société civile basée sur des organisations distinctes des communautés primaires, à savoir les familles, les villages, les groupes religieux et ethniques.

L'islamisme manifeste un refus de ces transformations en cours et une volonté de réaffirmer une identité collective qui a été fort malmenée au cours des deux derniers siècles. Néanmoins, c'est aussi une idéologie qui, de façon paradoxale, participe à l'évolution des sociétés. D'une part, dans plusieurs pays, les mouvements islamistes ont constitué de nouvelles solidarités horizontales, contribuant de cette façon à la mise en place d'une société civile indépendante des allégeances claniques et clientélistes traditionnelles. D'autre part, lorsqu'ils prennent le pouvoir, comme en Iran, ces mêmes mouvements islamistes démontrent qu'une autocratie religieuse ne saurait véritablement répondre aux attentes des populations actuelles. Cela ne peut qu'inciter certains musulmans à se mettre à la recherche d'un autre type d'articulation entre la religion et le politique. Un islam dont la doctrine serait réinterprétée pour la rendre compatible avec la démocratie moderne pourrait inspirer une action politique progressiste.

On peut accompagner et nourrir les changements culturels, on ne peut les décréter. Ces changements ne peuvent s'opérer qu'au fur et à mesure que se transforment les rapports sociaux, politiques et économiques. Rappelons les échecs qu'ont connu les régimes communistes qui ont cru pouvoir éliminer la religion en URSS et dans les pays de l'Europe de l'Est. Il en a été de même en Turquie où la laïcité a été institutionnalisée de façon contraignante et brutale au cours des années 1920, et où le choc en retour est aujourd'hui évident. Il faut laisser aux transitions le temps de s'effectuer. C'est ce qui s'est passé en Occident, et il ne saurait en être autrement ailleurs. Les peuples nord-africains et moyen-orientaux ne peuvent ni ne veulent faire fi de leurs traditions culturelles et religieuses. Il leur faut arriver à concevoir des projets de société à partir de leurs valeurs et de leurs espoirs sans s'enfermer dans leurs références à un passé mythifié et un rejet de la modernité sous prétexte qu'elle

provient de l'Occident. Mais pour y parvenir, ils doivent retrouver un minimum de maîtrise de leur destinée. C'est ce que semblent souhaiter les jeunes générations, ainsi qu'on a pu le voir à l'occasion du printemps arabe ou, ultérieurement, lors de la révolte au Liban.

DEUXIÈME PARTIE

LE RAPPORT À AUTRUI

Chapitre 9

**LES APPARTENANCES DANS LES TROIS
PREMIERS UNIVERS**

Chapitre 10

**LES APPARTENANCES DANS L'UNIVERS
MODERNE**

Chapitre 11

**LE RAPPORT AUX PROCHES DANS LES TROIS
PREMIERS UNIVERS**

Chapitre 12

**LE RAPPORT AUX PROCHES DANS L'UNIVERS
MODERNE : ÉGALITÉ ET SOLIDARITÉ**

Chapitre 13

**DES VENTS CONTRAIRES : NÉOLIBÉRALISME ET
DROITE RADICALE**

Chapitre 14

LES PÉRILS DES RÉGIMES AUTORITAIRES

Chapitre 15

**LE RAPPORT AUX ÉTRANGERS DANS LES TROIS
PREMIERS UNIVERS**

Chapitre 16

LES SOCIÉTÉS ESCLAVAGISTES

Chapitre 17

**LE RAPPORT AUX ÉTRANGERS DANS L'UNIVERS
MODERNE**

Chapitre 9

LES APPARTENANCES DANS LES TROIS PREMIERS UNIVERS

Nous avons conclu notre exploration des différents types de rapport au monde qui ont historiquement prévalu en examinant la façon dont l'univers moderne se démarque des univers précédents par la sortie de la religion et la poursuite d'un idéal d'autonomie. Nous avons auparavant observé les différentes formes que la pensée religieuse a successivement empruntées avant d'être progressivement mise en cause par le développement de la science moderne. Nous avons ainsi pu constater les transformations qui se sont opérées de manière graduelle mais irréversible tout autant en matière de vision du monde que de conduite à son égard.

Nous en arrivons maintenant à la deuxième partie de notre étude, au cours de laquelle nous allons nous intéresser au rapport à autrui. Pour cerner les types d'attitudes adoptées à l'endroit de toutes les personnes autres que soi-même qui composent cet autrui, nous allons devoir distinguer les proches des étrangers. Et, pour ce faire, il va nous falloir considérer les divers groupes d'appartenance qui fondent cette distinction. Aussi, plutôt que de procéder comme nous l'avons fait précédemment en analysant tour à tour chaque univers sociohistorique, allons-nous progresser en trois temps, en nous penchant successivement sur les groupes d'appartenance, le rapport aux proches et le rapport aux étrangers. Bien sûr, chaque temps donnera lieu à une comparaison de nos quatre univers.

Qu'en est-il donc de l'appartenance dans l'univers primitif? Certains vestiges archéologiques touchant l'occupation des territoires en sont de précieux indicateurs. Et pour compléter l'interprétation de ces sources archéologiques, nous disposons de l'étude des quelques sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades qui existaient encore il y a peu ou qui existent toujours. Car, sans conteste, les humains vivant dans cet univers étaient eux-mêmes des chasseurs-cueilleurs nomades. Suivant un cycle le plus souvent annuel, ils se déplaçaient sur de vastes territoires en fonction de l'apparition saisonnière des ressources. Composés de quelques ménages formés d'un couple et de deux ou trois enfants, les groupes appartenant à un même ensemble ethnoculturel se dispersaient pendant les temps les plus difficiles de l'année pour se concentrer dans les plus propices. Ces rassemblements périodiques favorisaient les activités festives et rituelles, le partage des savoirs et la mobilité des personnes, particulièrement celle des futurs époux.

Aucun de ces trois niveaux d'intégration n'était autosuffisant. Le ménage n'aurait pu s'autosuffire ni économiquement, ni démographiquement, ni culturellement, ni même affectivement. L'ethnie, quant à elle, garantissait un nombre d'individus suffisant pour assurer la reproduction biologique - l'équilibre entre garçons et filles exige un bassin démographique de quelques centaines d'individus - ainsi que l'invention et la transmission culturelles relatives à la langue, aux croyances et aux rites, aux mœurs, aux savoirs et aux savoir-faire. Mais elle aurait néanmoins été incapable de se passer des petites unités de subsistance qui, tout en étant susceptibles de subir des dissolutions et des recompositions avec d'autres ménages, s'imposaient en raison des contraintes inhérentes à une économie de chasse et de cueillette. Nos trois niveaux constituaient donc un véritable système. Et c'est ce système, que l'on peut qualifier de bande, qui va déterminer l'appartenance des individus

et susciter leur allégeance. Ce système va en outre se reproduire à l'identique pendant des millénaires. Car les nouvelles bandes qui pourront se créer à la suite de conflits ou pour alléger la pression exercée sur les ressources par une croissance démographique, si minime soit-elle, n'auront d'autre choix que de s'inscrire dans le modèle existant. L'univers sociohistorique primitif disposera donc d'une grande uniformité.

La nature des communautés humaines va connaître une première transformation à l'occasion de la Révolution néolithique. Nous savons maintenant que cette révolution s'est opérée graduellement, sur plusieurs millénaires. Nous avons également compris que la sédentarité est historiquement advenue avant et non après la domestication des plantes et des animaux. La sédentarisation progressive s'est enclenchée vers la fin de la dernière période glaciaire, il y a vingt à vingt-cinq mille ans, soit au moment où des régions ont commencé à être débarrassées des glaciers et rendues plus hospitalières à la diversité du vivant. Grâce à l'accès permanent qu'offraient ces régions à des ressources alimentaires terrestres ou aquatiques, des populations de chasseurs-cueilleurs se sont sédentarisées et ont développé des pratiques de conservation, ensilage des grains, fumage ou séchage des poissons, etc.

Dans des régions dotées d'une flore et d'une faune constituées de plantes et d'animaux domesticables, la sédentarité va déboucher sur l'agriculture et l'élevage, engageant plus avant les communautés dans le processus de néolithisation. Ce processus est survenu en tout premier lieu au Proche-Orient. À partir de 12 000 ans avant notre ère, on y a construit des villages, puis domestiqué le blé, l'orge et des légumineuses, ainsi que le mouton, la chèvre, le bœuf et le porc. En dehors du Proche-Orient, et à des époques variant selon les cas du XI^e au VI^e millénaire, des dynamiques de néolithisation ont été enclenchées en Chine, autour du fleuve Jaune

avec le millet et autour du Yangzi avec le riz, ainsi qu'au Mexique et dans les Andes avec le maïs, en Nouvelle-Guinée avec le tarot et la banane, et dans le nord de l'Afrique avec le mil et le sorgho.

Il est évident que le développement de l'agriculture et de l'élevage a impliqué la mise au point de nombreuses techniques permettant d'assurer la culture et le stockage des grains, les soins à apporter à des animaux enfermés, etc. Mais au-delà des conditions environnementales et techniques qui l'ont rendu possible, ce processus n'a pu suivre son cours que parce que certaines communautés humaines en ont fait le choix, et ce, malgré les bouleversements qu'il engendrait. Au contraire, d'autres groupes, préférant poursuivre leur mode de vie, ont continué à pratiquer la chasse et la cueillette itinérantes. Malgré tout, le néolithique, se diffusant à partir de ses zones originaires, va un jour ou l'autre toucher la plupart de ces groupes.

Car, du fait qu'elle garantit une plus grande sécurité alimentaire et assure ainsi la sédentarité, l'agriculture provoque un boom démographique partout où elle s'implante. Dans une économie agricole, le paysan n'a plus les raisons qu'avait le chasseur-cueilleur de limiter le nombre de ses enfants. Au contraire, il a besoin d'en avoir beaucoup plus pour cultiver la terre. Les enfants représentent non seulement une force de travail et une caisse de retraite, mais également une source de prestige et un facteur déterminant pour l'avenir de la famille ou du groupe d'apparentés. Connaissant une forte croissance, les nouveaux agriculteurs vont déverser régulièrement leur trop-plein démographique par une émigration continue vers de nouvelles régions, où ils vont absorber peu à peu ou repousser les petits groupes de chasseurs-cueilleurs qui y vivaient.

Au Proche-Orient, par exemple, l'agriculture gagne bientôt toutes les régions, de la mer Rouge puis l'Égypte, jusqu'à la Turquie et à la Mésopotamie. Vers 6 500 avant notre ère, des communautés

d'agriculteurs venues de ce Croissant fertile atteignent l'Europe, où ils refoulent ou assimilent les chasseurs-cueilleurs qui y nomadiseraient. Deux mille ans plus tard, l'ensemble de l'Europe centrale et occidentale est occupée par les agriculteurs. Des chasseurs-cueilleurs ne se maintiennent que pour un temps et plus au nord, dans les zones moins propices à l'agriculture, sur les bords de la Baltique et de la mer du Nord. Naturellement, le même phénomène se déroulera ailleurs, en Orient, en Afrique et dans les Amériques.

Le processus de néolithisation ne se limite pas à la maîtrise de la nature végétale et animale. Il modifie profondément la manière de vivre ensemble. Il le fait d'abord par le biais de la croissance démographique dont nous venons de parler. Cette croissance va favoriser l'évolution vers des communautés plus peuplées et plus complexes. On passe de la bande à la société tribale ou à la chefferie, dans laquelle les acteurs de base seront moins les individus ou les ménages que les familles ou les groupes d'apparentés, regroupés en clans ou en lignages. Et ces diverses unités se hiérarchisent : les aînés dominent la famille tout comme les chefs dominent les clans et les lignages.

L'autre facteur décisif ayant participé à la transformation du vivre ensemble tient à l'apparition de la richesse, fruit de l'accumulation de ressources permise d'abord par le stockage puis par la production agricole. Inégalement partagée, la richesse sera à la source d'une inégalité socioéconomique croissante sur la base de laquelle vont s'instaurer des relations de subordination et de dépendance des plus démunis envers les *big men* qui auront su accaparer une part notable de la richesse. Ces différents changements structurels vont entraîner une diversification des appartenances. Dans l'univers néolithique, pour survivre, sinon vivre mieux, les individus devront faire allégeance concurremment à leur famille ou à leur groupe d'apparentés, à leur clan ou à leur lignage, à leur tribu ou à

leur chefferie, ainsi que pour plusieurs, au *big man* qui les aura inclus dans sa clientèle d'obligés.

Grâce aux dépendants qu'ils ont pu s'attacher, des chefs et des *big men* vont s'efforcer de concentrer le pouvoir, de monopoliser la violence et d'établir leur domination. Mais cette entreprise sera laborieuse, et ne se réalisera que très graduellement. La marche vers l'État proprement dit a été très lente, tout au moins si l'on se situe à l'échelle des générations humaines. Car, en raison de ses conséquences fâcheuses sinon funestes, les populations ont résisté pendant fort longtemps à la formation de centres urbains où pourront être érigés des États. Au Proche-Orient, par exemple, dans cette région qui a été la première à connaître la néolithisation, les Cités-États n'apparaissent qu'au III^e millénaire, alors que les premiers indices de hiérarchisation de la société s'y étaient manifestés quelque 6 000 ans plus tôt, dès la seconde moitié du IX^e millénaire. Pourtant, sous l'effet d'une poussée démographique de plus en plus forte, les villages néolithiques n'avaient cessé d'y grossir en taille, au point de réunir dans certains cas plusieurs milliers d'habitants aux environs de 8 000 avant notre ère. Mais, mille ans plus tard, le mouvement semble s'être inversé. Les villages redeviennent plus petits, et une partie des habitants quittent la zone pour aller coloniser l'ensemble de la Mésopotamie et l'actuelle Turquie, puis ultérieurement l'Europe. D'autres régions du monde suivront plus tard une évolution relativement similaire.

Comment expliquer cela? Qu'est-ce qui a pu entraîner de telles régressions? Une première cause réside sans doute dans les épidémies redoutables qui ont sévi à l'époque. Ces épidémies se sont développées à l'occasion de l'apparition de maladies inédites, issues d'espèces animales domestiquées ou d'espèces dites commensales de l'humain, comme les rats, les souris ou les pigeons qui s'étaient adaptés à l'environnement agropastoral créé par les

humains. Et la propagation des épidémies a bien sûr été facilitée par l'augmentation de la densité de population. Une deuxième cause pourrait tenir à une surexploitation des ressources environnementales qui aurait fragilisé les communautés et les aurait rendues vulnérables face aux changements climatiques qui sont intervenus à un moment ou à un autre. Ce type de problèmes a été de fait observé dans des sociétés ultérieures, dans la civilisation urbaine de l'Indus, ou dans les cités mayas ou khmères, par exemple.

Enfin, la résistance à une trop grande concentration de la richesse et du pouvoir a probablement joué, elle aussi, un rôle important. Il n'allait sûrement pas de soi que les égaux d'hier acceptent docilement de se soumettre et de déployer des efforts considérables pour le seul profit des nouveaux chefs. Ces diverses causes expliquent vraisemblablement le fait que des débuts d'urbanisation se sont historiquement interrompus à maintes reprises au bout de quelques siècles. Dans plusieurs régions, on peut repérer une succession alternée de moments où les communautés sont nettement plus hiérarchisées, comme le laissent voir l'organisation des villages et la richesse de certaines tombes, et d'autres où les disparités sont réduites.

Le passage de la société à chefferie à la société à État ne sera assuré qu'avec une deuxième grande révolution, la Révolution urbaine. Ce profond changement d'ordre économique, politique, moral et culturel se produit au cours des quatrième, troisième et deuxième millénaire avant notre ère. Il repose fondamentalement sur une intensification de la production agricole. Développée grâce à la mise au point de nouvelles techniques, dont l'irrigation à grande échelle, la métallurgie du bronze et du fer, l'utilisation de la roue et de la charrue, et le harnachement des bœufs, l'agriculture intensive requiert des sols riches et bien arrosés. De ce fait, elle se déploiera d'abord dans des vallées alluviales, creusées par des

cours d'eau sur des terrains meubles, à pente faible et formés de sédiments fertiles. Les vallées du Tigre et de l'Euphrate, du Nil, du fleuve Jaune, de l'Indus et du Gange correspondaient à ce cas de figure.

Le développement d'une agriculture intensive et l'instauration de l'État vont aller de pair. D'une part, le surplus fourni par l'agriculture intensive va permettre l'instauration de l'État. Une administration, de grandes constructions, une armée professionnelle, une prêtrise nombreuse sont en effet inconcevables sans l'existence d'importants surplus agricoles. D'autre part, l'État va tout faire pour améliorer la productivité du secteur agricole, et accroître ainsi le surplus qu'il va pouvoir prélever. On doit à cet égard noter que les premiers États tout autant que les royaumes et les empires qui vont suivre seront tous fondés sur des cultures céréalières, que ce soit le blé, l'orge, le riz, le maïs, le sorgho ou le millet. C'est que seules les céréales sont vraiment adaptées à une agriculture intensive dont la production est facilement concentrée et contrôlée, et dont les produits sont aisément stockés, dénombrés, transportés et prélevés.

La concentration du pouvoir a demandé passablement de temps, comme en atteste l'exemple de la Mésopotamie, qui est la première région à avoir connu des cités-États. Celles-ci y apparaissent au IV^e millénaire. Elles sont gouvernées au départ par des conseils d'élus ou d'anciens, composés de représentants des grands propriétaires fonciers, des riches commerçants, des prêtres mais parfois également des paysans-propriétaires et des artisans. Les positions de pouvoir ne seront monopolisées que lentement. Le Lugal, un chef temporaire qui agissait au nom des conseils en période de crise, se transformera peu à peu en chef permanent. Ce processus sera accéléré avec la multiplication des guerres entre les cités ou contre les peuples environnants. Qu'un Lugal réussisse à exercer

sur une base continue les pouvoirs qui ne lui étaient accordés normalement que de façon exceptionnelle et qu'il rende pérennes les mesures touchant la levée d'impôts et l'imposition de corvées qui n'étaient prévues que pour les temps de crise, et c'est la naissance de la royauté. Qu'il parvienne à faire nommer ou à imposer son fils comme successeur, et c'est la naissance d'une dynastie. En Mésopotamie, les premiers royaumes et les premières dynasties apparaissent dans les grandes cités entre 2 900 à 2 350 environ avant notre ère.

Apparemment, il y a eu peu d'États primaires, soit des États qui se sont développés dans des aires où aucune forme étatique n'avait encore existé. Mais l'influence d'États préexistants, des micro-États d'abord, puis des cités-États et des royaumes, s'est exercée assez rapidement. Dans un monde où l'idée d'État et des modèles de formation d'un État étaient devenus disponibles, des chefs en puissance et leurs partisans les ont repris à leur compte. Il semble que les besoins en ressources des nouvelles cités-États ont joué à cet égard un rôle central. Édifiées dans des plaines, ces cités-États dépendaient en effet de matériaux existant dans les régions montagneuses ou boisées, que ce soit le bois, la pierre ou les métaux. Ces matériaux pouvaient être acquis par le commerce avec les habitants de ces contrées, en échange de surplus agricoles ou artisanaux exportables, ou par des guerres de conquête. Dans l'un et l'autre cas, leur nouveau rôle de fournisseurs de matières premières a transformé les régions périphériques. Certains villages se sont mués en cités populeuses vivant d'industrie et de commerce, et dans lesquelles des chefs en puissance ont su s'imposer. Quelques-unes de ces cités sont devenues bientôt suffisamment riches pour constituer des centres secondaires capables de résister à l'impérialisme des centres primaires et même de s'affirmer comme leurs égaux sinon leurs maîtres.

Dans les régions les plus peuplées, les luttes pour la domination vont conduire à la création d'empires. Sur la base d'un État déjà structuré, d'une autorité bien établie et d'une armée organisée et entraînée, certains monarques sont en effet arrivés à vaincre les royaumes environnants et à constituer un empire. Cela a été notamment le cas en Chine, où un processus de lutte entre royaumes s'est déroulé pendant près de mille ans, avant qu'un empire n'unifie le pays en 200 avant notre ère. Au Moyen-Orient, le passage des cités-États aux empires s'était effectué beaucoup plus tôt. Vers 2350 avant notre ère, Sargon le Grand crée le premier Empire mésopotamien, soit un peu moins de six cents ans après la fondation des premières cités-États. En Égypte, en raison d'un environnement plus favorable quant au transport, à la communication et au contrôle du territoire et des populations, le premier empire sera fondé plus promptement et plus tôt, dans les débuts du troisième millénaire. Les empires babylonien, hittite, assyrien et mède vont se succéder dans la région, jusqu'à ce que l'Empire perse étende sa domination en - 522 sur une immense zone comprenant non seulement le Proche et Moyen-Orient, mais également l'Égypte et l'Asie centrale. La zone en question passera sous domination hellénistique au lendemain de sa conquête par Alexandre le Grand. Elle sera par la suite partagée entre différents empires, dont l'Empire romain qui contrôlera le pourtour de la Méditerranée, avant d'être réunifiée dans l'Empire islamique.

Malgré l'émergence et la succession des royaumes et des empires, l'univers sociohistorique étatique est demeurée relativement hétérogène. En raison de conditions environnementales moins favorables, certaines régions n'ont pas connu la révolution urbaine. Les tribus et les chefferies s'y sont donc maintenues, perpétuant leurs modes spécifiques d'appartenance et d'allégeance. Nous verrons d'ailleurs ultérieurement que les tribus installées dans les

marges des grands empires ont historiquement joué un rôle capital. La composition sociale des royaumes et des empires sera quant à elle fort différente. Car, pour établir leur souveraineté, les monarques ont dû éliminer les contre-pouvoirs, ce qui a nécessité le dépassement de l'organisation lignagère ou tribale, l'atomisation du peuple et un contrôle étroit des élites. Il fallait s'assurer un peuple de sujets peu susceptibles de former des coalitions et des élites dont les titres et les privilèges dépendaient du souverain. Au sein de ces sociétés dans lesquelles la hiérarchie esquissée au Néolithique s'est parachevée et s'est durcie, la cohésion résultera de ce que chaque individu, chaque famille, chaque groupe et chaque ordre tiendra le rang qui lui est assigné.

Chapitre 10

LES APPARTENANCES DANS L'UNIVERS MODERNE

Nous en sommes à poser les bases devant nous permettre d'identifier les différents types de rapport à autrui qui ont prévalu dans nos quatre univers sociohistoriques. Ayant convenu que nous allions devoir distinguer les personnes qui composent cet autrui selon qu'elles sont considérées comme des proches ou des étrangers, nous nous sommes engagés dans l'examen des divers groupes d'appartenance qui ont historiquement fondé cette distinction.

L'univers primitif nous est apparu d'une grande uniformité, la bande y déterminant sans partage l'appartenance et l'allégeance des individus. Avec l'univers néolithique, nous sommes passés de la bande à la société tribale ou à la chefferie, dans laquelle les acteurs de base étaient moins les individus ou les ménages que les familles ou les groupes d'apparentés, regroupés en clans ou en lignages. Nous avons en outre noté que la hiérarchisation sociale et l'inégalité économique s'y étant fait jour, des obligations de fidélité et d'obéissance s'étaient imposées envers les aînés ou les chefs dominant ces diverses unités ainsi qu'à l'égard des *big men* qui avaient su, grâce à leur richesse, se créer une clientèle d'obligés. Nous nous sommes par la suite intéressés à la composition sociale des royaumes et des empires, dans lesquels la hiérarchie esquissée au Néolithique s'est parachevée et durcie. Nous avons vu comment les monarques, s'appliquant à établir leur souveraineté, ont dû éliminer les contre-pouvoirs, ce qui a nécessité le dépassement de l'organisation lignagère ou tribale, l'atomisation du peuple et un contrôle étroit des

élites. Nous avons enfin souligné qu'au sein de cet univers étatique, la cohésion résultera de ce que chaque individu, chaque famille, chaque groupe et chaque ordre tiendra le rang qui lui est assigné. Il nous reste maintenant à voir ce qu'il en est de l'univers moderne.

Cet univers moderne a émergé en Europe occidentale. Pour expliquer ce fait, il nous faut considérer la singularité de l'histoire traditionnelle de l'Europe. Cette histoire se distingue d'abord et avant tout par le fait que l'Europe, en contraste avec les autres grandes régions de l'Eurasie (le Proche et le Moyen-Orient, la Chine et l'Inde), n'a jamais été politiquement unifiée. Bien sûr, il y a eu l'Empire romain. Mais il n'a inclus au plus que la moitié de l'Europe, tout en empiétant par ailleurs sur la région proche-orientale et sur l'Afrique. Rome a pu s'emparer des territoires bordant la Méditerranée de même que des Gaules, mais elle n'a jamais conquis l'Europe germanique. Ayant subi un retard de la néolithisation de plusieurs millénaires pour cause de glaciation, la Germanie en était encore au stade de la tribu plus ou moins nomade. Aussi a-t-elle bénéficié d'une situation rendant beaucoup plus difficile sa conquête et son contrôle, contrairement au monde celte, qui disposait d'un tissu économique bien organisé et d'agglomérations urbaines dont la prise a pu causer l'assujettissement. Du reste, Rome était beaucoup plus attirée par le Proche-Orient qui regorgeait de richesses que par une Europe germanique couverte de forêts.

