

Michel Lobrot

L'aventure humaine

Du même auteur :

Les forces profondes du moi, Économica, 1983
À quoi sert l'école, Armand Colin, 1992
Le Choc des émotions, La Louvière, 1993
La Psychanalyse, (L. et Bonfanti), Hachette, 1995
L'anti-Freud, PUF, 1996.

J'adresse mes remerciements à tous ceux qui m'ont aidé dans la réalisation de ce livre, tout particulièrement à Fanchon Delsanti et Nicole Habrias-Simon, qui m'ont aidé pour la révision du texte, et à Philippe Gateau, qui a composé l'ouvrage.

Collection Psy-énergie
LES LILAS
France
E-mail : contact@michel-lobrot.fr

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	6
LE SCHÉMA DE BASE.....	7
LE MÉCANISME EXPÉRIENTIEL.....	9
LES FORMES DE L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE.....	10
L'EXPÉRIENCE TRANSFORMATRICE.....	12
LA RUPTURE DES VALEURS.....	14
DEUX SYSTÈMES DE VALEURS.....	16
L'ORGANISATION DU PSYCHISME.....	18
LES DIVISIONS DU PSYCHISME.....	20
LES FILONS HISTORIQUES.....	21
SENS DE L'ÉVOLUTION.....	22
CHAPITRE 1 - LES FORMES PRIMITIVES DE LA CULTURE.....	24
LA NOTION DE PRIMITIF.....	24
LA DISTINCTION PRIMAIRE-SECONDAIRE.....	25
PLUS PROFOND DANS LES DEUX INSTANCES.....	27
RECHERCHES SUR LA ZONE PRIMAIRE.....	29
RECHERCHES SUR LA ZONE SECONDAIRE.....	31
DÉCOUVERTE DU TOTÉMISME.....	34
NATURE DU TOTÉMISME.....	35
L'ATTITUDE TOTÉMIQUE.....	37
L'ATTITUDE TOTÉMIQUE (SUITE).....	40
RAPPEL DU CADRE GÉNÉRAL.....	42
L'ENVIRONNEMENT AGRICOLE.....	44
LE PRINCIPE D'EXO GAMIE.....	48
LA VALORISATION DE LA LIBIDO.....	52
NATURE DES TABOUS.....	54
ÉCHAPPER AUX TABOUS.....	56
L'EXPÉRIENCE DU VILLAGE.....	57
LA CULTURE VILLAGEOISE.....	60
DEUX ÉTUDES SUR L'OBSCÉNITÉ.....	61
LA LIBIDO DES CHASSEURS-CUEILLEURS.....	64
LES CADRES SPATIAUX DES AGRICULTEURS.....	67
LES CADRES TEMPORELS DES AGRICULTEURS.....	69
LES RITES D'INITIATION.....	70
LA SEXUALITÉ COMME VALEUR QUOTIDIENNE.....	72
LES CONCEPTIONS DE BATESON.....	73
LE POINT DE VUE DES COUTUMES.....	75
UNE ÉTUDE SUR UN CAS AFRICAIN.....	78
L'IMPORTANCE DE LA CULTURE.....	82
LE PASSAGE DIFFICILE.....	83
CHAPITRE 2 - LA FACE OBSCURE DU MONDE PRIMITIF.....	85
LE COÛT DE LA PRIMITIVITÉ.....	85
UNE ÉVOLUTION IMPOSSIBLE.....	85
DEUX SORTES DE PENSÉES.....	88
DISCUSSION AVEC LÉVI-STRAUSS.....	91
LA FERMETURE SUR L'UTILITAIRE.....	95
UNE THÉORIE DU STRESS.....	96
LE PROCESSUS DE SUPPRESSION.....	98
QU'EST-CE QUE LA RELIGION ?.....	100
UNE TERREUR FABRIQUÉE.....	101
L'ESSENCE DE LA MAGIE.....	102
EXEMPLES DE MAGIE.....	103
LES RELIGIONS SUPÉRIEURES.....	105
LE MÉCANISME DE LA CROYANCE.....	108
LE MODÈLE UTILITAIRE.....	110
L'ATTITUDE CATASTROPHIQUE.....	111
ÉTUDES SUR L'ANGOISSE.....	112
LA RELIGION ET LA VIE.....	114
RETOUR AU SOCIAL.....	116
LE PARADIS SOCIAL.....	118

DES OBSTACLES AU BONHEUR SOCIAL.....	119
LA COMPENSATION DE NATURE SOCIALE.....	121
LA PAROLE SOCIALE.....	125
LA PAROLE MAGIQUE.....	127
LA PENSÉE DU MYTHE.....	130
LE RELATIONNEL DANS LE MYTHE.....	133
LA DOUBLE NATURE DU MYTHE.....	134
LA PEUR DE L'AUTRE.....	137
LA GUERRE INSTITUÉE.....	140
LA PSYCHOSE DE GUERRE.....	143
LE CANNIBALISME BELLIQUEUX.....	146
LE POUVOIR DU DON.....	148
LE DON À L'ORIGINE DU POUVOIR.....	149
LA PRATIQUE DU DON.....	152
LA POLITIQUE DU DON.....	155
CONCLUSION.....	157
CHAPITRE 3 - L'ÉMERGENCE DES CULTURES CIVILES.....	159
L'ENCHAÎNEMENT DE BASE.....	159
UNE VRAIE RÉVOLUTION.....	160
LOCALISATION DES CULTURES CIVILISÉES.....	162
LES CULTURES PROTÉGÉES.....	164
L'AGRICULTURE FREINÉE.....	166
D'AUTRES CAS DE FREINAGE.....	168
UNE RUPTURE HISTORIQUE.....	172
LE PROCESSUS DE MISE À DISTANCE.....	173
LA CULTURE SAVANTE.....	174
À L'ORIGINE DES CULTURES SECONDAIRES.....	177
LES REPRÉSENTATIONS.....	178
LES SUPPORTS MATÉRIELS.....	179
L'ÉTAT DES TECHNIQUES.....	181
L'INTERVENTION DE L'ÉCRITURE.....	184
LE RATIONALISME AUTORITAIRE.....	185
LA RELIGION RECADRÉE.....	187
À L'ORIGINE DE L'URBAIN.....	190
L'AVÈNEMENT DU PHÉNOMÈNE CITADIN.....	192
L'EXPÉRIENCE DE L'INTERACTION.....	194
L'OBSTACLE À DÉPASSER.....	196
LE PROBLÈME DE L'ÉTRANGER.....	197
LES COMPOSANTES DE LA MENTALITÉ CIVILE.....	199
LA COMMUNICATION SOCIALE.....	201
LE CONTEXTE OCCIDENTAL.....	204
LA VIE PUBLIQUE DANS LE MONDE GREC.....	207
LA SUITE DE L'HISTOIRE.....	210
CHAPITRE 4 - LES ORIGINES DE L'IMPÉRIALISME.....	212
LA COEXISTENCE DE DEUX MONDES.....	212
LA RÉSURGENCE DU PRIMITIF.....	213
L'IMPÉRIALISME SELON LES AIRES.....	214
L'AMBIVALENCE DES ORIGINES.....	216
LE DÉPLACEMENT DES AGRICULTEURS EN ASIE.....	220
LE MOUVEMENT EN EUROPE ET EN AMÉRIQUE.....	222
LE PHÉNOMÈNE MIGRATOIRE.....	224
L'ORIGINE DES PASTEURS.....	226
AUX SOURCES DE L'IMPÉRIALISME.....	229
LA NAISSANCE DE L'IMPÉRIALISME EN EUROPE.....	233
LA NAISSANCE DE L'IMPÉRIALISME EN AMÉRIQUE.....	237
LA SUITE DES ÉVÉNEMENTS.....	240
L'ESPRIT DES NOMADES.....	243
LA GRANDE CONFRONTATION.....	247
LA DIFFUSION DU MODÈLE IMPÉRIALISTE.....	250
LA RÉPONSE DES OPPRIMÉS.....	251
L'ORIGINE DU SPIRITUALISME.....	253
LA GENÈSE DU SPIRITUALISME.....	257
L'ESSENCE DU SPIRITUALISME.....	259
LE MYTHE DE LA CONVERSION.....	261

RÉSUMÉ DES FAITS.....	264
LES ARTS ET LES SCIENCES À L'ÉPOQUE DE L'IMPÉRIALISME.....	265
CHAPITRE 5 - LE TRIOMPHE DE L'IMPÉRIALISME.....	268
L'INSTALLATION DE L'IMPÉRIALISME.....	268
LES PHASES DU DÉVELOPPEMENT DE L'IMPÉRIALISME.....	268
LA FORMATION DE L'ÉTAT CENTRALISÉ.....	273
NATURE DE L'ÉTAT CENTRALISÉ.....	277
LA MISE EN PLACE DE L'ÉTAT CENTRALISÉ.....	278
L'ESSENCE DU SPIRITUALISME.....	280
LE SPIRITUALISME AU MOYEN-ORIENT.....	281
LES ORIGINES DU JUDAÏSME.....	282
LA NAISSANCE DU SPIRITUALISME EN EXTRÊME-ORIENT.....	285
DU BOUDDHISME AU CONFUCIANISME.....	288
LA FORMATION D'UN MOYEN ÂGE.....	292
CARACTÉRISTIQUES DU MOYEN ÂGE.....	294
LE SPIRITUALISME SPÉCULATIF AU MOYEN-ORIENT.....	296
LE SPIRITUALISME SPÉCULATIF EN EXTRÊME-ORIENT.....	298
L'INVENTION DU MONDE MODERNE EN ASIE.....	301
LES ORIGINES DE L'ISLAM.....	303
LA FONDATION DE L'ISLAM.....	304
LES ORIGINES DU MONDE MODERNE EN EXTRÊME-ORIENT.....	307
LA FONDATION DU MONDE MODERNE EN CHINE.....	309
LES EFFETS DES SYSTÈMES ASIATIQUES.....	311
LES FAILLES DANS LES SYSTÈMES ASIATIQUES.....	312
CHAPITRE 6 - LES INFORTUNES DE L'IMPÉRIALISME.....	315
LES BASES DE DÉPART DE L'IMPÉRIALISME.....	315
DES BASES INCERTAINES.....	316
DES PÉNÉTRATIONS RÉUSSIES.....	318
UNE PÉNÉTRATION DIFFICILE.....	321
LE POUVOIR À LA MODE OCCIDENTALE.....	323
LES TURBULENCES DU POUVOIR.....	325
DYNAMIQUE DE L'HISTOIRE OCCIDENTALE.....	328
UN MONDE DE CRISE, LE MONDE ANTIQUE.....	330
LA CRISE DANS LA MÉDITERRANÉE ORIENTALE.....	332
LE PLURALISME EN DEHORS DE L'EMPIRE ROMAIN.....	333
L'APPARITION DU CHRISTIANISME.....	334
L'EXTENSION PRÉVISIBLE DU CHRISTIANISME.....	337
LA DÉTRESSE DES PUISSANTS.....	340
LES ORIGINES DE L'EMPIRE CHRÉTIEN.....	342
LA PUISSANCE BARBARE.....	345
LE TRIOMPHE DE L'ÉGLISE.....	348
L'AFFRONTMENT DES DEUX POUVOIRS.....	351
UNE RUPTURE DANS L'HISTOIRE OCCIDENTALE.....	353
LA BASE AGRICOLE.....	356
UNE NOUVELLE VIE SOCIALE.....	359
L'AFFIRMATION CULTURELLE.....	360
UNE RÉVOLUTION DANS LES ARTS VISUELS.....	362
UNE RÉVOLUTION DANS LA PENSÉE.....	364
UNE TRANSFORMATION DE L'UNIVERS SONORE.....	365
UNE TRANSFORMATION DANS LA LITTÉRATURE.....	368
UNE NOUVELLE SOCIÉTÉ.....	370
LA FORMATION DU MONDE CLASSIQUE.....	372
LA NAISSANCE DE L'ÉTAT MODERNE.....	375
LES RÉVOLUTIONS.....	377
UNE NOUVELLE IDÉOLOGIE : LE PROTESTANTISME.....	379
LE TRIOMPHE DE LA CULTURE.....	383
UN SCHÉMA TRIPARTITE.....	386
L'ÂGE MODERNE EN OCCIDENT.....	388
CHAPITRE 7 - LES FONDEMENTS DE L'ÉVOLUTION.....	390
L'ÉVOLUTION EN SCIENCES HUMAINES.....	390
L'ÉVOLUTIONNISME DESCRIPTIF.....	392
LE REJET DE L'ÉVOLUTIONNISME.....	394
UNE PENSÉE SOCIALE NOVATRICE.....	397

HOBBS, ROUSSEAU, MARX.....	399
L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE.....	403
L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE SOUS SA FORME PRINCIPALE.....	405
LA DEUXIÈME FORME DE L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE.....	408
LA TROISIÈME FORME DE L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE.....	410
LES DIMENSIONS DE L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE.....	412
LA CONSTRUCTION DU PSYCHISME.....	413
LE DOMAINE DE L'ACTION.....	415
LA TRADITION DANS LE PROCESSUS ÉVOLUTIF.....	416
LES RUPTURES AVEC LA TRADITION.....	418
CHAPITRE 8 - LES CADRES DE L'ÉVOLUTION.....	421
UNE ÉVOLUTION GLOBALE.....	421
LA NOTION DE CARTE MENTALE.....	422
LE PREMIER AXE D'OPPOSITIONS.....	424
LE DEUXIÈME AXE.....	426
LES QUATRE CHAMPS CULTURELS.....	428
LES NIVEAUX AUTOMATIQUE ET VOLONTAIRE.....	430
LES RUPTURES DANS LE CHAMP PSYCHOLOGIQUE.....	432
LE SÉCURITAIRE ET L'HÉDONIQUE DU POINT DE VUE DE L'ÉVOLUTION.....	434
L'HUMANITÉ DIVISÉE.....	436
LES DISPOSITIFS SÉCURITAIRES.....	437
LES RÉALITÉS EXTÉRIEURES.....	439
L'INFLATION DES VALEURS SÉCURITAIRES.....	442
LES ATTITUDES SÉCURITAIRES DANS L'AMOUR.....	444
LES DÉFICIENCES DE LA RELATIONNALITÉ.....	446
LA CULTURE ASSERVIE.....	448
DISCUSSION AVEC PIERRE BOURDIEU.....	450
LES ATTITUDES HÉDONIQUES.....	453
L'HÉDONISME AU NIVEAU PRIMAIRE.....	455
L'ESPRIT DU PAGANISME.....	458
L'HÉDONISME SECONDAIRE.....	460
LA RÉSISTANCE AU CHANGEMENT.....	463
LE FACTEUR ÉDUCATIF.....	465
CHAPITRE 9 - L'HUMANITÉ EN MARCHÉ.....	467
L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ.....	467
LE PRINCIPE HÉDONIQUE.....	468
UNE VISION STOCHASTIQUE.....	469
UNE ÉVOLUTION THÉMATIQUE.....	473
L'ÉVOLUTION INTÉGRATIVE.....	476
L'ESPÈCE HUMAINE.....	479
L'ÉVOLUTION GÉNÉTIQUE.....	480
L'ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE SENSORI-MOTEUR.....	483
L'ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE SENSUEL-SEXUEL.....	484
L'ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE INTELLECTUEL-ORGANISATIONNEL.....	486
L'ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE SOCIAL-RELATIONNEL.....	488
L'ÉVOLUTION HUMAINE DANS L'HISTOIRE DES VIVANTS.....	491
L'HYPOTHÈSE DARWINIENNE.....	493
L'ESPRIT DU VIVANT.....	495
LE SYSTÈME CENTRAL.....	498
L'ENCHAÎNEMENT DES SYSTÈMES CENTRAUX.....	499
LE SYSTÈME ASSOCIÉ.....	502
LES ACTIVITÉS DÉFENSIVES.....	505
LE SYSTÈME GÉNÉTIQUE.....	509
RETOUR AUX HUMAINS.....	513
LE CONFLIT INTÉRIEUR.....	514
LES CONFLITS EXTERNES.....	516
BIBLIOGRAPHIE.....	520

INTRODUCTION

Dans ce livre, je reprends une thèse soutenue et défendue à l'époque où se constituaient les sciences humaines, au tournant du 18^e et du 19^e siècle, par des hommes comme Condorcet, Auguste Comte, Lewis Morgan, etc. Cette thèse appelée évolutionnisme pose que l'humanité non seulement évolue mais évolue dans un certain sens, dans une certaine direction, qu'on peut qualifier de progrès. Cette thèse audacieuse rejoint, dans une certaine mesure, celle du transformisme, qui s'imposait à l'époque. Elle a été par la suite rejetée, caricaturée, moquée aussi bien par les sociologues que par les anthropologues.

Ceux-ci arguaient des apparences. Comment, disaient-ils, espérer trouver des régularités et des constantes dans ces « événements historiques » qui ressemblent plutôt à un bazar, à une immense foire qu'à une série ordonnée et rationnelle ? Et en effet rien de plus hétéroclite que cette succession de phénomènes étranges, surprenants, singuliers que l'histoire nous présente. Ce type d'argument se retrouve dans *Les grecs croyaient-ils à leurs mythes ?* (1983) de Paul Veyne. Pourtant Paul Veyne n'arrête pas, dans ce livre, de parler de la culture romaine comme d'une culture spécifique, donc située dans l'évolution historique, qu'il ne cesse pas d'opposer à la culture de l'Orient.

Cependant l'évolution de l'humanité relève de l'évidence. Prenons les phénomènes tels que l'agriculture, le travail des métaux, la religion spiritualiste, le développement urbain, la guerre totale, l'industrie, le capitalisme, etc. Il y a toujours un avant l'apparition de ce phénomène et un après, où le phénomène est installé et fait partie de l'histoire.

On me dira que cela est un truisme, puisque, de toute façon, un dispositif, une fois apparu, se maintient et constitue donc un acquis définitif. Mais il pourrait en être tout autrement.

D'une part, ce dispositif aurait pu ne pas apparaître et l'humanité aurait pu continuer à vivre comme elle avait vécu durant les quelques trois ou quatre millions d'années, qui caractérisent le Paléolithique, avec une évolution relativement faible.

D'autre part, nous ne sommes plus aujourd'hui diffusionnistes et nous ne croyons plus que les découvertes faites au cours de l'histoire s'expliquent par leurs diffusions à partir d'un foyer unique. Le métal, l'agriculture, le commerce, la religion, l'impérialisme ont été redécouverts un très grand nombre de fois, d'une manière indépendante, et à chaque fois sont apparus comme un apport, un acquis, même s'ils avaient des aspects négatifs.

L'évolution de l'humanité dans une certaine direction ne consiste pas dans une évolution unique qui se serait diffusée mais dans une convergence d'évolutions différentes allant dans le même sens. Cette convergence suppose l'intervention de schémas dynamiques dans l'histoire humaine. Ce sont ces dynamiques que nous allons rechercher.

Une telle recherche nous concerne directement, car l'évolution nous prend à la gorge.

D'abord, nous sommes tous entourés, encerclés par notre passé, que nous avons souvent du mal à reconnaître et à accepter. Nous sommes déterminés et orientés par nos ancêtres, qui peuvent

nous apparaître comme des étrangers dont nous avons honte et que nous rejetons. À l'inverse, nous pouvons regretter amèrement l'ancien temps, qui peut nous apparaître sous des couleurs idylliques et être survalorisé.

L'avenir aussi nous inquiète ou nous enthousiasme. Dans un livre très connu des années 70, *Le choc du futur*, Irvin Toffler fait une description saisissante d'un futur caractérisé par son étrangeté et sa nouveauté. Il l'accepte et même l'appelle de ses vœux, mais on peut avoir l'attitude inverse et être angoissé par l'idée de ce qui va nous arriver.

Ces deux choses sont des effets de l'évolution. Celle-ci n'est pas, comme certains le croient, une simple suite de transformations situées dans un passé plus ou moins lointain ou un avenir hypothétique mais constitue la trame de notre histoire, la matière même de ce que nous vivons chaque jour. De même que les physiciens estiment actuellement que les mouvements intra-atomiques et intramoléculaires se poursuivent incessamment, ou de même que les géologues décrivent la dérive des continents, la tectonique des plaques, l'expansion océanique comme des phénomènes qui n'arrêtent pas, de même nous pouvons dire que l'évolution de l'humanité ne cesse pas de modifier les manières de vivre et les possibilités d'action presque à chaque instant. Cela peut provoquer de l'angoisse ou de l'espoir. Cela, de toute façon, ne peut nous laisser indifférents.

LE SCHÉMA DE BASE

Pourtant les théoriciens de la société, sociologues ou anthropologues, n'ont jusqu'ici rien à nous proposer pour rendre compte de telles mutations. Leurs tentatives d'explication relèvent le plus souvent d'un projet rationaliste qui imprégnait la science d'autrefois et qui avait sa valeur, consistant à établir l'existence de lois, fixes, d'invariants et de structures dans le champ étudié. On n'imaginait pas que l'invariance puisse se situer à un autre niveau, où elle serait capable d'intégrer le changement et même l'île changement le plus radical. Je veux parler de l'invariance d'une direction.

La tentative unificatrice de ces théoriciens s'est située sur les deux versants de l'ensemble constitué par l'homme et son milieu, d'un côté, sur le versant objectif ou extérieur, où l'on rencontre les sociétés et les institutions, et, de l'autre, sur le versant subjectif ou psychologique, où l'on rencontre les attitudes et les comportements.

Sur le premier versant, les théoriciens ont prétendu rendre compte de l'évolution en invoquant les structures et les contraintes sociales, à la manière de Durkheim et de la sociologie qu'il représente. Ils ont tenté de penser l'activité humaine à partir d'un de ses produits, à savoir la société, sous sa forme forte et coercitive, alors que cette société est un des effets de cette activité. Ils en sont donc arrivés à mettre au premier plan de leurs explications les notions de traditions, coutumes, habitudes, mœurs, rituels, institutions, notions statiques, qui sont plutôt des résultantes globales que des réalités fondatrices.

Dans un livre pourtant novateur sur la Psychologie des influences sociales (1985), Geneviève Paicheler écrit : « *L'influence s'exerce dans le cadre, est canalisée par les significations sociales qui lui préexistent. Elles la rendent entendables ou non. Elle est donc d'autant plus*

performante qu'elle est en accord avec des normes, des représentations sociales dans lesquelles elle s'intègre. Elle est d'autant plus difficile qu'elle en diverge. » Mais d'où viennent ces normes et ces représentations sociales, qui donnent sens aux influences, comme si elles-mêmes ne résultaient pas aussi d'influences ? Il existe des influences, des processus psychosociaux qui se situent avant la formation des normes. Les normes ne sont pas des phénomènes premiers, pas plus que la société elle-même.

L'idée que les structures sont premières et expliquent le reste est le fondement du Structuralisme, qui se trouve conforté par l'importance et la durée des processus qui les ont constituées. Ces processus apparaîtront nettement tout au cours des développements de ce livre, qui a pour but de les mettre en lumière.

Sur l'autre versant, la rationalité s'attaque à la vie psychologique, présentée comme étant dirigée par le grand principe homéostatique de la conservation (conservation de l'individu ou de l'espèce), coiffant lui-même quelques grands instincts fondamentaux, comme l'instinct nutritif, reproductif, de défense, etc. Tout le reste doit s'y ramener. Cette vision fonctionnaliste se combine d'ailleurs avec la vision précédente et aboutit à l'idée que les sociétés ne cherchent qu'à se conserver elles-mêmes (Radcliffe-Brown, 1968).

Là aussi, on prend les choses au terme et non au principe. S'il est vrai que les êtres humains finissent par acquérir l'idée générale qu'« il faut bien se nourrir » ou qu'« il est bon d'avoir une postérité », ils fondent cela sur une multitude d'expériences particulières, faites dans des contextes spécifiques, centrées sur des faims ou des attraits alimentaires particuliers ou sur des désirs de rapprochements nettement orientés vers certaines personnes. La synthèse que le chercheur opère à partir d'une réalité diversifiée ne peut se substituer à la réalité elle-même. Et d'ailleurs, cette synthèse classique, exprimée sous cette forme réductrice, est loin de recouvrir toute la réalité des désirs et des pulsions. Les pulsions à la communication ou au jeu ou à la curiosité, voire même la pulsion autodestructrice ou suicidaire, ne rentrent pas dans ce cadre appauvrissant.

Ces deux idées, celle qui place la société au principe de tout et celle qui définit des instincts indépendants du milieu, sont aussi celles qui ont amené les théoriciens à opposer le social à l'individuel, dans une vision dichotomique retrouvée sans cesse aujourd'hui. Cette distinction n'a plus aucun sens quand on se place avant la formation de la société ou des instincts, à un niveau qu'on pourrait nommer socio-individuel.

À un tel niveau, tout se joue dans le rapport entre le milieu et les individus. C'est de leur confrontation que naissent les comportements extérieurs et les ensembles sociaux. Nous nous trouvons en présence, d'un côté, d'un environnement, qui est lui-même la conséquence de phénomènes géographiques et historiques, et de l'autre, de subjectivités humaines qui ont leur vie propre et leur fonctionnement propre. Celles-ci font l'objet de la psychologie, qui devient la discipline de base capable de rendre compte de l'évolution de la société humaine.

Ces subjectivités sont en perpétuels mouvement et transformation. C'est une chose que nous expérimentons chaque jour : la différence entre notre vie intérieure, sans cesse en fermentation et en travail, et nos comportements, qui peuvent apparaître comme rigides et stéréotypés. Le fondement de l'évolution humaine, même sous ses formes les plus collectives, réside là, dans

cette dérive incessante de notre noyau psychologique, très comparable à la dérive des composés atomiques et moléculaires, qui sous tendent les corps de la nature. À partir d'un certain impact du milieu, se déclenchent certains processus internes, d'une grande amplitude, qui ensuite se développent selon leurs lois propres, d'une manière implacable.

Il en résulte que nous serons amenés, dans ce livre, à faire appel sans cesse à des données de la psychologie, et, autant que possible, aux conclusions les plus fiables et les mieux établies de cette science. La théorie qui sera élaborée pourrait s'appeler, pour cette raison, psychocécologique. Elle montre comment une psychologie s'articule à une écologie.

LE MÉCANISME EXPÉRIENTIEL

Si on se place dans cette perspective, on rencontre trois sortes de mécanismes ou de processus psychologiques, qui permettent de rendre compte de l'évolution humaine dans son ensemble. Nous citerons :

1. Le mécanisme expérientiel.
2. La rupture dans l'univers des valeurs.
3. L'organisation des parties du psychisme.

Je vais examiner ces trois processus, qui interviendront sans cesse comme des principes fondateurs de l'évolution.

Le mécanisme expérientiel est premier, car c'est lui qui permet l'articulation entre l'environnement et le sujet. Celui-ci n'est jamais indépendant du milieu, même chez les animaux. Il se constitue à partir du milieu et en fonction de lui. Cela dépasse le problème de l'inné et de l'acquis. Même les instincts animaux, pourtant en grande partie innés, procèdent d'une implantation, au moment de la constitution de l'espèce, de pulsions qui ajustent l'animal à son milieu.

Chez l'homme, qui ne possède au départ que quelques réflexes élémentaires, d'ailleurs réorientés et réévalués à partir du contexte, toutes les conduites procèdent des expériences effectuées sur le milieu.

1. Elles permettent la constitution des valeurs, l'attribution d'une certaine qualification, en bon ou en mauvais, aux situations expérimentées.
2. Elles sont à l'origine des sentiments, de nature émotionnelle, qui fondent cette attribution de valeurs.
3. Elles engendrent les pulsions, qui ont pour signification de retrouver et de satisfaire, par des actions, les sentiments une fois installés.
4. Elles déterminent les apprentissages, qui sont des adaptations des actes aux objets, à partir de la « loi de l'effet », rapport existant entre les actes et les satisfactions qu'ils permettent d'obtenir.

Ce mécanisme expérientiel fondamental, créateur du psychisme, a été découvert récemment, en psychologie animale, par N. Tinbergen (né en 1907) qui l'a nommé « expérience évaluative ». C'est lui qui permet à l'animal, comme à l'être humain, de se constituer un système de pulsions. Les situations rencontrées sont ressenties d'une manière positive ou négative, heureuse ou malheureuse, moyennant quoi elles deviennent objets d'attrait ou de répulsion. Cette attribution

procède elle-même d'un principe beaucoup plus général, qui veut que les situations qui enrichissent l'être sont vécues comme bonnes et celles qui le détruisent ou l'empêchent d'aller vers les situations bonnes (frustrations) sont vécues comme mauvaises.

Il est clair que cette vision renverse les idées traditionnelles sur le psychisme humain, lesquelles consistent à attribuer aux individus, dès leur naissance, une nature, un caractère, des dispositions, des inclinations, venant des ancêtres. Dans cette vision, tout le cheminement interne aboutissant à la formation des tendances est occulté et on se contente d'observer de l'extérieur le comportement. Celui-ci est caractérisé selon des formules stéréotypées (par ex. les vertus et les vices) censées découler de la nature du sujet.

Certes, il n'est pas question de nier l'influence des données héréditaires sur la formation de la personnalité, mais, comme moi-même (1973) et certains autres (par exemple, N. Block, 1997) l'avons montré, ces données elles-mêmes interviennent selon le schéma expérientiel. Le sujet se trouve confronté à ses propres caractéristiques physiques (taille, traits physiques, déficiences ou possibilités corporelles, fonctionnement organique, etc.) héréditaires. Celles-ci agissent comme un milieu intérieur, en interaction avec le milieu extérieur et modulées par lui..

Cette conception nouvelle est de la plus haute importance pour comprendre l'évolution de l'humanité car elle permet d'expliquer sa sensibilité extraordinaire aux phénomènes de milieu et le fait, sans cesse vérifié, qu'il suffit que le milieu – entendu au sens physique ou historique – se modifie pour que les individus, eux aussi, se modifient. Cette variabilité des psychologies, donnant naissance à de véritables mentalités collectives, a été reformulée par les sociologues, dans le courant dit « culturaliste » à travers la conception de l'hétérogénéité des cultures.

Cette formule ne suffit pas. Non seulement il y a hétérogénéité des cultures, mais surtout dépendance de celles-ci à l'égard de l'environnement, qui influe sur les situations vécues. La variabilité des cultures découle de la variabilité des milieux.

Cette variabilité n'existe pas seulement entre les individus ou entre les groupes mais à l'intérieur des individus eux-mêmes, en fonction des positions qu'ils prennent. Les processus de décisions amènent le rejet, à un certain moment, au profit de tendances qui sont préférées, d'autres qui sont refusées, parce qu'incompatibles avec les premières, même si elles sont valorisées dans l'absolu. Cela donne lieu au phénomène de « réduction de dissonance » (Festinger, 1957) par lequel le sujet dévalorise la tendance rejetée pour pouvoir supporter la frustration qui résulte du choix. Ce jeu des *praeferenda* a des incidences sur l'histoire des collectivités.

LES FORMES DE L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE

Ce processus fondamental de l'expérience évaluative ne possède pas qu'une seule forme. Il prend différentes formes, qui ont toutes une grande importance au niveau historique et sur lesquelles je reviendrai plus longuement à la fin de ce livre. On rencontre trois formes importantes, à savoir :

1. L'expérience directe.
2. L'expérience par personne interposée.
3. L'expérience imaginaire.

Prenons des exemples historiques de ces trois formes.

L'expérience directe découle du fait qu'une situation, déjà en place pour une raison quelconque, permet aux individus d'expérimenter une autre situation, liée à celle-ci ou contenue dans celle-ci, qui devient objet de pulsions.

Au moment du passage de l'humanité à l'agriculture aux environs des 8^e-6^e millénaires avant notre ère au Moyen-Orient, l'humanité découvre de nouvelles façons de s'alimenter, qui déterminent de nouveaux goûts et de nouvelles tendances alimentaires. Dans *L'histoire de l'alimentation* (1996), J.L Flandrin et M. Montanari, remarquent que, aussi bien au Moyen-Orient qu'en Europe, les pratiques alimentaires varient à un certain moment, provoquant une révolution économique. La consommation de gibiers ou de plantes sauvages est remplacée par « *la culture des céréales (notamment le blé et le seigle), l'élevage du mouton et de la chèvre, du bœuf et du porc.* » Puis les auteurs font allusion à des théories qui affirment que ces transformations sont attribuables à l'augmentation de la population, provoquant une pénurie de ressources et nécessitant la découverte de nouvelles ressources. Ils rétorquent à cela en invoquant des études qui prouvent que l'outillage de chasse s'est à ce moment aussi beaucoup amélioré, permettant un accroissement des ressources. Finalement, ils admettent, avec J. Cauvin, l'idée « *de voir, dans la révolution néolithique, non pas une réponse à des contraintes économiques mais l'expression d'une mutation d'ordre social et idéologique, conduisant à modifier les rapports profonds entre l'homme et le monde naturel.* »

C'est la conception que je proposerai dans ce livre. Les améliorations dans la chasse, aboutissant à la grande chasse collective et débouchant sur la domestication (J.P. Digard, 1990), amènent les hommes à se grouper, ce qui leur permet d'expérimenter une vie sociale nouvelle, de caractère villageois. Celle-ci n'est plus centrée exclusivement sur la famille, et oblige à s'assurer des ressources sur place, qui sont obtenues par l'agriculture. Non seulement les humains expérimentent une nouvelle vie sociale mais de nouvelles façons de s'alimenter, auxquelles ils prennent goût (le porc) et qu'ils ne peuvent ensuite abandonner. Il y a une expérience évaluative directe sur plusieurs plans.

Passons à l'expérience par personne interposée. Celle-ci est décrite dans *La culture des fleurs* (1993) de Jack Goody. L'auteur remarque que les civilisations qui ont valorisé et promu la culture des fleurs sont en général les cultures urbaines, contrairement aux cultures agricoles, comme la culture africaine, où « *la fleur est considérée comme une prémisse du fruit ou du grain et non comme une fin en soi* » Les fleurs sont valorisées si elles sont vues dans une optique non utilitaire. C'est pourquoi elles sont rejetées dans toutes les cultures de type puritain, comme l'islamisme, le christianisme à son origine, le monde protestant dans ses débuts, la Chine de Mao-Tsé-Tung, etc. Le monde occidental les redécouvre au Moyen-Age quand l'étau chrétien se desserre.

Il y a donc de nombreux obstacles à la culture des fleurs, qui sont des obstacles au plaisir obtenu directement. Ce qui veut dire que ceux qui la pratiquent sont rares et spécialisés : horticulteurs, agronomes, naturalistes, peintres, fleuristes etc., et que les autres doivent passer par eux, faire des expériences à travers eux, pour accéder et découvrir ces objets exceptionnels. Un exemple plus connu d'expérience par personne interposée est l'expérience que les enfants font à travers les parents, spécialement concernant les phénomènes dangereux de l'univers et de

la vie quotidienne. Les parents peuvent déterminer chez les enfants des angoisses profondes, du fait qu'ils portent des témoignages, par leur comportement même, sur des réalités qui ont un caractère d'urgence et que les enfants n'ont pas le temps d'expérimenter par eux-mêmes. Ils deviennent des modèles incontournables. Les traditions les plus solides, et le plus souvent limitatives, n'ont pas d'autre source.

Une expérience de type imaginaire s'est produite au moment où, l'humanité, après être passée au stade agricole dans certaines régions du monde, a pu se sédentariser plus fortement que dans d'autres régions (telles que les régions tropicales et équatoriales). Les hommes ont été amenés à construire des maisons en dur, dès le 9^e millénaire avant notre ère au Moyen-Orient. Cela a entraîné une tendance à la construction de monuments gigantesques et impressionnants rencontrés partout du Moyen-Orient jusqu'en Occident, entre le 5^e millénaire et le 1^{er} millénaire avant notre ère, depuis les pyramides égyptiennes jusqu'aux mégalithes des côtes atlantiques, de la mer du Nord et de la Méditerranée. Ce sont des milliers de monuments qui ont été construits, tous plus impressionnants les uns que les autres.