L'Europe n'a donc jamais été politiquement unifiée. De plus, dans les territoires qui ont été sous leur contrôle respectif, Rome d'abord puis les royaumes qui vont suivre n'ont pas connu de pouvoir politique unique. Cette particularité tient en bonne partie à la structure sociale qui a prévalu dans les sociétés européennes pendant presque trois millénaires. Du fait du retard évolutif européen, ces sociétés étaient formées d'une juxtaposition d'ensembles hiérarchisés composés chacun d'aristocrates, de paysans et d'esclaves.

Cette structure éclatée, pyramidale et fluide, s'opposait à toute structure unitaire hiérarchique. Chaque ensemble avait une grande cohésion, les lignages aristocratiques et les ménages paysans étant unis par les liens de la fidélité. S'ils avaient intérêt à entrer dans une coalition régionale autour d'un lignage plus fort, les petits aristocrates avaient assez de ressources à leur disposition et pouvaient s'entendre entre eux assez facilement pour neutraliser et contrôler le pouvoir du grand aristocrate. Celui-ci occupait la position non pas d'un maître, mais d'un égal un peu plus égal que les autres : un *primus inter pares*. En concurrence entre eux, les grands aristocrates avaient eux-mêmes besoin de l'appui des petits aristocrates. Les coalitions pouvaient changer, mais le système de jeu était stable et, sur le long terme, une forme d'oligarchie a perduré.

Même à Rome, ce type d'organisation sociale a pu se maintenir. À l'époque républicaine et pré impériale, Rome a institutionnalisé les fondements aristocratiques de sa composition sociale, et les relations de clientèle entre patriciens et hommes libres ont prévalu. En outre, le pouvoir du Sénat, représentant les patriciens, était contrebalancé en partie par celui des tribuns de la plèbe. Dans les premiers siècles de l'Empire, certains empereurs ont bien été tentés d'éliminer l'aristocratie, mais l'entreprise a été abandonnée du fait que l'appareil du pouvoir avait besoin d'elle pour minimiser les coûts de la gestion et du contrôle d'un empire qui reposait sur un réseau de cités autoadministrées et autofinancées. Et si des tendances à l'absolutisme se sont affirmées au IV^e siècle, elles ne se maintiendront que dans l'Empire d'Orient, l'Empire d'Occident se voyant pour sa part submergé par les grandes invasions.

Et dans les nouveaux royaumes établis par les Francs, les Lombards ou les Goths, l'aristocratie barbare, qui a intégré en partie l'aristocratie latine, défendra ses positions de pouvoir, de prestige et de richesse indépendantes de la monarchie. Les élites participe-

ront volontiers à la gestion du bien commun en accord avec le roi et sous sa direction, mais elles soutiendront que le roi n'a aucun droit à se mêler des affaires particulières des aristocrates, ni de leurs biens ni de leurs relations avec leurs gens, ni même des positions publiques qu'elles occupaient à un niveau régional et local.

Au IXe siècle, on assistera à l'instauration de la féodalité en tant que telle, soit un système de pouvoir éclaté, exercé par une noblesse assurée à titre héréditaire de ses possessions territoriales, de son fief, contractant des engagements volontaires de vassalité ou de suzeraineté avec d'autres seigneurs sans perdre pour autant son indépendance matérielle et politique. Auparavant, Charlemagne avait tenté de réunir la majeure partie du monde germanique avec le monde latin. Mais cette unification n'a pas abouti à une unité réelle. Cela, pour de multiples raisons : des raisons économiques, à savoir une économie de subsistance qui peine à supporter le poids d'un vaste État; des raisons techniques, telles que des difficultés de communication dans un immense territoire morcelé; des raisons idéologiques tenant à de vieilles conceptions tribales, comme le principe du partage entre les fils, qui s'opposent à l'émergence d'un État et à la stabilisation d'un pouvoir central. À peine Charlemagne est-il mort que l'empire s'effondre sous l'impact d'invasions extérieures et de guerres intérieures. Fondé au Xe siècle, le Saint Empire romain germanique ne couvrira qu'une partie de la Germanie et de l'Italie et ne sera jamais un pouvoir fort et centralisé, d'autant plus que l'Église sera en concurrence constante avec lui.

L'ordre féodal va pourtant disparaître au profit de la montée en puissance des monarchies. C'est qu'il contenait en lui-même les conditions de son propre dépassement. D'une part, le jeu politique était tel que les seigneurs entretenaient des rivalités incessantes pour agrandir leur territoire, ce qui a abouti à l'émergence de centres dynastiques assez puissants pour construire un espace éta-

tique autonome. D'autre part, lassés de subir les effets des luttes endémiques, et soucieux de protéger leurs acquis, différents acteurs sociaux ont soutenu la construction de centres étatiques. Ce type de calcul a pu se retrouver autant chez le seigneur qui mesurait son incapacité de faire face à l'essor des villes et à l'émancipation des serfs, que chez le bourgeois qui cherchait à protéger l'autonomie de sa communauté. Car la fragmentation des souverainetés féodales avait produit ce phénomène majeur et singulier qu'a été la ville médiévale en Europe occidentale, une ville qui s'administrait elle-même et jouissait d'une autonomie politique et militaire vis-à-vis de la noblesse et de l'Église.

L'Europe des monarchies prétendant à la souveraineté sur un peuple et un territoire va donc s'ériger graduellement. Ces monarchies vont éliminer les contre-pouvoirs, monopoliser l'action dans les domaines de la guerre et de la justice, mettre en place une fiscalité d'État leur permettant d'accumuler des ressources propres, assujettir les élites et se doter d'une bureaucratie. Cependant, leur souveraineté sera conçue de façon nouvelle. D'une part, du fait de la coexistence de plusieurs entités étatiques dans une même aire continentale, la souveraineté sera territoriale et non à caractère universel comme celle que prétendaient incarner les empires. D'autre part, cette souveraineté sera fondée sur une idéologie affirmant tout à la fois l'autonomie de l'État et les limites de son pouvoir.

Le pouvoir souverain ne sera pas conçu comme un pouvoir absolu, mais un pouvoir soumis au droit. Le modèle contractuel qui avait de profondes racines dans l'histoire européenne et qui prévalait sous la féodalité a eu une incidence considérable. De nature contractuelle, le lien vassalique définissait les droits et les devoirs respectifs du vassal et du seigneur. Il en était de même du servage qui, contrairement aux apparences, reposait lui aussi sur un contrat précisant les droits et les devoirs et qui considérait le serf comme une

personne juridique. De plus, pour justifier la spécificité de son propre pouvoir qui était à ses yeux d'origine exclusivement divine, l'Église mettra en évidence la source populaire du pouvoir du prince. À l'idée d'un contrat conditionnel liant le prince et son peuple, des philosophes et des théologiens comme Thomas d'Aquin vont ajouter la référence au droit naturel. Le souverain doit s'abstenir d'arbitraire et agir conformément aux principes qui sont propres à la nature.

Les monarchies qui s'édifient en Europe à la sortie de la féodalité vont donc se réclamer du droit, sans forcément bien sûr toujours s'y conformer. Si le roi se réserve les droits régaliens de guerre et de paix, de justice, de législation et de fiscalité, il s'engage toutefois à respecter la propriété de chacun, individu ou groupe. Le fait que les princes ne peuvent pas lever des impôts à leur gré, mais doivent obtenir le consentement des contribuables en est un indice probant. Pour être légitime, l'impôt devra être consenti. D'une part, il devra répondre à un besoin collectif identifié et légitimé, ce qui justifiera le développement des assemblées représentatives. D'autre part, puisque la personne du roi demandeur de l'impôt pour le bien collectif doit se distinguer de celle du roi en tant que seigneur, il faudra définir un bénéficiaire à la fois légitime en sa personne et transcendant en même temps cette personne et la collectivité. Ce sera l'État. L'autorité prééminente acquise par les rois va donc devenir peu à peu celle d'une structure de souveraineté permanente, en partie distincte de la personne physique royale. L'État émerge de la sorte du patrimonialisme, le prince ou les gouvernants cessant de considérer le pouvoir, ses attributs matériels et ses bénéfices moraux ou statutaires comme une propriété personnelle. Il faudra bien sûr du temps pour que le caractère impersonnel de l'État s'affirme pleinement.

L'État moderne va graduellement revêtir ses attributs fondamentaux : un État qui s'affirme comme étant souverain, mais assujéti au droit; un État libéral qui accorde la primauté à l'individu, mais dont la légitimité tient à la souveraineté populaire. Il est cependant une autre caractéristique qui nous intéresse ici particulièrement, celle qui se rapporte à la nation.

La nation est une forme de communauté d'un type nouveau. Elle a partie liée avec la modernité. Elle s'élève au-dessus de la famille, de la parenté, du clan et de l'ethnie, réinscrivant les identités et les solidarités anciennes dans un nouveau cadre. La nation est le fruit d'une longue construction politique. Bien sûr, sa création vient s'étayer sur des bases préexistantes, mais ces bases sont à elles seules insuffisantes pour former des nations, et a fortiori des États nationaux. Du XIIIe au XVIIIe siècle, en Europe, les sentiments d'appartenance nationale se sont développés, se nourrissant, entre autres, des rivalités entre les différents centres dynastiques. Mais c'est à partir du début du XIXe siècle, que s'érige et s'institutionnalise pleinement la nation comme communauté politique. La revendication nationale pourra exceptionnellement compter sur une identité culturelle et politique préexistante, comme cela s'est produit en France ou au Japon. Cependant, le plus souvent, l'unité politique devra être construite. Dans le meilleur des cas, à l'exemple de l'Allemagne et de l'Italie, cette construction se fera sur la base d'une histoire et d'une culture partagées. Mais les conditions seront parfois moins favorables.

L'ère des États-nations commence avec l'Indépendance américaine et la Révolution française. Le mouvement des nationalités va s'amplifier et connaître des moments forts. Dans les premières décennies du XIXe siècle, il touche l'Amérique latine, où le processus d'indépendance met fin à l'Empire espagnol pour faire place à de nombreux États, depuis le Mexique jusqu'au Chili. La

décolonisation s'y opère par ailleurs à l'initiative des descendants des colons et non des autochtones, sauf en Haïti où les anciens esclaves se libèrent du joug français et érigent leur propre république.

L'Europe connaît elle aussi une effervescence nationaliste. En 1848, les monarchies réussissent à contenir les tentatives révolutionnaires connues sous l'appellation de Printemps des peuples. Mais l'Italie puis l'Allemagne s'unifient. À l'époque, un chauvinisme manifeste amène d'aucuns à prétendre que le principe des nationalités ne devait s'appliquer qu'aux seules grandes nations, les autres ayant tout à gagner à se fondre en elles. L'histoire va leur donner tort. La marche des nationalités va s'accélérer. Un nouvel épisode interviendra à la fin de la Première Guerre mondiale, avec l'effondrement des grands empires multinationaux d'Europe centrale et orientale, les empires austro-hongrois, russe et ottoman. Puis, avec la décolonisation des années 1950 et 1960, et, ultérieurement, avec l'éclatement de l'Empire soviétique, la communauté internationale s'agrandira jusqu'à compter aujourd'hui 193 États indépendants reconnus.

On peut donc dire qu'à présent, c'est avant tout au sein d'un État-nation que la très grande majorité des humains se forgent une identité commune, façonnent leur culture et construisent leurs solidarités. D'autre part, toutes les nations ne disposent pas d'un État souverain. Un monde de nations homogènes ne saurait exister. Étant donné la répartition réelle des peuples, presque tous les États sont multinationaux. Aussi, le plus souvent, les États-nations n'ont-ils pu se donner une homogénéité culturelle qu'au prix de l'oppression et de l'exclusion de minorités nationales. Mais si la menace d'un nationalisme étroit, xénophobe et agressif subsiste toujours, le modèle de l'État-nation à population culturellement homogène est aujourd'hui de plus en plus contesté par une variété de groupes

dont émanent des revendications et des demandes de reconnaissance multiples.

Chapitre 11

LE RAPPORT AUX PROCHES DANS LES TROIS PREMIERS UNIVERS

Selon l'univers sociohistorique que l'on considère, la distinction fondamentale entre les proches et les étrangers sera donc d'emblée fondée sur l'appartenance à une même bande, à une même tribu, à un même royaume ou à un même État-nation. Mais quels que soient les caractères particuliers qu'ils vont revêtir, les liens sociaux qui vont se tisser dans ces différentes entités seront absolument essentiels. Car, contrairement à d'autres mammifères supérieurs, les humains, aussi autonomes soient-ils, n'arrivent généralement à survivre qu'intégrés au sein d'un groupe. De plus, du fait de naître très immature, le petit humain vit une longue période de dépendance vis-à-vis des adultes. Aussi, les soins et l'éducation que les enfants nécessitent impliquent-ils un mode de vie communautaire.

Cependant, les humains ne disposent pas d'instincts sociaux comme on en trouve, par exemple, chez les fourmis et les abeilles. Leurs comportements altruistes vont donc devoir se fonder sur d'autres bases. Ils vont reposer sur un mélange de sentiments, comme l'affection réciproque des parents, le plaisir de fréquenter ses semblables et le besoin d'être reconnu par eux. Au cours de l'évolution, ces sentiments sont devenus de plus en plus conscients et volontaires. Ils ont donné naissance à la conscience morale, qui prescrit le respect d'un ensemble de valeurs et de règles d'action permettant d'assurer l'entraide ainsi que la cohérence et la solidarité du groupe. Parallèlement à l'acquisition de sa langue maternelle,

l'enfant s'imprègnera progressivement des règles morales qui prévalent dans sa communauté. Il apprendra à communiquer, à partager, à prendre soin des autres. Puis, il développera son empathie, cette faculté intuitive de se mettre à la place d'autrui et de percevoir ce qu'il ressent. Cependant, d'un univers sociohistorique à l'autre, les normes qui s'imposent au groupe pourront être fort dissemblables. Non pas qu'elles proviendraient d'une décision collective des membres du groupe, ou d'une autorité quelconque. Tout autrement, avant d'être réfléchies, et potentiellement prescrites, elles adviendront tacitement dans les mœurs, en fonction des conditions économiques, sociales et politiques existantes.

C'est ainsi que suivant l'univers concerné, les proches pourront être perçus comme étant ou non des égaux, et les attitudes à leur égard pourront considérablement varier, depuis la manifestation d'une solidarité réciproque jusqu'à l'affirmation d'une domination si ce n'est d'une exploitation. Voyons ce qu'il en est en commençant par le rapport aux proches dans la bande.

On dispose aujourd'hui de données qui nous permettent d'imaginer ce qu'était l'existence commune des chasseurs-cueilleurs nomades de l'univers primitif. Sur le plan socioéconomique, il faut assurément rejeter la fable selon laquelle ils auraient été contraints à une existence misérable, tout orientée vers la survie. Les ressources offertes par les différents milieux de vie étaient sans doute généralement suffisantes pour combler les besoins reliés à l'alimentation, au vêtement et à l'habitat. Et comme la formation de surplus autres que ceux, modestes, destinés aux célébrations n'était pas possible en raison de la difficulté à conserver les fruits de la chasse et de la cueillette, le temps de travail n'aurait été, selon les chercheurs, que d'une vingtaine d'heures par semaine.

Ce qui est sûr, c'est que la richesse, c'est-à-dire l'accumulation de biens matériels durables, ne jouait aucun rôle dans ces

sociétés. On y trouvait évidemment des armes, des outils et des éléments de parure, qui pouvaient être l'objet d'échanges ou de dons. Mais du fait d'une production peu différenciée et en raison des contraintes imposées par le nomadisme, la quantité de ces biens demeurait forcément limitée. Le désir de richesse y était donc pratiquement inexistant, et l'économie du don y prévalait. Cependant, il s'agissait vraisemblablement de partages ou de dons obligatoires et encadrés par des règles assez strictes. À l'image de ce que les ethnologues ont constaté chez les aborigènes australiens, chez lesquels, par exemple, le chasseur n'était pas considéré comme étant le maître de ses prises, dont la distribution était assurée par un parent et sans même qu'il en touche une part. En fait, le don se présentait comme un mélange inextricable de désintéressement et d'intérêt. Non seulement, au terme d'un processus de don et de contre-don, si tout allait bien, la générosité finissait par trouver son compte, mais par le fait que le don impliquait virtuellement une rivalité dans la libéralité, il permettait l'accumulation d'un capital symbolique, capital de reconnaissance et d'honneur.

Dans les sociétés premières, les inégalités économiques devaient donc être restreintes, sinon inexistantes. Il s'agissait en outre de sociétés sans hiérarchie sociale, des sociétés non divisées. La division au sein de la bande était proscrite, et les conflits que la médiation n'arrivait pas à apaiser se terminaient par la scission ou l'exclusion du groupe. Il n'y avait pas de domination politique, pas de division politique entre dominants et dominés. Le pouvoir pouvait être délégué à celui qui avait fait la preuve de compétences particulières, comme chasseur ou comme conciliateur par exemple, mais toujours à titre circonscrit, temporaire et réversible. Le chef, dont la position n'était pas transmissible, n'y disposait d'aucune puissance, d'aucun pouvoir de coercition, d'aucun moyen de donner un ordre. Pacificateur et médiateur essentiellement chargé de

désamorcer les conflits qui pouvaient surgir entre individus, il ne disposait que de la parole pour persuader.

La société primitive est une organisation politique antihiérarchique qui, sans empêcher les différences de statut ou de prestige liées à des compétences avérées, exerce un contrôle très étroit sur la pratique du leader. Détenant le pouvoir dans sa totalité, elle l'exerce d'abord pour empêcher le chef d'assouvir un éventuel désir de pouvoir, pour l'empêcher de faire le chef. Le chef peut occuper une position exceptionnelle dans le circuit des femmes et des biens, mais c'est pour lui permettre de s'acquitter de son devoir de générosité. Il ne peut en effet maintenir son prestige qu'au prix d'une générosité permanente. Selon les termes d'une espèce de contrat tacite entre lui et le groupe, le chef reçoit des gratifications propres à satisfaire son narcissisme en échange d'un flux de biens qu'il fait couler sur la société. La figure de la dette joue, mais à l'inverse de ce que l'on connaîtra dans les sociétés de classes : c'est ici le leader qui doit à jamais payer la dette et qui se soumet ainsi au pouvoir de la société.

Il est toutefois important de préciser que les égaux étaient des guerriers ou des chasseurs, des mâles. Il semble en effet que la domination masculine plonge ses racines très loin dans le passé, bien avant l'apparition de la richesse et des inégalités. Elle aurait été possiblement liée à la manière dont la répartition des tâches selon le sexe s'est effectuée. Monopolisant l'utilisation de certaines armes servant à la chasse et à la guerre, les hommes auraient acquis une position stratégique leur permettant de s'arroger certains pouvoirs tant domestiques que politiques et religieux. Exclues du groupe de pairs, les femmes étaient constituées en Autre redouté et puissant, source de vie et de mort, contre lequel il fallait se prémunir. Les hommes se seraient, entre autres, assuré le contrôle de la circulation des femmes, soit sous la forme pacifique de l'échange avec les alliés,

soit sous la forme belliqueuse du rapt chez les ennemis. Dans la bande, on obtenait son épouse en donnant de sa personne, le gendre devant fournir une part du produit de sa chasse à sa future belle famille ou se mettre au service de son futur beau-père pour une durée déterminée.

Ainsi que je l'ai mentionné dans un chapitre précédent, cette manière de vivre ensemble qui prévalait dans l'univers primitif a été profondément modifiée par le processus de néolithisation. Avant de revenir sur les facteurs déterminants qui ont entraîné cette modification, et pour en mesurer toute la profondeur, je voudrais évoquer une pratique qui a vu le jour dans l'univers néolithique, celle de l'accompagnement funéraire. Largement répandue au Proche-Orient, en Asie et en Afrique, cette pratique consistait dans le fait que des gens se suicidaient ou étaient tués lors de la mort de leur maître afin d'accompagner celui-ci dans l'au-delà. Les gens en question étaient le plus souvent des esclaves, soit des dépendants sans identité et sans parents sur lesquels le maître avait tout pouvoir et dont il pouvait faire ses serviteurs les plus dévoués, les plus fidèles. Bien sûr, les esclaves étaient souvent acquis par la guerre, un phénomène sur lequel nous reviendrons ultérieurement. Mais ils pouvaient aussi l'être dans le cadre de l'esclavage pour dettes, le compatriote incapable de payer sa dette à son débiteur lui étant asservi.

Comment expliquer l'instauration de telles relations de dépendance et d'assujettissement, des relations qui auraient vraisemblablement été impensables dans l'univers primitif? Comme je l'ai indiqué antérieurement, c'est sans doute la richesse, fruit de l'accumulation de ressources permise d'abord par le stockage puis par la production agricole, qui en a été à l'origine. En effet, au Néolithique, est apparue une stratification sociale fondée sur la richesse, une richesse qui s'est faite socialement utile. Les biens matériels

sont devenus indispensables à chacun pour faire face à ses obligations sociales : celles rattachées au *wergeld*, cette indemnité que l'auteur d'un crime ou ses proches devaient payer aux parents de la victime pour se soustraire à leur vengeance; mais également celles liées aux transactions matrimoniales. On obtenait dorénavant son épouse non plus en donnant de sa personne ainsi qu'il en était chez les chasseurs-cueilleurs, mais en fournissant les biens matériels stipulés par la coutume. Aussi, les démunis ne pourront-ils désormais se marier que grâce aux prêtres que pourront leur consentir les big men qui auront su accumuler des biens matériels, et deviendront-ils ainsi leurs clients. Si le père de filles à marier disposait déjà antérieurement d'un certain pouvoir sur ses futurs gendres, les relations de clientèle qui s'instaurent avec la richesse, ne souffrant plus de limitations d'ordre biologique, offriront à tout ambitieux un potentiel beaucoup plus intéressant. Et l'esclavage fera mieux encore en fournissant en quantité de parfaits dépendants.

Inégalement partagée, la richesse sera donc à la source d'une inégalité socioéconomique croissante sur la base de laquelle vont s'instaurer des relations de subordination et de dépendance des plus démunis envers ceux qui auront su accaparer une part notable de la richesse. Sur le long terme, grâce à leurs fidèles, les possédants vont parvenir à concentrer le pouvoir et à dominer les clans et les lignages composant les tribus et les chefferies. Dans ces communautés plus peuplées et plus complexes que ne l'étaient les bandes, le partage et le don ne disparaîtront pas, mais ils revêtiront un caractère autre que celui qu'ils présentaient dans l'univers primitif. D'une part, à la recherche de considération sociale et d'estime, les riches dépenseront pour être vus, rivalisant, notamment, dans l'organisation de fêtes somptueuses. D'autre part, la famille, c'est-à-dire l'ensemble des parents par le sang et par alliance, acquerra la préséance, devenant le principal bénéficiaire de la mise en commun

des ressources. Cette famille sera par ailleurs sous l'emprise d'un pouvoir patriarcal qui va puissamment s'affermir. Premier et principal lieu de formation, elle façonnera des individus obéissant à l'autorité, celle des hommes, des aînés, des anciens et des chefs.

Dans l'univers étatique, la hiérarchie sociale esquissée au Néolithique va se parachever et s'imposer politiquement et idéologiquement. Dans les royaumes et les empires, les acteurs sociaux – il s'agit moins ici d'individus que de familles – seront tous distribués en classes définies en termes de pouvoir, de prestige et de richesse. Aussi bien que les familles et les individus, chaque groupe et chaque activité aura du reste son rang assigné. Dans ces sociétés fortement hiérarchiques, la cohérence sera assurée par d'innombrables chaînes de dépendance. Considérées comme légitimes, les hiérarchies seront conçues comme si elles étaient naturelles, déterminées par la naissance et censées s'accomplir d'elles-mêmes. Chaque classe menant son existence à part et développant ainsi ses propres façons d'être, chacun ne verra ses semblables que dans les membres de sa classe. Aussi, les différences empiriques, qui n'étaient somme toute que les conséquences de l'affirmation de la supériorité des uns et de l'infériorité des autres, seront-elles d'emblée perçues comme des inégalités constitutives. On est ici en présence d'un système de causalité circulaire, l'effet affectant sa propre cause. Dans la mesure où ils se verront comme naturellement distincts et différents, les membres des diverses classes seront enclins à se différencier, et à instaurer entre eux des séparations et des distinctions.

Mise en servitude, une partie de la population sera privée de la moindre part de richesse, de prestige et de pouvoir. Nous reviendrons sur le traitement brutal et dégradant qu'ont généralement subi les esclaves. Pour leur part, s'adonnant à un travail harassant, et supportant le plus souvent des impôts écrasants, les paysans

seront couramment méprisés. Toutefois, les campagnes pourront parfois s'enrichir et se peupler en mobilisant leur travail pour satisfaire la demande urbaine. De son côté, cherchant à se distinguer des exclus, le peuple des villes verra néanmoins s'élargir la distance qui le séparait des élites jusqu'au point où les genres de vie cesseront d'être comparables. Il profitera tout de même, par ruissellement, de la culture du luxe développée au profit des élites dans le but de leur permettre de se mettre en valeur et d'asseoir leur prestige, de s'offrir confort et plaisir, de se procurer du divertissement et de satisfaire leur curiosité intellectuelle. Ce sera particulièrement le cas des gens de métier, architectes, artisans, virtuoses dans une pratique artistique quelconque, médecins et professeurs.