C'est une nouvelle conception de l'espace qui se fait jour, dans laquelle les formes géométriques, de nature imaginaire, se substituent aux formes de la nature. Cela se traduit aussi au niveau de la céramique, qui se pare de décorations du type « céramique rubanée », par exemple.

À l'origine de cette évolution, se trouve l'expérience évaluative faite avec les habitations en dur, expérience qui ne débouche pas seulement sur la création d'un nouvel espace mais aussi sur l'émergence d'une vie intellectuelle, résultant de la possibilité de s'isoler, de se concentrer, en se séparant de l'agitation extérieure et de la dispersion de la nature. Ce que l'homme expérimente alors, ce n'est pas un objet extérieur mais une activité intériorisée, dans laquelle l'imaginaire joue un rôle essentiel.

La culture lettrée, avec l'écriture et la création d'archives, en naîtra. L'expérience évaluative qui résulte de nouvelles formes d'habitations a des conséquences considérables sur le destin de l'humanité. Elle aboutit à l'invention de nouvelles conduites et de nouvelles activités de l'esprit.

L'EXPÉRIENCE TRANSFORMATRICE

Dans l'expérience évaluative telle que je viens de la décrire, une action émerge dans un certain contexte, qui n'est pas nécessairement centré sur elle, et elle apparaît bonne si elle consiste dans un acte enrichissant pour le sujet, ou mauvaise si elle le détruit ou le diminue. Le phénomène qui se passe dans le sujet n'est pas au départ voulu par lui. Il se produit au hasard, comme lorsqu'une douleur nous « tombe dessus », comme on dit, ou quand l'enfant découvre qu'il peut produire tel genre d'effet simplement en manipulant tel objet.

Grâce aux émotions éprouvées dans cette expérience, une pulsion, visant sa reproduction, s'implante dans les profondeurs de la subjectivité. Ce qui était au départ mouvement extérieur, soit positif, soit négatif, acquiert une position centrale. Les affects et les émotions font naître les désirs. Toute une structure interne s'installe à partir d'expériences lourdes de virtualités psychologiques.

On ne retrouve pas vraiment le schéma « stimulus-réponse » des expérimentalistes. L'objet extérieur n'a pas, au départ, une valeur de stimulus. Cette valeur est acquise. Elle résulte de la rencontre du sujet avec la situation. Elle n'est pas une donnée de la nature. De même la réponse n'est pas seulement une réponse, une réaction. Elle est surtout un positionnement, face à un objet caractérisé d'une certaine façon.

La pulsion, qui se trouve au terme de ce processus et vise à créer des actions similaires à celle qui a été expérimentée, peut sembler limitée par le cadre de sa naissance. Elle vise une action donnée et celle-ci, qui correspond aux possibilités de l'environnement, peut sembler aussi fixe et limitée que cet environnement lui-même. La théorie psycho-écologique semble aboutir à un schéma statique, qui ne peut expliquer l'évolution.

Mais il n'en est rien. La pulsion, qui s'installe au centre du sujet, a beau posséder une grande stabilité et une grande consistance qui la rendent difficile à liquider, elle vise à opérer un mouvement et une transformation, soit pour supprimer une situation mauvaise, soit pour rétablir une situation bonne. Elle est donc dynamique dans son essence même, facteur de changement.

Elle est à la source de trois sortes de transformations, qu'on peut considérer comme les trois formes de la dynamique psychique en jeu dans l'histoire.

1 – Les situations et manifestations du contexte sont, par la suite, vues, lues et représentées dans l'optique de cette force pulsionnelle, qui sert de référence. La théorie psycho-écologique n'aboutit pas à un empirisme, qui ferait du sujet le jouet de toutes les stimulations externes qui se présentent, car ces stimulations sont toujours vécues d'une manière qui s'accorde avec le champ pulsionnel. Celui-ci est premier et joue un rôle directeur. Les Romains, au début de leur histoire (4-3^e siècles avant notre ère), mis en présence des mêmes peuples agressifs des Apennins que les Grecs de la côte italienne, réagissent d'une manière différente d'eux, à cause des affects qui les meuvent. Il y a constructivisme psychologique.

2 – Les pulsions internes visent à l'action, à la transformation du monde, soit dans un but de défense, soit dans un but de plaisir. Elles sont sources d'apprentissages, de connaissances, de découvertes et les actions elles-mêmes ont tendance à s'autonomiser de plus en plus par la création d'automatismes, qui évitent de recourir aux stimuli externes. Le sujet soumis à ces pulsions se développe grâce à elles. Elles croissent en lui comme des plantes et installent en lui des possibilités nouvelles. Un chinois de l'époque des Song a beau être confucéen et soumis à toute une bureaucratie, comme son ancêtre de l'époque des Han, il est différent de celui-ci à cause de l'évolution pulsionnelle et psychologique intervenue entre temps.

3 – Les pulsions, du fait de leur fixité et de leur solidité, se trouvent très vite décalées par rapport au milieu extérieur qui, lui, fluctue et se modifie sans cesse. Il faut donc faire des actions spécifiques pour accorder le milieu avec le sujet, pour rendre possible son action. Cette intervention est intentionnelle. C'est une forme de conduite qui n'est pas centrée directement sur le but à atteindre, avec la charge affective qu'il représente, mais sur des actions qui y conduisent et qui ne sont pas elles-mêmes objets de désirs. C'est une énergie pure, dans laquelle le sentiment de liberté est fort.

Le processus d'intériorisation, qui modifie le sujet dans son intimité, est le fondement de ses interventions extérieures. L'être humain intériorise un besoin de transformation, qui possède une énergie considérable. Celui-ci aboutit à des modifications profondes du milieu. Mais il aboutit aussi à des expériences nouvelles du même type que l'expérience initiale. Ainsi, le sujet qui s'intéresse aux fleurs, s'aperçoit qu'elles peuvent être dessinées. Mais, du coup, il découvre le dessin.

Une dérive s'institue, qui modifie de plus en plus le champ mis en place et amène une nouvelle structure de ce champ. On peut passer à un autre champ, à travers toutes sortes de transitions. Par exemple, au cours de l'évolution de l'activité monumentale, aux 4^e-3^e millénaires avant notre ère, les monuments religieux font place, de plus en plus, à des monuments civils du type palais, ou à des monuments collectifs du type Stonehenge (ensemble mégalithique dans le sud de l'Angleterre). Le passage se fait par la nécessité d'intégrer la population, la foule des acteurs et des participants, qui, au début, constituaient plutôt des gênes. La pyramide fermée et enfouissant ses trésors dans ses profondeurs n'est pas faite pour eux. Pourtant on leur fera une place de plus en plus grande, à travers le palais égyptien ou l'ensemble mégalithique. On a découvert l'intérêt de les intégrer.

Nous verrons que cette dynamique de l'action humaine permet non seulement une adaptation de plus en plus réussie aux buts poursuivis dans un champ donné mais aussi de passer à un autre système de valeurs, voire à un autre type de société.

L'évolution de l'humanité est toute entière contenue dans ce processus fondamental.

LA RUPTURE DES VALEURS

La vision optimiste que je viens de développer, dans laquelle le sujet humain découvre, grâce au milieu, les actions, personnes ou valeurs capables de le faire progresser et de l'enrichir, ne rend pas compte d'un aspect de l'histoire humaine, qui est perceptible à tous et spécialement aux historiens, à savoir son côté dramatique.

Celui-ci découle du fait qu'il existe dès le départ, dès les premières manifestations de l'expérience évaluative, une rupture entre les expériences de type positif ou heureux et les expériences de type négatif ou malheureux, qui engendrent, à leur tour, des pulsions positives ou négatives.

Les expériences heureuses sont évidentes pour tout le monde, même si on a mis du temps à les définir en psychologie et si on n'y réussit pas encore très bien. Les psychologues contemporains, encore enfoncés dans un réductionnisme que les physiciens ont depuis longtemps dépassé, les ramènent à la « réduction de tension », ce qui, non seulement revient à les réduire à une de leurs caractéristiques les plus secondaires, la résolution de l'attente, mais altère complètement leur signification. Celle-ci ne peut mieux se définir qu'en faisant appel au phénomène de plaisir, qui est bien différent d'un apaisement ou d'un soulagement. Toutes ses manifestations consistent dans un mouvement intense de type alternatif ou phasique, mettant en jeu des positions contraires entre lesquelles oscille le mouvement.

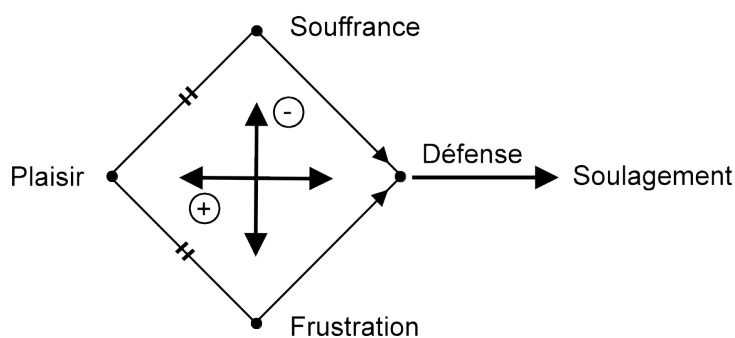
L'expérience du plaisir n'est pas la seule expérience que nous fassions. Il est une autre expérience, aussi fondamentale et aussi primitive, qui est l'expérience de la douleur, en opposition dialectique avec celle-ci. Cette opposition est telle que toute notre vie psychologique, au niveau individuel et collectif, est structurée autour des valeurs antithétiques du Bien et du Mal, du bon et du mauvais, entre lesquelles il n'existe pour ainsi dire pas d'intermédiaires.

Cette expérience de la douleur débouche sur quatre phénomènes qui vont jouer un rôle central dans la vie psychologique et dans l'évolution des peuples, à savoir :

1. La souffrance physique.
2. La frustration ou douleur psychologique.
3. Les réactions de défense.
4. Le soulagement ou l'apaisement.

Les deux premières réalités forment entre elles un couple, lui-même en opposition avec le plaisir. D'un côté, il y a l'expérience de la destruction, de l'affaiblissement, de la mort et, de l'autre, de la privation du plaisir, soit connu, soit entrevu, qui souvent fait désirer la mort pour faire cesser la souffrance qui en résulte.

Les deux autres réalités permettent d'abolir les deux précédentes. Les réactions de défense ont pour but de mettre en place un dispositif pour les empêcher d'apparaître ou de persister, et le soulagement et l'apaisement résultent de leur disparition effective. Le schéma ci-dessous résume ces combinaisons.



Le paradoxe est que ces notions qui, nous allons le voir, signifient la perturbation dans l'évolution de l'humanité, ont servi aux théoriciens d'autrefois à définir l'être humain. Ils ont constamment prétendu (voir Spinoza et les théories modernes de la « réduction de tension ») que l'être humain ne vise rien d'autre que la conservation de son être (individu ou espèce), ce qu'ils ont affirmé aussi pour les animaux et pour le monde vivant tout en entier. Il n'est pas une conception – sorte de darwinisme anthropologique – qui ait davantage handicapé le progrès de la connaissance de l'homme.

Face à l'expérience de la douleur et aux valeurs qu'elle engendre, existe l'expérience du plaisir, qui définit le champ psychologique que j'appelle hédonique. C'est lui, nous le verrons, qui est le moteur du progrès. C'est lui qui permet de passer d'un champ culturel à un autre, d'une forme de réalisation humaine à une autre.

Par exemple, je montrerai, dans ce livre, que la grande chasse, pratiquée pour des raisons ludiques, est ce qui a permis le passage à l'agriculture, que la sédentarisation poussée à l'extrême pour les satisfactions de la vie communautaire est ce qui a permis le passage à une intellectualité plus développée et à la culture lettrée, que les concentrations humaines destinées à trouver de meilleures conditions de vie sont ce qui a permis le passage à la vie urbaine. À chaque fois, la découverte d'une source de plaisir par expérience évaluative est le facteur qui a permis à l'humanité de progresser.

DEUX SYSTÈMES DE VALEURS

Il existe donc deux champs psychiques distincts, selon les valeurs sur lesquelles ils sont centrés. Quels sont les rapports entre ces deux champs. ? Les combinaisons qu'ils forment permettent de définir des types psychologiques, qui fondent les sociétés et déterminent l'évolution historique. Les combinaisons en question sont de deux sortes. Ou bien la valeur sécuritaire, centrée sur la réduction de la douleur, est unique ou presque unique, règne seule sur le psychisme dans un secteur donné. Ou bien, au contraire, elle se coordonne et s'harmonise avec la valeur hédonique, selon un mécanisme sur lequel je vais revenir. Dans le premier cas, nous obtenons la mentalité anxigène ou encore le tourment psychologique, qu'on peut encore appeler stress, alarme, angoisse, etc. Dans le second cas, nous obtenons la mentalité compréhensive et ouverte, qui se caractérise par la capacité à accepter la réalité sans tomber dans des extrêmes et dans des sentiments catastrophiques.

De toute façon, la sécurité est, non seulement une chose utile aux individus et aux groupes, mais devient souvent vitale et nécessaire. Dans la mesure où elle se fonde sur le besoin d'assurer sa conservation, elle ne peut être négligée ou sacrifiée. Elle impose sa présence, même si ensuite elle peut devenir gênante. Cette présence est telle qu'elle justifie l'existence de groupes comme la famille, de dispositifs de défense, des sentiments de méfiance, d'opposition et d'hostilité, et même de la guerre.

Cependant les pulsions sécuritaires ne peuvent régner seules, sous peine de faire courir les plus grands dangers aux individus et aux peuples. Il se produit alors une dérive morbide dont nous aurons beaucoup l'occasion de parler au cours de ce livre.

La seule chose qui puisse empêcher cela est l'intervention, en parallèle, dans une situation donnée, des pulsions hédoniques, qui ont le pouvoir de neutraliser les excès auxquels aboutissent les pulsions sécuritaires abandonnées à elles-mêmes. Ce processus fondamental, que j'ai appelé autrefois compensation ou réévaluation, je l'appelle maintenant suppression, pour insister sur le fait qu'il abolit et inhibe les formations psychiques opposées. Il engendre une dissociation bienfaisante dans le psychisme. J'en reparlerai longuement dans ce livre.

Revenons sur le problème de savoir pourquoi et où doit s'arrêter le mouvement vers la protection et la défense. Quelles sont les raisons qui justifient d'imposer des limites à cette tendance vitale ? J'aperçois trois raisons.

- La première est d'ordre individuel et a à voir avec l'émergence de l'angoisse.
- La seconde a un rapport avec les freins, spécialement sociaux, que les groupes centrés sur la sécurité introduisent.
- La troisième découle des ruptures et conflits que ce mouvement crée entre les humains.

Tout d'abord, l'évolution vers l'angoisse est le plus grand mal au niveau psychologique et social. Elle résulte du fait que les sentiments et attitudes de type négatif, résultant de peurs, d'appréhensions ou de privations, aboutissent à des états paroxystiques et obsessionnels, s'ils ne sont pas supprimés par des formations relevant de la zone du plaisir.

La deuxième raison amène à poser le problème de ces groupes que les anthropologues ont tendance à valoriser ou à dévaloriser excessivement, à cause de leurs propres implications sécuritaires, telle la famille. Celle-ci a, dès l'origine, dès l'époque de Morgan au 19^e siècle, été considérée comme le pilier des recherches sur les sociétés, comme la valeur à laquelle il fallait sans cesse se référer. Cela a beaucoup contribué à obscurcir les sciences sociales. Cela a empêché en effet de relativiser cette institution, de considérer qu'elle pouvait devenir une prison pour les individus et un obstacle pour l'évolution, tout en restant quelque chose de nécessaire et, quelque part, de sacré. Reconsidérer l'importance de la famille et le rôle exact qu'elle joue dans la vie sociale est une des tâches les plus urgentes en anthropologie. J'ai essayé de le faire.

La troisième raison est, qu'à une certaine époque dans l'histoire de l'humanité, que je situe aux environs du 3^e millénaire avant notre ère – il y a environ 5000 ans –, des groupes centrés sur la domination et vivant d'elle se sont constitués et ont commencé à exercer leur autorité. Ces groupes, contrairement aux apparences, sont mûs surtout, pour ne pas dire exclusivement, par la recherche de la sécurité, vrai but de la domination.

D'autre part, ils ont assuré leur Pouvoir, surtout à partir d'une certaine époque, en prétendant assurer la sécurité des sociétés dominées, qui se sont données à eux et qui en ont pâti. Il en est résulté que ces sociétés elles-mêmes, dans leur majorité au moins, sont devenues à leur tour dominantes, d'une part pour les minorités et déviants et, d'autre part, pour leurs propres membres. La « pression à la conformité » a commencé à devenir une pratique centrale.

Pendant longtemps, les anthropologues et historiens, obnubilés par la vigueur et les avantages apparents de l'ordre social ainsi établi, se sont contentés d'en chanter les mérites, en bâtissant des théories *ad hoc* pour rendre compte de ses origines et de son fonctionnement. Le 19^e siècle d'abord et le 20^e siècle ensuite, ont jeté le trouble dans ce concert, en montrant qu'il existe une partie de la société qui n'est pas intégrée dans ce système, qui cherche à échapper à son influence, ce qui détermine une lutte sourde, incessante, violente appelée « lutte des classes » par le marxisme. La vision d'une société comme un ordre idéal proche de l'ordre cosmique a du être abandonnée.

En fait, cette lutte n'est pas vraiment une guerre ouverte, mais plutôt un ensemble de comportements et de stratégies pour échapper au Pouvoir dominant. Dès le 18^e siècle, est apparue une idée, que je reprends dans ce livre, selon laquelle la religion, au moins sous sa forme spiritualiste dans les religions « supérieures », n'est qu'une manière d'échapper à l'état de chose créé par les dominants. À la fin du 19^e siècle, différents auteurs découvrent ce qu'on appelle la « suggestion », qui fonde les phénomènes de masse et n'est rien d'autre qu'une forme d'influence exercée clandestinement par des individus particuliers partageant les mêmes valeurs ou inclinations que ceux qui les suivent.

Enfin au 20^e siècle, avec la psychologie sociale, apparaît tout d'abord aux États-Unis, un courant de pensée visant à analyser le phénomène de « pression à la conformité », qui constitue un phénomène populaire capital (Festinger, 1964). D'autre part, dès les années 60, l'école de Serge Moscovici renverse la vapeur et montre, à travers des expériences du plus haut intérêt, la tendance inverse à accepter les influences venant des couches sociales non intégrées, marginales et non officielles.

Cette ouverture aux idées non conformes, résulte-t-elle d'une hostilité à l'égard des instances officielles, qui perdraient toute influence ? C'est ce que suggéraient déjà les études comme celles de Moscovici en manifestant les résistances des individus à l'influence des majorités. Brehm (1981), avec sa théorie de la « réactance », ou certains membres de l'école suisse, comme Pérez, Doise et Mugny (1993) vont plus loin et, par des expériences déterminantes, montrent la fermeture des gens soumis à un certain Pouvoir aux idées et réalités qui ont quelque rapport avec celui-ci (« paralysie socio-cognitive »).

Tout cela ouvre des perspectives considérables sur les effets réels des dispositifs sociaux centrés sur la sécurité. Ils deviennent très nocifs lorsqu'ils cherchent à diriger les humains. Ils suscitent alors des résistances qui aboutissent à les neutraliser. C'est pourquoi ils doivent faire une place à d'autres forces, que j'appelle hédoniques, issues de l'expérience du plaisir, qui mettent en jeu d'autres motivations psychologiques et qui assurent seules le progrès de l'humanité.

L'ORGANISATION DU PSYCHISME

Les développements précédents pourraient amener à une vision dichotomique de l'être humain. Chaque individu serait polarisé dans un sens unique : soit vers une conception hédonique de la vie, fondée sur le plaisir et l'épanouissement, ou, au contraire, vers une conception de type sécuritaire, fondée sur la défense, la protection, le devoir.

Une telle vision est à rejeter à cause de son caractère moniste, unilatéral. La tendance à ce genre de position est pourtant très forte actuellement, après qu'on ait rejeté la psychologie des facultés, en honneur dans les écoles d'autrefois. Tous les théoriciens actuels tentent de ramener le psychisme à un unique principe : « libido » freudienne, « réflexe conditionnel » de Pavlov, « logicisme » de Lévi-Strauss, « groupe de réversibilité » de Piaget, etc.

Ces schémas simplificateurs ne tiennent pas devant la réalité des faits. Le caractère psycho-écologique de l'être humain, le fait qu'il soit confronté en permanence à des situations complexes et ouvertes dans lesquelles les données de l'environnement se mélangent avec des données psychologiques, le fait que le milieu modèle constamment le mental, tout cela oblige à opérer, au sein de l'être humain, un certain nombre de coupures. Celles-ci déterminent des axes qui structurent l'activité, des secteurs à l'intérieur du psychisme, des tendances autonomes, des contradictions.

Derrière cela, il y a l'idée, capitale, que les sociétés humaines ne se contentent pas d'être influencées, dans leur évolution, par les « conditions » objectives (équipements, niveau technique, ressources etc.) comme le voudrait le matérialisme historique, mais qu'elles sont modelées de l'intérieur, fabriquées littéralement par les pulsions et tendances des acteurs

humains, confrontés à leur environnement. Cela rejoint la thèse récente et novatrice de l'américain Fodor, qui, dans *La modularité de l'esprit* (1986), montre que l'esprit opère par secteurs autonomes, qui se comportent comme des « modules ».

Si donc, on tient compte de ce face à face fécond entre l'homme et son milieu, on peut déterminer un certain nombre d'axes qui structurent l'activité humaine et qui expliquent l'existence de secteurs autonomes à l'intérieur du psychisme. Cette élaboration est indispensable pour rendre compte de l'évolution historique.

Un premier axe permet d'opposer deux sortes d'activités ou d'attitudes. Les premières sont centrées sur le contexte naturel et matériel, c'est-à-dire sur l'espace, sur les objets inanimés et animés, qui ne s'identifient pas à l'être humain. Les autres, au contraire, sont centrées sur les êtres humains, pris individuellement ou en groupe, ce qui englobe les activités de contact corporel, la communication verbale, les interactions mentales, etc.

La distinction entre les deux domaines est claire. Sans cesse dans la vie quotidienne, comme dans les entreprises générales, s'opposent des conduites de type « humaniste » où nous sommes impliqués avec autrui et des conduites de type « techniciste », où nous visons des résultats matériels, l'emprise sur les choses ou la construction de l'espace. Le choc entre les deux mondes peut être dramatique et sanglant. Il est rare qu'ils s'harmonisent.

Un deuxième axe oppose aussi deux sortes d'activités et de conduites. Les premières visent des résultats et objectifs situés dans l'ici et maintenant, ayant une réalité singulière et corporelle, qui sont là, près de nous et à notre portée. Les secondes, par contre, visent des résultats et des buts situés à distance dans le temps et dans l'espace, qui sont différés, pensés et représentés, n'impliquent pas de contact corporel, mettent en jeu des objets absents et des ensembles.

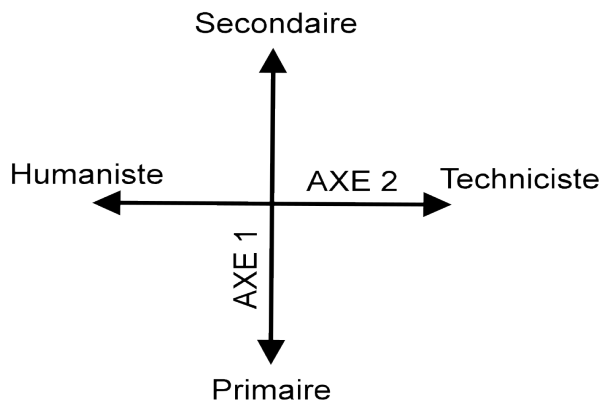
La différence entre les deux est aussi considérable. Dans un cas, la spontanéité de l'immédiat et de l'instant vécu, dans l'autre cas, la représentation, le projet à long terme, la symbolisation, la totalisation, qui peuvent, soit déboucher sur la réflexion et la pensée, soit sur la communication inter ou intra personnelle.

Il ne faudrait pas croire que les phénomènes qui appartiennent au premier domaine, que j'appelle « primaire », n'aient aucune composante intériorisée, de l'ordre de l'imaginaire ou du projet. Mais, même dans le cas où elles font l'objet d'une élaboration différée ou pensée, elles aboutissent à une confrontation immédiate, directe avec l'environnement, ici et maintenant. Par exemple les animaux, qui fonctionnent d'une manière primaire, sont capables d'avoir des conduites qui manifestent une capacité d'abstraction élevée ; mais chacun de leurs actes est déterminé par une visée singulière, par un contact avec des objets singuliers. Même le singe qui manipule des formes abstraites le fait pour obtenir telle récompense promise.

Au contraire, les conduites « secondaires », consistent en elles-mêmes, intrinsèquement, en un contact à distance, dans lequel les réalités manipulées ne sont pas là elles-mêmes mais sont touchées à travers des intermédiaires (symboles ou représentations). Ces réalités, du fait qu'elles n'ont pas besoin d'être présentes immédiatement, peuvent être nombreuses et variées, englober l'univers entier, l'universel. Ce qui est recherché est ce type de contact distancié.

Ces deux axes structurent la réalité psychologique du fait qu'ils reflètent les structures mêmes du milieu auquel le psychisme est confronté. L'opposition entre un secteur « humaniste » et un secteur « techniciste » reflète l'opposition entre un univers centré sur l'« en-soi », comme disait Sartre, celui des choses et de la matière, et un univers centré sur le « pour-soi », dans lequel la conscience joue un rôle primordial. L'opposition entre un niveau primaire et un niveau secondaire reflète l'opposition entre les objets de l'univers pris un à un, formant des configurations singulières et se situant dans des lieux précis et à des moments précis, et ces mêmes objets formant des ensembles, des catégories, des types, des populations, des galaxies, etc.

Le tableau ci-dessous résume le rapport des deux axes.



LES DIVISIONS DU PSYCHISME

On trouvera, dans les derniers chapitres de ce livre, de longs développements sur cette division fondamentale. Pour l'instant, je voudrais seulement indiquer les secteurs psychiques qui sont déterminés quand on combine les deux axes entre eux. Il en résulte quatre secteurs.

1. Le premier secteur ou secteur numéro 1 (SM), résulte de la combinaison entre le domaine techniciste du rapport avec les objets et le domaine primaire de centration sur l'immédiat. Je l'appelle secteur « sensoriel-moteur ». Il fait appel en effet aux fonctions sensorielles et motrices de l'être humain. Le plaisir recherché est celui de l'action corporelle, en tant que réalité motrice et sensorielle. La peur éventuelle est celle de l'univers physique. L'utilité pratique est de pouvoir inscrire dans le réel concret des configurations singulières découlant de représentations.
2. Le deuxième secteur ou secteur numéro 2 (SS) résulte de la combinaison entre le domaine humaniste du rapport avec les humains et le domaine primaire de l'immédiat. Je l'appelle secteur « sensuel-sexuel ». Il fait en effet appel aux capacités de contacts physiques (vision, toucher, odorat, etc.) entre les humains, au niveau de leurs corps. Le plaisir recherché est de l'ordre de l'érotisme et de la sensualité, qui peut, selon les cas, être orienté vers la tendresse et dans d'autres vers la volupté. La peur éventuelle est celle de la violence physique d'autrui. L'utilité pratique est de pouvoir mettre en actes des rapports avec autrui ayant des connotations corporelles (par exemple soigner, couvrir, couvrir, soutenir, aider, accompagner, protéger, etc.).
3. Le troisième secteur ou secteur numéro 3 (IO) résulte de la combinaison entre le domaine techniciste du rapport avec les choses et le domaine secondaire de l'action à distance, grâce aux représentations. Je l'appelle secteur « intellectuel-organisationnel ». Il fait appel, en effet, aux capacités de conceptualisation, d'abstraction et de planification de

l'être humain. Le plaisir recherché est celui de l'élaboration de la connaissance, de la recherche intellectuelle, de l'observation, de la mise en ordre. La peur éventuelle est celle de l'univers considéré comme hostile ou dangereux à cause des menaces globales qu'il fait peser sur notre personne ou sur nos biens. L'utilité pratique est de préparer et de concevoir l'action planifiée sur l'univers et l'organisation de l'espace et des choses.

4. Le quatrième secteur ou secteur numéro 4 (SR) résulte de la combinaison entre le domaine humaniste du rapport avec les humains et le domaine secondaire de l'action à distance. Je l'appelle secteur « social-relationnel. » Il met en effet en jeu les interactions symboliques et langagières entre les humains. Le plaisir recherché est celui de l'échange intime, de la communication, de l'écoute, de l'action collective. La peur éventuelle est celle de l'hostilité ou de l'indifférence d'autrui, débouchant sur l'isolement et l'autoritarisme. L'utilité pratique est celle de pouvoir collaborer ou coopérer entre humains.

Le tableau ci-dessous résume ces combinaisons dans un tableau à double entrée. Les quatre différents secteurs du psychisme apparaissent nettement à l'intersection des deux axes. Chacun d'eux, je l'ai dit, peut se décomposer en deux, selon une orientation centrée préférentiellement, soit sur le pôle sécuritaire, soit sur le pôle hédonique. Cela fait donc en réalité huit subdivisions. Les combinaisons possibles entre ces subdivisions sont au nombre de quarante-huit.

AXE 1 \ AXE 2	HUMANISTE	TECHNICISTE
SECONDAIRE	4 – SOCIAL-RELATIONNEL	3 – INTELLECTUEL ORGANISATIONNEL
PRIMAIRE	2 – SENSUEL-SEXUEL	1 – SENSORIEL-MOTEUR

Tout au cours de ce livre, je reviendrai sur cette catégorisation, qui est fondamentale. Il apparaîtra nettement que ces différents secteurs constituent de véritables modules, ce qui n'est pas évident au premier abord. Par exemple, les idées qui sont élaborées au niveau intellectuel servent naturellement dans la communication humaine. Cependant, la finalité qui oriente cette dernière est complètement différente de celle du chercheur ou de l'observateur. Les processus qui appartiennent à un domaine peuvent servir d'instruments dans un autre domaine, ce qui ne supprime pas la spécificité de celui-ci.

LES FILONS HISTORIQUES

La catégorisation présentée, qui peut sembler abstraite et générale, a une incidence sur la vision de l'histoire humaine. En effet, d'une part, elle permet de voir que les époques ou les sociétés ne sont pas monolithiques et uniformes mais sont diversifiées et contradictoires, et, d'autre part, que les étapes dans l'évolution historique peuvent être caractérisées à partir des concepts élaborés pour définir les humains. Je vais reprendre ces deux points.

Comme le psychisme humain n'est pas d'une seule pièce, uniforme et homogène, mais formé de domaines distincts, il est susceptible de différenciations internes, lui permettant d'adopter de nombreuses formules, selon les combinaisons réalisées. Du fait que chacun des secteurs est capable d'une centration de type hédonique, ou au contraire d'une centration anxigène de type

sécuritaire, et cela d'une manière indépendante des autres secteurs, on peut rencontrer de nombreuses combinaisons différentes (en principe 48, mais en fait beaucoup plus, étant donné l'existence de sous-catégories), mettant en jeu des formules originales.

Il en résulte aussi que dans une même culture, comme chez un même individu, vont se trouver juxtaposés des secteurs d'orientation différente, certains allant dans le sens hédonique, et les autres (ou l'autre) dans le sens sécuritaire. Par exemple, certaines cultures, comme les cultures dites primitives, poussent très loin l'hédonisme sur le niveau primaire mais se trouvent soumises à des systèmes de défense surpuissants au niveau secondaire, soit dans le domaine intellectuel (polythéisme, animisme, sorcellerie, magie, etc.) soit dans le domaine relationnel (organisation matrimoniale, don, contre-don, guerre, etc.).

C'est l'inverse qui se passe dans les cultures qui apparaissent au Moyen-Orient, en Chine, en Inde et en Europe à l'époque classique, où le niveau secondaire a tendance à devenir très hédonique à travers l'activité intellectuelle et les interactions urbaines, tandis que le niveau primaire se rigidifie, surtout quand les religions spiritualistes injectent des pratiques ascétiques et puritaines dans la vie quotidienne.

Naturellement, les secteurs d'inspiration divergente ainsi juxtaposés interagissent, même s'ils sont d'origine indépendante. La présence, dans un ensemble culturel donné, de structures fortement sécuritaires au niveau secondaire, engendre une fixité et un conservatisme renforcés qui contrastent fortement avec la mobilité et la fluidité au niveau primaire. Inversement, la présence de structures fortement sécuritaires au niveau primaire dans les cultures monothéistes et spiritualistes engendre un mauvais rapport avec le monde, caractérisé négativement, ce qui veut dire le corps, la sexualité, l'expressivité, le mouvement, au moment où les idéologies, hérésies, spéculations, visions du monde, élucubrations de toutes sortes fleurissent, engendrant une prolifération de sectes et de courants mystiques. J'indique ici, d'une manière très simplifiée, des choses que j'étudierai.

SENS DE L'ÉVOLUTION

Si on essaie de dépasser cet ensemble disparate et de saisir une tendance générale, on peut arriver à déterminer une ligne directrice de l'évolution humaine qui épouse très exactement l'ordre que j'ai utilisé pour désigner les différents secteurs du psychisme humain, à savoir :

1. Sensoriel-Moteur.
2. Sensuel-Sexuel.
3. Intellectuel-Organisationnel.
4. Social-Relationnel.

À partir d'un point de départ commun constitué par les sociétés de chasseurs-cueilleurs (« sensoriel-moteur »), on passe aux sociétés d'agriculteurs itinérants qu'on retrouve aujourd'hui en Mélanésie, en Afrique et en Amérique du Sud ; (« sensuel-sexuel »). De là on passe à des sociétés d'agriculteurs techniciens au Orient et en Europe, sur une zone que Leroy-Gourhan appelait l'« axe euro-asiatique » (« intellectuel-organisationnel »). On en arrive aux sociétés urbaines, artisanales et commerçantes, des Cités-États de la zone d'Asie mineure, de Méditerranée et de l'Occident (« social - relationnel »).

Cependant les sociétés qui apparaissent dans l'ordre indiqué ne suppriment pas les sociétés qui n'ont pas subi cette évolution, qui continuent à exister parallèlement. Conjointement à la succession en question, se produit donc une juxtaposition de sociétés, qui, jusqu'à une certaine période, s'ignorent et restent séparées les unes des autres.

Cet état des choses se maintient jusqu'à environ le 3^e millénaire avant notre ère, jusqu'au moment fatidique où les sociétés de type primaire, centrées sur la chasse et la pastorisation, rencontrent les sociétés agricoles et urbaines, qu'elles sont amenées à dominer. Dès lors tout change. L'impérialisme fait son entrée dans l'histoire. L'évolution humaine jusqu'à aujourd'hui va être occupée entièrement par les avatars de la domination impérialiste, qui constituent un ensemble d'événements lourds, dramatiques, aux péripéties innombrables.

Si mon analyse de l'évolution humaine est exacte, il s'en suit qu'elle ne peut être qualifiée d'uni-linéaire, caractéristique qu'on a beaucoup reprochée aux théoriciens évolutionnistes du début du 19^e siècle. Non seulement, il y a juxtaposition de sociétés et pas uniquement succession, mais on constate aussi des régressions considérables, comme celles produites à des époques différentes, à la suite de la rencontre des peuples secondarisés avec les peuples primaires, d'abord au Moyen-Orient (3^e avant-6^e siècles de notre ère), puis en Extrême-Orient (1^{er}-10^e siècles de notre ère), puis en Europe (6^e-14^e siècles de notre ère). Nous verrons, au chapitre 6, comment l'Europe s'est sortie de cette énorme crise, ce qui a engendré les phénomènes qui se passent actuellement sous nos yeux.