Les gens des villes vont également bénéficier des dons effectués par certaines élites. Il en a été ainsi dans les cités hellénistiques et dans la Rome antique où a eu cours ce qu'on a appelé l'évergétisme, c'est-à-dire le fait que les riches, les notables dans la cité et les sénateurs romains sous la République, contribuaient spontanément ou de bon gré de leurs deniers aux dépenses publiques pour l'organisation de spectacles ou de banquets publics, ou pour la construction d'édifices publics. Non contents d'exercer bénévolement les magistratures ou fonctions publiques, les riches offraient donc des biens collectifs à la place du Trésor. Ces biens profitant à tous, on peut se demander ce qui motivait les évergètes. Car ce ne sont pas quelques individus qui décidaient de donner - les évergètes n'étaient pas des mécènes à la nord-américaine qui pratiquent individuellement une sorte de néo-évergétisme -, mais une classe entière qui se devait de donner. Les mobiles étaient en partie distincts, mais convergents. Là où les notables municipaux donnaient pour acquérir de la distance sociale, les sénateurs, convaincus de leur singularité, le faisaient plutôt pour faciliter l'exercice de leur autorité. Toutefois, tous étaient également motivés non seulement

par un certain esprit civique, mais aussi par la recherche de magnificence et la nécessité de réaliser en leur personne l'idéal humain le plus élevé aux yeux de leurs contemporains. Ne pas réaliser cette possibilité aurait été se rendre inférieurs et méprisables à leurs propres yeux. Le don, tout comme la politique, avait dans cette société pour enjeu premier l'honneur et la gloire des individus et de leurs familles. Évidemment, l'évergétisme était l'indice d'une société où les riches se voyaient reconnaître une supériorité naturelle et un droit subjectif de commandement.

Au fur et à mesure que la centralisation et la militarisation de l'Empire romain se sont accentuées, la pratique de l'évergétisme a diminué. Les notables avaient à la fois moins de moyens et moins de raisons de s'y livrer. Puis, le christianisme ayant acquis le statut de religion d'État sous Constantin, au IV^e siècle, l'évergétisme a été graduellement remplacé par la charité, qui est devenue le nouvel impératif, le nouveau devoir d'état de la classe élevée. Pour que le païen du III^e siècle devienne le chrétien du IV^e, il a fallu non pas qu'il fût animé de meilleures intentions – il ne pouvait même pas songer à en avoir –, mais qu'il aperçoive le pauvre. La solidarité civique païenne réservait en effet les bénéfices de l'entraide et de l'assistance à tous les citoyens et à eux seuls. Elle ne voyait même pas ceux des pauvres qui n'étaient pas citoyens. La douceur envers les pauvres ne va pas de soi. On peut bien sûr présupposer que toute société comporte un certain nombre d'individus qui sont plus sensibles aux maux d'autrui. Mais il n'est pas naturel que toute une société reconnaisse comme impérative l'assistance aux pauvres quels qu'ils soient. C'est ainsi qu'un philanthrope antique, aussi sensible qu'on puisse l'imaginer aux malheurs de ses concitoyens, restait très probablement les yeux secs devant ceux d'un esclave ou d'un métèque.

Le triomphe de la religion chrétienne a donc permis à une forte minorité de sensibiliser toute une société à la pauvreté, sensibilité qui était un héritage de la morale populaire des Juifs pour qui l'aumône était une institution obligatoire. Les autres grandes religions provoqueront le même type de conversion. On ne pratiquera pas nécessairement la charité par amour du prochain, mais sûrement par docilité au commandement divin et pour assurer son salut. De fait, l'Église exhortera à l'humble obéissance à Dieu, et non à une refonte de la structure générale de la société visant à réduire sinon à éliminer la pauvreté. On attendait des riches qu'ils fussent généreux et bienveillants; des pauvres, qu'ils fussent suppliants et reconnaissants. Charité et évergétisme partageront d'ailleurs ce point commun : il s'agira dans les deux cas d'une attitude responsable de la classe dirigeante dans une société qui s'affiche inégale et s'accepte comme telle. Plus près de nous, sous l'Ancien Régime, la tradition charitable se perpétuera, mais en associant l'exercice d'un certain devoir de soutien à la mise sous tutelle des pauvres. Les politiques sociales seront alors indissociablement charitables et policières. On était encore loin de l'univers moderne, de la société démocratique fondée sur l'égalité civile et la reconnaissance de l'individu comme sujet porteur de droits, société dans laquelle a graduellement émergé un idéal de justice et de solidarité à partir duquel l'assistance a pris la forme d'un droit.

Chapitre 12

LE RAPPORT AUX PROCHES DANS L'UNIVERS MODERNE : ÉGALITÉ ET SOLIDARITÉ

Les règles de conduite gouvernant le rapport aux proches ne sont donc pas immuables au sens où elles existeraient telles qu'en elles-mêmes depuis toujours. Diverses, et même fort dissemblables, elles sont advenues dans les mœurs en fonction des conditions économiques, sociales et politiques existantes dans les différents univers, avant d'y être réfléchies et prescrites. Dans l'univers primitif, les membres de la bande, ignorant l'inégalité socioéconomique et la hiérarchie sociale, se devaient de pratiquer entre eux une réciprocité étendue et sans faille. Dans les tribus et les chefferies composant l'univers néolithique, la détention de richesse et la séniorité vont justifier l'établissement de relations de subordination si ce n'est d'assujettissement. Dans les royaumes et les empires, l'affirmation d'une inégalité présumément naturelle confortera la hiérarchie et justifiera la domination et l'exploitation.

Quant à l'univers moderne, ainsi que je l'ai laissé entendre à la fin du chapitre précédent, il va foncièrement s'écarter des normes qui régissaient antérieurement le rapport aux proches. Proclamant l'égalité native de tous les humains, les révolutions américaine et française ont constitué à cet égard un tournant incontestable. Exigeant l'abolition de toute relation de dépendance naturelle des uns envers les autres, elles ont conduit à l'affirmation d'un droit égal à l'autonomie et à la liberté pour chacun. Certes, l'idée de l'égalité de tous les hommes en tant qu'hommes était ancienne, ayant parfois

été enseignée par la religion ou la philosophie tandis que le principe hiérarchique dominait les modes de vie. Pourtant c'est seulement au cours de l'avènement de la démocratie moderne qu'elle s'est introduite dans les mœurs, qu'elle a orienté les attitudes quotidiennes, commandé les manières habituelles de penser et de sentir, bref qu'elle est peu à peu devenue un principe du vivre-ensemble.

Toutefois, cette profonde transformation de l'ordre social ne s'est pas opérée de manière instantanée. Elle a demandé du temps et nécessité de nombreuses luttes. Les humains étant sous tous les rapports inégaux, l'affirmation de leur égalité n'était évidemment pas un constat de fait. C'était plutôt l'expression d'une valeur, et même d'un projet pour autant que reconnaître une valeur signifie la valoriser concrètement. Mais quel contenu donner à ce projet, quel sens donner à l'égalité? Ces questions allaient susciter moult controverses et débats. Au lendemain des deux grandes révolutions, la plupart des acteurs qui soutenaient les changements amorcés adhéraient aussi bien aux principes du libéralisme politique qu'aux principes du libéralisme économique. Ces deux idéologies seront par la suite au cœur des luttes et des polémiques. Voyons ce qui est advenu.

Aux États-Unis comme en France, les élites républicaines, après avoir renversé le régime monarchique, s'étaient réclamées du peuple tout entier dans le but d'assurer la légitimité du nouvel État. Cependant, les constituants et les dirigeants n'étaient pas enclins à tirer toutes les conséquences du nouveau principe de légitimité politique. Craignant les masses, ils refusaient l'idée d'un gouvernement de la majorité. Les questions cruciales, à leurs yeux, étaient de savoir qui serait électeur et qui serait éligible. L'appartenance au peuple aurait logiquement dû suffire à conférer le droit de participer. Mais cela aurait été à l'encontre de leur volonté d'écarter les personnes qu'ils jugeaient inaptes à débattre des affaires publiques.

Pour éluder cette incohérence dans leur conception de la souveraineté populaire, ils vont distinguer les droits civils des droits politiques. Suivant cette manière de voir, si les membres de la société sont tous égaux devant la loi et ont tous le droit de jouir de la liberté, il ne s'ensuit pas que tous aient également le droit de prendre une part active à la décision politique et de participer à l'élaboration de la loi. Contrairement aux esclaves, les femmes, les domestiques, les démunis et les illettrés sont bien des citoyens, mais des citoyens passifs qui doivent être représentés dans la vie publique par un mari, un père ou un maître. Pendant plus d'un siècle, les notables défendront cette conception élitiste qui comprend la souveraineté du peuple de façon fort limitative et qui refuse le gouvernement de la majorité.

Cependant, la volonté de restreindre l'exercice des droits politiques ne pourra finalement résister aux assauts progressifs des exclus : les hommes laissés pour compte, les femmes, les jeunes. Successivement, ces différents groupes vont défendre leur cause dans l'espace public, et rallier à eux une majorité de citoyens. Ils pourront le faire en se prévalant des droits fondamentaux qui sont à la base de l'existence de l'espace public, tels que la liberté d'opinion, la liberté d'expression et la liberté de réunion. Aux États-Unis, ces libertés avaient été garanties par le premier amendement de la Constitution, adopté en 1791. Cela a fait en sorte que le processus d'élargissement des droits de vote et d'éligibilité a pu s'enclencher relativement tôt. Entre 1792 et 1856, les États fédérés ont reconnu l'un après l'autre ces droits de participation à tous les hommes libres. Il faut dire que la relative égalité des conditions dont ces hommes issus de l'immigration européenne profitaient dans ces sociétés neuves les incitait à se considérer comme des semblables, ce qui a pu faciliter les choses. Évidemment, il en a été tout autrement pour les Amérindiens et les Noirs.

Suivant un autre cours, l'élargissement des droits politiques est également advenu en Europe. En 1848, de nombreux pays européens ont été touchés par une série de mouvements révolutionnaires porteurs de revendications de nature libérale et nationaliste. C'est à l'occasion de ce Printemps des peuples dont nous avons déjà parlé, que la France et la Suisse ont octroyé le droit de vote à l'ensemble de leurs citoyens majeurs de sexe masculin. Cependant, dans la France de l'époque, comme dans la plupart des autres sociétés européennes, l'idée d'égalité était largement en avance sur les mœurs. Elle s'est heurtée à de fortes barrières mentales chez les élites nobiliaires et bourgeoises, qui ont mis longtemps à l'accepter. Néanmoins, un certain nombre de phénomènes vont en faciliter une appropriation graduelle. Il en sera ainsi de l'industrialisation et de la scolarisation qui en a été le corollaire, ou encore de la consolidation des États nationaux et de leurs luttes qui vont pousser les gouvernements à s'assurer de citoyens plus loyaux et, à certains égards, plus actifs. Le suffrage universel s'est donc graduellement imposé. Et même s'il a pu être, et est toujours, l'objet de multiples manipulations, il a constitué une avancée décisive dans l'affirmation d'une égalité politique entre toutes et tous, quelles que soient leurs caractéristiques propres et leurs situations personnelles. Cette reconnaissance de l'égalité n'a pas été sans effets, non seulement sur la vie politique au sens restreint, mais également sur les autres dimensions de la vie en société. Pensons ici, par exemple, aux formidables avancées et aux changements en cours dans les rapports entre femmes et hommes.

La recherche d'une certaine égalité sur le plan socio-économique allait suivre elle aussi un parcours agité et semé d'obstacles. Les révolutionnaires de la fin du XVIIIe siècle se rattachaient majoritairement au libéralisme économique. Entendant fonder l'économie sur la liberté individuelle, cette doctrine avait été

constituée par des philosophes et des économistes comme le Français Vincent de Gournay, dont la phrase-programme « Laissez faire les hommes, laissez passer les marchandises » est passée à la postérité, et l'Écossais Adam Smith, dont la métaphore du marché comme une « main invisible » qui harmonise les intérêts personnels est demeurée célèbre. Percevant le marché comme l'expression d'une liberté et un vecteur de l'égalité, ces différents penseurs étaient persuadés que l'économie de marché allait saper les fondements mêmes des vieilles distinctions de rangs ou d'ordres. Le fonctionnement d'un marché réglé par la concurrence allait favoriser la croissance de la production et son efficacité. La recherche de l'enrichissement individuel et la conjonction des intérêts particuliers allaient aboutir naturellement au bien commun. Il fallait simplement abolir les entraves imposées par les États, promouvoir l'esprit d'entreprise et faciliter le développement des échanges.

Cette vision, liée à un fonctionnement précapitaliste de l'économie, allait bientôt se révéler pratiquement illusoire dans le contexte de l'avènement du capitalisme et du déploiement de la révolution industrielle. D'une part, la plupart des pays vont repousser l'idée d'une intervention minimale de l'État. Estimant que, du fait de leur retard face à l'Angleterre, il appartenait à leur État de jouer un rôle de stimulation et de protection des industries nationales, ils vont pratiquer diverses formes de protectionnisme plutôt que de s'en remettre à la loi dite des avantages comparatifs. D'autre part, le XIXe siècle allait être le témoin d'un développement de spectaculaires inégalités économiques. Le jeu de la concurrence allait permettre à une minorité d'accaparer le pouvoir économique, le plus grand nombre ne contrôlant que peu ou pas ses conditions d'existence. Loin de constituer un facteur d'émancipation et de libération pour la majorité des gens, le processus capitaliste se traduisait par une dégradation de leurs conditions d'existence et de travail. En

compétition les uns avec les autres pour la vente de leur force de travail, les ouvriers étaient condamnés à une situation dans laquelle la durée du travail, l'asservissement à la discipline de la fabrique et la faiblesse de la rémunération ne permettaient plus l'accomplissement d'une vie proprement humaine.

Naturellement, les ouvriers ont réagi face à un ordre économique et social aussi injuste. Dans la première moitié du XIXe siècle, des soulèvements majeurs touchent de nombreuses villes en voie d'industrialisation, particulièrement en Angleterre, en Belgique et en France. Les ouvriers s'organisent pour défendre leurs intérêts, créent des associations, des sociétés de secours mutuel et des syndicats. Ce que l'on a appelé la « question sociale » va gagner en visibilité avec la conquête du suffrage universel, qui va faire ressortir le contraste entre l'affirmation d'une égale souveraineté politique de tous et la tragique infériorité de la condition civile de la majorité. Pour tenter d'apaiser la mauvaise conscience bourgeoise, les conservateurs et les traditionnalistes vont s'efforcer de légitimer les inégalités existantes en attribuant la prospérité au seul mérite individuel et au talent, et l'indigence aux déficiences et aux vices des prolétaires. En toute logique, ils préconiseront comme remède la moralisation des classes laborieuses. Posant un tout autre diagnostic, les syndicats et les partis ouvriers vont de leur côté militer pour des réformes économiques et sociales.

À la fin du XIXe siècle, face à des demandes de plus en plus pressantes, et pour éviter que les partis ouvriers n'accèdent au pouvoir, certains gouvernements vont adopter des lois relatives aux conditions de travail et à la protection des travailleurs. À l'encontre de l'école libérale classique et de son individualisme juridique, ce droit social inédit va notamment faire appel à la technique assurantielle. Et c'est à propos de la question des accidents du travail que cette méthode va montrer la supériorité de la notion de solidarité

collective sur celle de responsabilité individuelle. La recherche judiciaire de la responsabilité n'était en effet pas une solution en la matière. Compte tenu de l'inégalité de fait dans laquelle ils se trouvaient, peu d'ouvriers obtenaient une indemnité en justice, et lorsqu'ils y parvenaient, cela pouvait facilement mener leur entreprise à la faillite. Non seulement la technique assurancielle est plus simple et plus efficace dans le traitement d'un grand nombre de problèmes (accidents du travail, mais également chômage, maladie, vieillesse, etc.), mais elle permet de prendre en compte l'interdépendance fondamentale dans laquelle se trouvent les membres d'une même société.

Cependant, en dépit de ces premières réformes sociales, la situation des populations va se détériorer fortement. Depuis les années 1880 jusqu'aux années 1930, deux dépressions économiques majeures et une guerre mondiale vont en effet ébranler sérieusement les sociétés occidentales. Dans ce contexte où le libéralisme apparaissait de moins en moins capable de fonder un ordre social viable, on va assister à l'essor du communisme et du fascisme, deux tentatives de reconstruire l'ordre socioéconomique à partir de modèles autres que le libéralisme. Engagés dans leur lutte pour un monde plus égalitaire et plus juste, les communistes vont sous-estimer l'importance de respecter les droits et libertés individuels et de reconnaître la légitimité et l'utilité des conflits et des luttes politiques. Se méprenant quant à la nature et aux enjeux du pouvoir, ils vont instaurer en Russie un État totalitaire s'arrogeant une maîtrise totale sur l'ensemble social.

De son côté, le fascisme, lui, proclamera sans équivoque sa détermination à revenir à l'ordre traditionnel en effaçant les effets pervers du libéralisme et en mettant un terme au désordre capitaliste, par des politiques dirigistes, nationalistes si ce n'est racistes, et d'enrégimentement social. La Seconde Guerre mondiale mettra fin

au fascisme italien et au nazisme, les fascismes portugais et espagnol survivant à leur discrédit jusqu'au milieu des années 1970. L'URSS, quant à elle, implosera à la fin des années 1980. Pour autant, les régimes autoritaires et totalitaires ne sont pas disparus de l'univers moderne. Dans un prochain chapitre, nous reviendrons sur ces régimes afin d'examiner le type de rapport aux proches qu'ils engendrent.

Par ailleurs, parallèlement à l'instauration des régimes totalitaires, les années 1930 ont connu des tentatives d'une toute autre nature, visant à surmonter les crises économiques et sociales sans dénaturer le modèle de démocratie libérale. Trois de ces tentatives méritent d'être rappelées. Aux États-Unis, l'ambition fut portée par Roosevelt et son équipe de démocrates-progressistes qui entamèrent en 1933 la politique dite du New Deal. Visant à instaurer de toutes nouvelles relations entre l'État et la sphère socioéconomique, le président Roosevelt a fait adopter une série de normes et de politiques touchant de multiples secteurs, les secteurs bancaire, financier, monétaire, industriel, commercial, du travail et de l'emploi, de la sécurité sociale et de la lutte contre la pauvreté. Un impôt progressif sur le revenu incroyablement redistributeur a notamment été institué, le taux marginal supérieur d'imposition atteignant en 1942 le pourcentage de 94 %. Cependant, le New Deal s'est heurté à une forte résistance et, en mai 1935, la Cour suprême a invalidé la loi lui servant d'assise, le réduisant à une perspective de redistribution sociale.

La deuxième tentative de réforme s'est passée en France. Elle a été entreprise par le gouvernement du Front populaire dirigé par des socialistes, tel Léon Blum, qui se rattachaient à la tradition du socialisme libéral. Opposée au marxisme-léninisme, cette tradition était soucieuse d'associer le respect de la liberté individuelle, de l'autonomie de la société civile, du droit et de la démocratie à la

recherche de conditions sociales, économiques et culturelles plus justes et plus égalitaires. Conduite de 1936 à 1938, l'expérience du Front populaire fut de courte durée. Elle a cependant ouvert de nouveaux horizons au modèle démocratique par ses différentes réformes. Certaines industries ont été nationalisées dans le but de constituer un secteur public pouvant servir de fer de lance à la politique économique nationale. Les normes concernant les relations de travail ont été adaptées en vue de favoriser la liberté syndicale et les négociations collectives. La semaine de 40 heures et les congés payés ont été instaurés. Les salaires ont été substantiellement augmentés dans le cadre d'une politique de redistribution et de relance du pouvoir d'achat.

Malgré les limites et les entraves auxquelles elles se sont heurtées, les actions engagées aux États-Unis et en France ont laissé un précieux héritage. C'est toutefois en Scandinavie qu'a été réalisée l'expérience la plus remarquable et la plus durable. Ce sont les sociaux-démocrates qui en ont été les principaux acteurs. Constitués en partis de masse dans les dernières décennies du XIXe siècle, ils bénéficiaient d'une alliance étroite avec les syndicats et pénétraient la vie sociale par de multiples associations. Refusant le léninisme, ils soutenaient une conception réformiste selon laquelle le passage au socialisme devait être progressif, se faire sans violence et par la voie de la démocratie parlementaire. Arrivés au pouvoir au Danemark, en 1929, en Suède, en 1932, et en Norvège, en 1935, ils ont édifié un nouveau modèle conjuguant politique sociale et efficacité économique. Leurs vastes réformes ont introduit, entre autres, la régulation de l'activité économique par l'État en vue d'assurer le plein emploi et un développement équilibré des régions, la reconnaissance d'un rôle important aux syndicats dans l'élaboration des conditions de travail et la gestion des relations de travail, et des droits sociaux visant à asseoir une meilleure réparti-

tion des richesses et à corriger les inégalités. Suscitant l'adhésion d'une vaste majorité de la population, ces réformes vont perdurer et influencer d'autres États-nations.

C'est ainsi qu'après la Seconde Guerre mondiale, une bonne partie des pays occidentaux, rompant avec le libéralisme classique, vont instaurer un nouveau modèle de développement économique et social. Par des voies différentes, à des rythmes et selon des étendues dissemblables, leurs États vont développer des interventions en matière de législation sociale, de sécurité sociale et de régulation de la croissance économique. En fait de législation sociale, les États vont, entre autres, fixer un salaire minimum et favoriser la négociation de conventions collectives, ce qui permettra aux salariés de s'assurer une meilleure part de la richesse produite. S'agissant de la sécurité sociale, les États vont instaurer des mesures telles des pensions de vieillesse, une assurance-chômage et une assurance-maladie, et offrir des services publics d'importance, particulièrement en matière d'éducation et de santé.

Ces diverses politiques vont contribuer à réduire les inégalités de façon spectaculaire. Elles vont également être porteuses d'une croissance continue sur une période de près de 30 ans. D'autant que l'État se fera régulateur de la conjoncture économique par ses politiques monétaires, budgétaires et fiscales. Ce faisant, il va assumer un autre rôle qu'il n'avait jamais eu jusque-là dans le cadre d'une démocratie libérale. Déjà, dans les années 1930, l'économiste britannique John Maynard Keynes avait défini un tel rôle. Keynes cherchait à échapper à la fâcheuse alternative où se trouvait alors placé l'État, soit de figer la société en faisant peser sur elle une autorité accrue, à la façon des communistes ou des fascistes, soit de la laisser se décomposer dans un processus contradictoire. Entre l'administration de l'économie et le laisser-faire, Keynes va proposer une troisième voie, celle de la régulation. Le but visé était de lier l'écono-

mique et le social par un mécanisme circulaire, de telle sorte que le soutien de la demande assurerait la relance de l'économie, alors que le bon fonctionnement de celle-ci permettrait en retour de se rapprocher du plein emploi et d'alimenter la poursuite d'une politique sociale.

La théorie de Keynes a été largement appliquée pendant plusieurs décennies. Le consensus autour d'une plus grande intervention de l'État pour atténuer les effets d'une mauvaise conjoncture et pour mieux répartir la prospérité a régné dans la plupart des pays industrialisés, incluant les États-Unis, particulièrement sous les présidences de Kennedy et de Johnson. Les États cherchaient à anticiper les déséquilibres et à agir en vue de réduire la marge des fluctuations. Selon que l'on se trouvait dans une phase de surchauffe ou de récession, l'État augmentait ou abaissait le taux de crédit, resserait ou élargissait l'émission de monnaie, diminuait ou accroissait ses dépenses de programme. Cependant, ce qui est apparu par la suite comme un âge d'or n'a touché qu'une minorité de sociétés. Dans un contexte de guerre froide, les pays du bloc soviétique en étaient évidemment pratiquement exclus. Mais cela était également le cas de la plupart des pays du tiers-monde. Et puis, à partir du milieu des années 1970, la période de croissance exceptionnelle allait s'achever sous le coup d'une crise majeure.

Chapitre 13

DES VENTS CONTRAIRES : NÉOLIBÉRALISME ET DROITE RADICALE

Au cours des derniers 250 ans, l'idée de l'égalité de tous les humains en tant qu'humains s'est donc graduellement introduite dans le vivre-ensemble des sociétés inscrites dans l'univers moderne. Des droits civils communs ont été consacrés dans le cours même des processus révolutionnaires, tandis que l'élargissement des droits politiques a été par la suite progressivement conquis. En revanche, les droits sociaux, qui permettent de satisfaire les conditions de la réalisation d'un droit égal à l'autonomie et à la liberté pour chacun, ont été longtemps ignorés. Or, le déploiement d'un capitalisme impitoyable et débridé allait engendrer une dégradation des conditions d'existence et de travail du plus grand nombre, et creuser des inégalités économiques criantes. Cette configuration dans laquelle prévalait le libéralisme classique est entrée en crise dans le contexte de deux dépressions économiques majeures, l'une dans les années 1880 et l'autre dans les années 1930, et de deux guerres mondiales. Dans les années 1950, une nouvelle phase s'est ouverte, qui va réduire, pour un temps tout au moins, les contradictions dans lesquelles s'était enlisée la première modernité. Un État social va, tout à la fois, favoriser l'égalité par une offre de protections sociales et de biens collectifs, et réguler l'économie, ce qui va assurer trente années de croissance continue. Cependant, cet âge d'or ne concernait pour l'essentiel que les sociétés industrialisées, et il allait bientôt s'achever sous le coup d'une crise majeure.