Je vais d'abord considérer l'évolution qui s'est produite jusqu'à l'avènement de l'impérialisme, c'est-à-dire jusqu'à environ le 3^e millénaire avant notre ère, en étudiant les cultures dites primitives, le passage aux cultures lettrées et l'avènement de l'urbanisation. Cela occupera les chapitres 1, 2 et 3.

Dans les chapitres 4, 5 et 6, je m'attaquerai au phénomène impérialiste, avec toutes ses conséquences, la plus importante étant l'avènement des religions spiritualistes. Ce phénomène occupe entièrement la vie des certaines populations du monde jusqu'à aujourd'hui. C'est donc aussi un phénomène moderne. Nous y sommes plongés, dans le monde occidental. Nous en arriverons donc à ce qui se passe aujourd'hui.

Dans les chapitres 7, 8 et 9 je reprendrai, à un niveau plus théorique et conceptuel, l'ensemble des découvertes faites dans les précédents chapitres et j'essaierai d'élaborer une conception structurée de l'évolution humaine, de la dynamique de l'espèce humaine. J'étudierai plus particulièrement certains problèmes posés par cette dynamique et spécialement, les passages entre les périodes successives.

J'espère que ces vues contribueront à fonder une véritable anthropologie, c'est-à-dire une science de l'espèce humaine.

CHAPITRE 1 - LES FORMES PRIMITIVES DE LA CULTURE

CEUX QU'ON APPELLE LES PRIMITIFS ONT INVENTÉ UNE CULTURE D'UN HAUT NIVEAU, CONSISTANT À VALORISER LES FORCES QUI LES LIENT À L'ENVIRONNEMENT. CES FORCES SONT DE DEUX SORTES : TOTÉMIQUES ET LIBIDINALES. LES PREMIÈRES CONCERNENT LES CHASSEURS-CUEILLEURS ET LES SECONDES LES AGRICULTEURS.

LA NOTION DE PRIMITIF

Considérons la thèse qui constitue le cœur de ce livre. Cette thèse peut se résumer de la manière suivante. L'évolution de l'humanité se fait par une transformation progressive, lente et continue, du psychisme humain, qui se trouve envahi et occupé de plus en plus par des affects et pulsions non centrés exclusivement sur la conservation et la défense. Ces formations psychologiques nouvelles sont de caractère hédonique. Elles apportent l'euphorie et l'auto affirmation. On les retrouve dans l'ensemble du monde vivant. Elles expliquent même son évolution et se trouvent en être, de ce fait, les moteurs, en conjonction avec le principe darwinien de la « sélection naturelle ».

Dans le cas de l'espèce humaine, l'installation de cette dynamique, tout au long de l'histoire humaine, obéit à une loi qui a deux aspects. Tout d'abord, cette loi stipule que la dynamique hédonique occupe de plus en plus de place à l'intérieur du psychisme humain, pour finir par le couvrir entièrement. D'autre part, elle stipule que la transformation s'opère en allant du secteur primaire vers le secteur secondaire et du secteur techniciste vers le secteur humaniste. J'ai défini ces notions dans l'introduction. On assiste premièrement à un mouvement vers l'intériorisation et l'intellectualisation et secondement à un mouvement vers la relationalité et la sociabilité.

Si on accepte cette vision des choses, on peut définir la primitivité comme l'état dans lequel se trouve l'humanité quand elle cantonne son hédonisme dans la zone primaire, d'abord techniciste et ensuite humaniste.

Il y a deux sortes de primitivité. L'une, techniciste, qui correspond à une installation de la dynamique hédoniste dans la seule zone primaire techniciste, l'autre qui correspond à une installation de cette dynamique dans la zone primaire humaniste. La première caractérise les peuples chasseurs-cueilleurs de la préhistoire et certaines populations guerrières ou industrielles des époques postérieures. La seconde caractérise les peuples spécifiquement agriculteurs.

De toute façon, les uns et les autres sont d'abord primaires. La primarité est leur caractéristique essentielle. Ceci implique que je revienne sur ce concept et que j'en montre la pertinence.

Dire que des individus ou des collectivités se définissent par leur primarité signifie deux choses. La première est le fait qu'ils développent dans la zone primaire des attitudes de type hédonique. Mais cela signifie aussi qu'ils ne développent pas ces mêmes attitudes dans la zone secondaire. Leur hédonisme se concentre exclusivement dans la zone primaire. C'est là et seulement là qu'ils s'épanouissent et se réalisent.

Le fait qu'ils soient hors de la dynamique hédonique dans le domaine secondaire ne veut dire en aucune manière qu'ils soient privés de la capacité d'effectuer les opérations psychologiques qui caractérisent ce domaine, par exemple les opérations logiques. C'est ce que n'a pas vu quelqu'un qui, par ailleurs, a pénétré profondément dans la psychologie des primitifs, à savoir Lucien Lévy-Bruhl (1931). Dans son idée, qu'il a d'ailleurs abandonnée à partir d'un certain moment, de « mentalité prélogique », il faisait l'hypothèse d'une déficience structurale qui priverait ces gens de certaines caractéristiques de l'espèce humaine. Non seulement ils n'en sont pas privés mais ces fonctions se trouvent chez eux exacerbées, du fait qu'elles s'exercent dans un domaine sécuritaire. C'est là que se situe la différence : leurs capacités intellectuelles, qui sont aussi grandes que chez n'importe qui, s'exercent dans le cadre d'une protection existentielle. Elles ne possèdent pas les caractères d'expansivité-hédonisme qu'on trouvera chez les autres. La pensée magique, la sorcellerie, l'animisme, le système de parenté classificatoire, le système du don et contre-don, et bien d'autres choses, en découlent.

Le fait d'attribuer aux primitifs des tendances de type hédonique dans le domaine primaire présuppose qu'on accepte la distinction, proposée dans l'introduction, entre une dimension hédonique et une dimension sécuritaire à l'intérieur de chaque secteur du psychisme.

Cette distinction ne concerne pas seulement les peuples primitifs. Elle concerne autant les peuples dits évolués ou civilisés, qui eux aussi se privent ou sont privés d'hédonisme dans certains domaines.

Je vais utiliser cette distinction comme cadre de l'exposé du présent chapitre et du suivant, concernant la primitivité. Tout d'abord, je vais me centrer sur ce que les primitifs possèdent, sur leur positivité (chapitre 1), ensuite sur ce qu'ils ne possèdent pas, sur leur négativité (chapitre 2).

J'essaierai de justifier, mieux que je ne l'ai fait jusqu'ici, la pertinence de la distinction entre une zone psychologique primaire et une zone secondaire. Cette distinction doit en effet être éclairée avant d'être utilisée.

LA DISTINCTION PRIMAIRE-SECONDAIRE

L'opposition entre une zone du psychisme primaire et une autre secondaire est tellement forte et évidente qu'elle a été très tôt repérée et formulée de toutes sortes de façon.

Chez les peuples primitifs, elle a servi de support à une conception qui joue un rôle fondamental pour eux : l'idée selon laquelle il y aurait en nous une réalité invisible logeant à l'intérieur de notre corps, jouant un rôle dans les rêves et ayant un rapport avec la respiration, qui s'échapperait de nous au moment de notre mort et qui continuerait à vivre une vie indépendante quelque part dans le monde, tout en pouvant avoir des rapports avec les vivants.

L'idée d'un rapport entre cette réalité intérieure et le souffle, le vent, la respiration, avec des éléments de type aérien et gazeux, se retrouve dans de multiples régions. C'est, par exemple, à l'origine de la conception grecque du « pneuma ». Il s'agit en effet de quelque chose de subtil, de difficile à toucher et surtout d'invisible, qui s'enfuit quand on cherche à la saisir.

Dès l'époque grecque, on a cherché à attribuer à cette force une fonction à l'intérieur de l'individu et on a pressenti qu'elle devait avoir un rapport avec la capacité que nous avons de comprendre, d'expliquer, de nous souvenir. La notion d'esprit faisait son apparition, au sens psychologique du terme. De là à penser qu'elle animait notre personnalité tout entière, qu'elle en était pour ainsi dire le cœur, l'âme, il n'y avait qu'un pas. La notion d'âme venait compléter celle d'esprit.

Enfin on voulut donner à cette réalité une localisation et un statut. Celui-ci servit à déterminer celle-là. Comme toujours dans les choses humaines, l'image sociétale sert de référence et de modèle. La notion d'une hiérarchie s'imposa et on imagina que l'âme commandait au reste. Elle devenait un poste de commandement. Il fallait donc lui assigner une position éminente. Elle ne pouvait être que dans la tête. Descartes précisera qu'elle communique avec le corps par l'intermédiaire de la glande pinéale.

Puis le positivisme et le scientisme triomphèrent au 19^e siècle et on balaya d'un revers de main toute cette quincaillerie, pleine d'incertitude et de contradiction. On déclara qu'il n'y avait de toute façon que de la matière et des corps, ce qui rendait inutile l'intervention d'une force séparée de la matière. Sans le savoir les savants matérialistes du 19^e siècle rejoignaient les idéalistes de jadis, partisans de l'âme, puisque ceux-ci aussi voulaient matérialiser, figurer, séparer cette réalité soi-disant spirituelle, qui cessait de l'être quand ils la représentaient ainsi.

Ce qui se cache, à mon sens, derrière cette conception de l'âme et du corps, c'est une intuition confuse et pleine d'incertitude selon laquelle il existe des niveaux de réalité. J'entends par-là le fait que la réalité ne se présente pas toujours de la même manière à travers l'expérience que nous en faisons. Il existe une opposition fondamentale entre l'espace ou ce qu'on appelle l'étendue qui détermine la forme d'un corps, ses parties extrapolables, et d'autre part l'énergie. Celle-ci est par nature invisible, car elle détermine non pas le corps lui-même mais son mouvement, ses transformations ou encore son émergence dans l'existence. Cette réalité, au sens propre, ne se voit pas, sinon indirectement, en tant qu'elle détermine le corps lui-même. Et en même temps elle est bien réelle et distincte du corps lui-même, qui peut être affecté d'énergies différentes. C'est pourquoi elle a pris tant d'importance en physique, c'est-à-dire dans une science plus avancée que les sciences de la vie, dans lesquelles elle reste ignorée ou méprisée. Dès le 19^e siècle les notions de force, de travail, d'énergie potentielle ou cinétique prennent une importance fondamentale en physique et aujourd'hui elles sont au premier plan quand on parle d'atomes, d'électrons ou de noyaux. Dans les sciences de la vie, le rejet, dont la notion d'énergie fait l'objet, s'explique sans doute par la peur qu'elle envahisse tout, dès le moment où on commencera à reconnaître son importance.

Cette distinction entre étendue et énergie rejoint la distinction entre objet et processus. Si l'esprit est quelque chose, il n'est pas un objet mais un processus. C'est pourquoi il est si difficile à appréhender et c'est la raison sans doute pour laquelle on l'a identifié au souffle, au vent, à l'air, à la respiration, toutes choses plus ou moins impalpables. Il n'est évidemment localisé nulle part. L'idée d'une prééminence du cerveau et du rôle qu'il jouerait comme récepteur de messages à travers le système nerveux ou comme poste de commandement du système moteur, trouvé chez les biologistes contemporains, est un reste de cette vieille idée de l'âme.

À l'intérieur du champ des processus, il existe encore des niveaux, et c'est là qu'on trouve la distinction entre zone primaire et zone secondaire.

Pour comprendre cette distinction, il faut se placer non pas au point de vue du support ou de l'organe qui fonctionne mais au point de vue de l'activité. De toute façon, c'est toujours le corps ou l'organisme qui agit et tout se passe dans le corps ou dans l'organisme. À aucun moment, l'organisme ne se scinde, comme si l'activité se cantonnait dans un organe particulier, situé plus ou moins haut ou plus ou moins bas. L'organisme, en tant qu'ensemble de chair et d'os, spécifie un moi, c'est-à-dire une totalité particulière et localisée dans l'espace, qui s'intéresse à elle-même et dans laquelle tout se passe.

La distinction s'introduit à l'intérieur de ce qui se passe. L'activité qui émerge du moi peut concerner d'autres corps, situés eux aussi dans l'espace et particularisés. Je peux déplacer une chaise, fabriquer un outil, imaginer un pays, escalader une montagne, deviner un événement qui va arriver. Les objets de cette activité peuvent se trouver à distance ou être près de moi ; ils peuvent être vus, touchés, entendus, imaginés, remémorés. De toute façon ils sont particuliers, situés quelque part dans l'espace. Pour rentrer en rapport avec eux j'utilise mes organes sensoriels et ceux-ci sont toujours concernés, même avec des objets imaginaires, remémorés ou devinés.

Mais l'activité peut ne plus concerner des corps individualisés et particularisés, semblables à mon propre corps, lui aussi individualisé et particularisé. Elle peut concerner des ensembles, des totalités, des universaux, des configurations et des formes constitués par une pluralité de choses, quelle que soit leur position dans l'espace et le temps. Dans ce cas, on échappe à l'espace et au temps, qui localisent et limitent les choses ; on touche non plus des choses, des objets mais l'univers, le monde, le cosmos. La manière de rentrer en rapport avec ces réalités est différente de celle qui a été évoquée précédemment. Comme l'ont très bien vu les scolastiques, à la suite des Grecs, cela passe par le système sensoriel ; mais indirectement, au sens où on traite un matériel fourni par le système sensoriel. Le rapport lui-même consiste dans une activité sur ce matériel, activité beaucoup plus intériorisée que celle du système sensoriel.

PLUS PROFOND DANS LES DEUX INSTANCES

Essayons de rentrer dans la psychologie impliquée par ces deux instances, ce qui nous aidera à mieux comprendre ce qui se passe quand on se centre sur l'une ou l'autre.

Tout se ramène à un phénomène d'appropriation. Un organisme vivant ne cesse pas de travailler pour son propre compte, pour lui-même, même s'il se met au service des autres. La question importante est de savoir ce qu'une activité, une opération quelconque qu'il effectue, lui apporte. Cela renvoie aussi au désir : Qu'est-ce qu'il peut désirer là-dedans ?

Si on se place à ce point de vue, on peut remarquer que les avantages (les récompenses, comme disent les béhavioristes) sont inverses.

Du côté primaire, tout est centré sur le corps, en tant que totalité vivante et agissante, et sur sa capacité de rentrer en contact avec d'autres corps, qui vont l'entraîner dans des aventures qui vont constituer pour lui des expériences uniques. Le corps est pour ainsi dire happé par

l'univers physique auquel il s'identifie. Il n'en est plus qu'un élément et un reflet. L'identification se fait par une assimilation du corps propre aux autres corps et non l'inverse. Il y a fusion de l'individu dans l'univers. Nous verrons que cela se réalise au maximum dans le processus mythique.

Par opposition, dans le processus de secondarisation, ce n'est pas l'individu qui est happé par le monde mais c'est lui qui l'assimile et qui s'en empare. Il l'intériorise et en fait sa chose, ce qui ne veut dire en aucune manière qu'il le détruit ou l'altère, comme nous le verrons. Bien au contraire, c'est le monde qu'il s'approprie, dans sa réalité même et en respectant au maximum sa spécificité. S'il y a aventure, celle-ci consiste dans un mouvement centripète du monde vers l'individu et non l'inverse.

On peut parler dans le premier cas d'extériorisation et dans le second d'intériorisation. Mais il faut prendre garde d'entendre ces deux termes dans un sens positif. L'extériorisation dont il s'agit n'est en aucune manière une perte de soi-même, une évolution vers le superficiel, et l'intériorisation n'est en aucune manière une coupure à l'égard de la réalité.

Bien au contraire, l'extériorisation dans le processus primaire est une manière d'atteindre à l'intensité et se traduit d'ailleurs par des phénomènes d'extase, de transe, de « participation » (Lévy-Bruhl, 1931), qui ont une allure mystique. L'organisme, au sens propre, « voyage », comme on dit dans le chamanisme.

À l'inverse, l'intériorisation, dans le processus secondaire, consiste dans une attention et un intérêt apportés à la réalité pour elle-même, qu'on constate au maximum dans la science ou dans la communication interpersonnelle. L'individu s'ouvre, accueille en lui le monde, à la fois physique et humain. Il essaie de le respecter, de le considérer pour ce qu'il est. Si tout se passe en lui et si rien ne se voit à l'extérieur, cela n'empêche pas que ça ait lieu. C'est une expérience peu spectaculaire vue de l'extérieur mais très forte pour celui qui la fait.

N'y a-t-il là que des spéculations ? La distinction entre deux types de conduites opposées correspond-elle aux découvertes de la psychologie contemporaine ?

Cette distinction sous-tend toute la problématique contemporaine concernant les processus de connaissance et d'action.

Quand on a cessé de s'intéresser presque exclusivement aux manifestations pathologiques qui passionnaient les chercheurs du 19^e siècle (Charcot, Janet, Freud, etc.), quand on a renoué avec une certaine tradition germanique centrée sur la perception et la mémoire, celle de Weber et Fechner, reprise par Wundt (1832-1920), Ebbinghaus (1850-1909), on s'est intéressé à l'apprentissage et aux relations de l'organisme avec l'univers. Cela a eu lieu d'abord en Amérique, ensuite en Europe.

Deux types de recherches furent alors effectuées, qui constituent deux traditions distinctes, qui se succèdent l'une à l'autre.

La première commence au début du siècle avec les travaux de Pavlov, Thorndike, Guthrie, Hull, Watson, etc., et est centrée sur les bases de tout apprentissage : le schéma stimulus-

réponse, la loi de l'effet. L'accent est mis sur l'apprentissage moteur et non sur l'activité intellectuelle ou relationnelle.

L'autre tradition ne commence qu'après la deuxième guerre mondiale, dans les années 60, et est centrée sur la vie intellectuelle. Il débute avec le courant cognitiviste, qui connaît encore un grand succès et qui a obtenu des résultats importants. Il est représenté en Europe et aux États-Unis, par des hommes comme Chapman, De Soto, Hunter, Lécuyer, Reuchlin et l'influence de Piaget y est considérable.

Ces deux courants correspondent à deux aspects de la vie psychologique. C'est pourquoi ils sont si différents.

RECHERCHES SUR LA ZONE PRIMAIRE

Dans le premier courant, la manière même de poser les problèmes est significative. On part des situations extérieures, les stimuli. La réponse est une action, elle aussi extérieure, qui accompagne ou suit les situations. On découvre que l'intégration, dans le comportement, d'une séquence quelconque stimulus-réponse ne peut se faire que si, et seulement si, elle aboutit à un résultat qui satisfait le sujet, qui correspond à ses pulsions. C'est une application de la grande loi de l'appropriation, qui dépasse le cadre de l'apprentissage considéré (une action ne peut être incorporée et ne peut engendrer un savoir que si elle satisfait le « soi »). La satisfaction retirée de cette action est ici liée à un effet externe, même si elle est elle-même intérieure.

Le schéma de l'apprentissage qui sous-tend les premières élaborations des chercheurs est mécanique. Un acte moteur permet d'atteindre, à travers des messages sensoriels, un effet externe d'ordre corporel. Il permet par exemple de manger, de se défendre, de se reproduire.

Mais, peu à peu, les choses évoluent et les deux composantes, tant motrice que sensorielle, prennent de l'importance, s'autonomisent et finissent par apparaître comme ayant une vie propre, ce qu'on pourrait appeler un esprit. Elles cessent d'être seulement des instruments physiques pour devenir des réalités psychologiques. Pour reprendre la terminologie de l'âme et du corps, on a conscience qu'on ne s'adresse plus seulement au corps mais aussi à l'âme, même quand on parle de phénomènes somatiques. Le corps a une vie psychologique. On abandonne donc, peu ou prou, la vision simpliste de « l'âme et du corps ».

Cette révision radicale des positions traditionnelles a deux aspects. Elle porte d'abord sur l'univers sensoriel et, d'autre part, sur l'univers moteur, l'action physique

Tout d'abord, on s'aperçoit que l'action sensorielle implique choix, sélection, attention, etc. On parle de discrimination sensorielle. Même dans le réflexe conditionnel pavlovien, le stimulus ne s'associe pas passivement avec la réponse. S'il est placé après celle-ci, il n'y a pas d'association. De même si l'animal n'a pas faim ou n'est pas disponible. La réponse n'est pas la simple effection de l'action conditionnée (la salivation). C'est une action anticipée, par rapport au moment où cette action est opératoire.

D'autre part, le processus de repérage évolue au cours du temps. L'apprentissage prend la forme d'une courbe sigmoïde qui exprime que les erreurs sont éliminées de plus en plus et que

l'acte devient de plus en plus assuré et certain, jusqu'à devenir parfaitement automatique, n'ayant besoin que d'un très petit nombre de repères.

Ensuite, les indices qui permettent au sujet de se guider sont perçus à travers un processus de reconnaissance et non un processus de différenciation. Le sujet reconnaît des ressemblances, même si celles-ci sont fines et subtiles, consistent en pures relations à peine perceptibles ou en structures qu'il faut extraire progressivement du contexte (« learning set » de Harlow, 1949). Le repérage des différences est un autre travail, situé au niveau intellectuel. Par exemple, le singe qui répond à la présence d'une forme carrée quelle que soit la dimension, la couleur ou la position de celle-ci, n'a pas besoin, pour ce faire, de savoir en quoi consiste la différence entre les différents carrés, de la même manière que nous n'avons pas besoin, si nous savons que, sur un chemin, il faut tourner à l'église, de connaître la différence entre cette église et les autres. Il nous suffit de reconnaître l'église.

Le processus de reconnaissance a beau être global, il constitue une structure complexe, qui s'élabore progressivement au cours du temps. La théorie de la « dépendance indépendance par rapport au champ » (D.I.C.) élaborée par Witkin et ses collaborateurs (1959) montre que le système proprioceptif y joue un rôle essentiel et est plus efficace que le système de repères visuels.

Les repères sensoriels, loin d'être de simples signaux indifférenciés, comme le croyait Pavlov, sont sélectionnés en fonction de l'action à laquelle ils renvoient. Dans une recherche de J. Garcia (1974), on montre que des rats à qui on impose des chocs électriques en association soit avec des clics sonores soit avec de l'ingestion de saccharine et chez qui, parallèlement, on provoque un empoisonnement en association de nouveau soit avec des clics sonores soit avec l'ingestion de saccharine, n'associent pas les chocs électriques avec la présentation de saccharine (qu'ils continuent à accepter par la suite) ni l'empoisonnement avec les clics sonores. La présentation de la saccharine ne leur fait pas attendre les chocs électriques (alors qu'ils ont été associés) et les clics sonores ne leur font pas craindre l'empoisonnement. Ils établissent une relation entre ces événements associés seulement s'ils ont un rapport structural, ce qui revient à dire en fonction de l'action à accomplir.

La révision la plus radicale concerne le domaine de l'action corporelle.

Peu à peu, à travers de nombreuses recherches, il apparaît que l'action physique qu'on considérait jusque là comme un pur intermédiaire, par exemple l'action de parcourir un labyrinthe, peut être voulue pour elle-même et faire naître tout un ensemble de pulsions et d'informations qui n'ont pas directement de rapport avec une action imposée par ailleurs. À travers « l'apprentissage latent », qui est un apprentissage que le sujet, animal ou humain, fait spontanément en parcourant l'espace, se construit une conduite organisée qui a ses buts et ses intérêts propres. Le sujet qu'on place ensuite dans la même situation pour qu'il résolve un problème sait des choses et a des capacités qu'un autre n'a pas.

On découvre ainsi qu'il existe tout un ensemble de tendances, comme la curiosité, le goût d'entreprendre, l'engagement dans une tâche, l'attrait pour certains objets, la recherche de performance, le jeu, qui animent et concernent spécifiquement l'univers corporel. Elles ne s'identifient pas avec les besoins dits « primaires » qui étaient les seuls reconnus jusque là.

R.A. Butler (1954) réussit même à conditionner des singes en utilisant la satisfaction de la curiosité comme récompense.

En psychologie animale, celui qui va le plus loin dans le révisionnisme est K. Lorenz à la fin de sa carrière (1984). Il rejette la conception des chaînes d'inducteurs, qui avait fait jusque là son succès, et montre que les animaux, à travers leurs instincts, cherchent avant tout à pouvoir accomplir certains gestes ou certaines actions pour elles-mêmes, sans que celles-ci aient nécessairement de valeur utilitaire. Lorenz revient complètement sur la théorie du réflexe, car il constate que les animaux soit agissent sans aucun stimulus extérieur, dans le cadre de « l'acte à vide », soit créent eux-mêmes la situation qui va leur permettre d'accomplir l'action désirée pour elle-même (« comportement d'appétence »).

À travers toutes ces recherches, s'impose peu à peu l'idée que le corps, bien loin d'être simplement une enveloppe, un support de l'esprit ou une machine pour satisfaire des besoins élémentaires, est aussi un lieu où se déroulent des actions qui sont voulues pour elles-mêmes, bien qu'elles soient de nature corporelle. L'existence d'un champ « sensoriel-moteur » spécifique, « modulaire » apparaît ainsi, à côté d'autres champs, eux aussi indépendants.

RECHERCHES SUR LA ZONE SECONDAIRE

Si on compare les conclusions du premier courant, que nous venons de voir, avec celles qui sont tirées par l'autre courant, le courant cognitiviste, les différences apparaissent et sont très importantes. Ces différences manifestent que nous avons à faire à deux domaines différents et, à beaucoup de points de vue, opposés.

Ce qu'il y a de commun entre les deux, c'est que nous rencontrons, dans les deux domaines, des actions ou, comme on dit dans le courant piagétien, des « opérations ». La grande différence cependant est que, dans le premier cas, il s'agit d'actions extérieures, visibles et, dans l'autre, d'actions intériorisées. D'autre part, dans le premier cas, ces actions ne sont pas d'abord des actions de connaissance, même sensorielles, et les actions sensorielles elles-mêmes ont tendance à s'effacer au maximum. Ce sont des interventions sur la nature, aboutissant à des transformations de celle-ci, voire à des créations, des œuvres ou des ouvrages. Elles servent d'ailleurs de référence à l'apprentissage dont la valeur se mesure à leur efficacité et qui ne peut se réaliser qu'à travers une variation systématique de ces actions : les essais et erreurs. Dans le second cas, au contraire, les actions sont elles-mêmes des actions de connaissance et cela est vrai même dans le cas où ces actions aboutissent à des effets extérieurs et à une modification du milieu, par exemple si on veut imposer une nouvelle organisation à la réalité.

Toute l'attention du courant cognitiviste a porté sur ces actions de connaissance intériorisées, d'abord sur leur repérage, qui n'est pas tellement aisé, et ensuite sur leur analyse. Trois grandes conclusions se dégagent.

1 – La première conclusion, c'est que la connaissance des choses et du monde s'obtient par un repérage des différences et non des ressemblances, autrement dit par un travail d'analyse et non de reconnaissance. En psychologie de l'enfant, cela a amené à étudier un comportement très particulier de celui-ci et qui ne se ramène pas à la coordination vision-préhension de Piaget ni à quoi que ce soit de ce genre, à savoir la fixation par la vision ou par l'audition d'un ensemble

présenté à l'enfant. Le temps de fixation chez l'enfant diminue progressivement si on continue à présenter le même ensemble (« habituation ») mais, par contre, la fixation recommence si on présente un ensemble différent et est d'autant plus longue que l'ensemble est plus différent (« réaction à la nouveauté »). L'enfant se centre sur la différence. Ce comportement se constate dès les premiers mois.

La centration sur les différences est fondamentale dans toutes les opérations intellectuelles. On peut prendre trois exemples dans des domaines différents.

Un concept n'est pas une représentation d'un objet général ayant certaines propriétés ou attributs. C'est en réalité la connaissance d'une multitude d'objets, qui peuvent être appréhendés ensemble, du fait que les caractéristiques communes (par exemple, les caractères communs à tous les chapeaux) délimitent le mouvement par lequel on fait défiler mentalement une grande quantité de ces objets. Ce défilé mental est essentiel à la conceptualisation.

Un autre exemple peut être pris dans les mathématiques. Un nombre se définit comme un ensemble d'objets ayant pour seule et unique propriété de posséder une ou plusieurs unités, en plus ou en moins, qui sont identiques à celles auxquelles elles s'ajoutent (quelle que soit la manière dont on les désigne : des vaches ou des êtres abstraits). Le nombre trois est identique au nombre deux avec une unité en plus. C'est sa seule définition : par la différence avec les autres nombres.

Troisième exemple : la méthode inductive, essentielle pour toute recherche sur la nature. Cette méthode consiste à maintenir tous les paramètres d'un ensemble donné stables et invariables et de faire varier un seul paramètre. On conclut à une liaison constante (invariance ou loi) si la variation de ce paramètre s'accompagne de la variation d'un autre paramètre d'une manière constante. On pourrait parler de différence partagée.

Le repérage de la différence, opération faite par exemple quand on mesure, s'effectue par une juxtaposition aussi exacte et complète que possible des deux objets à différencier, ce qui fait apparaître immédiatement la seule portion, le seul aspect par lesquels ils se différencient. C'est une manière de les connaître. L'importance de cette connaissance s'explique par le fait qu'on ne cherche pas à connaître un objet mais un ensemble. Toute connaissance intellectuelle est connaissance d'ensembles.

2 – Cette connaissance n'est pas, comme il se passe dans le domaine primaire, une connaissance pour l'action ou par rapport à l'action. Bien au contraire, elle nous fait pénétrer à l'intérieur du monde, sans pour autant le changer. Elle nous fait toucher des régions étranges, situées loin de nous, où nous risquons de nous sentir perdus. Les savants s'intéressent aux fonds des mers, aux autres planètes, aux abstractions mathématiques, aux peuples des débuts des temps, toutes choses qui ne nous concernent pas et devraient nous laisser indifférents

Dans le domaine intellectuel, nous sommes confrontés à des ensembles et des formes complexes, dont nous devons suivre les articulations, les méandres, les entrelacements. Cela demande un temps et une patience infinis. Nous verrons que cette exigence de temps est ce qui a empêché longtemps l'humanité d'accéder à ce niveau et ce qui explique, par contre, qu'elle ait pu le faire à partir d'un certain moment et dans certains lieux.

3 – La troisième conclusion concerne la manière dont nous construisons ces ensembles dont je viens de dire qu'ils contiennent des objets différenciés. Comment passe-t-on de la perception sensorielle, qui est par définition centrée sur des objets particularisés, à l'appréhension des universaux ou des abstractions ?

Cela suppose la fabrication de ponts, de dispositifs permettant de lier entre eux des objets divers et de les considérer ensemble. C'est le travail appelé abstraction, dont on ne comprend pas encore complètement le mécanisme (voir Laporte, 1940). Il s'appuie sur l'activité de comparaison, qui permet, comme l'avait bien vu A. Binet (1902), une fusion des représentations spatialement différenciées. Cette fusion crée une communauté entre les choses, qui peuvent dès lors être traitées ensemble. Cette possibilité repose sur une différenciation, au sein des objets, entre des parties communes et des parties non communes. Nous retrouvons là aussi le principe de différence.

La complexité, la richesse du monde intellectuel expliquent qu'on puisse trouver de l'intérêt à s'y mouvoir et à y créer. Les créations dont il s'agit aboutissent in extremis à changer le monde et même très profondément, car on le touche intimement. Au départ cependant, un tel processus est impossible et l'être humain doit se contenter de produire certains phénomènes à l'intérieur de lui-même, qui renvoient aux objets externes. Ces formations ou « êtres de raison », comme disaient les scolastiques, ne sont pas isomorphes avec les choses. Elles ne se meuvent pas dans le même espace. Un raisonnement par exemple est un phénomène particulier qui a sa propre représentation et sa propre symbolisation, même s'il représente des objets réels.

On pourrait dire la même chose de la communication entre les humains, qui utilise des concepts et des processus langagiers d'ordre intellectuel. Elle y ajoute cependant l'action sur l'autre (« pragmatique de la communication ») qui présuppose une connaissance du monde humain, qui s'ajoute aux contenus mêmes de la communication. Nous atteignons là un point maximal de contact avec le monde, malgré les distances établies ou à cause d'elles.

Maintenant que nous avons établi la réalité de la distinction entre un domaine primaire et un domaine secondaire dans la vie psychologique, il faut, pour remplir notre programme, montrer comment il peut se faire que le domaine primaire soit soumis à un processus hédonique sans que le domaine secondaire le soit, ce qui permettra de définir la primitivité.

Répetons-le : la primitivité ne consiste pas dans le fait d'accéder au domaine primaire sans accéder au domaine secondaire (conception fautive du primitif comme n'accédant pas à la pensée abstraite), mais dans le fait que le processus hédonique affecte le domaine primaire sans affecter le domaine secondaire. Pour parler autrement, cela signifie que, chez les primitifs, le domaine primaire explose, prend une forme hédonique, se détache de l'utilitaire pur, ce qui n'est pas le cas du domaine secondaire, qui reste dépendant des pulsions sécuritaires et des objectifs utilitaires.

Comme je l'ai montré dans l'introduction, le domaine primaire (comme d'ailleurs le domaine secondaire) se décompose lui-même selon deux axes opposés que j'ai appelés axe « techniciste » et axe « humaniste. » Ma démonstration doit donc comporter deux volets : l'un où je dois montrer comment le primaire-techniciste est investi par le processus hédonique, l'autre où je dois montrer comment cela arrive au primaire-humaniste. Le premier volet

correspond au totémisme, et le deuxième, je l'appelle orgiaque, utilisant un terme que j'essaierai de justifier.

DÉCOUVERTE DU TOTÉMISME

Je vais pour l'instant m'intéresser au totémisme et essayer de montrer que ce phénomène n'est rien d'autre que le processus hédonique appliqué au domaine primaire-techniciste, c'est-à-dire au domaine primaire centré sur la nature.

Au premier abord, le totémisme ne va pas aussi loin que cela. Repéré dès les origines de l'anthropologie comme une tendance existant chez les primitifs à utiliser la nature dans toutes les manifestations de leur vie, aussi bien sociale que religieuse ou matrimoniale, il s'est très vite trouvé cantonné dans un domaine très restreint, celui des dénominations et des appellations. On l'a défini comme une propension des primitifs à donner aux tribus, aux clans, aux familles, aux lieux et aux individus eux-mêmes des noms ou appellations empruntés de préférence aux animaux et, d'une manière générale, à la nature entière, animale, végétale ou même inanimée.

Lévi-Strauss, dans un petit ouvrage, *Le totémisme aujourd'hui* (1962), met en doute la validité de ce concept de totémisme qui, pour lui, n'a aucune spécificité, car il ne s'identifie en rien aux réalités centrales de la vie des primitifs, telles que la religion, la magie, la structure matrimoniale, la vie sociale, la mythologie, etc., sans pour autant se différencier d'une fonction générale de type logique et classificatoire dont il ne serait, d'après l'auteur, qu'une forme. Lévi-Strauss démontre, d'une manière brillante, que le totémisme peut ou non se trouver utilisé pour dénommer les catégories sociales, peut ou non faire l'objet d'interdits comme celui de ne pas consommer le totem, peut ou non s'identifier aux ancêtres éponymes du groupe, etc., sans qu'aucune de ces choses ne soit nécessaire. Cela revient à dire, ce qui va loin, que l'activité totémique est antérieure à toutes les autres, qu'elle est primordiale, ce que je crois.

Ce n'est pourtant pas l'opinion de Lévi-Strauss. Celui-ci, dans toutes les élaborations qu'il a faites concernant tant le mariage que le totémisme que la mythologie, n'arrête pas de confondre la carte avec le territoire, comme si ces deux choses n'en faisaient qu'une. Selon une pente bien occidentale et qui est typique d'un mode de pensée secondaire, il s'imagine pouvoir démontrer la présence d'une activité logique, combinatoire et classificatoire, qu'il assimile quelque part à l'algèbre de Boole (anglais du 19^e siècle, fondateur de la logique moderne), partout où il voit des groupes humains mettre en place un dispositif qui possède un caractère systématique et qui joue sur des oppositions et des similitudes. La totalité de ses analyses de la mythologie primitive dans *Les mythologiques* (1965-1971) procèdent de ce préjugé, affirmé et théorisé sans cesse dans son œuvre.

On pourrait comparer cela à la réaction de quelqu'un qui rentrant dans l'appartement de gens qui, comme tout le monde, possèdent des meubles de nature différente et mettent des objets aux murs, conclurait à une intention savante, de la part de ces gens, de mettre en place une combinatoire qu'on pourrait aussi bien exprimer dans un tableau taxinomique avec des subdivisions et des hiérarchies. Dans ce tableau, les objets « au mur » s'opposeraient aux objets « sur le sol », lesquels se subdiviseraient en objets « avec pieds » et objets « sans pieds », « formes verticales » et « horizontales », etc. Il est bien évident qu'un dispositif, quel qu'il soit,

peut fort bien correspondre à un schéma systémique, sans que les auteurs de ce dispositif aient cherché en aucune manière à réaliser un système quelconque. La carte n'est pas le territoire.

Selon son a priori habituel, Lévi-Strauss réduit le totémisme à n'être qu'une expression de cette volonté classificatrice, qui prendrait, dans ce cas, la forme d'un procédé de différenciation. La différence, dit-il, qui existe entre deux parties d'une même tribu ou d'un même clan ou d'un même groupe se reflète ou s'exprime dans la différence qui existe, comme au niveau d'un signifiant, entre les réalités animales qui servent à les exprimer. *« Au moyen d'une nomenclature spéciale, dit-il, formée de termes animaux et végétaux (et c'est là son unique caractère distinctif) le prétendu totémisme ne fait qu'exprimer à sa manière – on dirait aujourd'hui, au moyen d'un code particulier – des corrélations et des oppositions qui peuvent être formalisées autrement. »* Les couples d'opposés du système « signifiant » reproduisent les couples d'opposés du système « signifié ». L'auteur prend l'exemple du faucon et de la corneille, le premier prédateur, le second charognard, qui servent à désigner deux groupes humains qui ont, eux aussi, une certaine différence, tout en appartenant au même ensemble.

Disons-le tout net : Lévi-Strauss se trompe. L'utilisation de couples animaux ayant entre eux une certaine différence ne fournit aucune information sur la différence corrélatrice existant au niveau des groupes humains qu'ils ont pour fonction de désigner.

La seule méthode de désignation qui permette de fournir une telle différenciation est celle qui utilise la numérotation. Celle-ci est en effet utilisée pour la désignation des voies urbaines (maisons, rues), de certaines subdivisions géographiques (départements, pays), pour les canaux des appareils électroniques (télévision, radio, etc.), etc., parce qu'elle permet de repérer une différence à partir des signaux utilisés. Si, par exemple, je cherche une maison dans une rue et que je tombe sur la maison « Sans Souci » (cela pourrait aussi bien être « Le Chat » ou « Le Chien »), cela ne me donne aucune indication sur la place où se trouve la maison « Mon Rêve ». Si par contre, la maison « Sans Souci » se trouve au numéro 3 et que je cherche la maison (« Mon Rêve ») située au numéro 12, je sais que je dois aller dans un certain sens et passer encore devant 9 maisons avant d'atteindre celle-ci. En ce sens, le système américain de la désignation des rues par numérotation est très supérieur au système européen par noms, car elle donne des informations sur les directions et les distances, ce que ne fait pas l'autre système.

Contrairement à ce que pense Lévi-Strauss, le système de désignation par l'utilisation de termes empruntés à la nature ne peut avoir pour but de déduire des différences. S'il permet un repérage et une identification, ce qui caractérise tout système de désignation, il a forcément aussi d'autres aspects et d'autres vertus, du fait même qu'il utilise la nature comme référent. C'est en partant de là que nous allons découvrir la vraie signification du totémisme.

NATURE DU TOTÉMISME

Le système de désignation utilisé par le totémisme se rapproche de beaucoup d'autres systèmes de désignation qui ne sont pas des systèmes par numérotation et qui ont le grand avantage de permettre, en plus d'une identification et d'un repérage, une qualification (au sens d'attribuer un qualificatif). La réalité à qui l'on attribue un certain nom se trouve, du fait de cette attribution, rehaussée, ennoblie, exaltée, embellie, car le nom en question désigne aussi autre chose que l'objet référent. Il peut par exemple désigner un grand homme admiré et vénéré, un

objet particulièrement beau, comme une fleur ou un paysage, un événement historique mémorable, un objet-fétiche, etc..

Les sociétés diverses au cours de l'histoire ont beaucoup utilisé ce principe. On peut citer les noms des rois et princes dans la société mésopotamienne, qui exprimaient un certain rapport aux divinités (« protégé » par une telle ou « serviteur » d'une autre, etc.) dont ils tiraient leur puissance, les noms des saints dans la société chrétienne, qui étaient utilisés pour désigner les lieux (villages, bourgs, villes, monuments, etc.), les noms de grands hommes militaires ou politiques utilisés en France pour désigner les avenues et voies publiques (J.F. Revel a quelque part analysé ce phénomène), etc. On n'en finirait pas de citer les sociétés qui utilisent ce principe.

D'une manière générale, l'ensemble référent utilisé pour attribuer ces qualifications est un ensemble valorisé. C'est souvent la chose la plus admirée et valorisée, celle qui est au sommet dans le système des valeurs. Les raisons de cette survalorisation peuvent varier. Elles ne sont pas toujours d'ordre social ou religieux.

Dans le cas des peuples primitifs, la valorisation présupposée par le système de qualification est une valorisation plus simple, plus primordiale que celle qu'on trouve chez d'autres peuples. Elle ne fait aucune mention, à l'origine, de considérations religieuses, magiques ou sociales. Elle utilise les animaux ou les plantes ou même les objets matériels et elle choisit, parmi eux, des choses communes et habituelles, non extraordinaires, comme l'a justement fait remarquer Evans-Pritchard (même la maladie, d'une manière étonnante). Ce sont en effet ces choses-là qui sont valorisées. Elles ne le sont pas par ce qu'elles sont utilitaires, comme l'ont cru à tort les anthropologues fonctionnalistes justement critiqués par Lévi-Strauss (Malinowski et autres). L'intention utilitaire est absente.

Ce qui est valorisé c'est l'existence même de l'objet, sa réalité physique et naturelle, sa forme, sa consistance, son mouvement, qui provoquent l'étonnement et l'admiration. C'est très affectif et, en même temps, très fondamental.

Nous avons du mal à comprendre cela, éloignés, comme nous le sommes, de la nature brute. Cela s'oppose à notre valorisation de la vie sociale ou de l'intellectualité. Un savant aussi éminent que Durkheim ne pouvait concevoir aucun schéma explicatif en dehors des schémas sociaux, qu'il a collés sur le totémisme comme sur le reste.

Ce phénomène sur lequel nous tombons maintenant, qui consiste dans une valorisation de tout un secteur de la réalité et de l'activité, en dehors de toute considération utilitaire, et même avec un rejet de celle-ci, a une importance capitale pour le sujet qui nous occupe. C'est en effet la seule manière dont nous pouvons définir le processus hédonique, moteur de l'évolution humaine.

Il faut entendre par hédonisme cette tendance rencontrée chez les peuples et les individus à valoriser un domaine entier de la réalité, parce qu'il est source de plaisir et qu'il procure un état psychologique euphorique. Par exemple, on valorise le contact physique ou l'observation de la réalité ou la communication pour eux-mêmes, à cause des satisfactions qu'ils procurent.

Cette valorisation ne peut se faire que s'il y a contact (physique, organique) avec la réalité en question. C'est aussi une des idées-forces de ce livre : la nécessité du contact. Les primitifs ont avec la nature un contact quotidien et sans intermédiaire. Cela se réalise au maximum chez les chasseurs-cueilleurs. On le rencontre aussi chez les artisans d'autrefois ou certains ouvriers du monde industriel moderne, qui ont aussi un contact physique avec les choses.

Ce n'est pas un hasard si on s'est mis à parler de totémisme à propos de deux populations encore adonnées à la chasse et à la cueillette au 19^e siècle, à savoir d'un côté les Indiens des forêts d'Amérique du Nord (spécialement les Ojibwa, population algonkine du nord des Grands Lacs) et de l'autre les aborigènes d'Australie.

A.P. Elkin, à travers son grand livre sur *Les aborigènes australiens* (1967), est celui qui a le mieux défini le totémisme. Il ne l'identifie pas, comme Lévi-Strauss, à un procédé logique mais à une attitude affective fondamentale. « *Le totémisme, dit-il, ne se réduit pas à un code de réglementation des mariages. Chez les indigènes, c'est une conception de la nature et de la vie, de l'univers et de l'homme, qui colore leurs mythologies, joue un rôle dans leurs groupements sociaux, inspire leurs rites et les relie au passé. Le totémisme les associe à l'œuvre de la nature et aux espèces animales et végétales, si bien qu'entre eux et elles, s'opère un échange permanent de forces vivifiantes ; il leur permet aussi de supporter avec confiance toutes les vicissitudes de l'existence.* »

L'anthropologie dissocie difficilement les phénomènes historiques, quand ils sont intriqués. Il faut pourtant les distinguer, si on veut saisir les influences qu'ils ont les uns sur les autres. Dans le cas du totémisme, il faut cesser de l'identifier avec un procédé de dénomination qui fait référence à d'autres processus et qu'on ne rencontre pas chez tous les peuples primitifs. Bien des peuples, qui ont l'attitude totémique typique, ne l'utilisent pas en vue d'une désignation.

Il est donc important d'essayer de saisir, d'une manière plus précise, en quoi consiste cette attitude.

L'ATTITUDE TOTÉMIQUE

L'attitude totémique se décompose en trois aspects complémentaires. Le premier concerne un intérêt pour la nature et une attention centrée sur elle, qui débouchent sur une connivence avec elle, pouvant aller jusqu'à l'amitié et à l'intimité. Un deuxième aspect consiste dans une tendance à représenter la nature et à s'identifier à elle dans ces représentations. Un troisième aspect va au contraire dans le sens d'un affrontement avec elle, qui est aussi une façon de la reconnaître.

Pour comprendre le premier aspect, partons de données concrètes telle que la gestion du temps par les primitifs. Depuis longtemps, Sahlins et ses disciples ont dégonflé le mythe d'un primitif contraint de passer le plus clair de son temps à chasser et à cueillir, à abattre un travail énorme pour quelques maigres ressources. Cela n'est même pas vrai pour les primitifs modernes (ceux qui subsistent dans le monde moderne), pourtant exilés sur les espaces les plus pauvres de la planète. Les calculs de budget-temps de Sahlins, Eibl-Eibesfeldt et d'autres portent généralement sur des populations des zones tropicales. Mais il y en a d'autres portant par

exemple sur des populations de zones polaires. Les conclusions sont les mêmes : les primitifs vivent dans l'aisance et la prospérité.

Dans un livre très éclairant sur le problème traité, *L'homme et l'animal* (actes du premier colloque d'ethnozoologie, 1975), P. Robbe déclare à propos d'une population d'esquimaux de la côte est du Groenland. : « *En juin et juillet, j'ai compté qu'en moyenne les hommes ont chassé 7 heures par jour contre 1 heure 05 en décembre. Au total, le relevé de toutes les activités journalières nous permet de tirer les conclusions suivantes sur le rythme de la chasse : sur une année, on compte par chasseur, en moyenne 800 heures de chasse réparties sur 200 jours. En hiver, en raison des conditions matérielles défavorables, le nombre de jours de chasse est réduit. De novembre à mars, nous comptons un jour sur deux d'activité. En été, de mai à septembre, les jours de chasse sont beaucoup plus nombreux avec une moyenne, pour les mois de plus grande activité, de 20 jours en juin et de 25 jours en juillet.* » Et encore : « *Nous voyons que 1 heure de chasse dans l'arctique rapporte 9 fois plus que 1 heure de chasse en Afrique chez les bushmen.* » Ce temps libre important est passé au milieu de la nature, continuellement présente et sollicitant l'homme sans arrêt.

Les ressources qu'offre la nature sont considérables et on en n'utilise qu'une faible partie. Les espèces chassées ou ramassées sont en nombre restreint, de l'ordre d'une trentaine, alors qu'il y en a des milliers présentes. Des anthropologues travaillant chez les pygmées du Nord-Ouest du Zaïre (région de l'ex-lac Léopold) ont essayé de chiffrer et de repérer les espèces consommées par cette population. Sur presque 9000 repas observés, sur une période de 5 mois, et concernant les seuls animaux, 4 espèces seulement étaient consommées sur 50 à 100 % des repas, 9 sur 20 à 50 % des repas, et 5 sur 10 à 20 % des repas. Je reviendrai tout à l'heure sur la nature de ces espèces, intéressante à considérer.

Ajoutons à cela le fait que trois sur quatre des méthodes utilisées pour trouver la nourriture, à savoir la cueillette, la chasse solitaire à l'affût et le piégeage, laissent du temps pour parcourir l'espace, sans être préoccupé par autre chose que par des actes isolés de repérage et de saisie. Cela laisse beaucoup de temps disponible pour regarder et observer.

Il n'est pas étonnant dans ces conditions que l'homme primitif soit amené à établir avec la nature une sorte de complicité, étant donné le temps qu'il passe avec elle et sa centration sur elle.

Et pourtant, il tue les animaux et arrache les plantes, ce que nous faisons nous aussi, mais indirectement. Cela lui pose des problèmes qu'il a essayés de résoudre à sa façon, dans une tentative plus ou moins réussie de réconciliation avec la nature. C'est le sens de ces innombrables interdits alimentaires, qu'il faut dissocier des interdits alimentaires des peuples agricoles. Les interdits des agriculteurs ont pour but d'éviter les dangers et inconvénients psychologiques et sociaux venant de la consommation des nourritures fortes et euphorisantes (animaux à la chair riche et succulente comme le porc, alcools, etc.) Ce sont des interdits de protection.

Ceux dont je parle maintenant ne sont pas de cette nature. Ils consistent à interdire certaines espèces, généralement animales, vivant à la périphérie, en marge, des espèces habituellement consommées. On n'interdit pas de les tuer mais de les manger si on ne les a pas tués, si on n'est

pas chasseur, comme si le fait de les tuer donnait seul le droit de les manger. On ne peut avoir un rapport utilitaire qu'avec les espèces destinées normalement à l'alimentation. Les autres espèces doivent être respectées et ne peuvent être mangées que par ceux qui ont eu un contact privilégié avec elles. Il peut aussi se faire qu'on interdise de les tuer et de les manger.

Prenons deux exemples. Le premier provient de l'étude déjà citée sur les pygmées du Zaïre. Les auteurs ont fait le relevé des espèces interdites aux femmes et fillettes, aux hommes adultes, aux enfants et aux vieillards. Les plus nombreuses sont celles qui concernent les femmes et les fillettes, qui ne chassent pas.

Les espèces concernées sont très nombreuses. Les auteurs comptent 41 espèces de reptiles, mammifères et oiseaux, interdites aux femmes et fillettes, de quelques groupes seulement parmi les 5 interrogés. Ces espèces, si on les examine, comportent surtout des carnivores soit petits (civettes, mangoustes, genettes, loutres, serpents, etc.) soit grands (léopard, aigle couronné, etc.). Mais elles comportent aussi des végétariens tels que éléphant, varan, certains rats, tortue, etc. Ces espèces ne sont pas faciles à capturer même si elles sont communes. Celles qui sont consommées, par contre, sont composées surtout de végétariens peu agressifs et peu défensifs. Le prototype en est le céphalophe, qui englobe un grand nombre d'espèces consommées. C'est un petit bovidé primitif, qui vit isolé, extrêmement craintif et retiré, très peu armé. Il y a aussi des rats peu défensifs (rat de Gambie, athérure, etc.) une ou deux espèces de singe, de couleuvre et de tortue.

Une autre étude porte sur une population très différente de pasteurs africains vivant à la frontière du Tchad et du Soudan (étude de M.J. Tubiana - 1975). Leur nourriture habituelle est constituée par les produits de leurs animaux d'élevage et de quelques plantes. Leurs interdits alimentaires, très nombreux, portent là encore sur des espèces proches mais non faciles pour eux à consommer, qui varient selon les clans. On trouve l'autruche, les serpents, les lions, l'antilope coudou et l'antilope bubale, les poux, etc. Il est impossible de faire subir à ces animaux nobles, objets de chasse, le même sort qu'à ceux qui vous nourrissent, c'est-à-dire de les manger.

Derrière cela, il y a l'idée que certaines espèces sont respectables, d'où il résulte qu'on ne peut les manger tout simplement ou les manger si on ne les a pas tuées. Cela se traduit dans le comportement « *Les imogu, déclare un observateur, ou « gens de l'autruche » (totémisme au sens classique), constituent un clan qui vit groupé en pays kobé, à l'est du Tchad. Les imogu ne tuent pas les autruches et ne mangent ni leur viande ni leurs œufs, ce que font les non-imogu. Un imogu ne peut toucher une autruche, ni même un éventail fait de plumes prélevées sur cet animal. Lorsqu'un imogu, enfin, rencontre un de ces grands oiseaux dans la brousse, il reste immobile afin de ne pas l'effrayer.* » Un autre indice est la multiplication des interdits pour les femmes enceintes, étudiés aussi au Soudan (C. Delmet, 1975). Les espèces concernées, même si elles ne sont pas interdites aux maris de ces femmes, ne doivent cependant pas être tuées par eux. Surtout, ces interdits s'accompagnent d'autres, ayant une signification proche, visant à interdire aux femmes de voir ou toucher ou approcher des cadavres. On veut éviter une souillure.

Naturellement, cette intentionnalité se retrouve dans les mythes concernant ces animaux, présentés comme des ancêtres fondateurs ou des héros bienfaisants. Cependant, je n'insiste pas

sur ce point étant donné les autres facteurs qui interviennent dans les mythes, qui sont de nature différente et sur lesquels je reviendrai. Contentons-nous, pour l'instant, de conclure à l'existence de conduites visant explicitement à réduire, compenser, contrebalancer les meurtres nécessaires, visant à la subsistance alimentaire. Où l'on voit, une fois de plus, la fausseté des thèses fonctionnalistes qui voudraient tout ramener aux exigences de survie et de conservation.

Tout se passe comme si le primitif disait à la nature qui l'entoure, surtout sous sa forme animale : certes, je suis obligé de vous chasser pour vous manger, mais je ne fais pas que cela ; je choisis aussi librement d'autres animaux, aussi proches de moi, qui peuvent même être dangereux ou hostiles, et je les protège. Je vais même jusqu'à utiliser leurs noms pour désigner les groupes auxquels j'appartiens, à leur conférer la qualité d'ancêtres et à brandir des menaces terribles (maladies de peau et menaces diverses) au cas où on y toucherait. Comment peut-on affirmer d'avantage l'amitié, la fraternité, la proximité qu'on ressent par rapport à la nature ?

L'ATTITUDE TOTÉMIQUE (SUITE)

Les deux autres caractéristiques qui permettent de définir le totémisme découlent de la première, sans toutefois se confondre avec elle.

La première consiste dans le fait que le primitif n'arrête pas de représenter la nature, de toutes les manières possibles, visuelle, auditive, mentale, verbale, etc., et que cette représentation aboutit à une identification avec les choses de la nature. Ce phénomène a été étudié en de nombreux endroits, mais je me contenterai de citer l'étude faite par C. Dumenil chez les indiens Xikrin du Brésil central (1975).

Chez ces Indiens, « les hommes trouvent le loisir de confectionner des parures dans leur case, une fois rentrés de leurs activités de forêt ». L'auteur parle de leur « sens très développé de la parure ». Ils utilisent beaucoup pour cela des plumes de perroquet et d'aras. Les femmes s'adonnent beaucoup aux peintures corporelles. Manifestement on trouve, dans ces peintures, un désir de s'identifier à des animaux d'une manière très précise, par exemple, en reproduisant la queue d'un certain poisson.

Cela se manifeste, au plus haut point, dans les cérémonies d'initiation. À l'occasion de l'imposition du nom, le jeune indien se transforme en véritable homme-oiseau, avec un masque d'un « *vert pâle éclatant d'une grande luminosité* », surmonté d'« *une blanche perruque en duvet d'urubu* » et avec la tête surmontée d'un grand diadème. « *C'est peut-être, dit l'auteur, dans des représentations animales plus pacifiques qu'il nous est permis de voir comment les aînés peuvent inculquer aux plus jeunes l'importance du monde animal qui les entoure et qui est le centre de leurs préoccupations. Que ce soit des représentations en paille du tamanoir, ou du singe, sous forme de masque, ou de la queue de la tortue jabuti, sous la forme d'une tresse, ou bien de figurines en écorce ou bien en « borrach » du crapaud, ou encore du singe kukoi sur la nuque duquel nous avons précisément remarqué ce petit ornement en faisceau de paille.* »

Les représentations peuvent concerner certains animaux spectaculaires, qui font l'objet de descriptions nombreuses et qui sont très utilisés dans les mythes. Il s'agit par exemple des animaux de la série des premiers mammifères, curieux et bizarres : pangolin, varan, porc-épic, fourmilier, etc. Un article de J. Lobjoit sur *Le pangolin et l'homme* (1975) analyse en détail les

différentes manières dont les Africains représentent et utilisent le pangolin. Tous les attributs de cet animal sont utilisés (corps couvert d'écailles, queue extrêmement longue, geste des membres antérieurs, etc.). Toutes les formes qu'il prend (arboricole ou terrestre) le sont aussi. Il fait l'objet de nombreux interdits alimentaires et il est intégré dans un grand nombre de mythes en particulier chez les Indiens d'Amérique. Enfin, on se recouvre de sa peau et on s'identifie à lui jusque dans les apparences. « *Cet animal, dit l'auteur, par sa forme ses écailles, son alimentation et son comportement de défense est une étrangeté du point de vue anatomique et éthologique. Ce caractère inclassable provoque une émotion, un trouble, qui se résout en attribuant à ces animaux toutes sortes d'interdits et de remèdes.* »

Il est important de signaler, dans cette optique, à quel point les primitifs sont sensibles aux attitudes, postures, positions, déplacements, acrobaties physiques des êtres qu'ils observent, par exemple des animaux arboricoles (oiseaux, singes, mammifères primitifs, etc.). Non seulement cela les séduit mais ils sentent le besoin de les reproduire et de les imiter. Les mythes, nous le verrons, sont, pour une grande part, des espèces de théâtralisation qui mettent en scène d'une manière imagée et fantastique, des animaux ou des hommes identifiés aux animaux, qui se déplacent, font des gestes, agissent, se combattent, se tuent, comme sur un théâtre. Nous sommes loin des schémas logiques de Lévi-Strauss.

Il faudrait rattacher à la tendance qui vient d'être analysée la place qu'occupent les primitifs dans l'invention et la diffusion des arts plastiques : peinture, sculpture, architecture, etc. On a parlé des peintures rupestres paléolithiques, mais il faudrait parler aussi de l'art africain, océanien, inuit, etc. Je refuse d'interpréter ces productions en termes purement religieux, car cela ne permet pas de comprendre le sens des formes et des styles, même si la signification religieuse ne doit pas être exclue.

L'intention artistique est constante dans les préoccupations des primitifs. « Le trobriandais, dit Malinowski (dans *Les argonautes du Pacifique* 1963), œuvre d'une façon indirecte, dans une large mesure, pour le travail lui-même, et il accorde le plus grand soin à l'esthétique et à la bonne disposition générale de son lopin de terre. Il n'est pas essentiellement mû par le désir de pourvoir à ses besoins, mais il obéit à un système très complexe de forces traditionnelles, d'obligations et de devoirs, de croyances magiques, d'ambitions et de vanités sociales. Il entend, s'il est un homme, gagner le prestige social d'un bon jardinier et d'un bon travailleur en général. » Et encore, dans *Les jardins de corail* (1974) : « À deux reprises au cours de la récolte, les trobriandais interrompent leur travail pour empiler artistement les ignames bien nettoyées en tas coniques qu'ils abritent sous un berceau de verdure et font admirer pendant plusieurs jours ou plusieurs semaines aux habitants du village et aux visiteurs. »

La dernière caractéristique de l'attitude totémique met en relief certaines tendances déjà rencontrées, qui consistent à valoriser l'affrontement direct avec la nature aboutissant au meurtre. Tout se passe comme si le primitif décidait d'aller jusqu'au bout des exigences de la chasse et tentait de dominer, voire de vaincre la nature, sur le plan où elle apparaît la plus forte.

D'une part, il s'attaque alors aux animaux les plus puissants, éléphants, tigres, lions, ours, aigles, etc. D'autre part, il choisit le moment où ces animaux ont des problèmes d'alimentation et sont obligés de se concentrer, à la saison sèche, aux rares endroits qui leur sont favorables. Il les attaque alors qu'ils sont en troupeaux ou réunis et déploie un arsenal de moyens techniques

qui permettent de les anéantir d'un seul coup. Les hommes du Paléolithique inférieur et moyen s'attaquaient aux mammoths, bisons, bœufs musqués, rhinocéros, comme nous en avons le témoignage, et ces activités se sont réduites au Paléolithique supérieur. On s'est contenté alors de les représenter. Les pygmées entreprennent à certains moments de grandes chasses aux éléphants. D'autres peuples, à la saison sèche, organisent des battues énormes au cours desquelles ils tuent tout ce qui se précipite dans leurs filets. D'autres encore font la même chose avec les poissons. Les esquimaux, chasseurs de phoques, prennent ces animaux en hiver (correspondant à la saison sèche des autres régions) dans des filets perpendiculaires au rivage.

On pourrait penser que cette activité répond à des nécessités alimentaires, au besoin d'attraper un grand nombre d'animaux en peu de temps. Mais cela est douteux. Si on fait le calcul des dépenses énergétiques résultant de telles entreprises, on s'aperçoit que la rentabilité en kcal est assez faible, sans compter les risques d'accidents et tous les problèmes que cela peut poser. L'auteur déjà cité, qui a étudié les esquimaux du Groenland, déclare : « *Pour calculer les recettes énergétiques (de la chasse aux phoques), nous avons utilisé les tables d'Atwater (...). Nos calculs nous donnent ainsi pour une heure de chasse plus de 900 kcal (moyenne annuelle)* ». Et, par ailleurs : « *Nous estimons que la dépense énergétique d'une heure de chasse en hiver (dépenses énergétiques et récupération thermique) et au printemps s'élève à 170 kcal, tandis que celle d'été est deux fois moindre.* » Ainsi le chasseur qui chasse en hiver dans des conditions difficiles diminue la rentabilité de son entreprise. La chasse à l'affût ou le piégeage sont beaucoup plus rentables.

À mon sens, l'intérêt de cette entreprise ne réside pas d'abord dans des considérations alimentaires. Elle réside beaucoup plus dans l'effort, le courage, l'intelligence qu'il faut déployer, dans le plaisir de le faire. L'aspect hédonique, dans ce cas, se trouve associé à l'aspect utilitaire, alors qu'il en est souvent dissocié.

Cela explique, sans aucun doute, qu'on rencontre là, plus qu'ailleurs, des processus d'identification spectaculaires. P. Ichac, qui a étudié les confréries d'hommes-lions de la région du Tchad, déclare à propos du « lion de métamorphose » ou « homme-lion » : « *Son initiation à un rituel assorti de drogues (lui) permet de se transformer à volonté en lion, en vue de la chasse (qui restait l'activité la plus courante), puis de la razzia de captifs et de la guerre.* » Ce phénomène se rencontre couramment en Afrique, en particulier dans les régions de forêt.

Il faut aussi intégrer cela dans le tableau du totémisme. La proximité du primitif et de la nature n'entraîne pas seulement des attitudes d'amitié et de concorde, à la manière de Bernardin de Saint-Pierre, dans une vision toute paradisiaque, mais aussi des attitudes de grande violence et de cruauté extrême. La nature est aussi cela. Il faudra avoir cela bien présent à l'esprit quand nous essaierons de comprendre l'impact qu'a eu dans l'histoire le déferlement sur les zones urbanisées des peuples dits barbares, venus de Mongolie, d'Asie centrale ou de l'Europe du Nord, peuples pasteurs, chasseurs ou pêcheurs.

RAPPEL DU CADRE GÉNÉRAL

Le totémisme n'est pas le seul élément qui permet de définir la primitivité. Nous avons vu que les facteurs à prendre en compte pour aboutir à une telle définition sont au nombre de quatre, qui correspondent aux quatre directions de la vie psychologique que j'ai analysées dans

l'introduction. Ces quatre directions sont, rappelons-le : sensori-motricité, libido, intellectualité, relationalité. Dans chacun de ces domaines, l'humanité peut adopter une attitude hédonique ou, au contraire, une attitude restrictive centrée exclusivement sur la sécurité.

La primitivité consiste, je le rappelle, dans un système aboutissant à prendre une position hédonique dans les domaines de la sensori-motricité et de la libido (secteur primaire) et une position restrictive, purement sécuritaire, dans le domaine de l'intellectualité et de la relationalité (secteur secondaire).

La position hédonique dans le domaine de la sensori-motricité, je l'appelle totémisme, et je viens d'en parler. Je vais aborder tout à l'heure l'autre volet hédonique de la primitivité, à savoir la libido. Avant de faire cela, je veux revenir sur les processus qui ont permis la naissance du totémisme, car ce sont ces mêmes processus que nous allons retrouver dans l'apparition de la culture villageoise, centrée sur la libido.

Si on considère l'apparition du totémisme, on s'aperçoit qu'il a émergé, à un certain moment du temps, parce qu'un certain environnement se trouvait réalisé, qu'on pourrait décrire comme un état d'extrême dispersion des groupes humains, associé à une nature vierge et omniprésente. Les deux éléments découlent l'un de l'autre. C'est parce que l'homme est amené à utiliser la nature sans la modifier, en acceptant de prendre ce qu'elle donne, quand elle le donne et là où elle le donne, qu'il se trouve immergé en elle.

Ceci a deux conséquences : la première est qu'il doit accepter le positionnement dans l'espace imposé par la nature, la seconde qu'il entre en symbiose avec elle.

La première conséquence est négative. La nature s'oppose à l'être humain. Elle se structure dans la dispersion et l'extension. L'étendue, au sens de Descartes, s'oppose à la pensée. Le contact permanent avec ce type de réalité amène à des conduites de type exclusivement sécuritaire dans les trois domaines qui restent en dehors de la sensori-motricité, à savoir la libido, l'intellectualité et la relationnalité.

Dans ces trois domaines, les activités libres ne sont possibles qu'à deux conditions. Premièrement, il faut sortir de la nature vierge et que l'individu soit confronté à de nouvelles structures dans lesquelles la famille, avec son côté cohésif et agrégatif, ne soit plus la seule forme de réalité sociale. Deuxièmement, il faut que les objets de la nature n'imposent plus leur présence permanente et dispersante. Il faut que la concentration, la condensation des images, le rapprochement des choses, la confrontation avec autrui soient possibles. Je préciserai ces idées peu à peu

Par contre il y a une conséquence positive, le totémisme, qui se réalise dans les débuts de l'histoire humaine et ensuite sur les marges du territoire occupé par l'homme.

L'environnement impose une psychologie. Le totémisme apparaît quand sont favorisées et renforcées les tendances qui poussent à l'action sur la nature. Cela se passe à l'époque quaternaire, après que les plantes à fleurs, les poissons, les insectes, les petits animaux terrestres, les mammifères se soient multipliés. L'homme n'a plus que l'embarras du choix. Contrairement à ce qui se passe avec les primitifs d'aujourd'hui, qui sont soumis à des

conditions extrêmement dures dans des environnements hostiles de forêts ou de déserts, les hommes du Paléolithique nagent dans la prospérité. Ils n'ont qu'à tendre la main pour recueillir les choses nécessaires à leur subsistance, d'où il découle qu'ils peuvent se livrer à des expériences innombrables sur la nature. Le perfectionnement incessant des techniques de taille, que Leroi-Gourhan a étudié et dont je vais reparler, est un des témoignages de cette évolution.

Le rapport libre avec la nature, une fois découverte, n'arrêtera plus ensuite de se manifester, même quand les conditions exceptionnelles du Paléolithique auront disparu. L'attitude totémique existe toujours et est une source d'épanouissement. L'artisanat, la chasse et la pêche, le voyage, le sport s'y rattachent.

L'impact du milieu est, on le voit, très différent, selon qu'on se situe dans l'optique des activités obligatoires centrées sur la survie, de type sécuritaire, ou au contraire, dans l'optique des activités libres.

Selon le premier aspect, tous les milieux sont identiques, car ils doivent tous assurer la sécurité à tous les niveaux, dans les quatre domaines de l'intervention humaine : nutrition et protection physique, coexistence physique avec autrui, connaissance des processus naturels, communication avec le groupe social.

Par contre, selon le second aspect, l'hédonisme, les milieux se différencient et cette différenciation est à l'origine de l'évolution de l'humanité.

L'ENVIRONNEMENT AGRICOLE

La possibilité, donnée à l'être humain, d'un développement dans le domaine libidinal, donc de réaliser une autre forme de primitivité, découle de l'invention, à un certain moment, d'un nouvel environnement, à savoir l'environnement agricole.

Le passage de l'environnement des chasseurs-cueilleurs à celui des agriculteurs, par invention de l'agriculture, est un problème complexe. Cela se produit grâce à un processus d'extrémisation des conduites hédoniques des chasseurs-cueilleurs, à travers la grande chasse. La grande chasse collective, qui se répand aux environs du 10^e millénaire avant notre ère dans certaines régions du monde, permet une véritable expérience de sociabilité, qui pousse ceux qui la font à devenir sédentaires, pour maintenir cette sociabilité. Ils inventent ensuite l'agriculture, pour renforcer encore cet état de chose.