À partir du milieu des années 1970, l'économie mondiale est en effet entrée dans une crise structurelle profonde, une crise qui allait bien au-delà des récessions récurrentes, et qui va durer presque vingt ans. On peut l'expliquer brièvement de la façon suivante. Pour des raisons reliées, entre autres, aux limites des technologies existantes, mais aussi à une organisation du travail déplorable qui soulevait la résistance ouvrière, on a assisté dans les pays industrialisés à une chute drastique des gains de productivité. La croissance s'est arrêtée et les entreprises ont vu leur taux de profit s'affaïsser. Pour compenser le ralentissement de leurs marchés nationaux, les grandes entreprises ont tenté de s'emparer des marchés étrangers, intensifiant la lutte commerciale sur le plan international. Et pour rétablir leur rentabilité, ces grandes entreprises se sont internationalisées, délocalisant leurs activités productives à travers des investissements directs à l'étranger. Elles ont déployé leur système productif sur des continents entiers; elles ont noué des liens de sous-traitance avec des pays du tiers-monde. Et par la suite, ces pays, qui vont devenir de « nouveaux pays industrialisés », vont se joindre à la concurrence qui n'en sera que plus vive.

À compter du milieu des années 1990, l'économie mondiale a connu une certaine reprise, sur la base de l'application graduelle d'une nouvelle grappe d'innovations technologiques touchant l'information, la communication et la production, et grâce à la montée des pays émergents. Toutefois, malgré une très forte augmentation de la création de richesse, on n'a pas retrouvé la stabilité économique et la croissance continue que l'on avait connues entre 1946 et 1975. Non seulement la concurrence économique s'est faite virulente sur le plan international, mais les inégalités se sont amplifiées au sein des diverses nations autant qu'entre elles. On a également assisté au développement de marchés financiers globaux qui ont assuré une libre circulation des capitaux financiers, et provoqué une financiarisation de l'économie. Dérégulés, les marchés financiers ont cessé de financer les entreprises pour en

devenir les prédateurs. Les traders et les fonds spéculatifs ont proliféré. Des bulles financières ont éclaté. Et c'est au cœur de ce milieu de la finance dérégulé que va se former une crise financière majeure qui va éclater en 2008 et se transformer en une récession globale.

Ces perturbations et ces transformations qui ont touché les économies au cours des dernières décennies ont naturellement affecté les États. Avec la constitution d'un marché mondial unifié, la possibilité de réguler l'économie a échappé, en partie tout au moins, aux gouvernements nationaux. La mobilité croissante des capitaux, jointe aux stratégies des firmes multinationales, a transformé l'équilibre des pouvoirs entre l'État et le marché. Les gouvernants se sont vu imposer de sérieuses contraintes non seulement en matière de développement économique, dans le domaine de la création et du maintien des entreprises, par exemple, mais plus généralement en matière de gouvernance. Car, depuis les années 1980, les États sont aux prises avec une situation financière et budgétaire difficile qui les rend vulnérables. À l'époque, sous l'effet de la crise économique structurelle qui excluait du marché du travail une bonne partie de la main-d'œuvre, les coûts des programmes sociaux se sont accrus de façon importante; et cela, au moment même où les revenus de l'État stagnaient en raison de l'arrêt de la croissance. Les gouvernements ont paré à la situation par des déficits de plus en plus lourds qui ont débouché sur un processus d'endettement. Avec le temps, ce processus d'endettement s'est accéléré, particulièrement lors de la crise de 2008. Finalement, cette crise des dettes souveraines, comme on la désigne, a soumis la politique des gouvernements à la discipline des marchés financiers. Comme la Grèce l'a démontré, les États qui se permettent des écarts trop importants vont subir rapidement les pressions des marchés ou des organismes internationaux distributeurs de crédits comme le Fonds monétaire international.

Pour libérer leurs États de cette entrave, et récupérer ainsi leur capacité d'action, les gouvernements auraient pu, en principe, augmen-

ter leurs revenus plutôt que de s'endetter. Naturellement, il aurait été difficile, sinon impossible, de hausser de façon importante le taux moyen d'imposition puisque cela avait déjà été fait lorsque l'on a mis en place l'État social dans la deuxième moitié du XXe siècle. En revanche, on aurait pu revoir la fiscalité, assurer une plus forte progressivité fiscale afin d'imposer davantage les plus riches au fur et à mesure que leur richesse s'accroissait. Mais c'est le contraire qui s'est passé. Non seulement de nombreux gouvernements ont appliqué des politiques de diminution de la progressivité de l'impôt, mais les riches, individus et entreprises, se sont mis à pratiquer l'évasion fiscale grâce à l'expansion des paradis fiscaux et au laisser-faire des États.

Pour expliquer ces choix politiques discutables et ces pratiques fautives, il nous faut rappeler l'importance qu'a eu le néolibéralisme au cours des dernières décennies. Cette idéologie est apparue dans les années 1940, alors qu'un groupe d'opposants à l'État social qui se mettait alors en place s'est organisé sur le plan international pour mener la lutte contre l'intervention étatique. Des think tanks néolibéraux ont été créés, particulièrement dans les pays anglo-saxons, en Grande-Bretagne, aux États-Unis, en Australie et au Canada. Très peu influents à l'époque où la croissance perdurait, ces néolibéraux ont profité de la crise des années 1970-1980 pour déployer leur offensive en faveur d'un retour au libéralisme classique. La crise résultant à leurs yeux de l'étatisation rampante des sociétés occidentales, ils ont logiquement prôné le retrait de l'État. Et la meilleure façon d'opérer pacifiquement un tel retrait, c'est évidemment de couper les vivres à l'État.

Tout au long des années 1980 et au début des années 1990, le discours néolibéral a été dominant dans les différents forums internationaux, Banque mondiale, Fonds monétaire international, OCDE. Il a été à la base des politiques imposées aux pays en développement. Dans les pays industrialisés, le modèle néolibéral n'a été appliqué au départ de façon relativement stricte que dans quelques pays anglo-saxons. En

Grande-Bretagne sous Margaret Thatcher, ou aux États-Unis sous Ronald Reagan, on a ainsi déréglementé les marchés financiers et le marché du travail, on a privatisé, on a amputé les programmes sociaux, particulièrement ceux destinés aux plus pauvres. Et, naturellement, on a réduit les impôts dans le but d'empêcher l'État de revenir à la charge. Toutefois, dans un contexte de mondialisation accélérée, le discours néolibéral a eu, à terme, des conséquences majeures dans la quasi-totalité des pays. On a connu dans les différents pays industrialisés le gel ou, pire, la baisse des salaires réels, la précarisation croissante de l'emploi, la diminution de la protection sociale, le recul de l'État et l'extension de la sphère marchande à des secteurs qui en étaient partiellement ou totalement exclus : la santé, l'éducation et la sécurité.

Néanmoins, contrairement à ce que laissent entendre certains, il n'y a pas eu de démantèlement complet de l'État social régulateur. Dans les pays développés, l'État a continué à intervenir amplement sur les plans économique et social. Et, pour avoir les moyens de le faire, il n'a pas cessé de prélever une bonne partie des richesses produites. De plus, le discours dominant concernant l'État a bien changé depuis les années 1980. Déjà, après les attentats du 11 septembre 2001, certains parlaient d'un retour en force de l'État, tout au moins en matière de sécurité. Face à la crise économique enclenchée en 2008, et dans le contexte de la crise sanitaire provoquée par la pandémie de Covid-19, ce soi-disant retour est apparu plus spectaculaire et plus généralisé.

Mais il n'empêche que le discours néolibéral sur le nécessaire retrait de l'État a causé de multiples dégâts. En appliquant des politiques favorables au marché, en limitant les déficits publics et en procédant à la baisse de l'impôt, l'État social s'est retrouvé en manque de moyens. Et ce manque de moyens a empêché les États d'adapter leurs politiques et leurs programmes aux conditions nouvelles qui ont émergé dans le cadre d'une mondialisation mal maîtrisée. Les systèmes d'éducation ont connu des taux d'échec anormalement élevés, les systèmes de santé

ont été débordés, les services sociaux ont eu peine à protéger les plus vulnérables, et les actions en vue d'atténuer sinon de résoudre les problèmes environnementaux n'ont été que très faiblement engagées. Les États sont apparus de plus en plus impuissants face aux forces économiques dont semblent désormais relever les orientations majeures, et de moins en moins capables de protéger leur société contre la montée des nouveaux périls, le chômage, la pauvreté, l'insécurité et les changements climatiques. En outre, l'accentuation des flux migratoires conjuguée à des difficultés d'intégration ont suscité chez certains le sentiment d'une identité menacée. Avec le temps, la désillusion par rapport à l'action des gouvernements a conduit à un discrédit de l'État et à une défiance croissante de nombreux citoyens à l'égard des élites politiques.

C'est dans ce contexte qu'une vague populiste s'est dressée dans de nombreuses sociétés occidentales. Exploitant les frustrations et le ressentiment, instrumentalisant la défiance à l'égard des élites et les craintes identitaires, des entrepreneurs politiques issus de l'extrême droite européenne ou de la nébuleuse républicaine américaine sont entrés en scène. À l'instar des fascismes des années 1930, les divers courants de la droite radicale en appellent au peuple, exaltent la nation, et prônent la discrimination et l'isolationnisme. À l'image de leurs devanciers, ils mènent une propagande acharnée, utilisant les réseaux sociaux ou autres médias pour propager de fausses informations et dénoncer de soi-disant complots. Mais contrairement auxdits fascismes, qui s'élevaient contre le libéralisme, et tout en partageant avec eux un certain culte du chef, les groupes populistes actuels invoquent la liberté. Ils le font cependant à la façon des libertariens américains qui s'en tiennent à une forme de liberté négative, soit à la possibilité pour l'individu de choisir et d'agir à sa guise, sans contrainte. Ils font ainsi abstraction de la liberté positive, celle qui exige que tous bénéficient à la fois des mêmes droits à la liberté, ce qui suppose l'égalité des chances, et des mêmes possibilités d'user de ces droits, ce qui implique une certaine égalité des conditions.

Chapitre 14

LES PÉRILS DES RÉGIMES AUTORITAIRES

Sans avoir été totalement évincée, la quête d'égalité et de solidarité dont nous avons retracé l'évolution, et qui constitue sans doute le projet emblématique du rapport à autrui dans l'univers moderne, a donc été entravée au cours des dernières décennies. L'offensive néolibérale a incité les États démocratiques à relâcher leurs efforts visant à atténuer les inégalités qui, dans des sociétés en mouvement, ne cessent de se renouveler. L'idéologie méritocratique s'est propagée et le chacun pour soi s'est accru, tandis que l'adhésion aux mesures de partage et de solidarité a diminué. Tirant avantage de la désillusion éprouvée par les populations, des leaders nationalistes et démagogues se sont affirmés, faussant le débat public, dénaturant les institutions démocratiques et cherchant à porter atteinte aux droits et libertés. Bien sûr, rien n'est joué. On peut espérer que la culture démocratique résiste, tout au moins dans les pays où elle possède des racines suffisamment profondes. Par ailleurs, au moment même où la vague populiste touche de nombreuses sociétés démocratiques, des régimes autoritaires prolifèrent un peu partout dans le monde. Pour comprendre l'origine et la nature de ces régimes, il nous faut revenir sur le cours emprunté par l'univers moderne jusqu'à ce jour.

Comme nous l'avons précisé antérieurement, l'univers sociohistorique qui a commencé à s'enraciner il y a quelque 250 ans repose sur la conjonction de trois processus, à savoir la progression d'une économie industrielle capitaliste, la formation et la démocra-

tisation d'États-nations, et l'individualisation des rapports sociaux. L'examen du troisième processus sera au cœur de notre dernière partie, alors que nous considérerons le rapport à soi. Mais pour ce qui concerne les deux premiers processus, nous avons vu précédemment pourquoi et comment ils ont émergé en Occident. Or, si l'Occident a été le premier à s'inscrire dans la modernité, il n'a pas pour autant favorisé son appropriation par les sociétés non occidentales. Bien sûr, et nous y reviendrons, l'Occident n'a pas eu historiquement le monopole de la violence, de la conquête et de la domination. Mais il reste que son hégémonie planétaire est une première. Déjà, à partir du XVI^e siècle, des pays européens conquièrent les Amériques. Puis, dans la seconde moitié du XIX^e siècle, soit à partir du moment où la révolution industrielle les dote d'une force militaire et de moyens de projection nettement supérieurs, les pays occidentaux colonisent ou constituent en zones d'influence l'Afrique et la plus grande partie de l'Asie. Et, pendant longtemps, ils n'ont eu de cesse de bloquer toute tentative de modernisation dans les régions qu'ils souhaitaient placer sous leur tutelle.

Après les indépendances, généralement acquises au plus tard au début des années 1960, plusieurs ont pensé que la majorité des pays du tiers-monde allaient dorénavant pouvoir assez facilement assurer leur développement économique et se démocratiser. D'où les orientations de l'aide au développement qui s'est déployée sur le plan international : depuis un soutien à la croissance par l'apport de ressources financières et technologiques jusqu'à l'appui à l'émergence et à la consolidation d'une société civile en passant par le parrainage dans la mise en place de nouvelles institutions politiques et administratives. Cette manière de voir a pourtant été rapidement contestée. Analysant les causes du sous-développement qui perdurait, la théorie de la dépendance popularisée dans les années 1960-1970 va en effet soutenir que la domination que l'Occident

continuait à exercer sous la forme du néocolonialisme rendait pratiquement impossible l'essor économique des pays du tiers-monde. Cependant, cette théorie a été par la suite discréditée en bonne partie, d'abord par la montée des dragons asiatiques, puis par l'envol subséquent des pays émergents.

Aujourd'hui, la plupart des États affichent leur volonté d'assurer l'émergence de leur économie nationale. Évidemment, les accomplissements sont fortement contrastés. On ne saurait, par exemple, comparer l'Afrique subsaharienne à l'Asie méridionale et orientale. Dans cette dernière région, les gouvernements ont mis en place les conditions fondamentales du décollage : marchés concurrentiels, équilibres macroéconomiques, cadre légal et institutionnel favorisant la confiance sociale, infrastructures adéquates, formation d'une main-d'œuvre de qualité. Puis ils ont déployé des stratégies industrielles permettant de profiter des opportunités offertes par la mondialisation actuelle. Il faut du reste souligner que le volontarisme de ces gouvernements a pu s'appuyer sur des acquis séculaires : un rapport positif au travail et une valorisation de la discipline et de la créativité qu'il requiert; une propension à l'épargne et à l'investissement; une aptitude à s'approprier les acquis scientifiques et technologiques des autres; etc. À l'opposé, en Afrique subsaharienne, qui a connu un tout autre parcours historique, les logiques sociales et culturelles héritées des sociétés anciennes ou du moment colonial ont favorisé la perpétuation d'un État néopatrimonial, qui confond propriété publique et propriété privée des dirigeants, ainsi que l'exercice d'une gestion qui se contente le plus souvent de tirer profit à court terme des rentes disponibles sans investir en vue d'un développement durable.

Par ailleurs, si le décollage économique s'avère à la portée d'un bon nombre de pays, l'entrée et la progression dans un processus de démocratisation apparaissent beaucoup moins courantes.

Non pas, comme le prétendent certains, que la démocratie moderne soit de nature essentiellement occidentale, ce qui limiterait, sinon empêcherait son appropriation par des sociétés aux racines socio-culturelles autres. Les exemples de l'Inde et du Japon, ou ceux plus récents de la Corée du Sud et de Taïwan, le démontrent bien. Toutefois, alors que l'État-nation comme régime de souveraineté territoriale et mode d'organisation s'est généralisé à l'échelle du globe, il reste que l'État de droit démocratique qui assure le respect des droits et libertés et rend possible la participation citoyenne demeure l'exception.

La démocratie ne se décrète pas et ne peut être instituée dans n'importe quelle situation. On doit bien sûr distinguer les conditions qui sont à la base du fonctionnement normal d'une démocratie de celles nécessaires à son établissement. En effet, un bon nombre des facteurs habituellement considérés comme des conditions préalables à un passage à la démocratie – des qualités politiques tels la confiance, la tolérance et le comportement civique, par exemple – sont plutôt des résultats ou des gains procurés par un vécu démocratique. S'il en était autrement, aucun pays n'aurait jamais atteint à la démocratie.

Parmi les conditions nécessaires à l'établissement de la démocratie, on peut identifier en tout premier lieu une certaine forme d'appartenance commune, soit le fait qu'une vaste majorité de citoyens reconnaît que, sans l'avoir nécessairement choisi, elle appartient à une même communauté politique. C'est sans doute un élément qui a manqué et manque encore trop souvent dans les pays africains, qui se caractérisent par la faiblesse de la dimension nationale face à un ordre social segmenté par de multiples appartenances, familiales, communautaires et ethniques. À cet égard, l'époque coloniale a assurément joué un rôle majeur. Non seulement des frontières généralement artificielles ont été fixées, mais la

stratégie du diviser pour régner a cristallisé ou durci les identités ethniques. Après les indépendances, l'appartenance ethnique est fréquemment apparue comme une composante fondamentale dans la lutte sociale et politique. Le groupe ethnique va servir d'appui dans la compétition pour l'acquisition du pouvoir. Et comme en système néopatrimonialiste le pouvoir donne accès à la richesse, il en a résulté que les enjeux de la compétition politique se sont faits globaux et même vitaux. Les conflits qui opposent les groupes et les individus pour l'accès aux ressources politiques s'en sont trouvés exacerbés, d'où une difficulté à négocier des compromis et une propension marquée au recours à la violence pour régler ces conflits. C'est dans ce contexte que des régimes autoritaires ont été instaurés, soit par un passage rapide du multipartisme au parti unique de fait ou de droit, soit à la suite de coups d'État militaires.

Au début des années 1990, un bon nombre de pays africains ont été touchés par une transition démocratique qui laissait présager des avancées significatives. De nouvelles constitutions proclamant les droits et libertés fondamentaux et consacrant le pluralisme ont été adoptées. Des institutions établissant l'État de droit ont été mises en place. Des élections disputées ont été organisées, débouchant parfois sur une alternance. Mais ainsi que les récents coups d'État militaires qui ont secoué le continent le démontrent, ces progrès sont demeurés limités, et les nouvelles institutions se sont avérées très fragiles dans un contexte marqué par les récessions économiques, l'intensification du terrorisme djihadiste et la montée des conflits armés.

L'absence d'appartenance commune peut emprunter d'autres formes ou tenir à d'autres causes que celles que l'on vient d'évoquer concernant l'Afrique subsaharienne. En Amérique latine, elle découle d'une séparation radicale entre les classes possédantes et les peuples. Cette disjonction trouve son origine dans la période

coloniale qui a duré près de trois siècles, de 1530 à 1820 environ. Après avoir subi les massacres de l'invasion et le traumatisme de la conquête, les populations autochtones ont été asservies dans les mines et les plantations. Pour pallier la diminution de la main-d'œuvre due à la mortalité considérable causée par une exploitation implacable et des épidémies touchant des peuples sans immunités, ou à sa quasi-absence dans les régions de très faible densité comme le Brésil, les Espagnols et les Portugais ont eu recours dès le début du XVI^e siècle à l'importation d'esclaves d'Afrique noire. Dans ces sociétés rigidement hiérarchisées et excluantes, la ségrégation a été légalement instituée.

Après les indépendances, l'oppression et le mépris se sont perpétués sous la domination des grands propriétaires créoles qui, malgré une adhésion verbale aux institutions et aux valeurs modernes, ont consolidé des structures sociales inégalitaires et hiérarchiques éminemment défavorables à la pratique démocratique. À l'occasion des guerres d'indépendance, des guerres civiles dévastatrices et souvent féroces ont été fomentées par des seigneurs de la guerre, les caudillos. Sauf au Brésil, qui n'a pas connu de rupture avec l'État colonial, et au Chili où le temps des troubles a été relativement bref, les États ont eu beaucoup de peine à se constituer. En Amérique centrale et dans les Caraïbes, l'agitation chronique et les guerres partisanses se sont poursuivies jusqu'au XX^e siècle.

Dans la première moitié du XX^e siècle, des populistes vont accéder au pouvoir en faisant appel à la mobilisation des classes populaires urbaines. Ils vont conduire des réformes visant à intégrer les travailleurs et à réduire les distances sociales. Mais, ne croyant plus en leur capacité de contrôler le jeu électoral et d'assurer leur hégémonie, les classes possédantes vont à un moment ou à un autre faire appel à l'armée. Entre 1962 et 1966, l'Amérique latine va ainsi connaître neuf coups d'État. En 1978, trois pays seulement

échappaient aux régimes autoritaires : la Colombie, le Venezuela et le Costa Rica. Quelques pays, dont le Chili et l'Argentine, subiront un État terroriste alliant une violence répressive sans précédent au libéralisme économique le plus volontariste. Dans d'autres cas, en Amérique centrale par exemple, ce sera plutôt un despotisme patrimonial qui continuera à prévaloir.

Dans les années 1980-1990, une transition démocratique s'est enclenchée. Mais les classes possédantes allaient la maintenir sous haute surveillance. Au Chili, par exemple, l'autocrate Pinochet a fait en sorte que les autorités élues se voient pratiquement forcées de reconduire les politiques d'ajustement, de libéralisation économique et de marchandisation des services publics qui avaient été appliquées antérieurement, sous peine de provoquer une nouvelle régression autoritaire. Dans les cas où des gouvernements comme ceux de Lula au Brésil ou de Morales en Bolivie vont réaliser des avancées socioéconomiques significatives, la droite conservatrice utilisera tous les moyens, légaux et illégaux, pour contrecarrer leur action et en abolir les résultats. À ce jour, la négociation de compromis et l'établissement d'un contrat social apparaissent donc toujours aussi difficiles à concrétiser dans ces sociétés profondément divisées.

La présence ou l'absence d'une appartenance commune n'est évidemment pas le seul facteur pouvant intervenir pour faciliter ou au contraire gêner l'émergence et la consolidation d'une démocratie. Certains auteurs défendent la thèse selon laquelle le développement économique serait un préalable à la démocratie. Le parcours de l'Inde qui connaît la démocratie depuis 1947 sans que celle-ci y ait été précédée d'un décollage économique infirme cette thèse. Figure inverse, la persistance de régimes autoritaires dans certains pays asiatiques ou arabes en situation de prospérité confirme elle aussi que l'on ne peut rattacher de façon rigide et méca-

niquement déterministe la démocratie au développement économique. En revanche, sans la conditionner de façon absolue, le développement économique peut assurément servir la démocratie pour autant qu'il favorise l'épanouissement d'une société civile et d'une culture politique appropriées. Le parcours de certains dragons asiatiques est à cet égard probant. C'est ainsi que la Corée du Sud et Taïwan ont tous les deux connu un État développeur autoritaire dont la réussite même a conduit à la naissance d'une société civile qui a su imposer la fin d'un régime militaire et la mise en place d'une démocratie. Par la suite, l'adoption de politiques sociales progressistes a fait en sorte que les réseaux verticaux communautaires ou clientélistes qui assuraient aux individus la sécurité et l'accès aux ressources ont perdu de leur importance au profit d'une solidarité nationale. Il apparaît donc que les changements sociaux engendrés par le développement économique (industrialisation, mouvements de main-d'œuvre, déplacements de population, urbanisation, éducation, etc.) peuvent bouleverser les modes de vie, les mentalités et les rapports de solidarité, et favoriser ainsi l'émergence d'une société civile capable de servir de contrepoids au pouvoir.

Une telle évolution est sans doute ce que craignent le plus les autocrates actuels, qui militent en faveur d'un capitalisme autoritaire, favorisant un développement économique important, mais enchâssé ou maintenu dans un ordre non démocratique. Ce modèle trouve actuellement ses principaux porte-paroles en Russie et en Chine. Arrivé à la présidence de la Russie en 2000, Vladimir Poutine s'est d'abord présenté comme partisan du libéralisme économique et de la modernisation de la société russe. Ses années de pouvoir ont effectivement été marquées par un redressement économique du pays à la faveur de la manne pétrolière et gazière, mais également par une répression de l'opposition, un contrôle toujours plus étroit de la société civile et la mise au pas des médias trop indépendants.

Poutine s'inscrit pleinement dans la tradition autocratique qui a prévalu pendant des siècles sous les tsars, et qui a été maintenue et perfectionnée à l'époque de l'URSS.

Dès le début de son développement au XIII^e siècle, l'État russe s'est caractérisé par une indifférence à l'égard de sa société. Sous le joug mongol, depuis 1240 jusqu'à 1480, les descendants de Gengis Khan ont traité les populations comme des vaincus dénués de tout droit, se contentant de prélever un tribut par l'entremise des grands princes de Moscou. Plus tard, les tsars vont conforter le développement d'un système patrimonial dans lequel le royaume est la propriété personnelle du souverain. Ayant dépouillé les princes, abaissé les anciennes familles aristocratiques, soumis les quelques villes libres, et réduit l'Église orthodoxe en administration d'État, les tsars vont perfectionner une autocratie qui n'entendra tolérer aucune limitation non plus que se reconnaître aucune responsabilité à l'égard du corps social.