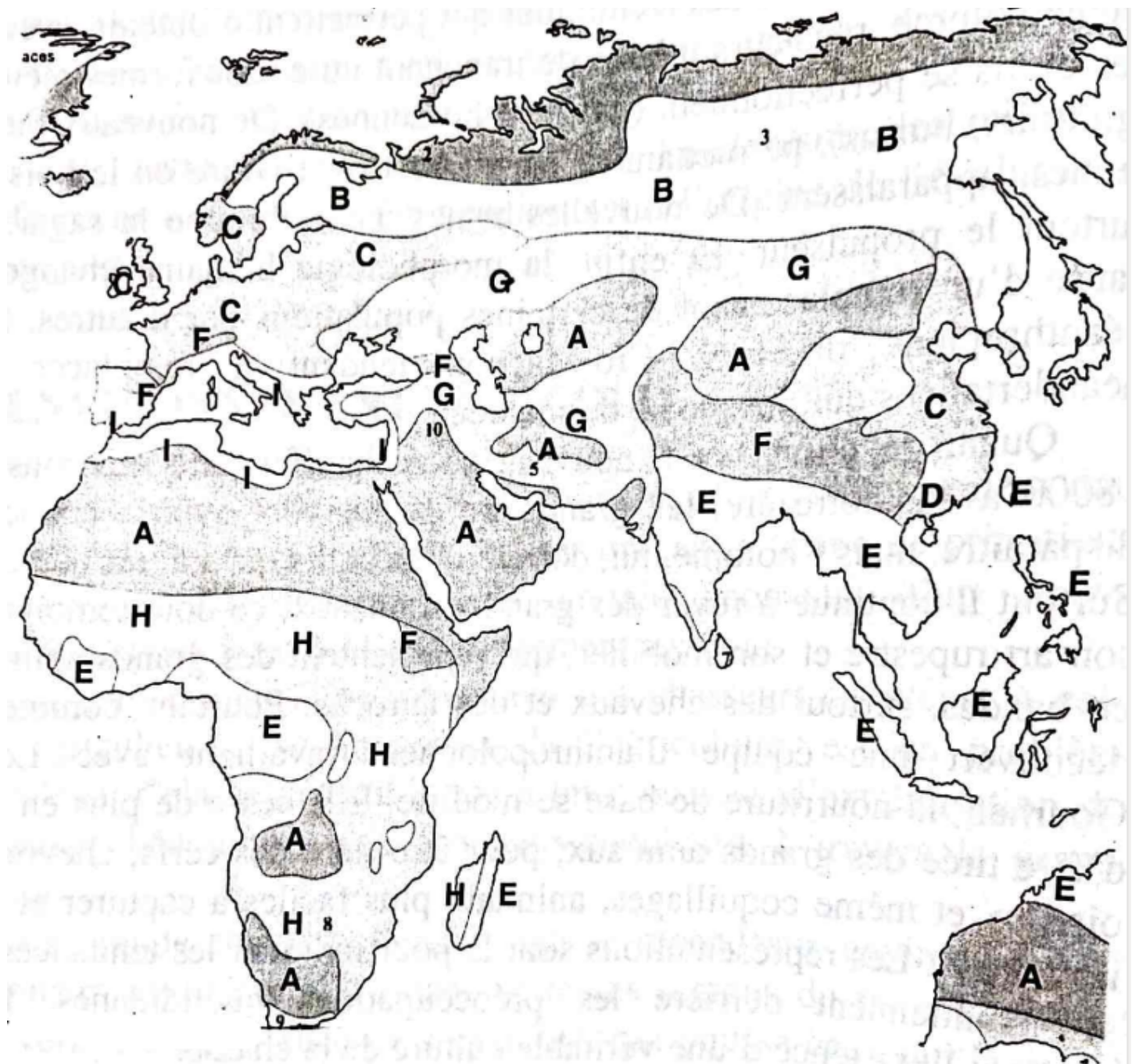
Les origines de la grande chasse collective remontent loin dans le temps. Jusqu'à l'époque du grand refroidissement, qui se produit dans la deuxième moitié de l'époque de Würm, aux environs de 50.000 avant notre ère, les grands animaux se multiplient et ils sont chassés par l'homme, avec des moyens rudimentaires. Quand le froid, qui, d'une manière générale, caractérise toute l'époque dite quaternaire (essentiellement le pléistocène), s'intensifie, les environnements de steppes, de toundra et de prairies, c'est-à-dire les environnements ouverts, se multiplient et favorisent l'apparition de grands troupeaux, se déplaçant en bloc. L'homme se met à les chasser et cela l'amène, dans la période qui commence avec la fin du Moustérien, l'Aurignacien et le Périgourdin, à faire un bond en avant considérable.

D'une part, son industrie évolue. D'après les calculs de Leroi-Gourhan (1983), il passe de techniques de taille de la pierre qui lui permettent d'obtenir quelques centimètres de tranchant utile avec un kilogramme de silex à des techniques qui permettent d'obtenir, avec le même volume, plusieurs mètres de tranchant utile. Les formes mêmes des outils se perfectionnent (lames solutréennes). De nouveaux outils (grattoirs, burins), permettant de travailler l'os, l'ivoire ou le bois de rennes, apparaissent. De nouvelles armes aussi, comme la sagaie et surtout le propulseur. Et enfin, la morphologie humaine change, à cause d'un remplacement de certaines populations par d'autres. Les néanthropiens du type Cro-Magnon tendent à remplacer les néandertaliens qui, jusque-là, dominaient.

Quand le climat va à nouveau se réchauffer, aux environs de 18000 avant notre ère, les grands troupeaux vont avoir tendance à disparaître, mais l'homme, lui, conserve les outils qu'il a mis au point. Surtout il continue à rêver des grands troupeaux, ce dont témoignent son art rupestre et son mobilier, qui représentent des grands animaux en bandes, surtout des chevaux et des aurochs. Pourtant, comme l'a découvert une équipe d'anthropologues travaillant avec Leroi-Gourhan, la nourriture de base se modifie. Elle cesse de plus en plus d'être tirée des grands animaux, pour être tirée des cerfs, chevreuils, oiseaux et même coquillages, animaux plus faciles à capturer et plus nombreux. Les représentations sont là pour indiquer les tendances qui se maintiennent derrière les préoccupations quotidiennes. Elles révèlent l'existence d'une véritable culture de la chasse.

L'homme ne peut réaliser son rêve de chasse des grands troupeaux avant l'époque mésolithique, aux environs des 12^e-10^e millénaires avant notre ère, quand son industrie atteint un certain point de perfection, avec utilisation massive des microlithes et de l'arc, et surtout en certains points privilégiés du globe. Ces points sont ceux où les grands troupeaux sont plus nombreux qu'ailleurs, car ils vivent dans une zone climatique qui les favorise, énorme écharpe qui s'étend du Moyen-Orient à la Chine et de la Sibérie à l'Iran. Cette zone se caractérise par la steppe herbacée, les prairies et la savane. On sait que l'homme s'est mis, dans ces lieux là, à utiliser des méthodes de capture des gazelles et autres animaux très rapides, par des méthodes de rabattage et de regroupement semblables à celles qu'il utilisait déjà bien avant au Paléolithique supérieur, par exemple à Solutré.

La carte ci-dessous (carte 1) permet de voir comment se répartissent les zones de steppes, prairies et savanes dans l'ancien continent.



A	Désert	D	Forêt tempérée humide	G	Prairie tempérée
B	Forêt boréale	E	Forêt tropicale humide	H	Savane
C	Forêt tempérée	F	Montagne	I	Scrub

Les activités de la grande chasse exigent le concours d'un grand nombre d'individus, qui doivent collaborer ensemble. Les humains commencent à travailler en groupes larges. Les représentations de ces époques nous montrent des humains regroupés auprès d'animaux sauvages qu'ils poursuivent. Cela se vérifie par exemple dans des peintures d'Anatolie (Çatal-Hüyük), du Sahara, de l'Afrique centrale, méridionale, de l'Amérique du Sud, du Levant espagnol, etc. Sur ces fresques, on voit de très nombreux personnages, en général avec des arcs, rassemblés auprès des bêtes, les chassant ou les domestiquant.

Ces groupes importants, une fois formés, constituent des communautés. Leurs habitants ne peuvent se contenter, pour se nourrir, des plantes sauvages, en général des graminées, même si

celles-ci croissent en grand nombre. Ils veulent des moyens de subsistance plus sûrs, adaptés à l'accroissement de la population. L'idée de planter sur un même endroit les plantes qui leur sont nécessaires ou de rassembler ensemble les animaux précédemment chassés, apparaît. On invente l'agriculture et l'élevage. Ceux-ci favorisent les conduites libidinales, et contribuent à modifier les mœurs.

Pourquoi l'environnement villageois suscite-t-il de nouvelles conduites ? En quoi et pourquoi ces deux phénomènes, le phénomène villageois et le phénomène libidinal, sont-ils liés ?

La réponse à cette question oblige à nouveau à recourir à la notion d'expérience. Les conduites libidinales apparaissent parce que l'expérience libidinale devient possible.

Le processus expérientiel résulte d'une rencontre réelle, de caractère physique et/ou concret, avec une situation donnée. Cela est vrai dans les quatre secteurs que j'ai distingués. Tantôt il s'agit d'une rencontre avec des objets de la nature, d'une manière corporelle ou mentale, tantôt avec des êtres humains, corporellement ou mentalement. L'expérience libidinale, elle, résulte d'un contact corporel, visuel, olfactif, tactile, donc physique, entre deux ou plusieurs êtres humains. Elle ne se réalise pas à distance ou allusivement, même si le désir de la réaliser peut venir subsidiairement par simple représentation.

En théorie, toutes les conditions se trouvaient réunies, chez les chasseurs-cueilleurs, pour que l'expérience libidinale soit fréquente et intense. Le groupe familial ou le clan, est formé de gens unis qui se déplacent ensemble et qui ne se séparent jamais. On pourrait penser que la promiscuité qui en résulte favorise les contacts sensuels et même sexuels entre tous les membres du groupe.

Mais en réalité cette proximité, cette solidarité de fait, que j'appelle une « imbrication » (avec ou sans implication), font obstacle aux rapprochements physiques à connotation libidinale. Elles créent un véritable écran, une barrière infranchissable pour l'expérience érotique. Essayons de développer cette idée qui peut paraître surprenante.

D'un côté, la présence constante de l'autre, dans une position de rapprochement maximal, amène à vouloir se protéger contre tous les inconvénients, nuisances, gênes, heurts qui en résultent et cela ne peut se faire que par l'établissement de règles de distance strictes, définissant la coexistence et aboutissant à des tabous rigoureux. Ceux-ci visent à protéger en tout premier lieu les personnes adultes et/ou âgées, et se traduisent dans des exigences de respect et de révérence. Cela va jusqu'aux phénomènes de nomination et de désignation et à l'établissement d'un système linguistique, appelé « classificatoire », dans lesquels des catégories entières de personnes (par exemple, toutes celles des parents d'une certaine génération) sont désignées par assimilation avec ceux qui possèdent, avec le sujet, la relation la plus forte (par exemple les pères ou les mères).

D'un autre côté, la même proximité, conjuguée avec les liens qui résultent de la génération, amène à rechercher le soutien et l'accord de l'entourage, et ceci devient très vite une obligation sacrée jouant dans tous les sens, de haut en bas (parents vers enfants), de bas en haut (enfants vers parents), latéralement (frères et sœurs) et même par intermédiaires (collatéraux).

Ce caractère cohésif et fusionnel du groupe familial s'oppose à l'expérience libidinale. Celle-ci en effet contredit à angle droit d'une part les exigences de non-action ou de non-contact exprimées dans les tabous et, d'autre part, les obligations strictes d'entraide et de protection. Elle risque d'introduire la liberté des gestes et des contacts là où on attend la maîtrise de soi et la réserve, la recherche du plaisir là où on attend le dévouement et le sacrifice.

Tout ceci explique que les chasseurs-cueilleurs sont ceux qui ont inventé les règles morales, ont sacralisé la famille et ont contribué à maintenir dans l'humanité la rigidité et le traditionnalisme.

Tout change quand apparaît l'agriculture, avec l'établissement des villages. Ceux-ci constituent en effet des ensembles dans lesquels les familles, toujours aussi fermées et rigides que celles des chasseurs-cueilleurs, se rapprochent et se côtoient. Les membres de deux familles différentes, même s'ils ont entre eux des liens de parenté, peuvent se voir, se toucher, se parler sans que cela mette en danger les règles impératives qui règnent au sein de la famille elle-même. Il se crée une distance entre les individus qui, paradoxalement, favorise le rapprochement, du fait que le respect et la solidarité ne sont plus les seules valeurs. Un jeune d'une famille donnée n'est plus contraint de faire son expérience amoureuse avec un jeune de la même famille, frère et sœur ou cousin, avec les problèmes que cela pose. Il peut aller chez le voisin. Les rapports de voisinage deviennent aussi importants que les rapports familiaux. Roméo et Juliette se profilent à l'horizon.

LE PRINCIPE D'EXO GAMIE

L'évolution que je viens de décrire a pris des proportions telles qu'elle a engendré des dispositifs sociaux de première importance, qui ont fasciné les anthropologues. Parmi ceux-ci se trouve « l'exogamie », phénomène fondamental découvert dès le début du siècle dernier (Lewis Morgan, au début du 19^e siècle) et sur lequel des milliers de choses ont été écrites. Il est nécessaire de s'y arrêter pour tenter de l'éclairer.

L'œuvre la plus importante sur ce sujet est celle de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1947). Dans cet ouvrage, l'auteur examine et repousse la thèse qui me paraît la seule acceptable et que je reprends, qu'il attribue à Westermarck et Havelock Ellis, sexologues de la fin du 19^e siècle. Cette thèse pose que l'exogamie découle d'une impossibilité de faire l'expérience sexuelle dans la famille, dans un cadre qu'on pourrait appeler incestueux. C'est le fameux problème de l'inceste qui est posé.

D'après cette thèse, si l'inceste est repoussé avec tant de force par toutes les sociétés, ce n'est pas pour des raisons d'hygiène ou de santé, comme l'admet aussi Lévi-Strauss, mais pour des raisons sociales et psychologiques. Ce n'est d'ailleurs pas l'inceste qui est repoussé, mais tout rapport sexuel avec des gens placés dans une position de cohabitation et de proximité. Une telle position se rencontre habituellement dans la famille : même s'il n'existe aucun lien de consanguinité. Un homme avec sa belle-mère ou avec sa belle-sœur ou avec un enfant adoptif se trouve dans cette position. Ce qui pose problème, ce n'est pas le rapport « de sang » mais la promiscuité et la fusion.

Avant de défendre la thèse de Westermarck et Havelock Ellis, je dois réfuter la thèse de Lévi-Strauss, qui me paraît inacceptable, même si elle a eu un succès fantastique dans les milieux anthropologiques depuis plusieurs décennies.

Cette thèse n'est pas nouvelle chez l'auteur. Elle consiste, comme par rapport au totémisme ou à la mythologie, à confondre une fois de plus la carte avec le territoire, à faire comme si la combinatoire logique à base d'oppositions et de symétries, les rapports systémiques, le dispositif rationnel, mis en place par certains groupes humains, étaient le but, le seul but, poursuivi par ces groupes. S'il n'est pas exclu que cette combinatoire et ces rapports soient voulus par ces groupes, ce qui resterait à démontrer, il me paraît impossible d'admettre que leur motivation principale soit de créer une structure logique ou de faire, comme le dit quelque part Lévi-Strauss, « de l'algèbre de Boole ».

Tout d'abord, la mise en place de normes abstraites n'est pas indispensable pour accéder à la culture. Le premier argument de Lévi-Strauss, en effet, c'est que la culture se définit par la mise en place de règles, d'une manière consciente et organisée. « *Cette absence de règles*, dit-il dans le premier chapitre des *Structures élémentaires*, *semble apporter le critère le plus sûr qui permette de distinguer un processus naturel d'un processus culturel.* » Et encore : « *Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture.* »

Cela revient à identifier la culture avec la secondarisation, au sens d'activités différées, symboliques et relationnelles. Ceci est un préjugé occidental. L'intervention de la pensée rationnelle et abstraite, pour importante qu'elle soit, ne marque pas nécessairement une libération par rapport aux contraintes et régressions venant de la nature. La rationalisation peut être une défense élémentaire, contraignante, archaïque, dans des situations bloquées, comme on le voit dans le cas de la paranoïa, qui consiste à « sécréter du rationnel » dans un état de grande détresse.

Mais la position de Lévi-Strauss est plus dangereuse encore quand elle prétend s'appuyer sur des faits, qui sont simplement faussés ou travestis pour les besoins de la thèse. Ces faits rentrent dans deux catégories.

Tout d'abord, Lévi-Strauss prétend que les primitifs, en créant les structures matrimoniales, réalisent, de la sorte, un système d'échanges très élaboré et socialisé au niveau des partenaires sexuels. Cet échange, d'après lui, manifeste leur sociabilité profonde et leur désir d'accéder à ce qu'il appelle la culture.

Or, ce système d'échange tel qu'il l'envisage, c'est-à-dire non pas en tant qu'échange sexuel ou libidinal, mais en tant qu'obligation de se marier selon certains schémas de réciprocité et de croisement, n'existe vraiment que dans les formes les plus primitives de l'exogamie, en particulier chez les aborigènes australiens, avec le système dit des « cousins croisés », à la première ou à la deuxième génération, éventuellement avec le système des « moitiés ». Or ce système n'est pas vraiment exogamique puisqu'il admet des rapports incestueux au niveau des « cousins croisés », qui sont généralement des cousins par le sang. Il ne l'est qu'en tant qu'il exige que les cousins soient « croisés » (issus de parents frères et sœurs, donc de sexe différent), ce qui suppose qu'ils n'aient pas été élevés ensemble. Cela me paraît plutôt être un compromis entre l'exogamie et l'endogamie qu'une véritable exogamie.

D'autre part, ce système d'échange relève, d'après Lévi-Strauss, de ce que Marcel Mauss appelait « le don », qui est un schéma que Lévi-Strauss accepte et reprend. Ce schéma est utilisé par un grand nombre de populations primitives et imprègne leurs coutumes matrimoniales. Il aboutit en particulier à ce qu'on appelle « le prix de la fiancée », qui n'est en rien un achat de la femme, comme on l'a cru, mais un système très élaboré qui permet d'établir un rapport de Pouvoir et de contrainte d'une famille sur l'autre. C'est une tentative pour neutraliser les effets libérateurs, trop menaçants, du processus exogamique, de freiner l'élan libidinal et les interactions engendrés par ce processus. Ce n'est pas un mouvement vers l'échange mais un effort pour le contrecarrer.

Les dons et contre-dons, qui se font à l'occasion d'un mariage, n'ont aucune valeur d'échange, au sens commercial ni même au sens d'un partage électif. Ils ne font rien d'autre que de créer des dettes et des obligations chez les parties contractantes. Cela s'explique par le fait que les populations qui ont ce genre de pratiques ne peuvent pas vraiment et complètement mettre en œuvre le principe exogamique, avec son potentiel libérateur. Ils cherchent plutôt à le neutraliser.

Je reviendrai, au prochain chapitre, sur la signification de la pratique du don et contre-don et je montrerai qu'il faut y voir un dispositif de Pouvoir, le premier dans l'histoire, et en aucune manière une forme de générosité ou de relationnalité, donc une forme d'échange, au sens de Lévi-Strauss.

Venons-en à la thèse de Westermarck et Havelock Ellis, qui me paraît la seule acceptable, et qui consiste à dire que l'expérience libidinale ne peut se faire dans un cadre familial, d'une part à cause des conséquences, dont j'ai déjà parlé et, d'autre part, parce que les risques encourus suscitent des interdits puissants et très connus qui s'ajoutent aux dangers factuels.

Lévi-Strauss a présenté, dans *Les structures élémentaires*, un certain nombre d'objections à cette thèse. Elles sont au nombre de trois.

Tout d'abord, il objecte que l'inceste, et même sous sa forme la plus forte, entre frère et sœur, existe et est même obligatoire dans beaucoup de sociétés, en particulier dans beaucoup de groupes aristocratiques, par exemple dans l'Égypte ancienne (où il s'était même étendu à d'autres classes de la société). De toute façon l'inceste, même interdit, se pratique, par exemple entre père et fille, dans nos sociétés. Comment cela est-il possible, si l'apparement crée la répugnance et l'éloignement sexuel ?

La deuxième objection, c'est que beaucoup de sociétés ont des pratiques éducatives qui équivalent à créer une situation incestueuse au moment du mariage. Beaucoup de sociétés en effet marient ou promettent en mariage des enfants très jeunes, autour de 7-8 ans ou à la naissance, et élèvent ensemble ces enfants. Ils sont donc comme frères et sœurs, ce qui ne les empêche pas de se marier et d'avoir eux-mêmes des enfants, ce qui devrait être impossible si la libido était empêchée par cette situation.

La troisième objection, la plus forte, fait référence à la théorie freudienne et à la notion de complexe d'Œdipe, qui présupposent qu'il existe, dès le plus jeune âge, des tendances

incestueuses qui poussent le petit garçon vers sa mère et la petite fille vers son père. Comment concilier cela avec une thèse qui affirme l'existence d'une espèce de répulsion à l'égard des gens auxquels nous sommes apparentés ?

Ces objections sont fortes et m'obligent à préciser davantage la thèse que je reprends. Cette thèse ne consiste pas à dire que les rencontres sexuelles sont impossibles dans un cadre familial, mais que les liens familiaux, qui ne s'identifient pas toujours avec les liens de sang, puisqu'ils n'impliquent rien d'autre que la promiscuité et la coexistence, défavorisent et même empêchent l'attachement érotique, nécessaire à l'établissement d'unions où la libido a une large place.

Écartons tout de suite la première objection de Lévi-Strauss, qui fait référence à des gens qui ont eu d'autres pratiques sexuelles ou d'autres expériences érotiques que les expériences incestueuses. Par exemple, partout où les mariages entre frère et sœur sont préconisés, les mœurs sont telles que les jeunes peuvent approcher, corporellement et érotiquement, bien d'autres jeunes que leurs frères et sœurs. Les pères qui couchent avec leurs filles ont couché avec leurs femmes, avec lesquelles ils ont fabriqué ces filles. Dans la société arabe, où l'union avec la « cousine parallèle » (issue d'un parent du même sexe que le parent d'ego) a été longtemps valorisée et obligatoire, elle s'accompagnait de pratiques très libres d'unions avec des concubines ou des servantes, ou avec des femmes légitimes dans le cadre du harem, etc.

La deuxième objection ne cadre pas avec les faits. Dans la plupart des sociétés où le mariage est arrangé d'avance par les parents dès le plus jeune âge, non seulement les enfants ne doivent pas se fréquenter jusqu'au mariage mais très souvent ils ne doivent même pas se voir. Il est courant que le jeune homme n'ait jamais vu sa future femme avant le mariage. Par contre, il a des expériences ailleurs. Margaret Mead, dans un excellent livre sur les pratiques éducatives dans les îles de l'Amirauté (*Une éducation en Nouvelle-Guinée*, 1973), note d'ailleurs les blocages considérables et les conséquences désastreuses de ces pratiques ailleurs, spécialement par rapport à la sexualité féminine.

L'objection tirée de Freud a surtout le tort de négliger les faits.

Premièrement, la tendresse et la relative sensualité qui existent dans nos sociétés entre parents et enfants et surtout entre mère et enfants est un phénomène moderne, récent, qui s'explique par l'ouverture de la famille et l'introduction en son sein d'autres valeurs que des valeurs purement familiales de respect et de révérence. L'historien canadien E. Shorter a fait sensation (1977) en apportant la preuve que les rapports autrefois entre parents et enfants étaient loin d'être empreints de tendresse et d'affection. S'il est vrai que les mères aimaient leurs bébés, ce qui semble assez normal, elles étaient animées de bien d'autres sentiments, fondés sur le respect et l'obéissance.

En second lieu, la théorie freudienne du complexe d'Œdipe procède d'a priori qui ne s'accordent pas avec l'observation. Certes, occasionnellement, il arrive que les enfants fassent des expériences érotiques du fait de leurs contacts avec les parents ou frères et sœurs. Il arrive aussi que les enfants aient des fantasmes amoureux dans lesquels les parents peuvent être inclus (se marier avec le père ou la mère). Il arrive enfin que les parents aient des désirs d'ordre sexuel dirigés sur leurs enfants et passent à l'acte.

Tout cela arrive, mais n'implique pas qu'il y ait de vraies fixations sexuelles des enfants sur les parents, même quand cela serait possible, c'est-à-dire après la puberté ou dans la jeunesse. On constate parfois un attachement affectif ou une dépendance aux parents, ce qui peut handicaper la recherche d'un partenaire, mais cela est autre chose, de l'ordre de l'emprise globale. Ce n'est pas un attrait d'ordre sexuel, comme l'est par exemple l'homosexualité, la pédophilie, le fétichisme, le voyeurisme, etc.

Krafft-Ebing, dans *Psychopathia sexualis* (1923), est parti à la chasse de toutes les déviations sexuelles possibles et en a fait un recensement complet. Il ne signale à aucun moment une déviation qui correspondrait, de la part d'un jeune de 16 à 21ans, à faire une fixation érotique sur son père, sa mère, son frère, sa sœur, etc. On ne rencontre pas cela dans la réalité. Il n'en est nulle part question. Le complexe d'Œdipe, au sens de Freud, n'existe pas, sauf exception rarissime.

L'idée même d'une telle situation, si on l'évoque devant quelqu'un de notre société, si elle ne provoque pas la même horreur que chez un grec de l'antiquité, à l'époque où a été écrit *Œdipe roi*, évoque quand même une espèce de répugnance, à cause de l'incompatibilité entre le rapport familial et le rapport érotique.

LA VALORISATION DE LA LIBIDO

Revenons à notre thèse, qui concerne la naissance d'une nouvelle mentalité chez les peuples agricoles, centrée sur la libido et la fête. Cette thèse peut être présentée de deux manières :

D'une part, sous une forme négative, je vais analyser les empêchements vis-à-vis de l'expérience libidinale. Je vais montrer que tout milieu, et en particulier le milieu familial, qui empêche le rapprochement physique et corporel entre ses membres et impose corrélativement un autre type de contact, interdit du même coup l'expérience libidinale. Cela permet de comprendre la raison des règles exogamiques, sous leurs différentes formes. Ces règles ont pour but de permettre l'expérience libidinale soit dans une zone en marge de la famille dans un milieu de chasseurs-cueilleurs, soit dans le groupe villageois plus large, dans un milieu agricole.

D'autre part, d'une manière positive, je vais montrer que partout où un environnement de type villageois a pu s'établir, dans lequel les rapports entre les gens en dehors de la famille sont possibles et fréquents, se sont développées des coutumes et des institutions relevant d'une véritable culture libidinale.

Je vais aborder ces deux points.

Si on se place dans la perspective négative d'une opposition entre la libido et la famille, il faut partir des tabous innombrables qui, dans les sociétés primitives, concernent les rapports corporels et qui visent à les limiter ou à les empêcher complètement. Ces tabous sont d'autant plus nombreux que la société est plus proche du type chasseur-cueilleur.

Ils engendrent chez les jeunes soit une absence d'expériences d'ordre érotique avec les membres du milieu familial, soit une peur caractérisée par rapport aux conséquences de

rapprochements réels, par exemple, quand une fille a des sentiments tendres envers son père ou que celui-ci en a envers elle. Cela se constate aussi dans nos sociétés, tant c'est universel.

Margaret Mead (1973) voit dans cette répression un facteur d'intégration à la société adulte chez les Manus, qui sont essentiellement des pêcheurs cueilleurs et cela l'amène à en faire une description saisissante. *« Pour soumettre le jeune homme, dit-elle, elle (la société) va se servir du sentiment de la honte, fortement développé chez les enfants de trois ans mais guère affiné depuis. On a donné aux petits enfants la honte de leur corps, la honte de leurs excréments, la honte de leurs organes sexuels. L'adulte s'est montré choqué, gêné, dégoûté, et l'enfant a réagi. Des réactions du même type, concernant l'inobservance des tabous de fiançailles, sont venues se greffer sur l'enfant ; le petit garçon a appris également qu'il ne devait pas manger devant le mari de sa sœur ou devant la fiancée de son frère aîné. Le spectateur, le beau-frère, la future belle-sœur montrent les mêmes signes de confusion, de malaise, d'embarras que montraient les parents quand il urinait en public. L'action de manger devant certains membres de sa parenté va rejoindre la catégorie des choses honteuses. Concernant son futur mariage, son embarras est également très grand. On verra un garçon de quatorze ans s'enfuir de la case comme une vierge surprise au bain, si quelqu'un essaye de lui montrer un portrait de sa belle-sœur. Il détalera à toute jambe s'il voit que la conversation risque de porter sur le village de sa fiancée. Tout cela, naturellement, se retrouve chez les filles ; mais aux tabous qu'elles partagent avec les garçons elles ajoutent le voile tabou, nécessaire en tout lieu, et la dissimulation honteuse de la menstruation. Chez les filles, cependant, il n'y a pas de temps de pause : la liberté d'action de la fille est de plus en plus restreinte, elle même devient plus consciente, plus honteuse. On assiste à une progression continue depuis le premier jour où elle s'est recouvert la tête d'un bout de voile, jusqu'au jour où elle se marie et prend place dans la pirogue nuptiale, immobile, accablée sous le poids de ses parures, la tête ployée jusqu'à atteindre les genoux. »*

Elkin, dans *Les aborigènes australiens* (1967) a décrit en détail les innombrables tabous qui peuplent la vie quotidienne de ces peuples et qui sont infiniment plus nombreux que ceux des peuples agricoles ou semi-agricoles.

On dira qu'il n'y a là que des coutumes, issues de la religion, de la magie ou de croyances diverses. Ce type d'explication, très en honneur chez les anthropologues, n'explique rien, car il renvoie à d'autres superstructures qui ne tombent pas du ciel. La religion ne découle-t-elle pas, elle-même, des conditions de vie et de l'environnement ? Si elle s'amalgame aux autres pratiques et les surdétermine, elle ne supprime pas pour autant les motivations spécifiques. Ces motivations sont liées à la puissance des structures familiales.

À côté de ces tabous, qui sont des empêchements au contact, à un certain type de contact, le contact libre, physique et libidinal, et qui s'apparentent au respect, existent corrélativement des obligations qui découlent de ce qu'il y a de plus fondamental dans la famille.

Celle-ci est d'abord et avant tout un groupe fondé sur la proximité, la familiarité, l'entraide, le soutien. La soudure physique entre ses membres, qui découle de la procréation et des besoins de prise en charge, leur impose non seulement la présence mais l'assistance mutuelle et le sacrifice de leur bien-être et même de leur vie. Les rapports qui résultent de cela – et qui sont d'autant plus forts qu'on se rapproche davantage de la société primitive – du fait de leur caractère obligatoire, des sanctions qu'ils entraînent s'ils ne sont pas effectués, des sentiments de peur

qu'ils engendrent s'ils viennent à manquer, sont en opposition avec les contacts libres et détendus exigés par l'expérience libidinale et engendrent des sentiments qui s'y opposent.

L'enfant fait dans sa famille une double expérience. D'un côté, il doit s'éloigner des autres membres de cette famille et maintenir une distance respectueuse et déferente, qui exclut le toucher sensuel et érotique. Deuxièmement, il fait l'expérience de rapports imposés, pour exprimer l'attachement (s'embrasser, proférer des mots doux, féliciter, plaire, etc.) à des gens qu'il n'a pas choisis et avec qui il est en rapport soit d'autorité (les parents) soit de soumission (les enfants), soit de rivalité (les frères et sœurs), ce qui entraîne des sentiments incompatibles avec l'érotisme, ne serait-ce que parce qu'ils sont obligatoires. Parmi ces sentiments, la tendresse est ce qui se rapproche le plus de l'érotisme. Cependant c'est en grande partie un phénomène moderne et qui suppose une retenue qui inhibe de l'intérieur les pulsions libidinales.

NATURE DES TABOUS

Revenons à ces tabous qui apparaissent comme des empêchements majeurs à l'expérience libidinale. Il en existe trois sortes.

Les premiers sont liés aux relations d'autorité dans la famille. On pourrait les appeler des tabous de respect. Les seconds sont liés aux expériences corporelles et aux répulsions et rejets qu'elles provoquent. On pourrait les appeler des tabous de sensibilité. Enfin les troisièmes sont liés à la sexualité elle-même et découlent largement des deux catégories précédentes. On pourrait les appeler des tabous sexuels.

Dans la première catégorie, on rencontre des interdits par rapport au rapprochement, au contact, au fait d'adresser la parole ou même de regarder. Les gens dont il faut se tenir éloignés appartiennent, comme l'a montré Radcliffe-Brown, à deux classes. D'une part, il y a tous les gens de la génération précédente, quelle que soit leur degré de parenté et leur position. D'autre part il y a la classe, qui coupe la précédente, de tous les gens qui se tiennent du côté du père, quel que soit le régime matrimonial (matrilinéaire ou patrilinéaire, matrilocal ou patrilocal). Cela signifie que, l'oncle maternel est beaucoup moins tabou que l'oncle paternel ou, d'une manière générale, que tous les gens situés du côté du père sont plus tabous que ceux situés du côté de la mère.

Comme c'est un problème d'autorité, il y a des nuances dans cette catégorisation. Par exemple, les grands-parents sont beaucoup moins tabous que les parents et on les assimile aux petits-enfants, sautant ainsi une génération. Ces phénomènes sont renforcés par le principe dit de « parenté classificatoire » qui, comme l'a encore montré Radcliffe-Brown, consiste à désigner tous les membres d'un groupe de parents par le même nom que ceux qui, dans cet ensemble, possèdent l'implication familiale la plus forte (par rapport à ego). Par exemple, on appelle « pères » des garçons, en réalité cousins ou oncles, qui le sont, pour lui, à cause de leur descendance par le père. Cela montre l'extrême importance des relations familiales pour les populations qui emploient ce système.

Dans la deuxième catégorie, on trouve des tabous variés, dont Frazer, dans ses ouvrages qui se voulaient exhaustifs, a essayé de faire la revue complète. Il y a tout un ensemble de tabous qui

concernent les femmes, leurs règles, la grossesse, l'allaitement, etc. On enferme les femmes pendant des jours ou des semaines entières pour que personne ne puisse les voir et même on les suspend en l'air pour qu'elles ne souillent pas la terre, en leur interdisant de toucher quoi que ce soit. Cela a à voir avec le tabou du sang, très puissant aussi. Très proches de cela sont tous les tabous qui concernent les cadavres, les morts, la putréfaction, la saleté, etc. Un grand nombre de tabous ont un rapport avec le fait de manger devant les autres ou de regarder les autres manger. Il est rare que des gens vivant ensemble dans une maison puissent simplement manger ensemble, comme cela est pour nous. Il leur arrive de manger en se détournant de côté pour ne pas se regarder. Il y a enfin les tabous du regard, très forts aussi, qui découlent du caractère physique du regard. Faut-il rattacher à cette catégorie ou à l'autre les tabous concernant le fait d'appeler quelqu'un par son nom ?

Le lien qui rattache ces derniers tabous à la situation familiale est différent de celui qui rattache à celle-ci les tabous de la première catégorie. Il n'est plus question d'autorité, encore que celle-ci renforce ce genre de tabou. Cela fait référence au fait que la famille est un lieu de proximité où l'exhibition du corps est permanente. On ne veut pas être offensé sans cesse par les apparences, les misères, les excréments, les décrépitudes du corps ou encore par des gestes ou attitudes corporels.

Le spectacle constant de la présence physique des autres joint aux interférences qui résultent de cette présence nous posent à tous des problèmes, dans toutes les sociétés. On trouve d'ailleurs, dans toutes, des règles de bienséance et de savoir-vivre, qui concernent cet aspect des choses. La différence est que, dans les sociétés où la situation familiale prend la première place, les sentiments venant de la tendresse ou de la douceur ou même de l'attraction physique n'ont pas le temps ou la force d'exercer leur action compensatrice, étant donné la précocité et l'intensité des autres sentiments. Ceux-ci finissent donc par dominer et cela donne ce que nous constatons dans les sociétés primitives.

La dernière catégorie va dans le même sens que les deux catégories précédentes, en ajoutant toutefois les dépendances et les intrications découlant de la sexualité. Il est évident que l'idée de faire l'amour avec sa sœur peut paraître horrible non seulement parce que cela implique un rapprochement physique mais parce que cela entraîne tout un ensemble d'attitudes, qui s'opposent aux dépendances et exigences familiales. Et même la sexualité en général peut faire peur dans la mesure où elle interfère fortement, en tout état de cause, avec les relations familiales. Les risques découlant de la sexualité sont ce qui explique la répression contre l'inceste, en tant que loi sociale généralisée, qui s'ajoute aux répugnances analysées précédemment. Le problème d'Œdipe n'est pas son fameux complexe, qui est un mythe, mais de se trouver pris au piège dans une situation inextricable, où les exigences matrimoniales s'opposent aux exigences filiales. Ceci explique que cette situation soit interdite.

Et cependant, il faut bien quand même faire l'amour. La libido, l'érotisme sont indispensables, ne serait-ce que pour procréer. Comment cela est-il possible, c'est ce que nous allons voir. Il est instructif de réfléchir aux moyens utilisés pour que cela le devienne.

ÉCHAPPER AUX TABOUS

Le problème de faire l'amour se pose partout, même dans les sociétés qui ne vivent pas d'une manière permanente en villages, mais qui vivent en groupes familiaux ou claniques, par exemple les aborigènes australiens, les bushmen du Kalahari, les pygmées d'Afrique centrale, les chasseurs de la forêt amazonienne ou des forêts du nord de l'Amérique du Nord. Il faut bien que ces sociétés, elles aussi, résolvent ce problème de la sexualité, même si elles vivent dans les conditions les plus défavorables à cet égard.

La solution qu'elles ont trouvée est double et pleine d'enseignement. Elle consiste en effet, dans les deux cas, à créer ou à utiliser un espace dans lequel les relations familiales sont ou supprimées ou desserrées. Le premier cas se ramène au rapt ou à toutes les formes détournées de rapt. Le second cas est le système des « cousins croisés », qui anticipe et annonce les pratiques exogamiques développées des autres peuples.

Le rapt a été pratiqué par tous les peuples archaïques, comme le prouve un nombre incalculable de légendes anciennes, même dans la littérature latine et grecque. Des anthropologues travaillant chez les peuples de la forêt amazonienne, en particulier dans le Haut Orénoque, ou en Afrique (Evans-Pritchard, 1973) l'ont observé. Margaret Mead essaye d'en retrouver les traces chez les Manus des îles de l'Amirauté. *« Il y a vingt ans, dit-elle, avant l'établissement d'un gouvernement dans les îles de l'Amirauté, ces jeunes gens étaient passés maîtres dans les arts de la guerre (...). Ils suivaient joyeusement leurs aînés là où ils les conduisaient, pour le plaisir et pour capturer des femmes. Si les esprits leur interdisaient toute entreprise auprès des filles Manus, ils s'intéressaient, comme la plupart des dieux, aux femmes de l'ennemi. Les filles des Usiai, les filles de Baluan, les filles de Rambutchon étaient toutes de bonne prise. À ces filles venaient même s'ajouter les filles d'autres villages Manus avec lesquels on était en relation d'inimitié. Les anciens conduisaient donc les expéditions guerrières, les jeunes massacraient sans se faire prier et enlevaient une femme, mariée ou non. (...) L'infortunée captive était violée par tous les hommes du village, jeunes et vieux. Les hommes la tenaient enfermée dans la case des garçons ; le responsable de son rapt faisait payer aux autres la contribution et parfois même, il faisait faire à sa captive de fructueuses tournées dans les villages amis. (...) Les hommes ne faisaient absolument rien pour adoucir le sort de la prisonnière ; ils ne lui témoignaient ni gentillesse ni égards. Il est bien difficile de rendre, avec la force nécessaire, la jubilation venimeuse qui s'exprimait à travers la description de la vie misérable d'une prostituée, telle que me l'ont faite de respectables et vertueuses femmes mariées de quarante à cinquante ans. Car c'était sur la malheureuse que les hommes passaient leur haine des femmes, haine dont il faut trouver l'origine dans la frigidité de leurs épouses et dans les écrasantes obligations économiques imposées par le mariage. C'était sur sa seule personne que les jeunes dépensaient brutalement toute l'énergie refoulée d'une jeunesse à laquelle on refusait le flirt et la séduction. Usée et vieillie au bout d'une année ou deux, ou encore remplacée par une nouvelle prostituée, la prisonnière recevait l'autorisation de revenir chez elle où, généralement, elle ne tardait pas à mourir ; il arrivait même qu'elle mourût en captivité. »*

De telles pratiques ne débouchaient pas sur le mariage sauf exceptions. Elles permettaient cependant une expérience sexuelle.

Le mariage lui-même était rendu possible par le système des « cousins croisés », que Lewis Morgan a observé chez les Indiens de l'Amérique du Nord dès le 19^e siècle (1871) et qui atteint son paroxysme chez les aborigènes australiens. Ce système, qui donne lieu à des combinaisons infinies, qui ont fait les délices de Lévi-Strauss, est pourtant très simple en son principe. Il consiste à permettre et même à rendre obligatoire le mariage avec le cousin ou la cousine, à la première ou à la deuxième génération, qui sont des enfants de la sœur du père d'ego ou du frère de la mère d'ego. Je peux donc, étant ego, épouser un homme ou une femme, dont le père est le frère de ma mère ou dont la mère est la sœur de mon père.

Ce dispositif a paru mystérieux à beaucoup, même à Lévi-Strauss. Au chapitre 27 des Structures élémentaires, il parle de « *l'énigme que constitue la discrimination entre cousins croisés et parallèles, malgré leur égal degré de proximité.* » Cela ne peut que constituer une énigme pour quelqu'un qui ne voit que l'aspect logique du système et qui déclare dans le même ouvrage : « *Une théorie comme la nôtre qui fait de l'appréhension d'une certaine structure logique la base fondamentale des coutumes matrimoniales.* »

Cela n'est plus du tout une énigme dès l'instant où on considère que les femmes, dans ces sociétés, vont habiter dans le lieu où habite le mari (principe patrilocal), souvent assez loin de leur lieu d'origine, à cause de la dispersion de l'habitat, ce qui fait que leurs enfants sont élevés dans un endroit différent de celui où sont élevés les enfants de leur frère et sans beaucoup de contacts avec ceux-ci. Il en est de même quand le principe est matrilocal. Ce sont les hommes, cette fois, qui vont habiter sur le lieu d'origine de leur femme, et donc leurs enfants sont séparés de ceux de leur sœur. Les enfants du frère et de la sœur, précocement séparés et parfois fortement, ne sont pas élevés en cohabitation, avec les inconvénients que cela entraîne, en particulier sur la libido.

Cela confirme d'une manière éclatante la thèse que je suis en train de soutenir et que je répète : la famille s'oppose à l'expérience libidinale, dans la mesure où elle crée une proximité trop grande et une dépendance, dès la petite enfance, ce qui empêche le développement érotique. Les cousins croisés sont des cousins plus lointains, moins connus, plus étrangers, que les cousins parallèles, du fait qu'ils ont été élevés dans des lieux différents, même s'ils ont le même rapport de parenté que ceux-ci.

Il faut pourtant expliquer pourquoi, dans ces sociétés, on impose, et on ne se contente pas de permettre, ce type de mariage, comme cela ressort des analyses de Elkin dans *Les aborigènes australiens*. La réponse, là encore, est claire et va loin. La raison en est que des peuples qui attachent autant d'importance à la famille ne peuvent concevoir que le mariage se fasse en dehors d'elle. En préconisant le mariage avec les cousins croisés, ils concilient les deux exigences. D'une part ils tiennent compte de la nécessité d'une distance importante au départ entre les partenaires, pour des raisons érotiques, et d'autre part ils réalisent une union dans le cadre familial. Tout reste dans la famille et on accepte même une certaine part d'inceste. Il s'agit bien, on le voit, d'un compromis, d'une cote mal taillée, d'une stratégie.

L'EXPÉRIENCE DU VILLAGE

Venons-en à l'expérience villageoise sous sa forme pleine, lorsqu'elle a été rendue possible par l'évolution, il y a quelques dix ou douze millénaires, assez peu de temps en somme au regard de

l'histoire de l'homme. À ce moment, aux environs des 9^e-8^e millénaires avant notre ère, au Moyen-Orient, beaucoup plus tard dans les autres parties du monde, est né le village.

Longtemps, on a cherché à définir cet événement à partir de considérations économiques, en référence à l'agriculture. On sait maintenant, et cela a été vérifié dans maints endroits, que l'agriculture n'a pas été première mais a été elle-même la réponse à un état de choses antérieur, à savoir la sédentarisation de communautés humaines, pouvant atteindre plusieurs centaines d'individus. L'agriculture n'a été qu'une des solutions trouvées pour répondre au problème de nourrir une masse d'individus demeurant ensemble.

Une autre solution aurait été que tous ces gens se séparent et retournent au nomadisme pratiqué depuis toujours. Sans doute qu'ils ne le voulaient pas car ils le pouvaient. Pourquoi ne le voulaient-ils pas ? Il faut faire appel à la notion « d'expérience évaluative ». Ils ne le voulaient pas parce qu'ils avaient fait l'expérience du village et voulaient la poursuivre. Cette expérience, ils allaient dès lors la faire et la refaire et cela devait contribuer à installer définitivement dans l'humanité la réalité villageoise.

À partir du moment où le village existe, il permet de résoudre le problème de l'expérience libidinale d'une manière satisfaisante et constante. L'enfant, l'adolescent, l'adulte, qui vivent dans le village, sont certes entourés de gens auxquels ils sont apparentés, d'une manière plus ou moins lointaine, mais il en reste tout de même, assez nombreux, auxquels ils ne sont pas apparentés. Ceux-là sont des conjoints possibles (au-delà de la sixième génération, par exemple chez les Nuers).

Mais surtout, ce qui est beaucoup plus important, est qu'on peut aller vers tous, apparentés ou non, sensuellement et sexuellement, sans ressentir de répugnance et sans redouter les foudres d'un entourage toujours prêt à proférer l'accusation d'inceste. La libido devient possible non pas comme une réalité interdite, toujours assimilée à la transgression (qu'on ne peut aborder que drogué chez les chasseurs-cueilleurs), mais comme une réalité normale, habituelle, quotidienne.

C'est en effet ce qui va se passer dans les sociétés agricoles. Les tendances libidinales, avec leurs aspects festifs et conviviaux, vont devenir tellement importantes qu'elles vont structurer l'espace et le temps, servir de cadre aux élaborations religieuses, et même devenir plus importantes que l'activité économique, qu'on aura la tentation de négliger. Nous verrons cela par la suite.

Il ne faudrait cependant pas croire à quelque chose d'idyllique. Le village tel que nous le connaissons, intermédiaire entre le hameau des chasseurs-cueilleurs et la petite ville mettra encore des millénaires avant de se réaliser. Dans une grande partie du monde, nous ne rencontrerons, longtemps encore, que des formules intermédiaires, ce qui posera, nous le verrons, des problèmes.

Le phénomène en question relève d'un autre beaucoup plus général, celui du regroupement géographique. Pour l'analyser, nous sommes obligés de faire appel à des études qui se sont multipliées ces dernières années, concernant ce qu'on appelle l'analyse spatiale en géographie humaine (« Locational Analysis » à la suite d'Auguste Lôsch) qui se centre sur les problèmes

d'implantation et d'occupation de l'espace. Il faut signaler en particulier le livre de R. Lebeau : *Les grands types de structures agraires dans le monde* (1969).

L'auteur essaie d'approfondir la distinction, déjà faite auparavant en particulier par A. Demangeon, entre « habitat groupé » et « habitat dispersé ».

Il distingue deux types d'habitats dispersés, dans lesquels les possibilités du groupement rural ne sont pas encore pleinement utilisées. Il s'agit d'abord de l'habitat qui découle de l'agriculture sur brûlis, agriculture plus ou moins itinérante, qui oblige les agriculteurs à se disperser sur le terrain et à changer d'emplacement tous les deux ou trois ans. N'étant pas obligés d'habiter près de leurs champs, les agriculteurs peuvent réaliser de petits regroupements, peu importants toutefois, et souvent sous forme de « nébuleuses » ou de « semis », comme en Mélanésie. D'autre part et à un niveau plus avancé, on trouve les formules de « bocage » ou « semi-bocage », souvent liées à l'élevage ou à la pastorisation. Dans cette formule, les fermes sont isolées les unes des autres et fortement protégées et entourées, de même que les champs qui leur correspondent.

À l'opposé, l'habitat groupé correspond à la formule d'« open-field » (champs en lanières et collectivisation) qui se trouve réalisé dans toute l'Europe du centre, l'Extrême-Orient et quelques îlots en Afrique.

Ces différentes formules ont un impact déterminant sur l'évolution intellectuelle et sociale des populations qui les utilisent. Par exemple, en France, la carte des régions en fonction des types d'habitat (voir le livre d'A. Lebeau) correspond à la carte des niveaux intellectuels, de la scolarisation et de l'industrialisation (opposition entre une France de l'Est et du bassin méditerranéen et de l'Ouest).

Si nous en revenons aux primitifs, objets de ce chapitre, nous nous apercevons qu'ils appartiennent, à peu près en totalité, aux zones du globe où est pratiqué l'agriculture sur brûlis, c'est-à-dire où l'habitat n'est pas fortement groupé. Les seules exceptions se trouvent en Afrique qui fait le passage, précisément, avec le système avec habitat groupé de l'axe euro-asiatique. Encore y en a-t-il fort peu en Afrique. Toutes ces zones se situent dans l'aire tropicale.

On peut se demander pourquoi ce système agricole s'est imposé à ce point dans cette aire, dans laquelle les conditions pédologiques et climatiques peuvent être très favorables à l'agriculture. Elles auraient permis un système plus communautaire.

Je reviendrai sur ce problème et proposerai une explication de type socio-historique (et non pas géographique), par l'influence des populations environnantes. Celles-ci, du type chasseurs-cueilleur, font pression sur les agriculteurs et les empêchent d'atteindre un certain niveau de développement. Les agriculteurs en restent à la culture sur brûlis et ne peuvent vraiment se constituer en villages étendus et stables. Même le principe exogamique est mis en question, ce qui explique qu'il devienne une obligation sociale. La culture villageoise a du mal à se réaliser. Nous verrons cela plus loin.

LA CULTURE VILLAGEOISE

La culture villageoise se caractérise par deux caractéristiques : d'une part par des rituels et d'autre part par des coutumes et des mœurs. Je commence par les rituels.

Ceux-ci représentent beaucoup mieux que les seconds la dimension hédonique. Les autres sont plus mélangés et produisent des phénomènes dans lesquels des influences de nature opposée interviennent.

Concernant les rituels et le ritualisme, des quantités de considérations quelquefois éclairantes ont été produites. Il faut citer en particulier tout ce qui a été élaboré en psychologie animale et éthologie, dans la ligne de Julian Huxley. Ce que les théoriciens n'ont pas toujours bien vu, c'est la signification qu'il faut donner, dans le phénomène rituel, à l'aspect fixiste, rigide, légaliste et à l'aspect créatif et inventif. Ils ont souvent eu tendance à voir dans le phénomène rituel seulement le premier aspect, le ramenant en dernière analyse, comme c'est le cas d'Huxley, à une activité fonctionnelle, bien intégrée dans le patrimoine héréditaire.

Or, ce qui frappe, quand on regarde les comportements rituels, spécialement chez les animaux, c'est leur gratuité, presque leur inutilité. C'est même souvent comme cela qu'on peut distinguer une activité rituelle d'une autre : par son inadaptation aux conditions réelles de la situation, par son formalisme, son aspect a priori et convenu.

Il faut, pour la comprendre, intégrer les deux visions : la fixité et la spontanéité. En fait l'une s'explique par l'autre. La fixité est nécessaire, sur une certaine partie de l'acte, dans la mesure exacte où la spontanéité doit pouvoir s'exercer sur une autre partie de l'acte. Le sujet ne peut pas être disponible partout à la fois, à moins qu'il ne soit pas fortement impliqué dans son activité, ce qui lui permet de la survoler de la parcourir superficiellement. Si, par contre, il est très impliqué dans un certain aspect de l'activité, il doit pouvoir être libéré de l'obligation d'avoir à porter son attention sur les autres aspects.

Considérons par exemple, un jeu (de chez nous) comme le football, fortement ritualisé. Ses aspects de fixité, à savoir les limites du terrain, les règles de déplacement, les pénalisations, l'organisation du temps, l'intervention de l'arbitre, etc., s'expliquent par le fait que les joueurs ne sont pas là pour délimiter un terrain, élaborer des règles, arbitrer, etc., ce qui pourrait être fort intéressant et faire, à son tour, l'objet d'un jeu, mais qu'ils sont là pour donner des coups de pied dans un ballon et le pousser, tous ensemble et en opposition à l'adversaire, dans les buts de celui-ci. Pour qu'ils puissent se donner complètement à cela, il faut que les autres aspects de l'activité et du cadre soient fixés à l'avance d'une manière rigide. Cela est nécessaire pour la créativité même, comme une condition de la créativité.

D'où il découle, comme une conséquence, qu'on ne peut pas, ce que font sans cesse les anthropologues, arguer du caractère rituel d'une activité pour affirmer qu'elle n'a pas d'autre sens que sa forme même et qu'il faut la regarder comme on regarde un objet dans un musée. Elle n'est pas une chose morte et vénérable, tout juste bonne à susciter des publications scientifiques. Il faut voir la vie à travers elle, car elle est faite pour la vie et uniquement pour elle, davantage que beaucoup d'activités de la vie quotidienne.

Tout ce que je dis là n'est pas pour me battre contre des moulins à vent mais pour mettre en garde contre une sorte d'aveuglement, au moment où on aborde un aspect de la vie primitive qui fait l'objet d'un des tabous majeurs de notre société, à savoir la sexualité et l'érotisme. La tendance à prendre la position du naturaliste qui regarde des insectes est presque un automatisme. J'ai déjà signalé le préjugé qui consiste à désigner comme « déesses-mères » toutes ces représentations féminines, sous forme de figurines ou autres, qu'on rencontre au Néolithique par milliers. Ceci amène à passer à côté d'un des caractères les plus importants de la culture néolithique, et de la culture agricole en général, à savoir son sexualisme.

Ces considérations étaient nécessaires au moment d'aborder les rituels des primitifs dits de « plaisanterie » et d'« obscénité ».

Je vais utiliser deux exposés approfondis. Le premier, fait par Radcliffe-Brown sur *La parenté à plaisanterie*, publié dans la revue *Africa* en 1940 et repris dans *Structure et fonction dans la société primitive* (1968). Le second, publié par Evans-Pritchard, en 1929, dans le *J.R.A.I.* sous le titre *Quelques expressions collectives de l'obscénité en Afrique*, repris dans *La femme dans les sociétés primitives* (1971).

DEUX ÉTUDES SUR L'OBSCÉNITÉ

Les deux études en question, celle de Radcliffe-Brown et celle d'Evans-Pritchard, ont le mérite d'aborder le problème de savoir quelle est la signification, chez un grand nombre de populations primitives, d'activités courantes, habituelles, très intégrées, qui permettent des expériences de caractère libidinal et ont, de ce fait, un impact déterminant sur des activités telles que le mariage ou la vie sentimentale.

La première étude, celle de Radcliffe-Brown, aborde deux aspects des rites de plaisanterie. Le premier est la forme que prennent ces rites chez un grand nombre de populations. Le second est la catégorie de personnes que ces rites mettent en jeu ou concernent d'une manière ou d'une autre.

Par rapport à la forme que prennent ces rites, Radcliffe-Brown note qu'ils consistent en paroles, plus rarement en actes, qui reviennent à manquer de respect à quelqu'un, dans un esprit de totale liberté. Cela va cependant plus loin que le simple manque de respect. Cela va jusqu'aux injures, insultes, brutalités, agressions, à la limite du supportable. Le point important est que cela se fait en riant et provoque le rire et la bonne humeur chez celui qui les reçoit. Celui-ci, en apparence du moins, les accepte volontiers et y voit même une forme d'amitié. Le rire est essentiel dans cette relation et on peut se demander ce qu'il signifie et même pourquoi il a lieu. Il ne supprime pas le contenu de ce qui est exprimé. Comme dans tout rapport masochiste, il signifie qu'on est prêt à accepter des intrusions violentes dans sa propre intimité et même à s'en amuser, parce qu'on attend, de l'autre, quelque chose

Cette chose est de caractère sexuel et érotique. Cela apparaît d'une manière évidente à travers les descriptions, pourtant pudiques, de l'auteur. Celui qui a l'initiative dans ce jeu entraîne l'autre dans une aventure imaginaire, où il l'introduit comme protagoniste, et cette aventure est pleine de sexualité et d'obscénité. Par exemple, dit Radcliffe-Brown, « une forme très commune de plaisanterie consiste pour le petit-fils, à prétendre épouser la femme de son grand-père, ou à

manifester l'intention de le faire quand celui-ci mourra, ou encore la traiter comme si elle était sa femme. De son côté, le grand-père prétendra avoir des intentions semblables sur la femme de son petit-fils. » Les allusions aux organes sexuels, sous les formes les plus crues, aux relations amoureuses, aux particularités anatomiques, à des positions, des gestes, des attitudes du domaine amoureux, sont monnaie courante et parfaitement admises.

Si l'on passe maintenant aux individus qui se mettent dans ce genre de relations, on découvre ce qu'on pouvait attendre, à savoir que les partenaires de tels jeux sont les personnes qui, dans ces sociétés rigides, ne sont pas « imbriquées » entre elles, qui ne font pas partie des mêmes blocs familiaux. On pouvait déjà le supposer en constatant que les principes de respect se trouvent abolis. On le confirme quand on fait l'énumération des catégories. Il y en a quatre.

1. La première est la catégorie des gens qui ne font pas partie de la génération des ascendants immédiats, des parents au sens classificatoire (la génération des parents). Cela donne les grands-parents et tous ceux de la même génération ou les petits-enfants pour les grands-parents, etc.
2. Viennent ensuite tous les gens qui ne sont pas de la lignée paternelle. Le personnage privilégié, dans cette perspective, est l'oncle maternel (n'étant pas du même sexe que la mère, il n'a pas cohabité avec elle).
3. En troisième lieu, nous trouvons tous ceux qui n'ont pas été liés au sujet à cause d'une coexistence dans l'enfance, tous ceux qui viennent d'ailleurs ou qui ont été élevés ailleurs. Il s'agit d'une part des « cousins croisés », qu'on retrouve ici sans étonnement, et d'autre part des beaux-frères, belles-sœurs divers surtout s'ils sont plus jeunes que le sujet et dans une position de cadets.
4. Enfin la dernière catégorie, probablement la plus importante, est formée de tous ceux des autres clans ou tribus qui ne sont pas directement liés au sujet puisqu'ils viennent d'ailleurs et peuvent devenir de ce fait des conjoints potentiels. La condition toutefois est qu'ils n'appartiennent pas à un groupe avec lequel le groupe du sujet est en guerre.

On vérifie ici que le principe exogamique n'est pas qu'une règle abstraite mais commence au niveau des relations les plus spontanées. Ces relations, étant possibles dans une situation de non-imbrication, du fait que la dépendance et la collusion familiales se trouvent supprimées, font naître les pulsions qui conduiront à des unions plus durables.

C'est aussi la conclusion de Radcliffe-Brown qui, dans une note publiée dans *Africa* (1949), écrit : « D'après ma théorie, les parentés à plaisanterie entre des personnes liées familialement ou par mariage sont des institutions sociales apparaissant dans des situations structurales caractérisées par l'existence de deux groupes nettement séparés qui entretiennent cependant des relations indirectes par l'intermédiaire de certains de leurs membres. Ainsi ce type de parenté exprime et souligne à la fois la séparation (existence de groupes séparés) et le lien (présence d'une relation personnelle indirecte). Ces parentés d'« amitié » par évitement ou à plaisanterie, contrastent, d'une façon remarquable, avec les parentés de solidarité, constituées par un système complexe d'obligations, qui existent à l'intérieur d'un groupe tel qu'une lignée ou un clan. »

Comme l'auteur le suggère, les gens qui ont ce type de rapport sont aussi ceux qui peuvent entrer en conflit, dans une société où les problèmes de territoire sont cruciaux (je reviendrai là-dessus au prochain chapitre). Cela explique l'agressivité latente, qui se retrouve dans la relation

de plaisanterie elle-même, et aussi la tendance à utiliser, dans ce même cadre, les méthodes de Pouvoir du don et contre-don (voir chapitre 2). Malgré cela, les relations de connivence et complicité peuvent quand même émerger, ce qui prouve leur force.

L'étude d'Evans-Pritchard aborde un sujet proche de celui de Radcliffe-Brown et, à certains points de vue, complémentaire. Il s'agit de la pratique, très courante en Afrique, Amérique et Océanie, qui consiste à se livrer, en certaines occasions et en groupes importants, à des expressions, discours, chants, attitudes, gestes, mimiques de nature obscène et même d'une obscénité très poussée. Il faut insister sur ce dernier point. Ces obscénités sont telles que certains observateurs européens, critiqués par Evans-Pritchard, les qualifiaient d'« au-delà de la bestialité » ou « trop horribles pour être répétées ». Nous ne sommes pas dans la même culture, ce qui ne facilite pas la compréhension.

Le fait important est que ces productions sont interdites, sauf dans certaines circonstances particulières. Ces dernières sont intéressantes à considérer et nous livrent la signification de ces pratiques. Il y a deux catégories. La première est celle de cérémonies de caractère religieux liées à des événements sociaux importants : initiations, funérailles, festins, magies de la pluie, magies de protection des récoltes, magies de protection contre les insectes, réunions de sociétés secrètes, naissances de jumeaux, mariage, danses, etc. La seconde regroupe les travaux collectifs, longs et pénibles, tels que semailles, fonte du fer, pêche, mise à l'eau des pirogues, pilage du maïs, transport des toits, bousillage des sols, battage, mouture, transport des pierres pour la construction des routes, construction des cairns, coupe et ramassage des herbes, etc. Il s'agit, dans les deux cas, de réunions importantes de l'ensemble de la collectivité, dans lesquelles se retrouvent non pas les membres d'une même famille ou d'un même clan mais une collectivité plus vaste. Toutes les conditions se trouvent réunies pour qu'on puisse dépasser les tabous liés à l'agrégation familiale et faire une expérience hédonique et ludique. Cela se passe d'ailleurs aussi dans nos sociétés.

Ce n'est pas l'interprétation d'Evans-Pritchard. Celui-ci adopte une interprétation fonctionnaliste qui, à mon avis, ne concorde pas avec les faits et supprime le caractère orgiaque et transgressif de ce phénomène. Il lui attribue trois significations. La première est de « *mettre en évidence* » la valeur sociale de l'activité à laquelle est liée ce type de manifestation. La deuxième est de détourner l'émotion inhérente aux activités sociales qui lui servent de prétexte vers quelque chose d'« *inoffensif* » et de socialement accepté, comme une sublimation à l'envers. La troisième est de créer « *un palliatif à la lassitude et à la monotonie du travail* ».

Ces interprétations sont étonnantes, car elles contredisent à angle droit les faits. Tout d'abord, on ne voit pas comment un phénomène interdit et même fortement, donc considéré comme marginal, transgressif, quelque part anormal, pourrait servir à signaler la valeur sociale d'activités habituelles et sociales au plus haut point, qui n'ont pas besoin de ce genre de renforcement. Cela d'autant plus que les activités qui assumeraient ce rôle sont beaucoup moins sociales, au sens ordinaire du mot, que celles qu'elles sont censées consacrer. Ensuite, pourquoi demander à des activités de type ludique et dionysiaque, dont la charge émotionnelle est considérable, de détourner et de réduire la charge d'activités très intégrées, dont la capacité émotionnelle est beaucoup plus faible ? Ce serait plutôt l'inverse qu'il faudrait faire : demander à la situation sociale connue et intégrée d'éviter les dérapages inhérents à des manifestations où la part d'inconnu et d'improvisation est considérable. Enfin, ces manifestations orgiaques

peuvent, certes, quand elles se traduisent par des chants et des danses, rendre le travail moins pénible, mais elles peuvent aussi en détourner.

Il est dommage que des anthropologues de renom et honnêtes se livrent à des opérations réductives de ce genre, parce qu'ils sont gênés par les réalités qu'ils découvrent. Ils feraient mieux de constater que « cela existe », tout simplement. Il est vrai qu'un anthropologue est plus influencé par ses idées religieuses, politiques et morales lorsqu'il fait de l'anthropologie que lorsqu'il répare sa voiture, fait la cuisine ou tond sa pelouse.

LA LIBIDO DES CHASSEURS-CUEILLEURS

Essayons de pénétrer plus profondément dans ces rituels qui constituent le cadre de la vie agricole et qui, je le répète, sont imprégnés d'érotisme, sous toutes les formes que celui-ci peut prendre : spectacles, séductions, parures corporelles, chants, danses, contacts, mythes, etc.

Avant de commencer cette investigation, il faut faire remarquer l'influence des options religieuses et sociales des gens qui mettent en place ces rituels. La magie, les croyances, les peurs ancestrales, la tradition y jouent un rôle de premier plan. Cela ne veut pas dire qu'il faille réduire à eux les rituels en question, comme le font couramment les anthropologues.

Toutes les idées et conduites dérivent de la même source : le rapport au milieu. Celui-ci intervient de diverses manières. Je montrerai au prochain chapitre comment ce rapport limite les possibilités intellectuelles et sociales de gens immergés dans la nature et qui ne peuvent prendre vis-à-vis d'elle la distance nécessaire. Mais ce n'est pas le seul aspect. Ce même phénomène d'immersion peut avoir des conséquences tout à fait opposées et permettre de transcender des limites, de rencontrer les choses et les gens d'une manière plus intense et plus directe. Les deux influences se composent en définitive. Il faut cependant les distinguer.

Le fait que j'attribue une origine érotique aux rituels des peuples agricoles ne signifie pas que les autres peuples, spécialement les chasseurs-cueilleurs, n'aient pas de vie érotique. Bien sûr, ils en ont une, puisqu'ils rentrent, comme tous les humains, en contact corporel avec leurs semblables. La différence est qu'ils ne vivent pas cette rencontre de la même manière que les autres.

Pour mieux comprendre le vécu érotique des agriculteurs, je vais donc faire un détour préalable chez les chasseurs-cueilleurs et voir la place et le sens que l'érotisme a chez ceux-ci. J'ai déjà indiqué, en parlant des règles matrimoniales, que le problème de la sexualité se posait aussi à eux et qu'ils le résolvaient par la méthode des « cousins croisés ».

Il est frappant de constater, et ceci constitue un argument supplémentaire en faveur de ma thèse, que la manière dont ces populations non-agricoles intègrent cette dimension consiste à avoir des pratiques de séduction, de spectacle, d'exhibitionnisme, de travestissement, de contact corporel dans un contexte qui sans cesse en contredit l'esprit et qui ne permet de le mettre en œuvre que marginalement et épisodiquement.

Quatre principes sont utilisés pour arriver à cette limitation.

1. Le premier est de réaliser ces pratiques dans un état de transe caractérisé ou en utilisant des drogues puissantes qui créent des « états de conscience altérés ».

2. Le deuxième est de créer tout un monde imaginaire de caractère personnel dans lesquels les protagonistes s'évadent et se coupent des autres participants.
3. Le troisième est de créer des espèces de barrières institutionnelles (sociétés secrètes, statuts particuliers, etc.) qui amènent à spécialiser certaines catégories d'individus et eux seuls dans ce genre de pratiques.
4. Il faut ajouter à cela un aspect qui n'a pas pour sens premier d'affaiblir l'impact libidinal mais qui aboutit à cela en réalité, à savoir que les pulsions de combat, d'agression, de violence physique, de cruauté prennent très vite le premier plan et occultent les aspects libidinaux.

Toutes ces caractéristiques sont observables et ont été observées chez les peuples qu'on peut mettre dans la catégorie des chasseurs-cueilleurs.

Par exemple, cela est vérifié chez tous ceux à religion chamaniste, habitant l'Asie centrale, la Sibérie, l'Amérique du Nord et du Sud, l'Arctique, une partie de l'Inde. Mircea Eliade a écrit un ouvrage très détaillé intitulé *Le chamanisme* (1968). Il note qu'il existe, chez eux, des aspects spectaculaires et dramaturgiques : vêtements, chapeaux, tambours, chants, etc. Cependant cet aspect est secondaire et n'a d'ailleurs pas le côté frénétique et passionnel qu'on rencontre par exemple chez les Africains. L'essentiel, d'après Eliade, est l'état d'extase dans lequel le chaman réussit à se mettre et qui lui permet de faire ce qu'il appelle un « voyage extatique » qui présente des caractéristiques très précises. Au cours de ce voyage, le chaman s'élève jusqu'au ciel grâce à des échelles et des supports divers (arc-en-ciel, « axe du centre du monde »), pénètre sous terre dans le royaume des morts, meurt lui-même et ressuscite, sort de son corps, fait l'ascension de montagnes, etc. Il apprend aussi un langage secret apparenté à celui des animaux et s'identifie à certaines forces naturelles. Tout ceci fait davantage penser à une identification avec la nature sur le mode imaginaire, à quelque chose apparenté au totémisme, qu'à une communication avec les membres de la communauté, même s'il aide ceux-ci, en les guérissant.

Une population d'Amérique du Nord a été très étudiée, en particulier de ce point de vue, par des quantités d'anthropologues. Il s'agit des « indiens du Nord-Ouest », qui se trouvent des deux côtés de la frontière entre les États-Unis et le Canada sur les rivages du Pacifique, sur une distance de plusieurs centaines de kilomètres (*Salish, Kwakiutl, Nootka, Chinook, Tlingit, etc.*). Ces populations de pêcheurs, se sont rendues célèbres par leur pratique de ce qu'on appelle le « potlatch », forme particulière du système de don dans un contexte d'abondance, sur lequel je reviendrai au prochain chapitre.

Dès les années 20, Ruth Bénédict s'était intéressée à ces populations, qui représentaient, d'après elle, un certain modèle de culture, qu'elle opposait, dans *Patterns of Culture* (1934), aux populations agricoles *Pueblos* et *Zunis* du Sud-Ouest. Elle utilisait le qualificatif de « dionysiens » pour les définir, réservant aux autres, du Sud-Ouest, le qualificatif d'« apolliniens ».

On retrouve chez ces populations le type de cérémonies qui me semblent caractéristiques des peuples chasseurs-cueilleurs. Ces cérémonies, appelées *Spirit Dancing*, ont lieu surtout l'hiver, quand l'activité de pêche est ralentie, et peuvent présenter soit un caractère spontané soit un caractère programmé. De toute façon, les danseurs, qui sont possédés par un dieu, sont en état

de transe et utilisent, à cette fin, toutes sortes de drogues. Ce qui distingue ces cérémonies de celles qu'on peut rencontrer chez des agriculteurs comme les *Zunis*, c'est tout d'abord la place considérable faite à la mise en scène, à des aspects plastiques et monumentaux, extérieurs aux protagonistes. « *Les cérémonies d'hiver*, écrit I. Schulte-Tenckhoff (dans un ouvrage de synthèse sur le potlatch, 1986), *ont considérablement frappé les observateurs occidentaux, en raison de leur forte théâtralisation. Par exemple, les danseurs portent des masques qui représentent d'une manière réaliste l'esprit incarné, et ils imitent les mouvements et les bruits attribués à ces derniers. Les grandes maisons où se déroulent les danses sont aménagées pour permettre aux danseurs de disparaître et de réapparaître « comme par magie » à l'aide de portes et de trappes camouflées, de faire entendre leur voix en des endroits insoupçonnés, et ainsi de suite.* »

D'autre part, les protagonistes de ces danses appartiennent à des sociétés secrètes fermées, qui demandent, pour y rentrer, des initiations longues et compliquées et qui rejettent tout élément étranger. Enfin et surtout, les cérémonies débouchent très vite sur des scènes de terreur, sur lesquelles Ruth Bénédict s'est étendue, ce qui lui a été reproché, sans qu'on puisse pour autant contredire ses témoignages. Les membres des sociétés secrètes en question, en état de transe, se livrent à des pratiques cannibales sur les participants, qu'ils mordent et dont ils dévorent certaines parties du corps, dont ils ne se nourrissent d'ailleurs pas (ils les recrachent immédiatement). Cela, à vrai dire, n'est pas très étonnant. De nombreux observateurs, parmi les plus sérieux, qui ont étudié les populations d'Amazonie ou du Haut Orénoque, notent le fait que leurs fêtes se transforment en batailles rangées entre clans ou groupes étrangers, où les coups, d'abord ritualisés, peuvent devenir mortels.