Comme le lecteur l'aura deviné, la continuité sera forte entre la Russie impériale et l'URSS, dans laquelle l'autocratie se fera pleinement totalitaire. Et si l'URSS a implosé, la culture politique existante s'est en bonne partie maintenue. Sous Poutine, la mentalité de soumission perdure, et l'État, autoritaire, dysfonctionnel et corrompu, n'a toujours de comptes à rendre à personne. Ayant hérité d'une Russie qui a perdu la place d'acteur global qu'occupait l'URSS avant 1991, Poutine tente d'opérer un retour en force sur la scène internationale. Et pour faire oublier au peuple tout ce qui ne va pas, il multiplie les effets d'une rhétorique nationaliste et belliqueuse, dont les Ukrainiens font présentement les frais.

Xi Jinping, le président chinois actuel, s'est lui aussi lancé dans une croisade contre les valeurs dites occidentales. En 2013, quand il est devenu président, non seulement la Chine était en voie de compléter son retour spectaculaire sur la scène économique

mondiale, mais une démocratisation graduelle du régime et de la société semblait tout à fait possible. Selon un bon nombre d'observateurs, une partie des élites chinoises y croyaient. Le règne de la loi avait été renforcé, le système judiciaire amélioré; les réseaux sociaux encourageaient des débats publics, et certaines expérimentations de consultation et même de participation de la population étaient tolérées, pour autant bien sûr qu'elles confortaient la légitimité du Parti sans remettre en cause son monopole.

Xi a stoppé toutes ces velléités de promouvoir une libéralisation progressive du système politique. Il a démantelé le système de gouvernance collective qui avait été mis en place dans l'après-Mao, et il a organisé sa mainmise totale sur le Parti, sur l'État et sur l'armée. Exaltant le sentiment national, Xi cherche non seulement à assurer à la Chine la prééminence économique et financière, mais il vise à tirer avantage de cette prééminence pour instaurer un nouvel ordre mondial. D'après ses propres dires, cet ordre suppose que soient repoussés les sept périls redoutables que sont à ses yeux la démocratie constitutionnelle occidentale, les valeurs universelles, les droits de l'homme, l'indépendance judiciaire, la société civile, la liberté de la presse et le libéralisme.

Sous la direction de Xi, le parti communiste chinois est à mettre en place un système de contrôle social inédit qui recourt à l'intelligence artificielle. Ce contrôle repose sur la collecte d'informations à grande échelle effectuée sur les réseaux sociaux, mais également dans l'espace public grâce à des centaines de millions de caméras de surveillance dont les images sont traitées à l'aide de systèmes de reconnaissance faciale. Sur la base des informations recueillies, on note les individus en fonction de leurs comportements, on leur accorde ou non un « crédit social » qui permet d'accéder aux services publics. Par toutes sortes de moyens, dont la

délation, on cherche à atomiser la population, à isoler les individus et à les dissuader de s'associer entre eux.

Ce modèle d'un capitalisme autoritaire qui refuse toute évolution politique et sociale trouve malheureusement d'autres adeptes. D'une part, des gouvernements rétrogrades, comme celui de l'Arabie saoudite, se reconnaissent pleinement dans ce modèle, et vont continuer de le promouvoir. D'autre part, en raison de l'essor économique que le modèle en question semble favoriser, et du fait des énormes ressources dont dispose la Chine pour influencer les choix d'autres nations, certains pays en voie de développement, où la démocratie est encore fragile et où les traditions autoritaires sont fortes, peuvent être tentés de s'en inspirer.

Les principes d'égalité et de liberté menacent évidemment les pouvoirs et les privilèges de toutes les élites, militaires ou civiles, qui soutiennent les régimes autoritaires et réduisent la modernité à sa dimension économique. Cependant, progressivement mieux informées, les populations aspirent non seulement à un développement qui permet d'améliorer leur niveau de vie, mais aussi à un État de droit qui assure le respect de leurs droits et libertés. Et de nouvelles générations d'intellectuels et de militants se lèvent, qui veulent en finir avec les dictatures identitaires.

Chapitre 15

LE RAPPORT AUX ÉTRANGERS DANS LES TROIS PREMIERS UNIVERS

Nous avons désormais complété notre exploration des formes de rapport aux proches qui ont prévalu dans les quatre univers socio-historiques qui se sont à ce jour succédés. Profondément dissemblables, ces formes sont advenues dans les mœurs en fonction des conditions économiques, sociales et politiques existantes dans les différents univers, avant d'y être réfléchies et prescrites. Elles vont de la pratique d'une réciprocité étendue et sans faille dans la bande à une quête d'égalité et de solidarité dans l'État-nation démocratique, en passant par l'établissement de relations de subordination dans la tribu et l'affirmation d'une domination dans le royaume. Selon les groupes et les sociétés inscrits dans un même univers, et selon les époques, les formes en question pourront évidemment s'actualiser à des degrés variables. Et à l'évidence, leur actualisation sera particulièrement faible lors d'une transition entre deux univers.

Pour parachever notre étude du rapport à autrui, il nous faut maintenant nous intéresser au rapport aux étrangers. Voyons d'abord ce qu'il en est dans l'univers primitif. Suivant ce que nous apprennent les anthropologues et les préhistoriens, la bande, dans laquelle se confine la société primitive, fait preuve d'une grande autarcie. Les ethnies s'évitent et n'ont que des contacts épisodiques les unes avec les autres. D'ailleurs, les étrangers sont le plus souvent perçus comme étant d'une nature différente de celle que l'on par-

tage avec les membres de sa propre ethnie. Ce ne sont pas de véritables « humains », et le rapport avec eux est un rapport d'hostilité. Contrairement à ce qu'ont prétendu certains, aucun témoignage archéologique, ethnologique ou historique ne confirme la vision chimérique de sociétés primitives idylliques et pacifiques. La guerre est présente depuis les toute premières sociétés. On ne saurait toutefois expliquer cette omniprésence par une agressivité native, qui serait une composante fondamentale et inaltérable de la nature humaine. Les humains, particulièrement les hommes, ont assurément une propension à l'agressivité, qui se manifeste couramment dans les rapports interpersonnels. Mais la guerre est, elle, de l'ordre d'un fait social, dont l'existence est extérieure à l'individu et dont les principes et les formes vont varier d'un type de société à un autre.

Dans les sociétés primitives, la guerre est présente, mais limitée. Permanent, son possible déclenchement sert essentiellement à maintenir l'indépendance et l'intégrité de chaque communauté. En général, les ethnies s'efforcent de tenir les autres à distance. C'est ce que visent les raids guerriers, quand ils ne sont pas liés au devoir de vengeance. D'un autre côté, ces raids permettent aux jeunes mâles adultes de se glorifier de leurs ennemis terrassés, d'affirmer leur virilité et d'accroître leur prestige social en exhibant des scalps et des têtes coupées, qui serviront du reste à certaines cérémonies. Et dans le cas où l'on ramènerait des captifs, les hommes seront sacrifiés alors que les femmes et les enfants seront adoptés. Par ailleurs, s'il y a nécessité de la guerre pour sauvegarder l'autonomie de chaque groupe, il y a impossibilité de la guerre de tous contre tous. Aussi, d'un même mouvement, la communauté primitive pratique nécessairement la guerre et s'oppose à la guerre généralisée. Il s'ensuit qu'elle doit produire une classification de ceux qui l'entourent en deux groupes : les amis et les ennemis. Mais

l'alliance est subordonnée à la guerre. La communauté primitive a besoin d'alliés parce que, conformément à son être social, elle a d'abord produit des ennemis. Avec les alliés, on pourra échanger des biens rares, armes, outils et éléments de parure, ou certains matériaux nécessaires à leur fabrication.

Au Néolithique, les espaces se densifient, et les contacts entre tribus ou chefferies se multiplient. Ces contacts seront parfois pacifiques, empruntant la forme d'une activité commerciale exercée sous mode de troc. Les échanges s'appliqueront à des biens de prestige, mais aussi à des surplus générés par l'agriculture, l'élevage et diverses fabrications artisanales. La guerre sera néanmoins commune. Elle deviendra même endémique, bien qu'au regard de ce qu'elle était dans l'univers primitif, elle ait changé dans ses buts et ses moyens. C'est que, désormais, les richesses stockées présentent des occasions de pillage et l'augmentation des populations procure des forces mobilisables. De raids éclairs de rapines et de rapt de femmes et d'enfants menés par de petites bandes de guerriers, les conflits entre les chefferies vont se transformer en guerres de razzia et se multiplier. En Europe, par exemple, les premiers villages néolithiques sont ouverts, et l'on ne trouve pas de traces de blessures sur les squelettes des défunts. En revanche, à partir du milieu du Ve millénaire, et au-delà, les signes de tensions et de violences entre communautés humaines y deviennent patents et s'y multiplient. Les villages tendent désormais à s'installer sur des hauteurs et à se fortifier avec des palissades, des fossés, des levées de terre, voire des murailles en pierres sèches.

Dans un chapitre précédent, j'ai rappelé le rôle joué en cette période par l'utilisation de la force dans la consolidation de l'emprise des acteurs dominants sur les populations. J'ai signalé comment les grands, s'appuyant sur leurs fidèles, clients ou esclaves, ont cherché à monopoliser la violence et à établir leur domination.

Ne disposant ni de police ni d'armée qui leur auraient obéi, ces puissants mèneront la guerre par leurs propres moyens, enrôlant qui voudra bien être enrôlé et les suivre. Non seulement ils organiseront la défense de la communauté, mais ils conduiront des razzias dont ils rapporteront des biens qui seront en partie redistribués, et des esclaves. Quelques-uns de ces esclaves seront sacrifiés comme on le faisait antérieurement des ennemis capturés dans les sociétés primitives. Les autres serviront dans la garde rapprochée d'un grand ou assureront les travaux les plus pénibles à réaliser. Le droit de la guerre qui s'affirme alors, et qui va perdurer pendant des millénaires, rend les ennemis et tout ce qui leur appartient appropriables. Les vaincus sont, corps et biens, à la merci des vainqueurs.

À partir d'un certain moment, la plupart des sociétés néolithiques ont donc été des sociétés guerrières. La propagation d'une idéologie nouvelle en est tout à fait révélatrice. Pour la première fois dans l'histoire, des figurations de guerriers apparaissent, remplaçant en grande partie les statuettes féminines qui, exprimant des préoccupations centrées sur la sexualité, étaient jusque-là les représentations les plus courantes. Ces figurations de guerriers se présentent, par exemple, sous la forme de statues-menhirs, que l'on trouve dans tout le sud de l'Europe. Les armes, principalement des poignards, sont aussi représentées sur les gravures murales. D'ailleurs, les premières armes en tant que telles, dont les poignards, ont été fabriquées au Néolithique. Jusque-là on utilisait pour la violence entre humains des outils fabriqués dans d'autres buts : des arcs, des flèches et des javelots qui servaient pour la chasse, ou encore des haches employées pour travailler le bois. Un autre indice de l'idéologie guerrière qui s'impose au Néolithique se découvre dans le fait que des armes, poignards, haches et pointes de flèches, accompagnent désormais dans la tombe les personnages masculins les plus importants.

Avec l'apparition des sociétés étatiques, la guerre de conquête s'ajoute à la guerre de razzia. J'ai évoqué antérieurement la façon dont la multiplication des guerres entre les cités-États ou contre les peuples environnants avait accéléré le phénomène de concentration du pouvoir et la création des royaumes. Les États ont beaucoup innové dans les technologies et l'art militaires. Déjà, au cours du deuxième millénaire, la production du bronze a révolutionné l'armement. Le nouvel alliage était plus dur et résistant, et permettait des formes nouvelles, de plus grande taille. Ainsi a été créée l'épée, grâce à laquelle on pouvait désormais tuer l'autre de plus loin, mais aussi la lance. Le développement de ces armes offensives a suscité l'invention de moyens de protection utilisant eux aussi le bronze, depuis le casque, la cuirasse et les jambières jusqu'au bouclier. Cette course aux armements qui venait de s'amorcer n'était malheureusement pas près de s'achever. Les stratégies ont elles aussi été développées et les forces impliquées dans les affrontements ont été multipliées, mettant bientôt aux prises des centaines de milliers de cavaliers et de fantassins.

Car les grands empires ont eux aussi été engendrés par la guerre. Leur fondation a été le plus souvent le fait de peuples agueris surgissant des marges voisines des royaumes les plus peuplés et les plus riches. Ainsi, les Qin, qui ont unifié la Chine en 221 avant notre ère, provenaient d'un territoire fruste et pauvre situé à la périphérie nord-ouest des royaumes mieux peuplés et plus brillants de la Chine centrale et orientale. Les Perses achéménides, qui ont dominé le Proche et Moyen-Orient, l'Égypte et l'Asie centrale du VIe au IVe siècle avant notre ère, étaient, eux, originaires du plateau iranien. L'épopée d'Alexandre le Grand a jailli elle aussi de confins, ceux du monde grec. Les Grecs étaient porteurs d'une longue tradition guerrière trouvant sa source dans les nombreux conflits armés ayant opposé leurs cités. La guerre, qui était au cœur de leur

identité, imposait ses valeurs de bravoure, de loyauté, de discipline et de dépassement de soi, dont la « belle mort » n'était que l'ultime accomplissement. Entraînant les forces grecques dans son projet, Alexandre s'empare donc du domaine des Perses entre 333 et 323. Puis il trouve la mort à Babylone. Ses généraux se partagent alors l'héritage dont leurs successeurs vont disposer pendant deux siècles. Ces royaumes hellénistiques seront par la suite conquis, pour une part par les Parthes iraniens, pour une autre par les Romains, deux peuples guerriers dont les normes culturelles reprenaient largement celles des Grecs. La région sera ultérieurement réunifiée dans l'Empire islamique par les Arabes, un groupe ethnique provenant lui aussi d'une zone excentrée, et se rattachant pareillement à une tradition belliqueuse.

Les empires naissent donc de conquêtes, mais ils ne s'épanouissent qu'en mettant un terme à la guerre. En Chine, c'est la même génération qui accomplit la conquête et y met un terme, en plaçant l'empire en position de défense derrière une muraille encore rudimentaire. Dans le cas de Rome, le même processus n'arrivera à son terme qu'avec Auguste, qui inaugurerà la Pax Romana après plus de trois siècles de conquêtes. Une fois établi, l'empire ne cherche plus à élargir ses frontières, au-delà desquelles il ne trouve le plus souvent que des territoires pauvres et des peuplades clairsemées, dont la capture s'avérerait coûteuse pour un profit quasi nul. L'empire défend son acquis, et n'attaque que pour écarter un danger, dissoudre par exemple une coalition de tribus qui se forme contre lui. Il a substitué l'exploitation d'une main d'œuvre qu'il domine à l'appropriation brutale de richesses par le biais des guerres de razzia. Grâce au surplus agricole, dont il favorise l'augmentation et dont il prélève une bonne part, il soutient la mise en place d'activités manufacturières et marchandes. Il s'adonne lui-même au commerce à longue distance ou tout au moins le stimule

en améliorant les infrastructures et les moyens de transport, et en sécurisant les routes commerciales terrestres et maritimes. Tout en étant plus ou moins étroitement surveillés, les marchands étrangers y sont d'ailleurs les bienvenus, des marchands qui introduisent parfois de nouvelles religions.

Mais s'il cherche à bannir la violence de son territoire, l'empire a tout de même besoin d'une force militaire pour intimider ses peuples, lever l'impôt, et garantir ses possessions contre les prédateurs extérieurs. Ne pouvant puiser une telle force chez ses sujets, qu'il a désarmés, il va la chercher à ses confins, dans le monde des tribus qui se sont maintenues dans la steppe ou les montagnes avoisinant ses frontières. Perpétuant leurs modes spécifiques d'appartenance et d'allégeance, ces tribus vont offrir une puissance guerrière à laquelle l'empire pourra recourir en engageant des groupes de mercenaires ou en acquérant certains de leurs enfants pour en faire des esclaves-soldats.

Ce stratagème ne sera pourtant pas sans écueils. Les mercenaires étant coûteux, les finances de l'État vont en souffrir. En outre, disposant de la force, ces mercenaires peuvent prendre le pouvoir, comme l'ont fait les mamelouks en Égypte. Mais, par-dessus tout, les tribus pourvoyeuses de guerriers, attirées par la richesse et le désarmement du monde sédentaire, peuvent profiter d'un affaiblissement de l'empire pour le conquérir ou s'emparer de certains de ses territoires. La Chine sera ainsi conquise par les Mongols, puis par les Mandchous. L'Empire romain d'Occident sera pour sa part submergé par les tribus germaniques, alors que les tribus berbères et les tribus turques se partageront l'Empire islamique. Les luttes engagées par ces tribus seront toujours violentes, provoquant viols et pillages, mais elles feront parfois preuve d'une brutalité et d'une cruauté sans nom. Il en sera ainsi des invasions mongoles qui feront disparaître plusieurs dizaines de millions d'êtres humains.

Au XIII^e siècle, après avoir fédéré les tribus mongoles, Gengis Khan fonde le plus vaste empire continu que l'on ait connu. Il forge une cavalerie légère fortement disciplinée, facile à ravitailler et extrêmement mobile. Lui et ses descendants l'utilisent de façon magistrale, faisant appel au renseignement, et n'hésitant pas à se servir de la terreur comme arme pour s'emparer des villes, des royaumes et des empires occupant l'essentiel de l'espace eurasiatique, depuis la Chine jusqu'aux frontières de l'Europe. Fait rarissime, la première génération des conquérants mongols est si éloignée des logiques de la sédentarité qu'elle extermine les populations en vue d'en libérer les territoires plutôt que d'établir sur elles sa domination et être ainsi à même d'exploiter leur travail. Heureusement, la pratique de l'extermination systématique ne durera pas. Mais elle a durablement marqué les esprits. Les souverains mongols et leurs héritiers sauront d'ailleurs tirer bénéfice de la terreur qu'ont inspirée les montagnes de crânes pour entretenir la nécessaire intimidation des peuples.

Une violence d'opérations de conquête aussi stupéfiante s'exercera à nouveau au XIV^e siècle, sous l'impulsion de Tamerlan, un chef turc qui, se substituant à la lignée de Gengis Khan, a pris la tête d'éléments turcs et mongols. En trente-cinq ans de combats ininterrompus, Tamerlan conquiert un immense espace qui s'étendra de la Turquie et des steppes de l'Ukraine à l'Inde. En raison des assauts des Mongols et des Turcs, mais aussi de la peste, cette zone avait connu un fort déclin de son peuplement sédentaire et s'était largement retribalisée. Face à l'impossibilité d'asseoir durablement son pouvoir sur des territoires aussi rapidement perdus que conquis, Tamerlan va choisir de ramener systématiquement vers sa capitale de Samarcande les prises de ses expéditions, richesses, mais aussi artisans et artistes. Afin d'éviter la naissance de formes impériales rivales, ce Turc cultivé, grand amateur de littérature persane

et musulman dévot, va détruire tout ce qu'il n'emporte pas, les biens et les personnes. Et de façon à inspirer la terreur, il fera dresser des pyramides de têtes coupées devant les villes dévastées. Ainsi, à Ispahan, en 1387, on comptera 38 tours de 2 000 têtes chacune.

Hélas, dans l'univers étatique, les étrangers allaient être soumis à bien d'autres formes de violence, de brutalité et de cruauté. Celle de l'esclavage en est sans doute l'une des plus extrêmes. Il nous faut maintenant nous y arrêter.

Chapitre 16

LES SOCIÉTÉS ESCLAVAGISTES

Comme je l'ai laissé entendre précédemment, le phénomène esclavagiste ne se serait que peu ou pas manifesté dans l'univers primitif. Cela s'explique, sans doute, par l'absence de richesse, d'inégalité socioéconomique et de hiérarchie sociale qui caractérisait la bande. La prédominance de la réciprocité devait y rendre impensable l'esclavage pour dettes. Quant au sort réservé aux captifs ramenés d'un raid guerrier, il était tout autre, les hommes étant sacrifiés alors que les femmes et les enfants étaient adoptés. L'institution de l'esclavage n'apparaît qu'au Néolithique. Dans les tribus et les chefferies, la détention de richesse et l'établissement de relations de subordination va permettre l'asservissement de prisonniers ou de débiteurs insolvables. Cependant, dans ces sociétés, que l'on peut qualifier de sociétés à esclaves, ces derniers seront généralement relativement peu nombreux, ne constituant pas plus de 4 à 5 % de la population totale. Ce seront avant tout des domestiques qui, tout en étant assujettis à un travail contraint, seront plus ou moins intégrés aux structures de parenté et de sociabilité communes aux personnes libres. La situation sera fort différente dans les sociétés esclavagistes qui vont émerger dans l'univers étatique, et que nous allons maintenant considérer.

Les sociétés esclavagistes se distinguent d'abord par la proportion relativement forte d'esclaves qu'on y trouve. À l'évidence, le fait de compter dans sa population 15 à 20 % ou plus d'esclaves ainsi qu'un grand nombre de maîtres d'esclaves influence large-

ment la structure et le fonctionnement d'une société. Un autre trait distinctif de ce type de sociétés réside dans l'existence d'une position légale de l'esclave clairement définie face aux libres. L'esclave, homme, femme ou enfant, est considéré comme la propriété d'un maître. Il est tenu pour un objet faisant partie du patrimoine de son propriétaire, qui peut l'aliéner au même titre qu'un autre bien. Appliquant ces deux critères, on peut repérer quelques grandes sociétés esclavagistes dans l'Antiquité : la Grèce classique et certaines parties du monde hellénistique; le monde romain de la fin de la République et de l'Empire. On peut également en identifier dans la période prémoderne : les Antilles et le Brésil de l'époque coloniale; les États-Unis avant la guerre de Sécession. Voyons, pour chacune de ces époques, ce qu'il en a été de la pratique esclavagiste. J'examinerai la question de la justification de son adoption, mais je voudrais considérer d'abord les questions relatives à la provenance et au traitement des esclaves.

Dans le monde gréco-romain, le droit de la guerre qui accorde au vainqueur la liberté de disposer comme il l'entend des vaincus et de leurs biens prévaut toujours. De là le fait qu'au départ, une bonne partie de la population mise en servitude y sera composée de prisonniers de guerre. Cela d'autant qu'en raison des problèmes sociaux et politiques majeurs que l'extension de l'esclavage pour dettes avait suscités, celui-ci avait été aboli, dès le début du Ve siècle avant notre ère dans les cités grecques, et un siècle et demi plus tard à Rome. Selon les sources disponibles, on évalue qu'un tiers environ des batailles entre les cités grecques ainsi que celles ayant opposées certaines d'entre elles aux rois macédoniens, Philippe et Alexandre, se sont terminées par la capture d'esclaves qui se comptaient par milliers ou dizaines de milliers. De leur côté, les conquêtes ayant conduit à la formation de l'Empire romain ont mené à la capture de masses énormes d'esclaves. Suivant le

philosophe Plutarque, César aurait ainsi ramené de sa campagne des Gaules près d'un million de captifs.

Ultérieurement, l'Empire ayant atteint ses frontières, le commerce a pris le relais. Mise à part leur reproduction naturelle, les esclaves seront le plus souvent achetés. Les commerçants spécialisés qui assurent leur mise sur le marché se les procurent en partie dans les régions extérieures en échange de textiles, de céramiques ou d'autres produits marqueurs de statut et de pouvoir tels que verres, objets en métal, alcool, parfums, épices. Mais une bonne part, sinon la majorité des nouveaux esclaves proviennent de l'intérieur des frontières, notamment de la vente d'enfants par leurs parents et, surtout, de l'exposition des enfants nouveau-nés, une pratique habituelle chez les Latins, où le *pater familias* décidait de la vie, de la mort ou de l'abandon du bébé.

En Grèce comme à Rome, on trouve des esclaves dans tous les secteurs de l'économie, y compris dans les services et l'administration. Contrairement à ce qu'il en sera dans le Nouveau Monde entre le XVIIIe et le XIXe siècle, les esclaves ne formaient en aucune manière une classe sociale liée à certaines fonctions économiques bien déterminées. L'homme esclave peut être paysan, mineur ou domestique, mais aussi commerçant, banquier, médecin, gladiateur, administrateur, policier ou contrôleur des impôts. Il peut être loué temporairement par son maître, qui en retirera un profit, ou encore être placé par celui-ci à la tête d'une boutique ou d'un atelier, se devant de lui verser régulièrement une rente. D'où une grande diversité de la condition matérielle et professionnelle des esclaves.