L'opposition, que je suis en train de pointer, entre les comportements festifs de peuples chasseurs et de peuples agriculteurs se retrouvent entre des peuples chez qui l'agriculture tient une place plus ou moins importante. C'est le cas par exemple, des *Arapeshs* et des *Mundugumor*, populations de Nouvelle-Guinée étudiées par Margaret Mead (1935) et qui présentent des différences de modes de vie qui expliquent très probablement leurs caractères et leur pratiques festives. Les premiers, qui occupent des hautes vallées montagneuses de la côte septentrionale de Nouvelle-Guinée, qui ressemblent aux hautes vallées du centre de l'île, avec une végétation de steppe, vivent en villages relativement concentrés : « *They cluster together in large villages* » (« *Ils se rassemblent en villages étendus* »). Les seconds, au contraire, occupent une plaine basse traversée par le Sepik, couverte d'une végétation dense de zone semi-tropicale humide. Leur habitat est nettement du type bocage : « *Each man seeks to live into himself within a palissade in which cluster a number of houses* » (« *Chaque homme cherche à vivre chez soi à l'intérieur d'une palissade, dans laquelle sont rassemblées un certain nombre de maisons* »). Ces derniers sont des « chasseurs de tête » redoutables qui valorisent beaucoup la guerre et la chasse, même s'ils n'en vivent pas exclusivement.

Or, ces deux populations présentent des différences considérables que Margaret Mead a essayées d'appréhender. La seconde est plus agressive et dure que la première. Les fêtes y sont aussi différentes. « *Feasts*, dit l'auteur, *are oases in a life that is riddled with suspicion and distrust* » (« *les fêtes sont des oasis dans une vie qui est remplie de suspicion et de méfiance* »). Quand l'auteur fait la description de ces fêtes, appelées *tamberan cult*, on retrouve à peu près toutes les caractéristiques des fêtes de la côte Nord-Ouest de l'Amérique du Nord.

Il n'est donc pas téméraire d'affirmer que le mode de vie en unités plus ou moins concentrées influe sur la sociabilité et plus particulièrement sur les tendances libidinales, qui se traduisent elles-mêmes dans les pratiques festives.

LES CADRES SPATIAUX DES AGRICULTEURS

Revenons aux agriculteurs que nous avons un moment abandonnés. Ce sont eux qui ont inventé cette culture cérémoniale particulière, à laquelle nous sommes tellement habitués, que nous ne songeons pas à nous demander quand, où et par qui elle fut inventée.

Cette culture présente deux caractéristiques essentielles : elle structure l'espace et ensuite le temps. Nous allons voir ces deux choses.

Le fait qu'elle structure l'espace a été moins étudié que le fait qu'elle structure le temps. On commence à étudier, dans certaines écoles de géographie humaine, le positionnement spatial des individus et des populations.

Une des seules études approfondies qui aient été faites sur ce sujet à propos d'une population primitive est celle de Joël Bonnemaïson sur les populations mélanésiennes (1986-87) de *L'archipel de Vanuatu - anciennement Nouvelles-Hébrides*.

Cette étude ne se limite d'ailleurs pas à la répartition dans l'espace. Elle aborde tous les aspects de la vie de ces populations, d'une manière qui n'a, à ma connaissance, jamais été faite. Elle étudie d'une part l'archipel de Vanuatu dans son ensemble (tome I) et d'autre part l'île de Tanna, qui se trouve au sud de l'archipel (tome II).

L'intérêt d'avoir choisi cette population-là est qu'elle se trouve dans une région de la Mélanésie possédant des conditions climatiques et écologiques beaucoup plus favorables que le reste de la Mélanésie. Situées entre le dixième et le vingtième parallèle, à mi-chemin entre l'Australie et la Polynésie, « *les îles du Sud, dit Bonnemaïson, évoquent déjà par leur paysage de savanes arborées et de maquis buissonnants le nord de la Nouvelle-Calédonie. Le paysage végétal présente dans cette partie de l'archipel des « caractères subméditerranéens sous influence australe » (Doumenge, 1968). En revanche, les paysages du Nord de Vanuatu et du centre de l'archipel se rattachent pour l'essentiel au monde géographique des îles hautes équatoriales ou sub-tropicales qui vont de l'Archipel des Salomons à la Papouasie Nouvelle-Guinée.* »

On peut observer comment les faits humains découlent des faits géographiques, si on intègre en même temps les interférences historiques, qui s'expliquent aussi par ces derniers. Les îles du Nord ressemblent, par certains côtés, à la culture de Nouvelle-Guinée en particulier par la fréquence plus grande du système matrilineaire. Mais, en même temps, elles réalisent ce que Godelier (*La production des grands hommes*, 1982) considérait comme quelque chose d'exceptionnel en Nouvelle-Guinée, à savoir le système socio-politique dit « à grades », fondé sur les dépenses somptuaires et la pratique des dons généralisés permettant d'acquérir un Pouvoir social. En opposition, les îles du Sud ressemblent davantage à la Polynésie dont elles sont plus proches, avec le système dit « à titres », plus figé et centralisé. Ce dernier système caractérise les sociétés plus riches, dans lesquelles les avantages liés au Pouvoir sont plus considérables.

L'île de Tanna, que Bonnemaïson examine dans le détail en particulier au niveau de l'organisation du territoire, ne réalise certes pas un type de culture comparable à celle de l'axe eurasiatique (nous essaierons de comprendre pourquoi ultérieurement) mais cependant se trouve complètement dans le type agricole, avec dominance de la culture du taro et de l'igname, alliées à l'élevage des cochons.

L'ensemble du territoire de l'île se trouve subdivisé en sections que les indigènes appellent des « pirogues », ce qui fait référence aux origines maritimes de ces populations. *« En règle générale, dit Bonnemaïson, une pirogue se compose de plusieurs groupes locaux aux fonctions sociales et magiques spécialisées. Ces groupes locaux correspondent à des unités territoriales d'environ 100 à 150 personnes. »* La majorité des pirogues occupe une superficie variant entre 100 et 900 hectares. La densité de la population peut atteindre 80 à 100 habitants au kilomètre carré dans certaines régions. *« La répartition du peuplement, continue Bonnemaïson, s'effectue selon une trame discontinue qui se concentre en certains lieux et se distend en d'autres. Ce semis prend la forme d'une nébuleuse, sorte d'agrégat de points aux mailles inégales, qui se dilue dans une structure de dispersion de petits hameaux ou de groupes de maisons dont la moyenne de population se situe autour de 30 habitants. Dans certains sites, le semis de dispersion apparaît tellement dense que les noyaux d'habitat en viennent à se toucher les uns les autres, formant des sortes de nexus, des nœuds spatiaux où la nébuleuse se concentre, sans pour autant s'ordonner en villages. »*

Ce qui est caractéristique dans ce système et nous ramène à notre sujet, c'est que chaque « pirogue » organise son espace à partir de « places de danse » nombreuses et différenciées, qui possèdent un certain nombre de fonctions. Ce sont tout d'abord des places où ont lieu régulièrement des cérémonies, qui réunissent une partie plus ou moins importante de la population, au cours desquelles se produisent des danses, des chants, des spectacles divers qui peuvent durer des journées entières. Ces cérémonies s'accompagnent de distributions importantes de nourritures et de cadeaux qui expriment et engendrent en même temps la hiérarchie sociale. En second lieu, ces « places de danse » servent de lieu de rassemblement permanent et journalier à la population de la « pirogue » ou d'une partie de la « pirogue ». C'est là où on boit le soir le kava, boisson alcoolisée largement consommée. C'est là aussi où se trouve la « maison des hommes », lieu de réunion de ceux-ci, où se pratiquent aussi les initiations. Enfin chaque place de danse se trouve au croisement des chemins qui parcourent la pirogue et permettent aux membres des fratries de se rencontrer. Les unités d'habitation se positionnent par rapport à cette place de danse dans des situations de face à face ou de symétrie, qui traduisent le rapport des fratries.

Bonnemaïson a construit un tableau qui résume la hiérarchie des « places de danse », reproduction elle-même de la hiérarchie des éléments de la pirogue. Il distingue ainsi les « aires sacrées primordiales » qui se trouvent au croisement de deux grandes routes et qui ont des pouvoirs très importants au niveau cérémoniel, les « aires sacrées secondaires » qui se trouvent au croisement d'une grande route avec une route secondaire ou de deux routes secondaires et qui possèdent des pouvoirs spécialisés, les « lieux sacrés simples » qui se trouvent aux croisements de petites routes ou sentiers et qui sont démunis de pouvoirs fixes. À chaque degré correspondent aussi des types de rassemblement différents, qui regroupent une partie plus ou moins importante de la population de la « pirogue » ou de l'île. Il y a des mythes et des rites

différents attachés à toutes ces réalités, qui se traduisent au cours des cérémonies nombreuses qui rassemblent la population. Il ne faudrait d'ailleurs pas croire que ces cérémonies soient entièrement codées et planifiées à l'avance. La part d'improvisation y est considérable.

Tout ce système fait beaucoup penser à celui dont nous avons l'habitude dans nos sociétés, avec la place du village, l'église, les cafés où on se retrouve, etc.. Cela est exact et n'est pas étonnant puisque ce système nous vient du fond des temps, de nos ancêtres agriculteurs. Cependant il y a une grande différence. Quand on regarde ce qui se passe au cours de ces cérémonies et fêtes dans les sociétés primitives, on remarque que la part d'exaltation, de passion, d'expression, d'orgie et de sexualité y est beaucoup plus considérable. Nos danses populaires sont largement dépassées. Les grandes religions spiritualistes ne sont pas encore passées par-là (elles sont en train d'y passer avec les missionnaires chrétiens).

L'organisation de l'espace, cadre sous-jacent à la vie sociale, fait une place considérable aux forces libidinales, en plus de l'importance qu'elle accorde à la religion et au Pouvoir socio-politique. La possibilité de se rencontrer, que j'appelle l'accessibilité, engendre les pulsions de contact et d'attrait mutuels, qui engendrent, à leur tour de nouveaux désirs de se rencontrer. Cette spirale se retrouve partout et constitue le schéma de base de toute explication psycho-écologique.

LES CADRES TEMPORELS DES AGRICULTEURS

Si on passe aux divisions du temps, on retrouve le même phénomène que celui qui concerne les divisions de l'espace, à savoir une importance considérable accordée aux phénomènes de séduction, d'exhibition, de travestissement, de contacts physiques, en un mot à la libido. Les cérémonies qui marquent les articulations du temps constituent, comme l'a démontré Van Gennep (1969), des « rites de passage ». Cela signifie qu'elles se situent aux points de passage, aux limites entre deux époques : aux équinoxes et aux solstices, à la naissance, au mariage et à la mort, au début de la journée ou de la nuit, à la fin d'une semaine et au début d'une autre, etc. On peut se demander pourquoi. Il n'y a à cela aucune nécessité. Pourquoi éprouve-t-on un besoin d'éclatement à ce moment-là, qui est un moment où on anticipe et où on attend ce qui va arriver, sans l'avoir encore réalisé ? Le plaisir serait-il un phénomène de tension ? Il semble que oui et cela ne va pas avec la théorie de ceux qui identifient le plaisir avec la réduction de tension.

Il faut aborder de front une conception qui est devenue un leitmotiv chez les anthropologues et qui a pour but, comme beaucoup de conceptions de ce genre, à évacuer une réalité gênante, celle qui concerne les rites de fécondité. Les réalités sexuelles utilisées à l'occasion de ces rites de passage ne sont, dit-on, que des symboles de fertilité et de fécondité, pour assurer celles-ci. Cela se comprend bien chez des agriculteurs hantés par le souci de faire pousser et de récolter. La sexualité est ramenée à la reproduction cosmique et le tour est joué.

L'erreur est de croire que les symboles existent dans la nature, un peu comme les plantes et les animaux, et qu'il suffit de les recueillir pour les utiliser. Les symboles n'existent pas dans la nature. Ils sont le produit d'une manipulation humaine et dépendent de cette manipulation. Celle-ci consiste à effacer certains traits et à en privilégier d'autres, à opérer une sélection qui n'a rien d'obligatoire, qui dépend du système de valeurs en honneur. Faire du lion le symbole

de la force suppose qu'on voit en lui l'animal avec lequel on s'affronte dans des chasses, comme ce fut le cas chez les souverains mésopotamiens qui se faisaient représenter comme des taureaux et des lions. Il y a d'autres possibilités.

Si les réalités sexuelles furent utilisées pour exprimer la fécondité, c'est qu'elles étaient déjà honorées et élaborées. Leur utilisation comme symboles n'est qu'une conséquence de cette transformation. Le contraire aurait pu se produire : qu'on utilise les phénomènes de germination et de croissance végétales pour faire découvrir la sexualité, comme on le fait chez nous dans les livres d'éducation sexuelle pour les petits enfants. Ce n'est pas le point de vue des primitifs qui partent de la sexualité comme d'une réalité première et qui ne pensent pas qu'il faille la manifester

Non seulement la sexualité est valorisée chez les primitifs, spécialement agriculteurs, mais elle envahit leur existence et les amène souvent à négliger certaines activités indispensables. Je reviendrai là-dessus plus loin.

Les cérémonies qui ponctuent le temps et célèbrent les événements principaux de la vie consistent certes à accomplir certains gestes qui ont une signification magique, par exemple à célébrer un culte phallique, à enterrer dans la terre des phallus ou des sexes féminins, etc., mais consistent surtout en des danses, pantomimes, scènes masquées, déplacements, chants dans lesquels l'expressivité corporelle, l'implication corporelle avec autrui, l'exhibition sont poussées au maximum.

Cela explique l'importance accordée au tambour et le culte dont il est l'objet. Les *Nkolés* africains, par exemple « *observent le culte du tambour, pivot de tous les rites destinés à assurer la fécondité de la nature.* » B. de Rachewiltz fait cette remarque dans *Éros noir* (1993) qui fait le point sur la sexualité africaine et en montre le caractère prédominant dans la culture. Il décrit par exemple une danse érotique qui a lieu chez les *Lakas* du Haut-Logon. « *Des jeunes filles impubères, dit-il, l'exécutent à la pleine lune, entièrement nues et disposées en cercle. Elles se détachent du groupe deux par deux, en mimant la poursuite de la femme par l'homme. À un moment donné, dans un roulement de tambour de plus en plus rapide, la jeune fille qui joue le rôle de l'homme touche sa partenaire et l'oblige à se retourner. Puis les mains sur les épaules l'une de l'autre, le couple simule un coït surexcité. À son tour, le couple suivant prend la relève et ainsi de suite jusqu'à ce que toutes les jeunes filles aient répété la même scène. Cette danse est faite pour stimuler la récolte, selon le principe souligné par Pédrals, qui veut que les jeunes filles proches de la puberté et qui n'ont pas encore reçu la semence fécondante représentent l'état dans lequel se trouve la terre qui n'est pas encore ensemencée, mais proche de l'être. Les *Langos* aussi miment le coït par leurs danses rythmées ; à la même occasion, les femmes de l'Oubangui-Chari, qui jouent un rôle masculin, prennent la précaution de porter un énorme phallus en bois, maintenu aux hanches au moyen d'une ficelle.* »

LES RITES D'INITIATION

Il faut faire une place à part, dans les rites de passage, aux rites d'initiation qui ont aussi une valeur éducative et qui servent à l'intégration du jeune dans la société adulte. Les deux aspects doivent être dissociés.

L'aspect éducatif est très marqué et tranche avec les méthodes en honneur dans notre société, puisqu'il s'agit d'une mise en pratique. Celle-ci prolonge d'ailleurs la situation des jeunes enfants à qui on accorde une liberté sans limites, comme l'ont fait remarquer Margaret Mead et tous ceux qui ont observé les enfants dans les sociétés primitives. Au moment de la puberté, les jeunes sont, avec une grande fréquence, réunis dans des maisons collectives où non seulement ils peuvent, mais ils doivent, se livrer à toutes les pratiques sexuelles possibles avec leurs congénères de l'autre sexe. Dans beaucoup de populations, indiquées par de Rachewiltz, ils sont confrontés à des scènes sexuelles poussées, insoutenables pour des occidentaux (avec coït, par exemple, sur des organes d'animaux sacrifiés) auxquelles ils doivent souvent participer. En même temps, on les instruit sur les réalités de la vie sexuelle.

Il faut toujours, quand on considère les primitifs, prendre en compte l'autre aspect, magique et politique, qui se mélange au premier, sans qu'on puisse facilement l'en dissocier, même s'il est de nature différente. Comme le dit Godelier, ce sont aussi des rites de contrôle social. Cela se constate au plus haut point dans les sociétés où on soumet le jeune à des traitements d'une extrême violence, avec un sadisme renforcé, destinés à le faire rentrer par la force dans le moule social et les coutumes religieuses. Ces traitements concernent au premier chef la sexualité, qui occupe, là encore, le premier plan.

Non seulement le jeune est battu, fouetté, humilié, abaissé avec une extrême férocité et sans qu'il ait le droit de se plaindre, mais on impose à son corps des déformations et blessures (arrachages de dents, scarifications, incisions, etc.) qui sont souvent destinés à l'embellir mais qui n'ont pas que ce but.

« La période d'isolement, écrit de Raschewiltz, varie selon les groupes, d'une semaine à quelques mois. Cette période est caractérisée par les ablutions purificatrices, la tonsure des cheveux et le port d'un jupon d'allure nettement féminine. La préparation du futur initié réside dans l'enseignement de tous les secrets, les rites, les traditions et les institutions du groupe, complété par des épreuves physiques très sévères destinées à détruire tout ce que le sujet garde encore d'enfantin et à fortifier son caractère de façon à le rendre digne d'entrer dans la société des adultes. Les épreuves physiques sont collectives et la moindre désobéissance, la moindre faiblesse sont passibles des plus cruelles sanctions. Chez les Chaggas, les Dahomeys, les Ilas, les Langos, les Massaïs les Mboundous, les Namas, les Nandis, les Swasis, les Tédas, les Thongas, les Tswanas, les Vendas, les Xosas, les Zandés et les Zoulous, les cérémonies de la puberté sont longues et compliquées et les épreuves particulièrement dures. Il s'agit de résister stoïquement au feu, aux morsures des fourmis voraces et à des flagellations qui, loin d'être la punition d'une faute commise, surviennent arbitrairement et à l'improviste, provoquant ainsi une souffrance plus grande. Parfois encore, une corde est attachée au sexe du futur initié sur laquelle on tire par violentes secousses : le garçon doit sauter sans jamais toucher cette corde de la main. Chez les Chewas, le néophyte boit son urine et mange ses excréments. (...) Au Soudan, les garçons subissent, avant d'être circoncis, une correction rituelle au moyen d'un pieu de bois de forme phallique. »

Il faut comprendre de la même manière les pratiques de circoncision, de clitoridectomie et d'infibulation. L'aspect d'imposition, en utilisant un organe important, est évident. On signifie au jeune la puissance du groupe sur lui en lui prélevant une partie de ses organes sexuels. Cela rejoint les pratiques de phallotomie décrites dans la Bible (les « prépuces » des *Philistins*) et

connues ailleurs. Dans certaines tribus africaines, on pratique l'arrachement du mamelon et d'un des testicules.

L'explication officielle de ces pratiques est qu'elles permettent d'effacer, aussi bien chez l'homme que chez la femme, les traces d'hermaphroditisme, d'en faire de « vrais hommes » et de « vraies femmes ». « *On croit qu'en tout individu, à sa naissance, les deux sexes coexistent (...) Les Dogons et les Bambaras pensent que le garçon est féminin par son prépuce et la fille masculine par son clitoris.* » La circoncision et la clitoridectomie, qui enlèvent ces vestiges de l'autre sexe, imposent, du même coup, la fixation dans un rôle sexuel déterminé. La finalité sociale est évidente et découle de comportements de domination que j'analyserai au prochain chapitre.

L'infibulation va encore plus loin, puisqu'elle a pour but d'empêcher la pénétration sexuelle en dehors des moments autorisés par le groupe. De Raschwiltz a établi une carte de l'infibulation en Afrique. On la trouve dans la partie Est de l'Afrique septentrionale, composée de zones montagneuses et semi-désertiques (Soudan anglo-égyptien, Éthiopie, Somalie, etc.), où se trouvent des populations pastorales particulièrement dominantes, plus strictes et rigides que les autres (généralement converties à l'islam). On voit nettement, dans tous ces cas, l'influence de conceptions de la société fermées et autoritaires, très répandues chez les primitifs. (cf. le prochain chapitre).

LA SEXUALITÉ COMME VALEUR QUOTIDIENNE

Venons-en aux mœurs et aux coutumes, réalités de la vie quotidienne qui expliquent les rituels. Les populations primitives, surtout agricoles, mettent la sexualité au premier plan, en font la valeur principale qui gouverne leur vie.

Cela se constate tout d'abord au point de vue des objets usuels, artificiels ou naturels, qui sont imprégnés de sexualité et d'érotisme.

Selon de Rachewiltz, « l'axe de la pensée africaine – et ce qui en fait l'originalité – est toujours le sexe, générateur de vie. » La quantité de représentations des parties ou objets sexuels chez les africains est impressionnante. « Les masques utilisés au cours des fêtes annuelles, sont riches en symboles phalliques. Chez les Bambaras, on bat le rappel des membres de la société des jeunes gens – qu'on appelle tomo – en jouant d'un instrument musical à forme de phallus qui semble imiter le mugissement d'un taureau. Au Nigeria méridional, devant la porte de la case qui, dans chaque village, est le siège de la société Egbo, on place la statue en argile, emblème pourvu d'un phallus démesuré, qu'on voit souvent en Afrique (...) Beaucoup de statuette en bois ont des organes générateurs si longs qu'ils effleurent le sol (...) Les jeunes guerriers Owa-Herreros mangent les organes sexuels des ennemis tués pour en assimiler la puissance (...) Au lendemain d'une victoire, aussi bien les Gallas que les habitants du Mozambique portent les organes de leurs ennemis vaincus en guise de trophées (...) Les Zoulous coupent les organes sexuels des cadavres et les mélangent aux engrais comme l'élément fécondateur le plus efficace ; Les Ngalas du Haut-Congo pendent les prépuces des circoncis parmi les feuilles de bananiers (...) Les Koas du Gabon clouent leurs prépuces, après la circoncision, au noyer sacré au moyen de flèches ; au cours de cérémonies en l'honneur d'un Yuyu, esprit des Yorubas, appelé Eya, les organes générateurs d'une victime humaine sacrifiée jouent un rôle. Commentant un compte-

rendu officiel du gouvernement du Kenya, un journaliste affirme, en 1961, que « les serments eux-mêmes sont effrayants et les cérémonies qui les accompagnent ensuite atteignent un tel degré d'horreur à force de bassesse, saleté et perversion sexuelle qu'aucun directeur de journal n'a osé prendre sur lui la responsabilité d'en donner connaissance à ses lecteurs. »

Même les objets de la nature sont connotés en termes sexuels. Par exemple, on distingue les arbres ou les montagnes mâles et femelles. De là vient sans doute cette habitude, qui ne nous étonne plus, et qui se traduit au niveau de nos propres langues, d'attribuer un sexe à tous les objets, distribués en « masculins », « féminins » ou « neutres » (le genre grammatical).

Enfin, c'est le corps humain lui-même qui se trouve déformé ou modifié pour mettre en relief certaines caractéristiques sexuelles. Il s'agit par exemple des déformations des lèvres du vagin, des seins ou des oreilles ou encore de la stéatopygie. Il peut encore s'agir des tatouages et scarifications, qui sont considérés comme des marques de beauté. Les coiffures sont aussi utilisées à des fins esthétiques. Enfin, les ornements destinés à rehausser la beauté sont innombrables. Il faut mettre parmi eux les peintures corporelles, qui ont des significations cérémonielles et aussi esthétiques.

LES CONCEPTIONS DE BATESON

Cette polarisation sur le sexe et l'érotisme ne se traduit pas seulement dans le domaine plastique et visuel, mais encore dans la manière de considérer les événements de la vie. Il ne s'agit plus, cette fois-ci, de cérémonies prévues en fonction d'un calendrier, mais de cérémonies spontanées, centrées sur ce qui se passe quotidiennement.

Cet aspect des choses a été analysé, d'une manière brillante, par un anthropologue connu du début du siècle, qui a tenté de théoriser la mentalité primitive, Gregory Bateson. Dans son ouvrage célèbre, *La cérémonie du Naven*, (1935), il décrit et commente une cérémonie à laquelle se livrent les *Iatmuls* de Nouvelle-Guinée (population de la haute vallée du Sepik) et qui consiste à célébrer, par toute une mise en scène, une action voyante effectuée par un jeune pour la première fois de sa vie.

« La première fois, dit l'auteur, qu'un garçon tue un ennemi, un étranger ou une victime achetée, cela donne lieu à un naven très complet auquel participent le plus grand nombre possible de parents et qui comporte la plus grande série possible d'épisodes rituels. Après l'homicide proprement dit, les actes les plus honorés sont ceux dans lesquels on aide autrui à tuer (...) Les actes culturels mineurs ne sont honorés que lors de leurs premières exécutions (...) Cette liste comprend : tuer un des animaux suivants : oiseau, poisson, anguille, tortue, roussette ; planter une des plantes suivantes : igname, tabac, taro, noix de coco, arec, béthel, sagou, canne à sucre ; repérer un opossum dans la brousse ; abattre un palmier sagoutier, ouvrir et broyer le sagou ; se servir d'un propulseur ; se servir d'une hache de pierre ; affûter un harpon ; tailler une pagaie, construire une pirogue ; faire un bâton de labour, etc.. »

Les protagonistes les plus importants dans le naven sont ceux qui ne sont pas liés par des liens de dépendance familiaux forts et que nous connaissons déjà : l'oncle maternel au sens strict et tous ceux qui sont dans cette position classificatoire (les Waus), qui s'adressent au fils de leur sœur, le Laua.

Et voici les conduites observées par Bateson.

« Le Wau (frère de la mère) porte un costume féminin grotesque ; présente son postérieur au Laua masculin ; dans la pantomime, donne naissance au Laua féminin qui dénoue ses liens ; s'appuie sur l'herminette qui lui est offerte ; présente de la nourriture au Laua de chaque sexe et reçoit en retour des richesses en coquillages ; se comporte en femme dans la copulation grotesque avec la Mbora. Ces actions cérémonielles peuvent être accomplies soit par le Wau propre, soit par le Wau classificatoire – le plus couramment par le second.

- La Mbora (femme du frère de la mère) porte soit un costume féminin grotesque, soit un costume masculin (probablement grotesque) ; danse avec un bâton derrière la tête ; joue le rôle masculin dans la copulation mimée avec le Wau ; comme ce dernier, elle offre de la nourriture au héros du naven et reçoit des objets de valeur en retour ;

- La Lau (sœur du père) porte un splendide costume masculin ; bat le garçon pour lequel le naven est célébré ; marche sur sa Mbora prostrée ; participe à la contestation mimée entre Mbora et Tau, au cours de laquelle la première empoigne le chapeau de plume de la dernière ;

- La Nyame (mère) enlève sa jupe mais ne se travestit pas ; s'allonge avec les autres femmes (nues) quand le meurtrier marche sur elles ;

- La Nyanggai (sœur) porte une splendide parure masculine ; accompagne le meurtrier (son frère) lorsqu'il marche sur les femmes ; son frère a honte, mais elle au contraire s'en prend à leurs parties génitales, spécialement celles de la Tchaishi ; pleure lorsque le Wau exhibe son clitoris anal ;

- La Tschaishi (femme du frère aîné) porte un magnifique costume masculin ; bat le frère cadet du mari ; sa sœur agresse sa vulve ;

- Le Tawontu (frère de la femme, c'est-à-dire le Wau des enfants d'ego) offre de la nourriture au mari de la sœur (Lando) et reçoit des objets de valeur en retour. Le Tawontu peut, je crois, froter son postérieur sur la jambe du lando quand ce dernier épouse la propre sœur du Tawontu. »

J'ai cité tout le passage pour bien montrer à quel point les allusions sexuelles (travestissement, gestes provocateurs, exhibitionnisme, etc.) sont forts et appuyés. Elles ne concernent pas le père qui se trouve pour ainsi dire préservé. Elles ne concernent pas non plus la femme et la sœur du héros, quand celui-ci enjambe les femmes nues couchées par terre et que la mère du héros montre « *le petit trou par lequel est passé le grand homme* ».

L'analyse et la théorisation de Bateson ne tiennent aucun compte de ces éléments sexuels, pourtant dominants. Quand Bateson s'interroge sur le phénomène de travestissement (vêtements féminins du Wau et masculins des femmes), son explication est que le rôle que les acteurs tiennent dans le jeu ne correspond pas à leur statut social, ce qui les oblige à changer de vêtements. Mais ils ne changent pas seulement de statut social. Ils changent de sexe. Cela aussi fait partie de leur rôle, indiqué par leur vêtement.

Toute sa théorie est imprégnée de ce structuralisme, dans lequel je vois la meilleure méthode qu'on ait trouvée pour vider les faits de leur contenu. Par exemple, Il admet que la pensée Iatmul fluctue sans cesse au gré des dispositions actuelles et des rencontres, variant d'un clan à l'autre et même d'une lignée familiale à l'autre, et cependant il parle sans cesse de ses

structures et de sa logique, comme s'il existait un seul phénomène au monde qui n'ait pas une structure et une logique.

Il nous faut bien constater que les anthropologues ont aussi peur de la mentalité primitive que les journalistes cités plus haut, même s'ils font des descriptions honnêtes de cette mentalité. Cela ne fait pas avancer l'anthropologie.

LE POINT DE VUE DES COUTUMES

Venons-en aux coutumes, qui sont des réglementations des mœurs centrées sur celles-ci, dans le but de les rendre plus fermes et plus constantes.

J'ai déjà abordé ce sujet en parlant des règles matrimoniales. Cependant je ne voulais rien d'autre, à ce moment-là, que de poser le problème des principes qui déterminent la vie des peuples agricoles, à partir d'un exemple particulièrement significatif. Il faut maintenant aller plus loin et détailler les coutumes.

D'une manière générale, on ne rencontre pas, chez les primitifs, cette propension, devenue dominante dans nos sociétés depuis l'invention des grandes religions spiritualistes (voir chapitre 4) à fabriquer et à imposer des systèmes de comportements rigides et coercitifs, tels que la monogamie, sous la forme qu'elle a prise dans le judaïsme et le christianisme, la polygamie telle que la pratique l'islam, le monachisme tel que le conçoit l'Orient bouddhiste, etc.

Les pratiques amoureuses chez les primitifs se caractérisent par la fluidité, l'imprévisibilité, l'ouverture.

On peut distinguer trois secteurs, à savoir celui des relations amoureuses pré maritales, celui du mariage et des relations amoureuses chez l'adulte et enfin celui des rapports avec les enfants et avec la famille. Dans ces trois secteurs, se constatent les caractéristiques que je viens d'énumérer. Je me centrerai surtout sur l'Afrique, le lieu où ces tendances sont les plus affirmées, à cause sans doute du caractère plus agricole de cette partie du monde. Les tendances en Océanie ou en Amérique sont grosso modo les mêmes.

On rencontre, dans ces parties du monde et en particulier en Afrique, des coutumes qui rappellent les nôtres. Par exemple, il existe des parties de l'Afrique où on valorise la monogamie. « *La monogamie, dit Raschwiltz, est limitée aux berbères de l'Afrique du Nord, aux chrétiens de l'Éthiopie et à quelques races de chasseurs.* » La monogamie de ces derniers rappelle lointainement celle des animaux prédateurs vivant dans les mêmes conditions.

Il existe des parties de l'Afrique où les unions pré-maritales sont interdites ou même sévèrement punies et où on impose la virginité des femmes au mariage. J'ai déjà parlé de la coutume de l'infibulation, qui s'accompagne d'ailleurs de l'excision par extraction ou brûlure (en opposition aux manipulations des lèvres), qui sont pratiquées par les populations pastorales de la corne de l'Afrique. « *À toutes les époques, dit encore Raschwiltz, l'usage d'imposer les « signa virginitatis » n'était pas répandu en Afrique et il doit être attribué à l'influence des sémites islamisés. Seuls les noirs du Nil, tels les Acholes, les Nuers, les Chillouks, les Bongos,*

les Baris, les Madis, les Bantous, les Bochimans, les Nanes et les Hottentots ont échappé à l'influence mahométane. Ce qui n'est pas le cas pour les Agnes de la Côte d'Ivoire, les Lobes et les Tivs. Les jeunes filles Loubas, Nkundos et Zimbabwes, nous l'avons vu, s'adonnent à la masturbation dès leur enfance, à l'aide d'épis de maïs, ce qui entraîne automatiquement la perte de la virginité. Dans la région éthiopienne, et en particulier chez les populations sémitisées de l'Abyssinie et de la Somalie, on demande des preuves de virginité rigoureuses. »

Partout où l'influence de l'islam ou du christianisme ne s'est pas faite sentir, on constate une tendance à laisser les jeunes se fréquenter comme ils l'entendent, même dans la période pré-pubertaire. Cela est considéré comme une chose normale et même saine. On ne constate pas cette tendance, qui est devenue une des lois non écrites les plus rigoureuses de nos sociétés, à éloigner les jeunes de la sexualité et à les laisser dans l'ignorance à ce sujet. Cette tendance est surtout affirmée, quand l'initiation a été faite et spécialement quand on vient d'en sortir. « *La période d'initiation accomplie, dit Raschwiltz, la réintégration à la vie sociale du village est caractérisée partout par une grande liberté sexuelle.* » Les femmes considèrent l'union avec un nouveau circoncis comme presque sacrée.

Le mariage dans ces sociétés donne lieu, on l'a vu, à des pratiques de dons et de contre-dons, qui vont surtout de la famille de l'homme vers celle de la femme (le prix de la fiancée). Il ne s'agit en aucune manière d'une sorte de pratique festive avec cadeaux, etc., mais beaucoup plus d'un droit que l'homme acquiert sur la femme, sur son corps et sur ses enfants, qui ne s'obtient pas d'un seul coup mais au fur et à mesure que les dons et contre-dons sont effectués, ce qui peut prendre des années.

J.C. Muller, dans un livre dont je vais reparler sur des populations du plateau nigérian (1982), déclare : « Ces prémisses qui considèrent le prix de la fiancée comme un régulateur des droits et des devoirs consentis à l'époux sur son épouse et sur ses enfants sont maintenant partagées par la plupart des anthropologues sociaux et Goody (1973), un des experts reconnus en la matière, peut écrire que : « l'importance relative du paiement est, dans une perspective générale, liée à la quantité de droits transférés. » » C'est en effet la thèse que j'ai soutenue, contre Lévi-Strauss, à savoir que le « prix de la fiancée » n'est pas fait pour faciliter les échanges mais au contraire pour limiter et freiner, de la part de la famille, les élans qui poussent l'homme vers la femme et réciproquement. C'est, une fois de plus, une interférence des processus de Pouvoir social avec les processus amoureux et libidinaux.

Le système mis en place à partir du mariage a souvent été décrit comme un système polygamique, comparable au système islamique. Il n'a rien à voir avec celui-ci. Certes, l'homme vit souvent avec plusieurs femmes qui ont généralement chacune leur maison et leur jardin. Cependant, la liberté laissée aux femmes qui, la plupart du temps, est très grande, aboutit à inverser le phénomène et à créer une véritable polyandrie, qui n'est pas du même ordre que la polygamie masculine, mais qui n'en est pas moins réelle. Non seulement les femmes peuvent très fréquemment aller ailleurs tout en restant avec leur mari, mais, dans certains cas, dont je reparlerai, elles laissent leurs amants venir vers elles et se mettent à vivre avec plusieurs hommes. Les enfants qui naissent de ces unions ne sont pas considérés comme des anomalies, qui transgressent un schéma idéal, comme cela se passe chez nous, mais sont attribués selon des formules diverses à l'un ou l'autre des partenaires et pas nécessairement à ceux qui les ont engendrés. Le divorce et toutes les formes de séparation sont faciles.