Néanmoins, s'il existait une minorité d'esclaves privilégiés, la majorité avait assurément une vie très dure. S'ajoutant à la pénibilité des tâches, la violence à leur égard était endémique. Les maîtres ou leurs sbires pouvaient les frapper jusqu'à les battre à mort. L'exemption de châtement corporel était du reste un privilège

réservé à la catégorie des libres. C'est ainsi que la torture des esclaves, hommes, femmes et enfants, constituait la seule procédure par laquelle leur parole pouvait être entendue dans un processus judiciaire. Concernant spécifiquement la femme esclave, son rôle était lié non seulement au travail qui lui était assigné, mais également à sa fonction reproductrice, ses enfants devenant autant de futurs esclaves. En outre, de toute évidence, les maîtres pouvaient l'exploiter sexuellement, soit pour leur propre plaisir, soit en la louant pour la prostitution. D'ailleurs, dans leur écrasante majorité, les prostitués hommes et femmes étaient bel et bien des esclaves.

Qu'en est-il maintenant de la justification apportée à cette institution qui nous apparaît aujourd'hui si inhumaine? Dans le monde grec, la conception dominante était à l'effet que l'esclavage est fondé en nature et est par conséquent pleinement légitime. Cette théorie selon laquelle l'esclave dispose d'aptitudes inférieures, en rien comparables à celles de l'homme libre, qu'il est atteint de déficiences intellectuelles et morales qui en font un sous-homme, sera défendue, entre autres, par Aristote. Les Romains vont généralement refuser d'adhérer à de telles outrances. Tout en considérant l'esclavage comme une réalité inexorable, voulue par la Providence, et sans remettre en question sa légitimité, des penseurs comme les Stoïciens vont dénoncer le traitement brutal infligé aux esclaves et prôner une conduite bienveillante à leur égard. Sauf de très rares exceptions, les auteurs chrétiens iront dans le même sens. Augustin, par exemple, soutiendra que l'esclavage résulte du péché de l'espèce humaine en général, et ne peut donc disparaître. Il ira jusqu'à justifier l'esclavage par le péché individuel de la personne asservie. Et même parmi les quelques-uns qui, estimant que les esclaves sont devant Dieu les égaux des hommes libres, vont condamner l'esclavage, aucun ne demandera son abolition. Enfin, concernant les esclaves s'étant révoltés afin de gagner la liberté, il n'est

aucune indication à l'effet qu'ils aient songé à une abolition générale de l'esclavage.

Une pratique esclavagiste similaire à celle que nous venons de décrire a existé dans l'Empire byzantin, ainsi que dans le monde musulman. En Europe occidentale, l'esclavage, sans disparaître totalement, sera lentement supplanté par le servage entre le VIII^e et le XI^e siècle. En ces premiers siècles du Moyen Âge, en raison de l'affaiblissement du pouvoir central et de l'insécurité qui règne, les paysans sacrifient leur liberté en échange d'un lopin de terre et de la protection du principal guerrier du lieu, le seigneur. Les serfs sont attachés à leur lopin de terre, de père en fils, et n'ont pas le droit de le quitter ni de le vendre. Cependant, à la différence des esclaves traditionnels, ils ne peuvent être eux-mêmes vendus comme des biens. Ils ont une existence juridique faite de droits et de devoirs, et ne sont redevables à leur seigneur que d'une partie de leur production et de leur travail. Au fil des générations, les seigneurs en manque d'argent relâcheront leur emprise sur les serfs. Ils leur cèderont la pleine propriété de leur terre, sans servitude d'aucune sorte, moyennant finance. Si bien qu'au XIII^e siècle, le servage aura déjà à peu près complètement disparu d'Europe occidentale. Il survivra toutefois en Europe orientale et en particulier en Russie jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

Des sociétés esclavagistes vont réapparaître en Occident, à la fin du Moyen Âge, à l'occasion de l'assujettissement des Amériques. Les conquérants européens vont s'adonner à une exploitation maximale des territoires et des humains. Ils vont se livrer dans un premier temps au pillage des métaux précieux accumulés par les sociétés amérindiennes au cours des siècles passés, puis à l'exploitation des mines. Ils vont également développer une agriculture de plantation privilégiant des plantes à forte valeur économique destinées à la vente sur les marchés internationaux, comme le coton, la

canne à sucre, le café ou le tabac. Au départ, ce seront les Amérindiens qui seront forcés de travailler dans les mines et les plantations. Cependant, on a dû trouver rapidement une solution autre en raison de l'effondrement de leur population causé essentiellement par des maladies contagieuses contre lesquelles ces peuples amérindiens n'étaient pas immunisés. Dans les Grandes Antilles, la population indienne est pratiquement décimée en une trentaine d'années; au Mexique, elle passe de 25 millions vers 1519 à un million et demi en 1580 et, au Pérou, de 10 millions en 1530 à près de 1 million à la fin du siècle. La solution recherchée pour pallier cette diminution de la main-d'œuvre ou sa quasi-absence dans les régions de très faible densité comme le Brésil sera fournie par la traite négrière.

Les Européens fréquentaient déjà les côtes d'Afrique depuis le milieu du XVe siècle pour s'y procurer de l'or, de l'ivoire, du poivre et d'autres produits en échange d'animaux sur pied, de textiles, etc. Avec l'essor de l'économie de plantation américaine dans les colonies des Antilles, du Brésil et plus tard du sud des futurs États-Unis, la traite négrière va se substituer à ce commerce plus diversifié. Approuvé par l'Église catholique et justifié par un argumentaire soutenant l'infériorité de la race noire, l'esclavage sera ainsi implanté dans les colonies. Sur près de 4 siècles, de la fin du XVe au milieu du XIXe siècle, les traites atlantiques effectuées par les Portugais, les Hollandais, les Anglais et les Français ont déporté un peu plus de 11 millions de captifs. Elles se sont ajoutées aux traites transsahariennes et de l'océan Indien réalisées en direction du monde musulman depuis le VIIe jusqu'au XXe siècle et dont le bilan quantitatif serait de l'ordre de 17 millions d'esclaves déportés.

Les individus asservis provenaient pour l'essentiel de razzias et de prises de guerre effectuées par des pouvoirs africains qui en organisaient la vente. Face à la question de savoir pourquoi les élites africaines ont répondu si facilement aux demandes

extérieures en captifs, il faut rappeler quelques éléments de contexte. D'abord, le fait que l'esclavage était une institution solidement enracinée en Afrique noire, tout comme il l'a été dans la majorité des sociétés post-néolithiques. Pour ces sociétés à esclaves, qui n'avaient pas d'appartenance commune, réduire en esclavage les membres d'une autre ethnie n'était assurément pas plus difficile que cela a été le cas ailleurs, que ce soit en Europe ou en Asie. Et puis, il faut considérer que la traite était rentable pour les élites locales. À cet égard, on doit rompre avec l'idée d'un échange inégal dans lequel la partie africaine aurait été constamment trompée.

Cela étant, et sans oublier les souffrances horribles endurées par les esclaves eux-mêmes, particulièrement dans les plantations, on peut supposer que la traite a eu des impacts considérables sur les sociétés africaines. Sur le plan démographique, la traite a probablement miné un continent qui était déjà sous-peuplé. Sur le plan social, la condition des paysans libres a sans doute été dépréciée au profit d'aristocraties à la fois marchandes, militaires et politiques, dont les logiques inégalitaires sont devenues prédominantes. Sur le plan politique, les élites ont vraisemblablement appris à recourir à des stratégies d'extraversion, mobilisant les ressources que procurait leur rapport, éventuellement inégal, à l'environnement extérieur plutôt que de chercher à autonomiser leur pouvoir en intensifiant l'exploitation de leurs dépendants.

La traite a certainement eu des impacts colossaux sur les sociétés esclavagistes elles-mêmes. Prenons, à titre d'exemple, le cas des États-Unis. L'esclavage y prend son essor à partir des années 1680. En 1770, les esclaves y représentaient 21 % de la population totale. On les retrouvera partout, mais leur nombre sera beaucoup plus important dans les colonies du Sud, où ils constitueront un rouage essentiel de l'économie de plantation. C'est dans la Barbade que les Britanniques avaient pour la première fois légiféré quant à

l'esclavage, introduisant le concept de race et le plaçant au cœur de l'ordre social. Les colonies nord-américaines vont s'inspirer de cette législation, dont l'esprit raciste aurait été absolument étranger aux sociétés de l'Antiquité gréco-romaine. Le « nègre » sera un bien mobilier auquel est fixé un prix, et dont le maître pourra user et abuser jusqu'à le mettre « malheureusement » à mort sans être sanctionné d'aucune manière. Institution maintenue par la force, l'esclavage sera une école de violence et de discrimination raciale qui générera une pathologie encore bien présente dans la société américaine contemporaine. Quoique la Constitution de 1787 ait prévu que la traite vers les États-Unis allait être supprimée en 1808, chaque État demeurera libre de maintenir l'esclavage jusqu'à ce que la guerre de Sécession tranche la question en 1865. En 1869 et 1870, des amendements constitutionnels ont été adoptés, abolissant l'esclavage et accordant la citoyenneté et le droit de vote aux Afro-Américains. Néanmoins, l'exclusion et le mépris allaient se maintenir, entre autres sous la forme de la ségrégation raciale qui a régné jusque dans les années 1960. Sur le plan international, l'esclavage prévalant dans les autres sociétés esclavagistes sera graduellement aboli dans la seconde moitié du XIXe siècle, alors que l'esclavage domestique subsistera dans quelques pays jusqu'à la fin du XXe siècle.

Chapitre 17

LE RAPPORT AUX ÉTRANGERS DANS L'UNIVERS

MODERNE

Comme on a pu l'observer dans les deux derniers chapitres, le rapport aux étrangers a été historiquement marqué par la xénophobie et la violence. Se manifestant de façon persistante, mais de diverses manières, cette attitude et ce comportement hostiles ont été liés tantôt à une soif d'autarcie, tantôt à un désir de s'emparer d'un butin, tantôt à une volonté de conquérir et de dominer royaumes et empires. Pour comprendre ce qu'il en est dans l'univers moderne, il nous faut revenir à l'État-nation, cette forme de communauté politique qui s'est érigée et pleinement institutionnalisée à partir du début du XIXe siècle.

Rappelons tout d'abord que les États-nations n'ont pu construire leur unité politique et se donner une homogénéité culturelle qu'au prix de l'oppression et de l'exclusion de minorités nationales, des maux qui persistent encore aujourd'hui dans de nombreux pays. En outre, dans certaines situations, que ce soit dans les Amériques, en Australie et en Nouvelle-Zélande, ou encore en Russie, il a fallu préalablement conquérir le territoire convoité et soumettre les peuples qui l'occupaient. L'histoire des États-Unis illustre de façon éloquente ce cas de figure où la création d'un État-nation s'est inscrite dans le cadre d'une entreprise coloniale.

À partir du début du XVIIe siècle, les Britanniques ont tenté de s'établir à demeure dans les régions centre et sud de la côte atlantique nord-américaine, des régions relativement peuplées par des

tribus occupant des villages permanents et pratiquant l'agriculture comme ressource principale ou complémentaire à la cueillette. En raison des difficultés à s'adapter à un nouvel environnement et, surtout, de la résistance des autochtones, les premières tentatives ont mené à des échecs. Au départ, la supériorité numérique des Amérindiens, leur connaissance du terrain, leur capacité tactique et leur maîtrise remarquable du tir à l'arc leur ont permis de résister à l'intrusion. Mais, les épidémies et leurs horribles conséquences étant survenues, les Britanniques ont pu occuper les emplacements dépeuplés puis abandonnés, et jouer plus facilement les tribus affaiblies les unes contre les autres jusqu'à s'approprier l'ensemble du territoire. Les Pères pèlerins attribueront les épidémies à la « juste main de Dieu » qui leur aurait libéré l'espace afin que s'accomplisse son dessein. Après l'indépendance, les Américains vont refouler graduellement les populations amérindiennes vers l'ouest du continent. Puis, quand la formidable croissance de la population européenne occasionnée par l'entrée dans la transition démographique provoquera l'arrivée en Amérique de centaines de milliers de migrants avides de terres, ils chercheront carrément à supprimer ces peuples gênants.

Le Canada offre un autre exemple d'État-nation construit dans le cadre d'une entreprise coloniale, quoique celle-ci y ait été conduite de façon relativement différente de celle qui a été réalisée aux États-Unis. Premiers Européens à s'implanter sur le territoire, les Français, du fait de leur petit nombre, s'étaient trouvés malgré leur désir d'empire dans une situation de dépendance d'ordre économique et stratégique à l'égard des Amérindiens. Cela les avait incités à s'inscrire avec ces derniers dans une logique d'alliance et non de dépossession. Après leur conquête de la Nouvelle-France, les Britanniques, confrontés aux insurgés américains, ont emprunté une voie similaire, concluant des traités reconnaissant aux tribus

amérindiennes des droits fonciers. Mais avec la colonisation graduelle du territoire canadien, les peuples autochtones ont été dépossédés de leurs terres et ont été voués, pour certains, à des relocalisations forcées. Ils ont été soumis à de nombreuses mesures visant leur assimilation, comme le placement contraint de leurs enfants dans des pensionnats destinés à les acculturer, ou même leur extinction, comme la stérilisation forcée de leurs femmes. Dépouillés de leurs espaces de vie, réduits à la pauvreté et cantonnés dans des réserves, ils ont été, pour la plupart, exclus du développement et de la modernisation de la société canadienne, et ont subi un mépris et un dénigrement manifeste de leurs cultures.

On pourrait retracer le sort subi par bien d'autres peuples, les derniers peuples nomades de la steppe, par exemple, qui, au XXe siècle, ont été sédentarisés de force en Union soviétique, en Chine, en Iran ou en Turquie. Mais, tournons-nous maintenant vers le recours à la violence par les États-nations à l'extérieur de leurs frontières. Il faut d'abord souligner qu'ils ont pour ce faire des moyens éminemment supérieurs à ceux que possédaient les royaumes et les empires. Au développement spectaculaire des armes permis par l'énorme accumulation de richesse et les prodigieuses avancées technologiques s'est ajoutée la mobilisation des populations. Car, plutôt que de faire appel à des mercenaires, l'État-nation va enrôler ses citoyens pour défendre les intérêts de la patrie. Les pays occidentaux seront les premiers à disposer de ces atouts, ce qui va les doter d'un avantage militaire écrasant sur le reste du monde. C'est ainsi que dans la seconde moitié du XIXe siècle, ils vont pouvoir coloniser ou constituer en zones d'influence l'Afrique et la plus grande partie de l'Asie. Visant une exploitation implacable des territoires conquis puis occupés, la domination coloniale sera toujours oppressive et, parfois, d'une brutalité inouïe, particulièrement lors

des révoltes, réprimées à coup d'effroyables sévices, de viols et de massacres.

Le processus de décolonisation s'engagera dans la seconde moitié du XXe siècle, mais l'indépendance devra souvent être arrachée par la force. Il est tout de même saisissant de constater qu'au moment même où elles évoluaient à l'interne vers un État plus démocratique et plus social, plusieurs des anciennes puissances coloniales refusaient toujours de renoncer à la domination sur leurs colonies. Il en a été ainsi par exemple de la Hollande et de la France, qui se sont enlisées dans des guerres atroces, la première en Indonésie, la seconde en Indochine, puis en Algérie. De surcroît, simultanément à ces guerres rétrogrades vouées à l'échec, et sous hégémonie américaine, s'est mise en place une nouvelle forme de domination, le néocolonialisme, qui a touché tout autant l'Amérique latine que l'Afrique, le Moyen-Orient et l'Asie.

En concurrence les uns avec les autres, les États-nations vont également mettre leur puissance au service d'un nationalisme belliqueux. Leurs rivalités vont provoquer, entre autres fléaux, deux guerres mondiales. Lors de la première, les pertes humaines s'élèveront à environ 18,6 millions de morts, quelque 9,7 millions pour les militaires et 8,9 millions pour les civils. Mais c'est sans conteste la Seconde Guerre mondiale qui sera le conflit militaire le plus meurtrier de l'histoire. En soi, le bilan humain est catastrophique, entre 60 et 80 millions de morts et plusieurs millions de blessés. Mais au sein de cette calamité, ce sont les massacres de masse qui apparaissent les plus effroyables. En Asie, dans les années 1930 et 1940, les fascistes japonais ont provoqué la mort de millions de civils et de prisonniers de guerre. En Europe, les tueries ont été perpétrées essentiellement par deux régimes totalitaires, les régimes nazi et soviétique. Elles ont touché avant tout l'Ukraine, la Biélorussie et la Pologne.

Déjà, au début des années 1930, la collectivisation de l'agriculture imposée par Staline avait provoqué une famine qui a entraîné la mort de 5 millions de personnes, pour la plupart en Ukraine. Puis, talonné par la crainte d'une guerre prochaine, et persuadé de l'existence de fortes résistances et de complots cherchant à contrer la construction de l'État soviétique, Staline déclenche une gigantesque purge. La Grande Terreur de 1937-1938 touchera plusieurs dizaines de milliers de responsables communistes considérés comme des ennemis du peuple. Mais ce sont surtout des paysans et des membres de minorités nationales, particulièrement la minorité polonaise, qui seront éliminés en tant que principale menace pour le pouvoir soviétique. Près de 700 000 personnes seront ainsi fusillées ou même, pour certaines, torturées à mort ou décapitées.

En septembre 1939, les forces nazies et soviétiques envahissent la Pologne. Pendant les quelque 2 ans que l'alliance germano-soviétique va perdurer, environ 200 000 citoyens polonais seront tués et près d'un million seront déportés, envoyés au goulag ou à Auschwitz. Afin de faire des Polonais une masse malléable facile à dominer, Moscou et Berlin vont l'un et l'autre chercher à décapiter la société polonaise, en supprimant prioritairement les gens instruits.

En juin 1941, les troupes allemandes envahissent l'URSS. En Biélorussie, elles vont tuer près de 18 % des 9 millions d'habitants qui s'y trouvaient alors. Seront ainsi assassinés 500 000 Juifs et 320 000 personnes comptées comme des partisans, mais également 700 000 prisonniers de guerre. Car les nazis ont fait fi du droit de la guerre qui avait été graduellement élaboré au cours des siècles précédents, et selon lequel les prisonniers de guerre devaient être nourris, hébergés et soignés. Le respect de cette convention permettait d'espérer que l'ennemi en ferait autant. De façon diabolique, Hitler

va dénaturer cette logique. En réservant aux soldats soviétiques un sort épouvantable, il s'assurera que ses propres soldats combattent avec l'énergie du désespoir afin de ne pas tomber entre les mains d'un ennemi qui allait sans doute leur réserver un traitement semblable. Les Allemands abattirent un demi-million de prisonniers de guerre soviétiques. Ils en tuèrent près de 2,6 millions d'autres par la faim et les sévices durant les transports.

Dans les camps, témoignant d'un mépris implacable à l'égard des Slaves, le taux de mortalité des soldats soviétiques sera de 57,5 % alors que celui des soldats occidentaux sera inférieur à 5 %. Ajoutons qu'en 1945, les prisonniers de guerre soviétiques composaient plus de 12 % des 8 millions d'étrangers qui travaillaient en Allemagne. D'un autre côté, au cours de la guerre et après, des centaines de milliers de prisonniers de guerre et de civils allemands ont été internés et mis au travail forcé dans les camps soviétiques. Enfin, on ne saurait bien sûr oublier l'Holocauste. La très grande majorité des 6 millions de Juifs et des 220 000 Tsiganes qui ont été assassinés par balles ou par gaz étaient eux aussi originaires de cette région particulièrement ensanglantée que nous venons de considérer, comprenant la Pologne, la Biélorussie et l'Ukraine.

Depuis 1945, sans être d'une envergure mondiale, les guerres n'ont cessé de faire rage, entraînant leur lot d'atrocités. Bien sûr, l'organisation des Nations unies a été mis en place et le droit international a été développé. Des principes fondamentaux ont été promulgués, dont le droit de chaque individu à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne, l'interdiction de recourir à la menace et à la force pour s'en prendre à l'intégrité territoriale ou à l'indépendance politique d'un autre État, le droit d'intervention à des fins humanitaires, et le devoir d'accueillir et de protéger les réfugiés. Cependant, ces principes sont le plus souvent ignorés ou bafoués à l'occasion des conflits ethniques, des guerres civiles et des guerres

interétatiques qui ravagent les divers continents. Le système multilatéral actuel est déficient et défaillant. Constitué sur des bases inégalitaires, il est régi par des règles de décision inadéquates, accordant, entre autres, un droit de veto à quelques grandes puissances. Il est de ce fait incapable de gérer les biens publics mondiaux, qu'ils concernent la résolution pacifique des conflits, la santé des populations ou la protection de l'environnement.

Peut-on espérer que les États, à commencer par les plus puissants, apprennent graduellement à s'inscrire dans une communauté de responsabilité à l'échelle mondiale et à se comporter comme des dépositaires de la survie de la planète et des valeurs construites comme universelles? La coopération internationale ne va évidemment pas de soi. Et au cours des dernières décennies, le repli sur soi, le durcissement identitaire et autoritaire ainsi qu'une rivalité exacerbée ont semblé l'emporter. De nombreuses sociétés sont devenues moins inclusives, et l'ordre international a été fragilisé par les actions agressives entreprises par des autocrates comme Vladimir Poutine.

Pourtant, pour vraisemblable qu'il soit, ce diagnostic peut être trompeur. On ne saurait le considérer comme un pronostic ou une prévision fiable de l'évolution à venir. Les circonstances évoluent parfois rapidement, et des retournements de situation sont toujours possibles. On l'a vu il y a peu, lorsqu'une Union européenne plus ou moins paralysée s'est revigorée face à la pandémie du coronavirus, se montrant capable d'assurer une relance économique commune et de renforcer la solidarité communautaire par une mutualisation des dettes nationales. Au moment d'écrire ces lignes, un autre exemple nous est donné, alors que la courageuse résistance du peuple ukrainien pousse les pays occidentaux à lui apporter un soutien humanitaire et militaire, et à s'engager pour contrer l'expansionnisme russe. S'agissant des relations internatio-

nales dans leur ensemble, les effets dévastateurs de la crise écologique qui s'amorce pèseront probablement d'un poids déterminant. Ces méfaits prévisibles risquent de semer un désordre pouvant aller jusqu'au chaos dans les pays les plus vulnérables, de mettre en péril les coopérations existantes et de nourrir l'hostilité entre les pays. Mais ces mêmes méfaits peuvent tout aussi bien constituer un puissant stimulant amenant les gouvernants à adopter des politiques communes favorisant la mise en œuvre d'un développement durable à l'échelle planétaire.

Notre terre est aujourd'hui couverte d'États-nations, mais tous sont loin de bénéficier d'une gouvernance efficace et soucieuse de l'intérêt général. L'État de droit, libéral et démocratique demeure encore relativement minoritaire et, comme les États-Unis le démontrent, les reculs sont toujours possibles. Dans un avenir concevable, la coexistence entre démocraties et régimes plus ou moins illibéraux va assurément se maintenir. Néanmoins, sans nécessairement partager les mêmes valeurs, la majorité des États peuvent certainement en venir à coopérer afin de sauvegarder leur économie et de préserver notre planète.

Par ailleurs, sur le long terme, la démocratie pourrait progresser. Elle est sans aucun doute appropriable par une pluralité de cultures et de civilisations. Déjà, par le changement social qu'il engendre, le développement économique peut favoriser la formation d'une société civile réclamant la libéralisation et la démocratisation. D'autre part, le métissage en cours de plusieurs sociétés sous l'effet de flux migratoires de plus en plus importants pourrait inciter les États-nations à abandonner l'idéal chimérique et néfaste d'une population culturellement homogène, et contribuer à l'épanouissement d'un sentiment d'appartenance à l'humanité tout entière. Enfin, avec l'arrivée de générations nouvelles, moins conditionnées par les traditions et plus ouvertes au monde, l'aspiration

aux valeurs d'autonomie, de liberté et d'égalité pourrait mûrir chez tous les peuples. Ces dernières remarques soulèvent la question du rapport à soi, question que nous allons maintenant aborder.

TROISIÈME PARTIE

LE RAPPORT À SOI

Chapitre 18

LES LIMITES D'UNE ANALYSE COMPARATIVE

Chapitre 19

LE PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION

Chapitre 20

LES ENJEUX SUSCITÉS PAR L'ACCÉLÉRATION DU PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION

Chapitre 18

LES LIMITES D'UNE ANALYSE COMPARATIVE

Le dernier chapitre nous a permis de compléter les deux premières parties de notre étude. Nous avons été jusque-là en mesure de suivre assez aisément la voie que nous avons adoptée dans le but de faire une revue des principaux types d'incarnation que l'humanité a connus. Nous avons été à même de comparer les quatre univers sociohistoriques que nous distinguons, en ce qui a trait au rapport au monde et au rapport à autrui qui prédominent dans chacun. Sans nier les modulations que les diverses cultures et civilisations leur ont apportées, nous avons pu de la sorte apprécier les formes majeures que ces rapports ont empruntées. Mais comme l'intitulé de ce chapitre l'indique, il ne saurait en être de même pour ce qui est du rapport à soi. Cela tient d'abord au fait que certaines dimensions essentielles de ce rapport sont culturellement imprégnées au point où on ne peut les caractériser en faisant abstraction du contexte culturel. Il en va ainsi du rapport à la sexualité, qui varie fortement d'une société à l'autre quel que soit l'univers sociohistorique dans lequel les sociétés en question s'inscrivent, ou même d'une époque à l'autre pour une société donnée. Afin d'étayer cette double assertion, illustrons-la par quelques exemples.

On connaît la tonalité négative conférée à la sexualité dans l'Occident chrétien. Déjà, à partir des premiers siècles de l'Église, la tradition ascétique et monastique a valorisé le renoncement à soi et la chasteté. Mais c'est avec la Réforme et la Contre-Réforme que la conduite sexuelle devient une question centrale et que la règle

d'abstinence en vient à s'appliquer à tous. La sexualité adulte et matrimoniale s'acquittant de sa fonction de reproduction sera dorénavant la seule à être agréée. Le péché de la chair étant perçu comme le mal par excellence, le sexe fournira désormais la matière essentielle de l'examen de soi et de la confession. Le pénitent devra avouer non seulement les plaisirs et la volupté auxquels il s'est abandonné, mais les pensées, les désirs et les rêveries qui l'ont assailli.

Cet Occident chrétien est souvent présenté comme un héritier de la civilisation gréco-romaine. Or, si l'on compare la morale sexuelle dont nous venons de tracer l'esquisse avec celle qui prédominait dans cette civilisation, les différences se révèlent incontestables. Dans les mondes grecs et romains, les désirs et les plaisirs charnels, loin d'être stigmatisés, étaient valorisés. S'il convenait néanmoins de savoir les dominer et de ne pas se laisser par eux emporter, c'était afin de demeurer libre, et non pas parce qu'ils étaient susceptibles d'engendrer une souillure dont il fallait se préserver. Cette attitude allait de soi dans ces sociétés esclavagistes où la maîtrise de soi était considérée comme une vertu cardinale. D'autre part, pour les hommes, il n'y avait pas d'interdits sexuels touchant les relations pré-nuptiales ou extra-matrimoniales non plus qu'homosexuelles. La préférence pour les garçons ou les filles était une affaire de goût, qui pouvait convenir mieux à certains individus, ou à certains moments de l'existence. Il en allait par ailleurs tout autrement pour les femmes, en tant qu'épouses, dont toute l'activité sexuelle devait se situer à l'intérieur de la relation conjugale, avec leur mari comme partenaire exclusif. Comme l'énonçait un auteur grec dans une formule restée célèbre : « Les courtisanes, nous les avons pour le plaisir; les concubines, pour les soins de tous les jours; les épouses, pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer ».

Plusieurs autres civilisations ont mis en valeur la pratique sexuelle comme source de plaisir, lui réservant en outre parfois une place dans la vie conjugale. Le Japon de l'époque d'Edo en offre un bel exemple. Du XVIe au XIXe siècle, au moment même où la répression sexuelle s'intensifiait en Occident, l'esprit de plaisir s'épanouissait dans la société nipponne. Non seulement la sexualité sera exempte de toute culpabilité morale et tolérante en matière de préférence sexuelle, mais une culture érotique visant à intensifier le plaisir se diffusera jusque dans les couches populaires des villes et viendra nourrir un art érotique parmi les plus élaborés au monde. Cependant, une rupture va survenir à l'ère Meiji, qui s'ouvre en 1868. Dans sa volonté de réformer les mœurs en appelant aux valeurs néoconfucéennes et en épousant les normes de l'ordre occidental bourgeois qui avait fait du puritanisme un soi-disant trait de civilisation, l'État modernisateur japonais cherchera à policer les corps, à corseter le désir et à brider l'imaginaire érotique afin de mettre les hommes au travail et les femmes au foyer. Toutefois, quoique moins élaboré qu'à l'époque d'Edo, l'esprit de plaisir renaîtra, d'abord au début du XXe siècle, puis à partir des années 1950, après la nouvelle éclipse provoquée par le régime militaro-fasciste.

Les quelques cas qui viennent de nous servir d'exemples illustrent bien l'impossibilité de distinguer pour chacun de nos univers sociohistoriques une forme spécifique de rapport à la sexualité. Or, tous en conviendront, ce rapport, quel qu'en soit la teneur, constitue lui-même une dimension essentielle du rapport à soi. Par ailleurs, une autre difficulté majeure se présente à nous dans l'étude comparative du rapport à soi, difficulté qui découle de la rareté des données le concernant. Les documents écrits, des mémoires ou des essais par exemple, représentent naturellement les meilleures sources dans lesquelles puiser de telles données. Car, au-delà de l'information qu'elle peut transmettre, l'écriture favorise l'intros-

pection et l'esprit analytique. Cependant, comme on le sait, les sociétés primitives et néolithiques n'ont pas connu l'écriture. Et pour ce qui est de l'univers étatique, on ne dispose bien sûr que de témoignages laissés par la petite minorité lettrée. En revanche, l'univers moderne se présente comme un tout autre cas de figure, offrant une multitude de données et d'analyses concernant le rapport à soi qui y prédomine. Aussi, allons-nous concentrer notre attention sur celui-ci, en l'utilisant comme point de comparaison lorsque cela s'avère possible.

Comme je l'ai soutenu depuis le départ, l'univers sociohistorique moderne repose selon moi sur la conjonction de trois processus, à savoir la progression d'une économie industrielle capitaliste, la formation et la démocratisation d'États-nations, et l'individualisation des rapports sociaux. Après avoir amplement considéré les deux premiers, le moment est venu d'examiner le troisième. L'individualisation est de fait l'une des caractéristiques le plus souvent mises de l'avant comme constitutives de la modernité. Certains sociologues ont même qualifié la société moderne de « société des individus ». On ne saurait bien sûr interpréter cette expression comme signifiant que la vie collective y naîtrait de la vie individuelle. Aucun sociologue sérieux ne saurait oublier que la société est première, au sens où c'est elle qui, initialement, façonne l'individu. Alors, qu'en est-il de l'individualisation?

Le lecteur se souviendra de l'argumentation présentée dans notre premier chapitre concernant la singularité de tout être humain. Nous avons notamment insisté sur la façon dont le cerveau, se modelant progressivement, porte la marque de l'histoire de chacun. Or, non seulement chacun est, en ce sens, unique, mais chacun en est conscient. Tout enfant apprend ainsi à se différencier en tant que sujet distinct des autres. Il n'est aucune société humaine qui n'assure cette « individuation » des individus. En effet, le fait

d'être une individualité ou un Je est le fruit nécessaire de tout processus de socialisation. C'est que la conscience de soi se forme par un mouvement qui procède de l'extérieur à l'intérieur, à travers la relation, médiatisée par le langage, à un partenaire de l'interaction. En m'appropriant les attentes reçues, je ne peux me dispenser d'assumer le rôle de la première personne, d'assumer le « Je ».

Il nous faut donc distinguer ce procès d'individuation, qui revêt un caractère universel, du processus d'individualisation qui a cours dans la société moderne et qui tend à faire de l'individu l'unité de base de ses différentes sphères, instituant graduellement ce que l'on peut dénommer l'individualisme sociologique. Dans chaque domaine, l'acteur effectif tend à devenir l'individu : l'agent politique devient le citoyen; l'agent économique devient l'entrepreneur, le salarié, le consommateur; le mariage devient un contrat entre deux individus; etc. Et, à l'évidence, la démocratie libérale accorde le primat à l'individu, sanctionnant l'individualisation par la loi et le droit. Notons que ce processus doit être clairement distingué tout autant de l'idéologie individualiste qui considère l'individu et ses droits comme supérieurs à ceux de la société que de la tendance égoïste, mais souvent dite individualiste, à tout subordonner à ses intérêts propres.

Plusieurs développements ont poussé la modernité dans le sens de l'individualisation. La différenciation et l'autonomisation des sphères d'activité en constituent assurément l'un des principaux. Le domestique, la religion, la politique, l'économie, la science, l'éducation, les arts, l'espace public se démarquent les uns des autres. La multiplication et la diversification des cercles de socialisation et des groupes d'appartenance que cela engendre mettent en cause la formation conventionnelle de l'identité et permettent aux individus d'opérer des choix tout en les y contraignant. L'individu devient le seul à pouvoir et à devoir gérer ses divers engagements.

Dans les prochains chapitres, nous reviendrons sur les conditions qui ont favorisé le processus d'individualisation en examinant la trajectoire qu'il a suivie jusqu'à maintenant. Nous chercherons également à mettre en lumière les effets qu'il a eu sur le rapport à soi et à cerner les enjeux que son accélération pose aujourd'hui. Mais pour terminer le présent chapitre, je voudrais dégager quelques éléments de comparaison avec les univers précédents.

L'individualisme sociologique se rencontre essentiellement dans l'univers moderne. Les sociétés prémodernes sont toutes fondées sur des acteurs collectifs qui y constituent l'unité d'activité : la famille, la bande, le clan, la tribu, la lignée, la caste, la seigneurie, la corporation, etc. Dans ces sociétés, le principe d'ordre collectif a généralement antériorité et supériorité sur la volonté des individus. Et le « Je » s'y confine habituellement au moi reçu, la personnalité reflétant les conventions et les pratiques qui y prévalent.

Dans l'univers primitif, comme on l'a vu précédemment, le comportement communautaire règne en maître. Chacun, chacune est soumis aux us et coutumes de la bande, même ceux qui jouissent d'un statut particulier ou d'un prestige en raison de compétences avérées comme chasseur, conciliateur ou médiateur vis-à-vis des esprits. On peut imaginer que dans ce contexte, les individus rencontraient peu d'occasions qui les auraient incités à réfléchir sur leur identité et leur façon d'être. Les déterminations sociales perçues comme étant naturelles faisaient probablement en sorte que, normalement, la conduite de chacun allât de soi, et que personne ne pût en tirer gloire. Toutefois, la modestie à laquelle tous étaient tenus n'empêchait vraisemblablement ni l'amour-propre, ni la quête d'autosatisfaction. La scène suivante, observée au début des années 1960 par l'ethnologue Pierre Clastres chez les Indiens Guayaki, un peuple de chasseurs-cueilleurs nomades qui vivaient au Paraguay, l'illustre bien : « ... assis auprès de leur feu ... les

hommes s'apprêtent à chanter et ce soir, comme parfois à cette heure propice, ils vont entonner, chacun pour soi, le chant des chasseurs ... ils chantent tous ensemble, mais chacun chante son propre chant. Ils sont maîtres de la nuit et chacun s'y veut maître de soi ».

Pour ce qui a trait à l'univers néolithique, on a déjà souligné la primauté de la famille et de la lignée et l'importance des rapports de pouvoir qui s'y établissent. Les individus sont définis par la place qu'ils occupent et le rôle qu'ils doivent jouer à l'intérieur de leur groupe de parenté. Leur situation dépend de leur position hiérarchique à l'intérieur de la famille. Chacun s'identifie non seulement à son rang et à sa famille, mais également à sa lignée patrimoniale. Car le passé est une source normative d'identité. Comme en témoigne le culte des ancêtres, l'important n'est pas de se distinguer ou d'être original. Il suffit d'être fidèle à ce que les prédécesseurs ont été. D'autre part, les chefs dominant les clans et les lignages comme les aînés dominant la famille. Les liens de dépendance personnelle envers un big man se calquent eux aussi sur la relation au père, la chaîne hiérarchique se modèle sur la chaîne des générations. Insérés dans une hiérarchie, les individus sont grands par la relation qui les lie à de plus grands dont ils sont appréciés, qui les considèrent et qui les ont attachés à leur personne. C'est le choix électif par un supérieur, un grand, qui les fait sortir du rang. Les plus grands ont des devoirs à l'égard de leur entourage, de ceux dont ils sont responsables. Les subordonnés doivent respecter les supérieurs. Mais on peut supposer que la réflexion sur soi-même ne s'imposait ni aux uns, ni aux autres.

Avec le passage à l'univers étatique, la situation des individus se modifie, tout au moins celle des classes supérieures. Contrairement à la majorité de leurs compatriotes qui sont absorbés par la vie de tous les jours, les membres de ces classes doivent s'occuper

non seulement de leurs proches, parents et clientèle, mais également de leurs entreprises et des charges qu'ils ont à assumer dans la cité, le royaume ou l'empire. Dès leur jeunesse, les aristocrates et les notables se savent destinés à exercer un certain pouvoir, dont l'ampleur dépendra souvent de leur capacité à se distinguer et à l'emporter sur leurs pairs. Aussi, doivent-ils s'y préparer. On leur assurera une éducation la plus complète possible, visant le développement du corps, par la gymnastique, les sports, ou les arts martiaux, mais également le développement de l'esprit, par l'apprentissage de l'écriture ainsi que par l'étude des mathématiques, des arts et des lettres. On les initiera aussi au maniement des armes et à la conduite des armées, de même qu'à la rhétorique, puisqu'il leur faut savoir tout autant persuader que combattre.

D'autre part, pour gouverner, il faut être apte à se gouverner. D'où la nécessité de se connaître soi-même afin de pouvoir agir sur soi. Au sein des grandes civilisations, les écoles philosophiques vont enseigner cette sagesse. Dans la Grèce antique, le précepte « Connais-toi toi-même », gravé à l'entrée du temple d'Apollon à Delphes, sera repris par Socrate et les sophistes, qui seront les premiers à retourner l'attention philosophique du monde extérieur vers le sujet. Dans l'Empire romain, le souci de soi va devenir une pratique sociale valorisée, objet de communications et d'échanges entre philosophes et autres membres de l'élite cultivée. Les fils de notables vont prendre l'habitude de faire un voyage pour aller suivre les cours d'un maître dans le but d'apprendre à s'occuper de ce rapport de soi à soi et de la conduite de sa vie. Bien sûr, cette aptitude se manifestera généralement en accord avec les valeurs et les institutions ayant cours dans la société d'appartenance. Il arrivera cependant que des personnalités fortes ou excentriques suivent une voie originale et inhabituelle.

Les grandes religions vont susciter de telles exceptions. Des renonçants indiens, des moines bouddhistes et des ascètes chrétiens vont ainsi quitter leur place dans l'ordre social afin de se dédier entièrement à leur idéal. Rejetant les normes et les habitudes qui dessinent les identités de leurs congénères, ils vont affirmer leur singularité par le renoncement. Ils vont souvent se faire ermites, se retirant dans un lieu désert afin de fuir la prégnance du collectif. L'individualisme de ces individus-hors-du-monde sera donc cher payé et à certains égards paradoxal. Car leur affirmation de soi coïncidera avec un projet de total dépouillement, jusqu'à rechercher la résorption de soi dans l'Absolu ou, comme dans le cas du bouddhisme, la totale extinction de soi-même. On est évidemment ici très loin de l'individualisme qui va fleurir dans l'univers moderne.

Chapitre 19

LE PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION

Dans le précédent chapitre, nous avons sommairement caractérisé l'individualisation comme ce processus qui tend à faire de l'individu l'unité de base de toute activité humaine, et qui, conséquemment, l'entraîne à prendre conscience qu'il est un acteur individuel et le contraint à la réflexion sur soi-même et sur ses choix. Nous avons souligné le fait que cette modification de la place de l'individu et de son mode d'être se rencontre essentiellement dans l'univers moderne. Et de façon à mettre en évidence cette singularité, nous avons risqué quelques parallèles avec les situations prévalant dans les trois autres univers. Ainsi que nous nous sommes engagés à le faire, nous allons à présent examiner la trajectoire que le processus en question a suivie jusqu'à maintenant afin de dégager les conditions politiques, économiques et sociales qui l'ont favorisé.

Revenons pour un instant sur l'individualisme des individus-hors-du-monde qui s'est manifesté dans le cadre des grandes religions. En Occident, c'est au sein du christianisme qu'émerge cet individualisme. Celui-ci sera d'autant valorisé que pour un chrétien, la religion du salut est susceptible d'occasionner un face-à-face affectivement très riche avec son sauveur. Dès l'Antiquité, le monachisme se développe, les moines, vivant isolés ou regroupés dans un monastère, se retirent du monde pour se consacrer par la prière au service de Dieu. Toutefois, à partir du XIII^e siècle, des ordres mendiants sont créés. Recherchant la perfection intérieure tout en continuant à vivre dans le monde des hommes, les

franciscains, dominicains et autres congrégations vont influencer davantage le comportement de leurs coreligionnaires. Ils vont apporter, en particulier aux bourgeois des villes médiévales en essor, un renouveau spirituel pénétré d'un idéal de discipline, de maîtrise de soi et de responsabilité individuelle.

Il reste qu'au temps médiévaux, on s'attend à ce que le comportement de chacun réponde aux attentes liées au statut qui lui est conféré par ses affiliations à un ordre, à une famille, à une lignée, à une corporation, etc. C'est le mouvement humaniste du XVI^e siècle qui, affirmant le primat de l'individu et le droit de libre examen, va amorcer véritablement le déplacement du centre de gravité de la société globale et de ses groupements vers l'individu. Les conséquences de ces prémisses seront développées aux XVII^e et XVIII^e siècles, alors que les classes éduquées d'Europe et d'Amérique, réclamant l'abolition de toute relation de dépendance naturelle des uns envers les autres, vont être conduites à affirmer un droit égal à l'autonomie et à la liberté pour chacun. Perçu, à l'instar du droit à la vie, comme un droit naturel que les humains possèdent en raison de leur commune nature, le droit à la liberté sera considéré par la Déclaration d'indépendance américaine et la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 comme imprescriptible et inaliénable.

La liberté individuelle va s'affirmer comme la valeur prééminente qui chapeaute et englobe les autres valeurs de l'univers moderne. Elle va orienter tout autant le développement des structures de la personnalité que celui des institutions. Manifestement, d'autres valeurs ont été reconnues dans les sociétés modernes. Cependant, non seulement elles ont dû se révéler conciliables avec la liberté, mais elles ont été le plus souvent comprises comme de nouvelles facettes de l'idée constitutive de liberté. Ainsi de l'idéal d'égalité qui, tout en donnant lieu à des revendications qui se

présentent fréquemment en tension avec l'aspiration à la liberté, se traduit finalement dans la volonté que tous bénéficient à la fois des mêmes droits à la liberté (l'égalité des chances) et des mêmes possibilités d'user de ces droits (l'égalité des conditions). Il nous faut maintenant examiner comment l'idée de liberté individuelle s'est graduellement réalisée dans la société moderne, et dans quelle mesure elle est toujours au fondement de nos sociétés contemporaines. Car, non seulement des interprétations différentes de ce qui constitue cette liberté sont apparues et ont rivalisé entre elles, mais de fortes résistances se sont manifestées à son encontre.

La première conception qui s'est incarnée dans la société moderne peut être qualifiée de liberté négative. Proche du sens commun, cette conception appréhende la liberté comme la possibilité pour un individu de choisir et d'agir à sa guise et donc, de manière négative, comme une absence de contrainte. Fruit du libéralisme classique, la liberté négative s'est incarnée pour l'essentiel dans les droits individuels garantis par l'État et assurant à chacun une sphère d'action privée, protégée des interventions extérieures de la part de l'État ou d'autres acteurs. Ne concernant au départ que les hommes appartenant aux couches sociales économiquement dominantes, l'attribution de droits fondamentaux a été graduellement étendue jusqu'à constituer un ordre juridique véritablement égalitaire. Aujourd'hui, et même s'il demeure des inégalités dans la capacité réelle de mobiliser le droit, il est assurément plus facile pour les citoyens de faire valoir leurs droits, notamment en raison des chartes des droits et des mesures visant à faciliter l'accès aux institutions judiciaires qui ont été adoptées dans de nombreux pays.

Si la liberté négative s'est avérée historiquement indispensable, elle s'est pourtant révélée limitée sinon pratiquement illusoire lorsqu'elle est seule à régner. Comme on l'a vu antérieurement, au XIXe siècle, l'avènement du capitalisme a rapidement démontré

qu'il ne suffit pas de lever les contraintes pour que l'individu libre advienne. Il est vrai que le capitalisme assure la liberté d'entreprendre et celle de poursuivre son intérêt personnel et ses fins propres dans la sphère des rapports marchands. En revanche, si tous sont formellement égaux, chacun pouvant entrer en compétition avec tous les autres dans le circuit de la production et de la commercialisation des marchandises, la majorité des personnes se retrouvent salariés, aux ordres d'employeurs qui ont été en mesure d'accaparer le pouvoir économique. Dans le contexte du capitalisme impitoyable et débridé qui a prévalu au XIXe siècle, ces salariés ont connu avant tout l'asservissement et l'appauvrissement.

Il est évident que l'individu libre ne peut exister sans disposer des ressources nécessaires à son accomplissement. Les révolutionnaires de la fin du XVIIIe siècle le savaient parfaitement, eux qui ont consacré le droit à la propriété privée comme un droit fondamental. Ils adhéraient en cela à la pensée du philosophe John Locke qui, un siècle auparavant, soutenait que la propriété de soi et la propriété de biens sont indissociables. À ses yeux, l'homme ne devient capable d'exister pour lui-même comme individu, c'est-à-dire de ne dépendre de personne, que par la propriété privée, en devenant propriétaire. Évidemment, la conclusion à laquelle aboutit cette théorie apparaîtra totalement inapplicable dans le cas des non-propriétaires qui se multiplieront avec les progrès de l'industrialisation et de l'urbanisation et qui seront menacés de sombrer dans la misère et la déchéance sociale en raison de l'affaiblissement des prises en charge familiales et de voisinage.

De fait, depuis les années 1880 jusqu'aux années 1930, deux dépressions économiques majeures et une guerre mondiale vont frapper les sociétés occidentales, entraînant les populations dans l'appauvrissement et la misère. Dans ce contexte où le libéralisme apparaissait de moins en moins capable de fonder un ordre social

viable, et où les conflits sociaux gagnaient en intensité, on va assister à l'essor du communisme et du fascisme. Sans doute, ces deux tentatives de reconstruire autrement l'ordre socioéconomique étaient guidés par des principes fort différents. Se réclamant d'une utopie à caractère progressiste, le communisme visait la suppression des classes sociales et l'abolition de la division du travail dans le but de favoriser la réalisation de l'homme comme individu complet déployant librement la diversité de ses talents. Le fascisme, lui, prétendait revenir à l'ordre traditionnel et prônait la suprématie du groupe, l'obéissance et le dévouement contre l'individualisme, les droits et la démocratie. Il présentait le corporatisme d'État comme une alternative à la fois économique (au service d'une économie nationale maîtrisée, les corporations assureraient une régulation des marchés et de la production), sociale (l'entente des employeurs et des salariés regroupés dans les corporations remplacerait la lutte des classes et permettrait de refonder une société organique) et morale (les solidarités professionnelles se substitueraient à l'individualisme libéral).

Toutefois, en pratique, communisme et fascisme vont tous deux déboucher sur le totalitarisme. À la recherche d'une unanimité et d'une uniformité leur permettant une maîtrise totale sur l'ensemble social, dirigeants communistes et dirigeants fascistes vont tâcher d'engloutir l'individu dans la collectivité. Pour affermir la soumission à l'autorité, ils vont mener une propagande intensive et établir le culte de la figure du chef. Par la terreur et les purges, ils vont pulvériser la société civile, atomiser la population et s'efforcer d'anéantir le libre arbitre des individus. Ils vont pour ce faire former des troupes d'élite, agents des organes de sécurité soviétiques (NKVD, puis KGB) ou de la SS, chargés de manipuler, de surveiller, de réprimer et de punir toute personne prétendant agir librement.

Ancien agent du KGB, Vladimir Poutine utilise aujourd'hui encore sans état d'âme ces divers procédés.

Heureusement, une tout autre réponse sera apportée aux problèmes socioéconomiques apparus dans les premières phases traversées par l'univers moderne. Déjà, à partir de la fin du XIXe siècle, quelques gouvernements avaient entamé des réformes sociales octroyant divers droits sociaux. Après la Seconde Guerre mondiale, les États occidentaux vont tous plus ou moins muer en État social, limitant l'arbitraire patronal et développant des interventions en matière de législation sociale, de sécurité sociale et de régulation de la croissance économique. Si cette transformation n'a pas conduit à l'abrogation des contraintes propres à l'accumulation capitaliste, elle les a atténuées. Par son offre de protections sociales et de biens collectifs, l'État social va assurer aux individus un minimum de ressources leur permettant d'acquérir une certaine autonomie et de réaliser, en partie tout au moins, leurs objectifs.

Tout un ensemble de facteurs vont se conjuguer pour favoriser l'émergence de cette liberté positive, depuis l'augmentation des salaires, le développement des mécanismes de protection sociale et la multiplication des pratiques de consommation jusqu'à l'accès à l'éducation pour tous qui ouvre de nouvelles possibilités de mobilité sociale, en passant par l'extension du temps libre et l'accroissement des espaces pour une vie personnelle. Sous l'effet de la conjonction de ces différents facteurs, le processus d'individualisation va connaître une forte accélération à compter des années 1960-1970. Cette nouvelle phase sera marquée par l'essor de la subjectivité et la quête de l'authenticité. Désormais, l'accomplissement personnel va s'affirmer comme valeur dominante et l'individu sera appelé à déterminer lui-même son avenir, ses liens sociaux, ses valeurs, son identité.

Au nombre des différents facteurs qui sont intervenus dans l'accélération du processus d'individualisation, on doit assurément mentionner l'émancipation des femmes. Les luttes féministes ont mis en cause le patriarcat et modifié profondément les relations de couple. Largement fondées sur le désir sexuel et l'affection mutuelle, ces relations ont aujourd'hui bien peu à voir avec le modèle du mariage arrangé sur la base des intérêts des parentèles respectives qui a prévalu pendant des millénaires. Non seulement le refus d'une identité assignée et la quête d'autonomie ont touché la moitié des populations, mais les modèles de socialisation ont été transformés. On peut noter une diminution de la dépendance émotionnelle de l'enfant à l'égard de la mère, une présence plus forte du père dans l'éducation, ainsi qu'une influence des garderies qui soumettent l'enfant à des identifications multiples et diverses et l'encouragent à faire ses expériences et à être actif.

Parallèlement, les styles éducatifs disciplinaires ont été réformés et le rapport à l'autorité a été métamorphosé. Qu'elle soit parentale, scolaire, gestionnaire ou autre, l'autorité a dû désormais justifier ses demandes et rendre raison des règles qu'elle propose. On doit aussi souligner le fait qu'avec la prolongation de la scolarité, la jeunesse est devenue un puissant acteur de l'affirmation de l'individualité. Enfin, différents mouvements sociaux, porteurs de revendications en matière d'égalité, de liberté et de droit à la différence, ont fortement contribué au changement du contexte normatif. À la suite de ces bouleversements, l'individu autonome et maître de ses choix est devenu le modèle socialement proposé aux individus pour structurer leur pensée et leur action. Mais comme on va le voir, cet individualisme revêt un caractère ambivalent, et suscite maints enjeux.

Chapitre 20

LES ENJEUX SUSCITÉS PAR L'ACCÉLÉRATION DU PROCESSUS D'INDIVIDUALISATION

Nous avons considéré jusqu'ici le processus d'individualisation en tant que phénomène historique dont nous avons tenté de comprendre les raisons et de suivre l'évolution. Nous avons distingué trois grandes phases qui ont ponctué son cours depuis ses tout débuts dans l'univers moderne. La première, marquée par l'idéologie des Lumières, a donné lieu à l'affirmation de l'individu abstrait à qui a été reconnu le droit à l'autonomie et à la liberté, mais sans que soient prises en compte les conditions de leur réalisation. La deuxième, amorcée à la fin du XIXe siècle, mais ayant culminé après la Seconde Guerre mondiale, a été caractérisée par l'adoption de dispositions visant à octroyer les ressources nécessaires à la liberté effective des individus concrets. La troisième, entamée dans les années 1960-1970, mais toujours en cours, correspond à une accélération du processus d'individualisation. Cette accélération tient à un ensemble de facteurs dont la conjugaison a fait en sorte que l'accomplissement personnel s'impose comme valeur dominante et que l'individu autonome et maître de ses choix devienne le modèle socialement proposé aux individus pour structurer leur pensée et leur action. Dans ce dernier chapitre, nous allons tâcher d'évaluer les effets qui résultent de cette forme que revêt dorénavant l'individualisme.

Le processus d'individualisation est communément perçu tantôt comme une promesse d'accomplissement personnel, tantôt

comme une menace à la solidarité sociale. Sans être ni absolument justes ni totalement erronés, non plus que nécessairement divergents, ces deux points de vue méritent assurément d'être discutés. C'est ce que nous allons faire en considérant d'abord le premier. L'aspiration à vivre une vie plus pleine, plus personnelle, plus authentique et plus responsable d'elle-même est certainement légitime. On ne saurait la réduire à ses formes les plus futiles et les plus complaisantes qui poussent à la consommation de biens ostentatoires ou de thérapies farfelues. Toutefois, les individus n'ont pas tous les mêmes possibilités de la réaliser. La capacité d'assumer sa propre histoire de façon responsable et de s'accomplir de manière originale est étroitement liée au niveau et à la diversité des ressources économiques, sociales et culturelles dont dispose un individu. Or, un grand nombre de personnes, des sans-emploi bien sûr mais aussi une bonne partie des salariés, n'ont pas accès aux conditions que présuppose la réalisation de soi comme personne singulière et autonome. D'une part, les rémunérations et les allocations qu'ils perçoivent sont insuffisantes, notamment en raison de la précarisation du travail et des coupes dans les programmes sociaux effectuées au cours des dernières décennies. D'autre part, ils souffrent d'un manque manifeste de considération sociale, ce qui est susceptible d'entraîner des conséquences destructrices sur l'estime de soi sans laquelle il n'est ni espérance ni volonté de maîtriser pratiquement son avenir.

La condition des personnes qui occupent des emplois plus avantageux sinon plus qualifiés se présente de façon fort différente. Au cours des dernières décennies, les entreprises ont majoritairement transformé leurs modèles d'organisation du travail et de gestion des ressources humaines. Reconnaisant une certaine autonomie aux travailleurs, elles font appel à leurs capacités de connaissance, de réactivité, de responsabilisation et de créativité. Elles sont

incitées à le faire par les progrès technologiques (automatisation, outils numériques, réseaux informatiques, intelligence artificielle) dont la maîtrise accroît la productivité, l'innovation et la qualité des produits, ainsi que par le développement d'une économie de services qui donne de l'importance à la nature de la relation avec le consommateur. Les nouveaux modes de fonctionnement offrent donc plus de liberté aux salariés et leur permettent de déployer leurs habiletés, de développer leurs compétences et d'apporter une contribution particulière. Mais ces gains se font au prix d'exigences accrues en matière d'engagement, de performance et de flexibilité. Dans un contexte de concurrence accentuée où une partie du salaire et des primes sont individualisées, et où la sécurité d'emploi n'est souvent pas garantie, la latitude accordée au salarié tend à se retourner contre lui. Les possibilités d'être plus entreprenant, plus efficace et plus autonome se muent en impératifs contraignants, générant de la pression psychologique et du stress propres à provoquer dépression et burn out.

Ne maîtrisant ni leur présent ni leur avenir, un bon nombre de personnes se sentent donc en porte-à-faux face au modèle socialement valorisé de l'individu qui s'accomplit de façon autonome et singulière. Leur sentiment d'impuissance si ce n'est de culpabilité peut les amener à sombrer dans l'inhibition, ou à exploser dans la violence et la rage. D'autres ont plutôt tendance à se réfugier dans un cocon narcissique, cherchant à se donner l'illusion de la complétude en consommant tout ce qui est à peu près consommable. La fuite dans le narcissisme s'opère aussi à travers une incessante activité de séduction, de manipulation psychologique, qui vise à provoquer l'intérêt et l'admiration de l'autre. La lutte contre l'angoisse diffuse se gagne alors à la condition de susciter l'admiration d'autrui, seule manière d'assumer et de réassumer un fragile sentiment d'identité : j'existe pour l'autre, donc j'existe.

L'idéal d'un accomplissement personnel pour tous peut donc apparaître relativement chimérique. Il faut néanmoins se méfier des discours catastrophistes, qui envisagent toujours le pire. D'une part, un bon nombre d'organisations (des entreprises, des commerces, mais également des administrations publiques) commencent à s'interroger sérieusement sur les conditions de travail et les rémunérations qu'elles offrent. Non seulement les syndicats et certains mouvements sociaux les poussent à le faire, mais les méfaits de la démotivation et de l'épuisement professionnel de leur personnel sur leur propre performance les y incitent. En outre, et de plus en plus, elles sont confrontées à des difficultés majeures de recrutement et de rétention dans un contexte qui voit s'affermir une pénurie de main-d'œuvre liée au vieillissement de la population, tandis que se manifestent de nouvelles attentes face au travail, dont les jeunes générations sont particulièrement porteuses. Sachant que le travail demeure une des principales voies que les individus peuvent emprunter pour se réaliser et obtenir considération et reconnaissance, on peut espérer que les organisations en arrivent à faire de nécessité vertu.

D'autre part, on assiste présentement à des tentatives de redéfinition des politiques sociales dans un certain nombre de pays. L'objectif est de transformer l'État-providence traditionnel en un État d'investissement social qui se donne pour but d'outiller les individus, de leur donner les moyens de l'autonomie. La socialisation de la prise en charge des conséquences des risques économiques et sociaux doit bien sûr demeurer la responsabilité de l'État. Cependant, au-delà des indispensables allocations, on vise à ce que la protection sociale ainsi que les politiques familiales, éducatives et de formation continue soient organisées de façon à permettre à chacun de développer ses capacités individuelles. Privilégiant l'équité plutôt que l'égalité de traitement, on individualise l'aide ou le

soutien ainsi que les parcours, et l'on prend en considération l'agir des individus. Cela n'est évidemment pas sans comporter des risques de contrôle social et d'arbitraire, qu'il faut chercher à réduire le plus possible en instituant, par exemple, des formules de recours. Et l'État doit bien sûr se donner les moyens de ses politiques, ce qui implique de lutter contre l'évasion fiscale et de revoir les règles de la fiscalité afin d'instaurer des impôts véritablement progressifs non seulement sur le revenu, mais aussi sur le patrimoine.

On peut sans doute considérer que l'aspiration à l'accomplissement personnel va se maintenir sinon s'accroître, et que les luttes visant à assurer les conditions favorisant l'autonomie vont se poursuivre et peut-être même s'intensifier. Mais, qu'en est-il des effets prévisibles d'une individualisation accrue sur la solidarité sociale? Telle est la seconde problématique que nous avons à examiner. À l'encontre d'une opinion répandue, on doit tout d'abord souligner que l'individualisme contemporain que nous sommes à caractériser n'enferme pas dans l'isolement. Par nature, il appelle au contraire la reconnaissance et la collaboration d'autrui. Voyons cela.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, le besoin de reconnaissance est chez les humains primordial et quasi irrésistible. C'est par le biais du regard des autres que l'individu en arrive à établir son identité, à éprouver sa valeur et à gagner l'estime de soi. Cependant, les rapports intersubjectifs de reconnaissance varient selon les types de société, colorés qu'ils sont par les valeurs qui y dominent, notamment par l'importance accordée soit à la libéralité démontrée envers le groupe, soit au prestige et au nombre d'obligés incorporés dans une clientèle, soit au statut social, soit à l'accomplissement individuel. Dans l'univers étatique, par exemple, la considération dont jouit l'individu est liée au fait que son

comportement répond aux attentes liées à son rang. Conférant à tous les mêmes droits et libertés sans exception ni privilège, la société moderne va, en revanche, juger la valeur de l'individu à ses réalisations personnelles. Cette pierre de touche est aujourd'hui plus que jamais prise en compte, les individus aspirant non seulement à être traités comme des semblables, mais à se voir reconnus comme des êtres uniques, avec leurs particularités, leur histoire et leurs réussites.

La réalisation de soi, avons-nous dit, n'implique pas uniquement la reconnaissance d'autrui, mais encore sa collaboration. C'est que l'individu ne saurait atteindre ses objectifs qu'à la condition que d'autres sujets poursuivent et atteignent leurs objectifs propres. Il est non seulement indispensable que les autres ne s'opposent pas à nos intentions, ce en quoi consiste la liberté négative, mais il est également nécessaire que nous puissions profiter de leurs apports. Du reste, on ne peut pas séparer réellement les contributions d'une personne de celles des autres, ni au niveau d'une organisation, ni à l'échelle de la société. Notre succès éventuel repose à la fois sur le concours de nos contemporains et sur les apports historiques de multiples générations, qui ont établi un cadre institutionnel favorable, installé de bonnes infrastructures de transport et de communication, accumulé des capitaux, formé une population active compétente, développé les arts, les sports, les sciences et les technologies, etc.

Par ailleurs, de ce que les individus aspirent à se voir reconnus par leurs semblables et qu'ils profitent de leurs contributions pour se réaliser, on ne saurait conclure qu'ils se préoccupent de la vie commune. Suivant un certain point de vue, le mouvement des sociétés contemporaines les inclinerait au contraire au repli sur soi ou sur des appartenances exclusives. On assisterait à un affaissement du collectif devant l'affirmation d'individus qui oublieraient

l'intérêt général pour ne se soucier que de leur bonheur privé ou, au mieux, que de la défense de causes particulières. Sans le rejeter totalement, on doit vraisemblablement nuancer ce diagnostic. On peut tout d'abord mettre en doute le fait que nos sociétés connaîtraient actuellement un déclin net de l'esprit citoyen. Il est vrai que la confiance des citoyens dans les institutions diminue et que l'abstention aux élections s'accroît. Toutefois, nous assistons en même temps à un développement important d'autres formes de participation citoyenne. Bien qu'elles présentent parfois un caractère ambivalent, ces autres formes sont vraisemblablement des manifestations d'une mutation de la citoyenneté plutôt que d'une montée de l'apathie politique. Cela vaut la peine de les évoquer.

La démocratie représentative constitue assurément la pierre angulaire des démocraties modernes. Elle comporte néanmoins certaines limites. C'est ainsi qu'excluant de la gouverner ceux qui sont représentés et dont on ne sollicite le plus souvent l'implication qu'au moment de choisir leurs représentants, elle a tendance à nourrir le désintérêt des citoyens. Cependant, aujourd'hui, un grand nombre de ceux-ci, bénéficiant d'une information plus abondante sinon plus fiable, sont devenus plus vigilants et plus critiques face à l'action gouvernementale. Cette préoccupation, initiant une sorte de démocratie de surveillance, accroît indéniablement le pouvoir de la société sur l'État. D'un autre côté, elle peut être manipulée et elle cède parfois à des tentations populistes, se transformant en une stigmatisation compulsive et permanente des autorités gouvernantes, jusqu'à constituer celles-ci en puissance ennemie.

Une autre limite de la démocratie représentative tient au fait qu'elle privilégie l'expression des intérêts individuels. L'application du principe « une personne, un vote » tend à atomiser les individus et contribue à faire en sorte que les partis politiques sont portés à ne définir les choix que sur la base de la somme des intérêts

individuels. Toutefois, ces tendances sont aujourd'hui atténuées par l'expansion d'une société civile dynamique et active, composée de multiples groupes et associations. Aux syndicats et coopératives qui participent depuis longtemps à renforcer le tissu social, s'ajoutent des regroupements de toute nature, fondés sur le genre, l'orientation sexuelle, la protection de l'environnement, la défense des droits des personnes racisées, etc. Les minorités culturelles et nationales sont elles aussi de plus en plus actives pour défendre leur identité et façonner leur avenir. Ces différents acteurs déploient des formes de solidarité et définissent des intérêts collectifs. Ils peuvent ainsi concourir à la cohésion sociale, et participer à circonscrire des projets communs. Il leur faut cependant éviter de dériver dans un corporatisme étroit. D'où la nécessité de mettre en perspective les intérêts collectifs, non pour les nier, mais pour favoriser l'établissement des compromis qui permettent de viser l'intérêt général.

La culture de l'individualisme n'a donc pas que des effets atomisants sur la société. Elle permet de composer de nouvelles formes de solidarité et de vivre ensemble, qui sont de plus en plus nombreuses et variées. De façon qui peut paraître paradoxale, la société des individus conduit à une multiplication des appartenances plutôt qu'à une désaffiliation généralisée. Lorsque les appartenances sont multiples, et que l'individu les utilise selon les circonstances, elles fonctionnent comme des ressources fournissant à la fois des moyens pour l'agir et des motifs d'estime de soi. Il peut cependant en aller différemment pour les gens souffrant d'incapacités, d'isolement ou de déni de reconnaissance, qui risquent de s'engager dans des appartenances exclusives s'attachant à diluer l'individu dans le groupe. L'identification collective se transforme alors en système de contraintes et peut finir par enfermer l'ensemble de la personnalité, comme on peut le constater dans le cas des sectes, des groupes extrémistes et des intégrismes religieux.

De la diversité des acteurs et du pluralisme des valeurs qui caractérisent les sociétés modernes contemporaines émergent peu à peu une nouvelle citoyenneté et une démocratie transformée. Dans des communautés politiques où, mis à part les principes d'égalité et de liberté qui leur servent de socle, on accepte le polythéisme des valeurs et où les conflits sont reconnus comme légitimes, le peuple ne peut plus être figuré comme unifié et homogène. Il n'est donc plus possible d'y trouver un intérêt général s'imposant quasi spontanément. Celui-ci n'étant pas donné une fois pour toutes, la démocratie sous ses diverses formes ne peut faire l'économie de la délibération dans sa recherche de choix qui soient éclairés et raisonnables. On peut penser, entre autres, aux débats contemporains sur la peine capitale, le droit à l'avortement, les droits des homosexuels ou l'aide médicale à mourir. Après mûre réflexion, il est possible, de conclure que les arguments en faveur d'un point de vue sont plus convaincants que les arguments qui s'y opposent. Dans de tels cas, on ne peut bien sûr s'attendre à voir disparaître tous les désaccords et on ne peut exclure que des délibérations ultérieures puissent un jour conduire à réviser la conception adoptée.

Cette démocratie délibérative implique la présence d'espaces publics qui facilitent la circulation de l'information, l'expression des positions des uns et des autres, le débat et la discussion. Mais, par-dessus tout, elle suppose l'existence d'individus autonomes, dotés d'une capacité réflexive et critique. Or, comme nous l'avons souligné précédemment, l'autonomie n'est pas naturellement enracinée dans les individus. Son apprentissage implique une société dont les normes culturelles l'autorisent et le favorisent, une société qui se veut elle-même autonome. Aujourd'hui, cette volonté est loin d'être universellement partagée. Les fondamentalistes, les despotes, les autocrates et les réactionnaires de toutes sortes vont assurément s'efforcer de maintenir la soumission et

l'assujettissement, quitte à s'en remettre à un individualisme de déliaison et de désengagement pour garder le contrôle et conserver leur pouvoir.

On peut toutefois penser que, malgré les stagnations et les reculs qu'ils peuvent entraîner, ces résistances et ces blocages ne vont pas marquer la fin de l'histoire. L'univers sociohistorique moderne est encore jeune, et les processus qui le constituent ne semblent pas être en voie de s'arrêter. L'individualisation des rapports sociaux est déjà en cours dans de nombreuses sociétés, du fait des nouvelles conditions économiques et sociales qui s'y établissent. On assiste dans ces circonstances à une modification graduelle de la place de l'individu et de son mode d'être, à une accentuation du désir de liberté et d'égalité, ainsi qu'à la formation ou au renforcement d'une société civile basée sur des organisations distinctes des communautés primaires. Ces transformations peuvent vraisemblablement déboucher un jour ou l'autre sur la mise en place d'institutions démocratiques susceptibles de promouvoir l'émancipation et l'autonomie, et de générer un individualisme solidaire. Les sociétés qui bénéficient déjà de telles institutions doivent, quant à elles, s'armer pour mieux les défendre. En participant à façonner des individus plus lucides et plus responsables, les enseignants, dont je suis, ont à cet égard un rôle primordial à jouer.

Par ailleurs, sur le long terme, il est tout à fait pensable que de nouveaux univers sociohistoriques émergent, porteurs de nouveaux avatars de l'humain. On peut déjà supposer que les catastrophes environnementales qui s'annoncent pourraient renouveler notre rapport au monde, une forte adhésion à la conception scientifique se conjuguant avec une conduite plus raisonnable à l'égard de la nature. Quant au rapport aux étrangers, on ne peut qu'espérer qu'il cesse d'être marqué comme il l'a été depuis toujours par la xénophobie et la violence. Même si cela apparaît aujourd'hui à

peine concevable, il est possible que de nouvelles appartenances se consolident sur la base d'ensemble régionaux et d'une collaboration entre ces ensembles.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

LA PLASTICITÉ DU CERVEAU HUMAIN ET LES UNIVERS SOCIOHISTORIQUES

- ANSERMET, François et Pierre Magistretti (2004). *À chacun son cerveau*, Paris, Odile Jacob.
- BAECHLER, Jean (2009). *Les matrices culturelles*, Paris, Hermann Éditeurs.
- BAECHLER, Jean (2009). *La nature humaine*, Paris, Fayard.
- CASTORIADIS, Cornélius (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.
- D'IRIBARNE, Philippe (2002). *Cultures et mondialisation: gérer par-delà les frontières*, Paris, Éditions du Seuil.
- HUBLIN, Jean-Jacques (2008). *Quand d'autres hommes peuplaient la terre: nouveaux regards sur nos origines*, Paris, Flammarion.
- KAHN, Axel (2007). *L'homme, ce roseau pensant: essai sur les racines de la nature humaine*, Paris, NIL Éditions.
- LEGROS, Robert (1990). *L'idée d'humanité*, Paris, Grasset.
- MALABOU, Catherine (2004). *Que faire de notre cerveau?*, Paris, Bayard.

LE RAPPORT AU MONDE

- CHABBI, Jacqueline (2010). *Le seigneur des tribus: l'islam de Mahomet*, Paris, CNRS Éditions.
- DETIENNE, Marcel (2005). *Les Grecs et nous: une anthropologie comparée de la Grèce ancienne*, Paris, Perrin.
- FERRY, Luc (2006). *Kant: une lecture des trois « critiques »*, Paris, Grasset.
- GAUCHET, Marcel (1985). *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.

- GERNET, Jacques (2005). *Le monde chinois*. Tomes 2 et 3, Paris, Armand Colin.
- GOODY, Jack (1994). *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, Presses universitaires de France.
- GOODY, Jack (2006). *L'islam en Europe: histoire, échanges, conflits*, Paris, La Découverte.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- LAMBERT, Yves (2007). *La naissance des religions*, Paris, Armand Colin.
- LEMAIRE, André (2003). *Naissance du monothéisme: point de vue d'un historien*, Paris, Bayard.
- LLOYD, Geoffrey E.R. (1996). *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte.
- PICAUDOU, Nadine (2010). *L'islam entre religion et idéologie: essai sur la modernité musulmane*, Paris, Gallimard.
- ROUGIER, Bernard (dir.) (2008). *Qu'est-ce que le salafisme?*, Paris, Presses universitaires de France.
- TAYLOR, Charles (2011). *L'âge séculier*, Montréal, Boréal.
- TESTART, Alain (2010). *La déesse et le grain: trois essais sur les religions néolithiques*, Paris, Errance.
- TESTART, Alain (1991). *Des mythes et des croyances: esquisse d'une théorie générale*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

LE RAPPORT À AUTRUI

- ANDREAU, Jean et Raymond Descat (2006). *Esclaves en Grèce et à Rome*, Paris, Hachette Littératures.
- BADIE, Bertrand (2014). *Le temps des humiliés: pathologie des relations internationales*, Paris, Odile Jacob.
- BERSTEIN, Serge (dir.) (1998). *La démocratie libérale*, Paris, Presses universitaires de France.

- BESSIS, Sophie (2001). *L'Occident et les autres: histoire d'une suprématie*, Paris, La Découverte.
- BON, François (2009). *Préhistoire: la fabrique de l'homme*, Paris, Éditions du Seuil.
- BOYER, Robert (2004). *Une théorie du capitalisme est-elle possible?*, Paris, Odile Jacob.
- CAILLÉ, Alain (2007). *Anthropologie du don: le tiers paradigme*, Paris, La Découverte.
- CLASTRES, Pierre (1980). *Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Éditions du Seuil.
- DEMOULE, Jean-Paul (2008). *La révolution néolithique*, Paris, Éditions Le Pommier.
- DIXON, Keith (2008). *Les évangélistes du marché: les intellectuels britanniques et le néo-libéralisme*, Paris, Éditions Raisons d'agir.
- DUBET, François (2010). *Les places et les chances: repenser la justice sociale*, Paris, Seuil.
- GUILAINE, Jean (2011). *Cain, Abel, Ötzi: l'héritage néolithique*, Paris, Gallimard.
- HOBSBAWM, Éric (1992). *Nations et nationalisme depuis 1780: programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard.
- HONNETH, Axel (2015). *Le droit de la liberté: esquisse d'une éthicité démocratique*, Paris, Gallimard.
- ISMARD, Paulin (2019). *La cité et ses esclaves*, Paris, Éditions du Seuil.
- LEFORT, Claude (1999). *La complication. Retour sur le communisme*, Paris, Fayard
- NOREL, Philippe (2009). *L'histoire économique globale*, Paris, Éditions du Seuil.
- PIKETTY, Thomas (2013). *Le capital au XXI^e siècle*, Paris, Seuil.
- ROSANVALLON, Pierre (2006). *La contre-démocratie*, Paris, Éditions du Seuil.

SNYDER, Timothy (2012). *Terres de sang. L'Europe entre Hitler et Staline*, Paris, Gallimard.

TESTART, Alain (2012). *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés, de Lascaux à Carnac*, Paris, Gallimard.

LE RAPPORT À SOI

DESCOMBES, Vincent (2004). *Le complément de sujet: enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Paris, Gallimard.

ELIAS, Norbert (1997). *La société des individus*, Paris, Fayard.

FOUCAULT, Michel (1982). *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard.

GOODY, Jack (2007). *Pouvoirs et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute.

HOFFMAN, Geneviève (2017). *Naître et devenir Grec dans les cités antiques*, Paris, Éditions Magenta.

KAUFMANN, Jean-Claude (2004). *L'invention de soi: une théorie de l'identité*, Paris, Hachette Littératures.

KAUFMANN, Jean-Claude (2001). *Ego: pour une sociologie de l'individu*, Paris, Hachette Littératures.

LE GOFF, Jacques (2012). *Hommes et femmes du Moyen Âge*, Paris, Flammarion.

ROSANVALLON, Pierre (2011). *La société des égaux*, Paris, Éditions du Seuil.