La relation avec les enfants et la famille est, elle aussi, d'un type spécial qui nous étonne beaucoup. Certes on trouve, en Afrique, une valorisation de la fertilité et un désir d'avoir le plus d'enfants possibles, considérés comme une bénédiction, mais, en même temps, les liens entre enfants et adultes sont d'un type très ouvert et susceptibles d'une multitude de formules différentes. Comme l'a montré Evans-Pritchard dans *Parenté et mariage chez les Nuers* (1973), on peut fabriquer des enfants au nom de quelqu'un d'autre. C'est ce que l'auteur appelle le « mariage-fantôme ». « *C'est, dit Evans-Pritchard, un mariage par procuration, le mari par procuration jouant son rôle comme s'il était le vrai mari au cours des cérémonies de mariage, puis plus tard dans la cohabitation et la vie domestique. (...) Ce n'est que lorsque les fils grandissent que leur lien avec leur pater prend toute sa signification.* » Et l'auteur ajoute : « *Ces mariages-fantômes sont pratiquement aussi nombreux que les unions légales simples.* » On peut engendrer des enfants pour quelqu'un qui n'en a pas ou qui n'a pas d'héritier mâle, et de même l'adoption qui permet de rééquilibrer des familles est extrêmement pratiquée. Les enfants qu'une femme a de son amant peuvent faire partie de la famille et être élevés par celle-ci. Il existe des formules de concubinage simple sans mariage. « *Ces sortes de concubines, dit Evans-Pritchard, ont pour habitude de passer quelques années avec un amant puis avec un autre. Elles vont de village en village en emmenant leurs enfants avec elles. J'ai trouvé des mères célibataires dans tous les villages Nuers.* »... « *Il est évident qu'ils n'attachent (les Nuers) pas grande importance à la paternité physiologique. Les hommes préfèrent engendrer leurs propres fils mais il n'y a rien de honteux à élever les enfants des autres.* » (...) « *Je fus frappé de constater la fréquence, chez les Nuers, de l'adultère et de la rareté des disputes provoquées par celles-ci, ou même l'absence de racontars.* »

Cette flexibilité dans les formules matrimoniales peut donner lieu à des extrêmes. Par exemple, ces mariages contractés entre femmes ou entre hommes, avec des enfants à eux ou non. Plus intéressant est le fait, signalé par Evans-Pritchard, que la notion de famille prend un sens extensif et cesse d'englober uniquement des gens qui ont un lien par le sang. « *Les membres d'une communauté Nuer sont tous Mars, c'est-à-dire parents (y compris les affins). Quiconque est voisin de quelqu'un, est aussi son parent. L'appartenance commune d'un village ou d'un camp n'apporte pas nécessairement à l'individu une base solide dans ses relations personnelles avec les autres membres. Cette base est fournie surtout par le système de parenté grâce auquel un lien de parenté est établi avec n'importe qui dans le village (ou dans le camp) et avec les voisins. En conséquence, une communauté locale se compose d'un grand nombre de rameaux qui se croisent et s'entrecroisent, formant ainsi un réseau labyrinthique de liens et de parentés.* »

Malgré cette tendance à l'ouverture de la famille qui peut comprendre « *des personnes appartenant à des clans différents ou qui sont d'origine tribale différente* », les règles d'exogamie restent en vigueur et interdisent chez les Nuers de se marier avec quelqu'un avec qui on est apparenté à moins de six générations. Cela confirme la thèse que je soutiens : ce qu'on redoute pour fonder les unions ce n'est pas la famille au sens biologique du terme mais au sens social. C'est la dépendance ou ce que j'appelle l'imbrication, qui s'installe entre des gens vivant ensemble et ayant entre eux des intérêts matériels forts. Il faut rendre accessibles les autres, et cela se fait par l'exogamie.

Il ne faudrait pas croire que toutes ces coutumes, qui nous surprennent alors que nous sommes en train de les imiter, soient en voie de disparition. Même les observateurs modernes sont obligés de constater leur permanence. Par exemple, un chercheur français, C. Rivière, qui a étudié le Togo contemporain et écrit un livre sur ce pays (*Union et Procréation en Afrique*, 1990), note l'instabilité conjugale considérable existant dans cette population. Il cite une enquête de T. Locoh sur le Sud-Est Togo et écrit : « *Dans l'échantillon, une femme sur deux de plus de 45 ans en est à son premier mariage. Cependant la proportion des femmes divorcées, se déclarant seules au moment de l'enquête, n'est que de 1 %. Des tableaux fort évocateurs montrent qu'un quart des femmes environ se remarient l'année même de la rupture de leur union. Pour toutes les femmes ayant divorcé, la durée moyenne entre la première et la deuxième union est de 1,9 années. Elle est de 2,5 années après un veuvage et ceci à tous les âges. (...) Une autre enquête (...) conduit à des notations convergentes. Sur 180 hommes divorcés interrogés, 92,7 % imputent le divorce à leur épouse, et, sur 144 femmes divorcées interrogées, 88,8 % reconnaissent en avoir pris l'initiative. En bref, neuf divorces sur dix ont lieu à l'initiative de la femme (...) Seulement 19,7 % des personnes de cet âge (60 ans) interrogées disent n'avoir jamais divorcé. 80,3 % l'ont fait au moins une fois, 49 % plus d'une, 23,5 % plus de deux, 15,6 % plus de trois, 13,7 % plus de quatre, 7,8 % plus de cinq et 3,9 % plus de six.* » Et l'auteur conclut : « *Cette polyandrie diachronique et volontaire qu'est la mobilité des femmes semble être un pendant de la polygynie synchronique masculine, d'autant que les deux pratiques se renforcent l'une l'autre. Lorsqu'elles quittent un conjoint, les femmes en trouvent rapidement un autre, puisqu'il n'est pas nécessaire que ce soit un homme libre (comme dans les régions monogamiques). De même les hommes peuvent être incités à prendre une épouse supplémentaire, du fait de la « disponibilité d'un groupe de femmes récemment divorcées.* »

UNE ÉTUDE SUR UN CAS AFRICAIN

Avant de conclure cette étude sur le développement libidinal dans la culture agricole, je vais revenir sur l'Afrique, à travers une étude approfondie d'un cas particulier. Cela va me permettre de préciser certains aspects de ce schéma écologique, qui sous-tend mes explications.

Le cas en question est celui d'un ensemble de populations africaines situées sur le plateau de Jos au Nigeria et l'étude est celle, déjà citée, de J.C. Muller sur ces populations, dans le but d'asseoir une thèse inspirée des idées de Lévi-Strauss. Cette étude figure dans un livre paru en 1982 : *Du bon usage du sexe et du mariage*.

Le plateau de Jos se situe à peu près au centre du Nigeria, dans la zone des savanes, à 300 km environ de la ville de Kano et à 600 km du golfe de Guinée. L'auteur présente ainsi les populations étudiées : « *Les populations dont nous traiterons vivent toutes soit sur le haut plateau de Jos, à une altitude moyenne variant de 1000 à 1200 mètres, soit à la base du plateau, à une altitude un peu moindre de 600 à 700 mètres. Le nombre de ces populations est assez élevé et elles forment une mosaïque dont les composantes sont, à l'échelle africaine, des ethnies plutôt petites, allant de moins de mille personnes pour les groupes les plus minuscules à environ 150.000 pour le plus grand, les Biroms, en passant par des ethnies variant entre environ quatre mille personnes à quelque douze à dix-huit mille.* »

Ce qui fait l'originalité de ces populations, c'est d'une part qu'elles présentent des coutumes matrimoniales originales et sophistiquées, qu'on rencontre peu, même en Afrique, et d'autre

part qu'elles présentent entre elles de subtiles différences, tout en ayant beaucoup de ressemblances.

On peut distinguer en gros deux grands ensembles. D'une part, on rencontre tout un ensemble de populations situées à l'est et au nord du plateau, « à la base », et, d'autre part, les Biroms, les plus nombreux, situées sur le plateau lui-même, en situation plus élevée et dans un environnement assez différent du premier.

Le premier ensemble se caractérise par au moins trois traits. Le premier est le fait qu'il offre des coutumes plus archaïques, à savoir une propension à l'endogamie, des systèmes matrimoniaux préférentiels, dans lesquels le mariage se fait toujours entre clans ou groupes déterminés, même si ceux-ci varient selon le type de mariage, et enfin l'utilisation du mariage par échange des sœurs qui, lui aussi, aboutit à créer des liens qui se reproduisent dans un schéma d'échange déterminé (chez les populations du Nord).

Le deuxième trait, tout à fait étonnant, consiste dans l'obligation de contracter deux mariages successifs : le premier ou mariage primaire se fait d'une manière traditionnelle avec « prix de la fiancée », etc. ; le deuxième, qui suit de près le premier, se fait avec une femme mariée, selon une formule exogamique qui contredit en général la formule du premier. Chez les *Irigwes*, qui pratiquent ce système, « *le mariage primaire, tel que pensé et pratiqué, est fait pour ne pas durer. La jeune fille reste rarement avec son mari primaire plus de quelques semaines, l'immaturité du jeune mari la poussant à choisir un prétendant secondaire plus attirant et plus expérimenté. Ces mariages ne résultent que rarement en une union stable ; même après que la femme ait contracté un ou plusieurs mariages secondaires et que son premier mari ait acquis ses pleines capacités, elle retourne rarement s'établir pour longtemps chez lui.* »

Le troisième trait concerne les relations pré maritales et différencie les populations du nord de celles du sud. Alors que toutes ou presque (nous allons voir l'exception tout de suite) acceptent le système du double mariage, seules celles du nord (*Rukubas*, *Bujis*, *Anagutas*) tolèrent et même encouragent les relations pré maritales. Celles-ci se pratiquent dans un contexte endogamique. « *Habituellement une jeune fille anaguta ne se marie pas avant d'être enceinte de relations prémaritales.* » Son mari ne peut être la même personne que son amant.

Il faut signaler comme un fait important que dans cet ensemble se trouvent les *Kachicheres* qui prétendent être les premiers occupants de la région et qui ne connaissent pas ce système du double mariage. Ils sont donc plus archaïques que la totalité des populations qui les entourent. L'autre ensemble, situé en partie à l'est et sur le plateau lui-même, se compose des *Biroms*, de loin les plus nombreux, qui pratiquent un système matrimonial, rare en Afrique, qui fait éclater les cadres traditionnels. Il s'agit du système des « sigisbées » qui consiste dans le fait que, après le mariage, effectué d'une manière traditionnelle avec « prix de la fiancée » et le reste, la femme a le droit de prendre des amants, qu'elle peut amener chez son mari, lequel doit leur faire bon accueil. La femme institue une véritable polyandrie, puisqu'elle vit avec plusieurs hommes, même si cela n'est pas aussi institutionnalisé et durable que dans la formule polygamique. « *Le système du sigisbéisme, dit l'auteur, donne comme partenaires sexuels à la femme, plusieurs hommes, tout comme les systèmes à mariage secondaire, mais, à la différence, les partenaires ont simultanément des relations avec la même femme alors qu'en mariage secondaire, les femmes sont partagées successivement au point de vue de la sexualité, la femme*

n'ayant qu'un mari « effectif », si l'on peut dire, à la fois. » Le divorce est par ailleurs possible dans ce système.

L'auteur de cette recherche, très poussée et intéressante, veut prouver une thèse, qui ne cadre en aucune manière avec les faits.

« Ces sociétés, dit-il, se sont arrangées en combinatoire en ce qui concerne l'attribution des droits sur les enfants et sur les femmes, chacune s'efforçant d'être en même temps similaire à ses voisines sur un ou plusieurs plans tout en fabriquant des différences significatives pour se distinguer également de toutes ces mêmes populations voisines. Cette combinatoire n'est pas prévisible mais elle n'en est pas moins ordonnée par la volonté présente dans chacune de ces sociétés d'inventer des solutions différentielles dans les affaires de sexe et du mariage pour se forger une identité propre. L'examen et la comparaison, population par population, ne laisseront aucun doute que tout ceci relève de la plus haute spéculation intellectuelle appliquée à des problèmes sociologiques, cette volonté de se singulariser par toutes sortes de moyens, dont l'inversion, l'opposition, la permutation d'un ou plusieurs termes, ne pouvant, telle qu'elle est ordonnée, être le fruit du hasard. Point de hasard ici mais seulement de la nécessité, celle de se démarquer de son voisin. C'est un fait d'évidence qu'on ne se perçoit que par la différence. » Le processus en jeu serait donc celui de la « détermination externe par le voisin », considéré par l'auteur comme la base de la méthode de Lévi-Strauss. Il parle encore de « détermination idéologique par l'Autre ». En même temps, il part en guerre contre les tenants de l'« écologie culturelle », d'inspiration américaine, qui prétendent expliquer, à travers des monographies, les différences, au sein d'un ensemble assez homogène, par des différences entre les environnements composant cet ensemble. Il leur oppose, en général et en particulier dans le cas du plateau de Jos, le fait que les environnements qui sont censés exercer une influence différenciatrice sont les mêmes. L'environnement du plateau de Jos est présenté par lui comme un environnement unique et indifférencié.

Les arguments qu'on peut lui opposer ne sont pas difficiles à trouver. Il les donne lui-même.

Tout d'abord, concernant le fait que ces populations auraient fabriqué leurs systèmes matrimoniaux en se référant les unes aux autres, il faut remarquer leur « coefficient de diversité linguistique ». « Greenberg, dit-il, affirme que le coefficient de diversité linguistique est le plus élevé au monde, sur le plateau, et plusieurs hypothèses ont été émises pour expliquer cette particularité. Ces populations seraient venues de plusieurs horizons divers pour fuir l'expansion des populations voisines, en particulier lors de la Jihad ou guerre sainte entreprise par Ousman dan Fodio au siècle dernier. » De toute façon elles ne parlent pas la même langue et ceci est capital. « Bien que plusieurs de ces populations se comprennent entre elles à des degrés variables, la plupart ne comprennent ni ne parlent les langues de leurs proches voisins, la communication inter-ethnique se faisant par des individus bilingues vivant aux frontières. » Et, malgré cela, l'auteur reprend le mot de Lévi-Strauss, en disant que ces populations sont engagées dans « un dialogue ininterrompu et véhément ». On ne voit pas comment des populations africaines, dont on sait l'attachement à leurs coutumes ancestrales, attestées par les mythes fondateurs, pourraient se donner d'autres coutumes, sous l'influence de tribus voisines dont elles ne partagent pas la langue. Ceci est invraisemblable.

L'affirmation selon laquelle l'environnement serait le même pour toutes les populations du plateau est fautive et l'auteur le sait très bien. Dans une excellente introduction, il trace à grands traits le tableau du milieu dans lequel elles vivent et distinguent en gros trois types d'écosystèmes, extrêmement différents. Un premier écosystème est favorable à la chasse, très pratiquée encore. « *La plupart des sources écrites, dit-il, tant manuscrites que publiées, font état de l'importance idéologique de la chasse en battue, à pieds et à cheval, un animal que possédaient un bon nombre de ces groupes.* » Un deuxième, non moins important, est pastoral. « *On trouvait encore récemment, dit-il, une race de vaches naines sans bosse dont il reste encore quelques spécimens au sud du plateau.* » « *Les chevaux élevés par ces populations sont aussi bien différents de ceux qu'on produit plus au Nord.* » Et il conclut : « *Le fait qu'on trouve deux races sur le plateau, l'une bovine et l'autre chevaline, qui ne sont pas attestées ailleurs, militerait pour une ancienneté certaine du peuplement du plateau.* » Enfin, un troisième écosystème est agricole et non moins remarquable. Il signale « *le haut degré de connaissances techniques et pratiques tant dans les méthodes agricoles élaborées (Netting, 1968) que le grand nombre de cultigènes employées (...). Ceci ne peut qu'être le fruit d'une longue expérience in situ et plaide pour un peuplement ancien de la région.* »

À ceci, il faut ajouter qu'il existe une grande différence, d'une manière générale, entre une montagne avec un haut-plateau et ses contreforts. Autant le premier milieu est favorable à l'agriculture et à l'élevage, comme en témoigne le fait que nombre de civilisations très anciennes se situent dans cet environnement (Pérou, Mexique, Nouvelle-Guinée, Montagnes Rocheuses, Altaï, Alpes du Sud, etc.), autant le second, à cause des inconvénients du relief et, pour d'autres raisons, est défavorable. Les régions de collines basses sont parmi les environnements les plus hostiles à l'homme, à mettre au même rang que les forêts ou les steppes semi-désertiques.

Il faut, par ailleurs, indiquer que ce plateau est pris en tenaille entre deux zones d'Afrique qui ont vu fleurir des empires aussi agressifs les uns que les autres, à savoir au nord les empires pré-islamiques ou islamisés *Mossi, Sokoto, Haoussa*, etc., liés aux steppes semi-désertiques, et, au sud, les empires *Ashantis, Dahomeys, Bénins, Yorubas*, etc., liés à la grande forêt équatoriale. Il n'est pas étonnant que la plupart des populations du plateau se décrivent elles-mêmes comme réfugiées, du nord ou du sud. Il n'y avait pas beaucoup d'autres refuges dans la région. Ceci explique aussi que le plateau soit l'endroit où l'on trouve les restes de la vieille civilisation Nok, une des plus anciennes d'Afrique.

On est loin de l'environnement indifférencié que l'auteur évoque, pour les besoins de sa thèse. À l'inverse, on peut faire une hypothèse qui a pour elle les faits occultés par notre auteur et les dires des gens eux-mêmes.

Au départ, il y aurait une population de chasseurs ou pasteurs qui se situerait sur les contreforts et qui aurait été peu évoluée. Les *Kachicheres* seraient un reste de cette population. Sur elle, seraient venues se greffer des populations assez évoluées venues des savanes environnantes (ce sont les plus avancées de toute l'Afrique) qui, en se mélangeant avec elle, auraient perdu certaines de leurs caractéristiques. Elles auraient dû mettre un frein à leur liberté sexuelle en acceptant le système du double mariage qui officialise les relations hors mariage, en les replaçant dans un cadre matrimonial. Parmi elles, les populations du nord, plus près du plateau,

moins influencées par la population originelle, auraient pu garder leurs coutumes de sexualité pré-maritale, en y associant le système du double mariage.

Enfin, des populations de même origine que les précédentes, installées sur le plateau lui-même, c'est-à-dire dans un environnement très favorable, n'auraient pas trouvé les limitations rencontrées par les autres et auraient pu s'épanouir, inventant un des systèmes les plus ouverts du monde sur le plan matrimonial. Tout cela est très cohérent et n'oblige pas à faire la supposition invraisemblable d'une « haute spéculation intellectuelle », que rien ne confirme par ailleurs.

Si cette hypothèse est vraie, le plateau de Jos serait un vrai conservatoire des valeurs antiques de l'Afrique, mises en péril par les empires esclavagistes qui se sont développés dans les derniers siècles..

L'IMPORTANCE DE LA CULTURE

Au terme de ce long exposé sur l'évolution subie par les peuples primitifs, il est bon de faire le point.

Nous avons vu comment certaines populations du monde ont réussi à se dégager d'un état originel, qui ne représente plus grand chose aujourd'hui, mais qui a duré pendant les dizaines de millénaires de l'âge paléolithique. Cette sortie a pu se produire à cause d'une modification des conditions écologiques et cette modification elle-même a permis de pousser certaines conduites jusqu'à leur limite. On peut parler d'extrémisation culturelle.

Les hommes, à cause des exigences d'un type de chasse performante, ont été obligés de se réunir et, se réunissant, ont découvert la vie sociale, la convivialité, que la pratique familiale ne leur avait pas permis de découvrir. La culture villageoise est née et avec elle la possibilité de se rencontrer en dehors de la famille, sur un territoire, il est vrai, bien délimité et cohésif, donc fermé à cause de cela, mais ouvert sous un autre angle. Cet autre angle, c'est celui de la sexualité et de la libido.

Ces réalités psychologiques ne sont en aucune manière des données innées. On le sait maintenant avec certitude. Elles sont soumises à l'expérience évaluative, concept fondamental de cet ouvrage. Les conditions de vie de la culture villageoise ont permis l'expérience libidinale sur une grande échelle et ceci a modifié les coutumes, les mœurs, les croyances.

À l'intérieur de ce processus, qui a amené une des révolutions les plus importantes de l'humanité, la « révolution néolithique », comme l'a appelée Gordon Childe, quelle a été la place des différentes instances mentales que j'ai précédemment distinguées, à savoir d'un côté l'instance sécuritaire ou le désir de survivre et de se protéger et, de l'autre, l'instance hédonique, fondée sur la recherche du plaisir ?

Le simple désir de survivre n'a pas été le moteur de cette évolution. Ce désir, en effet, existait dès les époques les plus reculées de la préhistoire et avait déjà suscité d'une part les pratiques de charognage, la cueillette et l'invention d'outils, comme ceux de l'abbeyvillien ou de l'acheuléen. Cependant ces pratiques, qui duraient depuis des centaines de millénaires,

n'avaient pas beaucoup évolué, au moment où se produit le refroidissement le plus important du quaternaire, qui va durer environ trois millénaires (20.000 à 18.000 avant notre ère) et modifier profondément l'écosystème. La présence, face aux humains, de troupeaux nombreux de grands animaux, alors qu'il y avait toujours des animaux isolés et faciles à détruire, donne l'idée de s'attaquer à eux, de les affronter dans un combat héroïque et plein de risques.

La culture est inventée là, sous forme d'une activité désintéressée et passionnante et elle a, dès le départ, ses exigences. Il faut, en effet, pour pouvoir combattre les grands animaux, des armes puissantes et efficaces. En quelques dizaines de millénaires, jusqu'au Magdalénien, la technique de la pierre taillée fait un bond plus important que tous ceux qu'elle avait faits dans les centaines de millénaires antérieures. La sagaie, le propulseur n'en sont que les principales formes.

Ce progrès de la culture chasseresse a évidemment des retombées sur l'économie. Les outils mis au point permettent de mieux chasser les animaux ordinaires, dont on se nourrit, et même de travailler les objets en bois utilisés pour la cueillette. La population, du même coup, s'accroît. L'économie n'est pas face à la culture comme une réalité autonome face à des artifices inutiles, mais elle en dépend.

Le centre de l'évolution humaine se situe là où la culture en question s'exprime. Il s'agit des lieux où se trouvent ces cavernes de l'époque magdalénienne qui révèlent à quel point les hommes de cette époque sont hantés par les grands animaux. La grande chasse est leur idéal et leur but, l'activité dans laquelle ils se réalisent. Ce centre est totémique, au sens que j'ai donné à ce terme.

Le même processus se retrouve après l'invention de l'agriculture. Celle-ci n'est ni un commencement ni une fin. Elle dépend d'une nouvelle vision de l'homme et elle est faite pour permettre à cette vision de s'approfondir et de se perpétuer. L'homme a découvert l'autre, dans sa réalité physique et corporelle, et il ne veut pas l'abandonner. La représentation du corps humain dans l'art africain et océanien, puis, à la suite, dans l'art égyptien, indien ou grec, alliée à la pratique de la musique, de la danse, du mime – toutes choses qui seront suspectées dans les futures sociétés spiritualistes – est la force qui inspire le désir de vivre ensemble. L'agriculture progresse parce que ce désir augmente et veut se satisfaire. Peu importent les conditions extérieures. Dans un désert, on pratiquera l'irrigation. Dans un marécage, on fera du drainage. Tout sera mis en œuvre pour que le village, puis la cité, soient possibles.

La culture a donc pour effet d'une part de s'entretenir elle-même, grâce aux perfectionnements qu'elle suscite et, d'autre part, de faire vivre et de nourrir ceux qui profitent de ces perfectionnements. Elle est plus centrale que n'importe quelle activité humaine. Elle n'est pas une « superstructure » mais une base.

LE PASSAGE DIFFICILE

Les choses ne sont pas simples. Le passage dans la culture villageoise ne s'est pas effectuée d'une manière aussi complète et radicale qu'il aurait été souhaitable, dans les sociétés que j'ai jusqu'ici passées en revue. La culture de la chasse, qui avait été à l'origine, n'a pas été

éliminée. Elle ne cesse pas d'exercer une influence restrictive, à la fois par elle-même et sous la forme pastorale qu'elle a prise par la suite.

Par contre, la culture villageoise a connu d'autres développements que ceux qu'on peut observer dans les cultures primitives jusqu'ici analysées. Elle a subi, elle aussi, le même processus d'extrémisation qui s'était produit chez les chasseurs-cueilleurs avec l'émergence de la grande chasse. Ce phénomène s'est traduit par un besoin de plus en plus fort de se retrouver physiquement proches dans les communautés rurales. Cela ne pouvait aboutir qu'à la sédentarisation et la construction de villages en dur. Dès que cela se produit, nous constatons qu'une nouvelle évolution se produit, qui mène à de nouvelles cultures. Ce sont ces cultures que j'étudierai au chapitre 3 de ce livre : la culture savante ou lettrée et la culture urbaine.

CHAPITRE 2 - LA FACE OBSCURE DU MONDE PRIMITIF

LES PRIMITIFS SONT DÉARMÉS FACE AUX GRANDES RÉALITÉS : LE COSMOS ET LA SOCIÉTÉ. N'ÉTANT PAS CAPABLES DE LES AFFRONTER PAR JEU ET PAR PLAISIR, A CAUSE DE LEURS CONDITIONS DE VIE, ILS S'EN FONT UNE REPRÉSENTATION CATASTROPHIQUE ET FANTASMATIQUE. CELLES-CI DÉBOUCHENT SUR LA RELIGION ET LA DOMINATION POLITIQUE

LE COÛT DE LA PRIMITIVITÉ

Ayant décidé de tenter de bâtir une théorie sur l'évolution de l'humanité, j'ai, au précédent chapitre, montré que tout avait commencé par un développement, que j'ai essayé de décrire. Les peuples primitifs, premiers dans le mouvement historique, développent une dynamique hédonique et expansive située dans le domaine primaire au point de vue psychologique. Je ne reviendrai pas sur ce que j'entends par « primaire » et « secondaire », car je crois l'avoir suffisamment expliqué dans l'Introduction.

Je répète que je n'établis entre ces notions aucune hiérarchie de valeurs. La primitivité n'a pour moi aucune de ces connotations péjoratives qu'elle avait pour les auteurs du 19^e siècle, qui l'identifiaient à la « sauvagerie », au pire sens du terme. Bien au contraire, la primitivité, telle que je l'ai décrite jusqu'ici, est une chose positive, constructive et créative, même si ce point de vue échappe à nos contemporains, qui ont bâti toute leur culture sur l'exaltation des valeurs secondaires et un rejet marqué des valeurs primaires. Ce rejet fait aussi partie de l'évolution historique.

Et cependant la culture primitive a aussi ses limites, que je voudrais étudier ici. Celles-ci sont importantes et même, à certains points de vue, plus importantes que les acquis précédemment étudiés, car elles consistent dans des phénomènes historiques qui ont tenu et tiennent encore une place centrale dans l'humanité et ne sont pas près de disparaître. Ces phénomènes sont au nombre de deux : d'une part la religion, d'autre part le Pouvoir (avec une majuscule, pour marquer qu'il ne s'agit pas de la simple capacité à faire), c'est-à-dire le Pouvoir de contrainte.

Ce sont en effet les primitifs qui ont inventé ces deux choses. Ce sont eux, qui, encore actuellement, les représentent sous leur forme originelle, ce qui ne veut pas dire la plus forte. La religion prend chez eux la forme de la magie, de l'animisme, de la sorcellerie, du chamanisme. Le Pouvoir prend la forme du don et du contre-don, de la conduite sacrificielle, qui sont à l'origine de toutes les contraintes et impositions sociales et, ultérieurement, des hiérarchies sociales que nous connaissons.

Je voudrais, pour l'instant, indiquer l'enchaînement qui a conduit à cette évolution, même si cet enchaînement peut paraître bizarre et peu convaincant à certains qui n'en verront pas les fondements. Tout s'éclairera par la suite, au cours de ce chapitre et au cours du chapitre suivant.

UNE ÉVOLUTION IMPOSSIBLE

Au départ, il y a cette évolution de type hédonique dont j'ai parlé au chapitre précédent.

Cette évolution aboutit à une extériorisation massive et caractérisée. Aussi bien sous sa forme totémique que sous sa forme libidinale, elle précipite l'homme vers son environnement. Il va vers les plantes et les animaux, vers la nature matérielle tout entière, à laquelle il s'identifie, dans un mouvement de fusion de nature à la fois technique et affectif. Ultérieurement, il va vers ses semblables, sous leur aspect corporel et somatique. Il découvre l'érotisme, la séduction, le spectacle, le rapport sensuel direct. Cela lui permet de plonger dans un monde imaginaire centré sur les objets vivants concrets

Le contexte qui engage l'homme dans cette évolution l'empêche de connaître la même évolution dans le domaine secondaire. Il s'agit en effet d'un contexte qui se caractérise par l'entassement et l'encombrement. Tant les objets de la nature que les humains se pressent autour de l'individu, ont tendance à l'étouffer, ne lui laissent pas la possibilité de s'isoler, de prendre de la distance. Le domaine secondaire ne peut pas trouver sa place.

Celui-ci est de nature opposée au domaine primaire. Il exige l'intériorisation, la concentration, la distanciation. Cela signifie aussi l'ouverture, mais pas comme cela se fait dans le domaine primaire, à travers un contact avec ce qui est là, présent dans l'espace proche et donné. L'ouverture, dans le domaine secondaire, se fait avec ce qui est lointain et avec ce qui met du temps à venir, qui ne se présente pas spontanément et immédiatement, qui demande donc des délais pour être touché et atteint. C'est une ouverture sur le temps et l'espace, qui permet un contact puissant avec les réalités atteintes.

Quand cette ouverture devient possible, tout change ; l'humanité prend un tournant décisif. Nous verrons, au prochain chapitre, comment cela est possible et comment cela a pu se produire historiquement.

Pour l'instant, dans le monde primitif, cela est impossible, car les événements qui permettraient le passage au domaine secondaire, ne se présentent pas. Tout reste dans l'état où sont les choses quand elles ne sont pas encore assez transformées par l'être humain.

Les empêchements se situent dans deux registres. Premièrement, l'espace et, deuxièmement, le temps. Ni l'un ni l'autre ne peuvent être transcendés, car cela exigerait une rupture avec les conduites fusionnelles du domaine primaire, ce qui est impossible dans le type d'environnement où évolue le primitif. La vie intellectuelle demande, nous le verrons, un temps énorme, souvent des siècles, voire des millénaires. Elle exige, au plan individuel, d'établir une coupure avec tout ce qui peut distraire, extérioriser, disperser de ralentir l'activité, qui s'installe dans la durée. La vie sociale, de son côté, sous sa forme interpersonnelle et communicative, demande de rencontrer l'autre dans son altérité, celui qui est étranger à moi ou l'étranger lui-même, celui qui appartient à une autre culture et ou qui est dans un autre territoire.

Cela ne peut se faire dans le biotope où évoluent les primitifs, malgré tout ce qu'il comporte de positif. Les activités de la chasse, ou manuelles en général – qui définissent le primitif sous sa forme totémique – impliquent une extériorisation permanente, même dans les moments de loisirs et peut-être surtout dans ces moments-là. Les activités villageoises, soit sous la forme du travail agricole, soit sous leur forme communautaire, entraînent une immersion dans le terroir, l'espace environnant et le groupe et détournent de l'étranger, celui qui est ailleurs, hors des

frontières. On valorise donc l'extériorisation, du fait des possibilités immenses de contacts avec les choses et les humains.

Les valeurs découlent des expériences. La vie intellectuelle et la vie sociale ne peuvent prendre, dans les cultures primitives, une forme hédonique, ou si on préfère, libre. Comme je l'ai déjà plusieurs fois fait remarquer, cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de vie intellectuelle ou de vie sociale chez les primitifs, bien au contraire. Cela serait d'ailleurs impossible. La vie intellectuelle et la vie sociale sont nécessaires à un être qui doit traiter avec des ensembles matériels ou humains, c'est-à-dire des réalités qui vont au-delà de l'ici et maintenant. Cependant, la forme que la vie intellectuelle et la vie sociale prennent alors est une forme contrainte, restreinte à des buts utilitaires et pragmatiques, ce qui les amène à un développement de type quantitatif et extensif et non pas qualitatif et intensif.

Si on a cela présent à l'esprit, on peut comprendre ce qui se passe alors. Il se produit une surestimation des structures et des valeurs sécuritaires dans le domaine secondaire, qui vont engendrer la religion, d'une part, et le Pouvoir de domination. Cela tient au fait qu'il n'y a pas de structures opposées, de nature hédonique, qui puissent s'opposer à leur apparition.

Nous pouvons appliquer à cela le schéma léwinien des « champs de forces quasi stationnaires » (1959). Normalement les forces hédoniques, dans chacun des domaines qui composent le psychisme humain, s'opposent à l'envahissement des forces sécuritaires et limitent la place que celles-ci peuvent occuper. Dans le cadre des cultures primitives, cela ne se passe pas. Les structures sécuritaires, dans le domaine secondaire, envahissent le champ, occupent le terrain et finissent par se faire passer pour naturelles, comme si elles étaient les seules possibles et les seules explicatives. En ce sens, Auguste Comte a raison. Il a existé un âge théologique, dans lequel toute pensée devait se référer à des principes théologiques. La religion et le Pouvoir souverain définissaient l'homme.

Dans ce développement de ma pensée, que je viens de présenter sous une forme résumée, je me heurte encore une fois à celui qui a une position diamétralement opposée à la mienne, à savoir Lévi-Strauss. On sait qu'il a tenté de montrer, dans son œuvre, que les primitifs non seulement accèdent à la pensée sous sa forme la plus développée et la plus théorique, mais que cela explique leurs institutions. Celles-ci, d'après lui, découlent d'un désir d'établir certaines combinaisons logiques et de réaliser des règles idéales qui définissent la culture.

Cette position, premièrement, me semble insoutenable et, deuxièmement, procède d'un a priori que je pourrais qualifier de secondariste, c'est-à-dire qui valorise outrancièrement les phénomènes secondaires, ce qui est une position typique du monde occidental. Je serai donc obligé de discuter avec Lévi-Strauss, pour réfuter ses positions.

Dans les développements qui vont suivre, je distinguerai le point de vue de la religion du point de vue du Pouvoir politique et social, pour les nécessités de l'exposé. Je traiterai d'abord du point de vue de la religion et ensuite du point de vue du Pouvoir. Je montrerai que les mêmes mécanismes, que je viens de décrire, interviennent dans les deux cas.

DEUX SORTES DE PENSÉES

Pour comprendre la vie intellectuelle des primitifs, il faut revenir sur une thèse que j'ai déjà présentée dans l'introduction, quand j'ai distingué, d'une manière générale et à l'intérieur de chaque domaine psychique, une sphère que j'ai appelée sécuritaire et une autre que j'ai appelée hédonique. Cette distinction peut sembler peu convaincante, et c'est pourquoi il importe d'y revenir à propos du cas particulier de la vie intellectuelle.

L'idée selon laquelle il existerait des parties indépendantes dans le psychisme n'est pas une idée inconnue. Elle a déjà été soutenue, dans la psychologie traditionnelle, à travers la théorie dite « des facultés ». Elle a été reprise par le philosophe et psychologue américain Jerry Fodor, en particulier dans *La modularité de l'esprit* (1986).

Dans la psychologie traditionnelle, les facultés étaient, comme le dit Fodor, « horizontales », traversaient l'ensemble des activités. Par exemple, on distinguait la faculté appelée « mémoire » de celle appelée « attention » et de celle appelée « imagination », etc. On pensait que certains individus avaient une mémoire particulièrement bien développée et que cela se traduisait dans toutes leurs conduites. Cette position a été abandonnée à la suite d'observations et d'expériences qui la contredisent.

Par contre, Fodor prétend – et je le suis sur ce point – qu'il existe une modularité qu'il appelle verticale, qui permet de distinguer différentes parties dans le psychisme, en fonction des objets et des activités sur lesquels celui-ci est amené à se centrer (par exemple les objets sociaux, la nature, l'espace, etc.). C'est la thèse que j'ai déjà soutenue, quand j'ai essayé de montrer que l'environnement donne sa forme au psychisme et ne se contente pas, comme le voudraient Marx et d'autres, de lui imposer des conditions favorisantes ou défavorisantes (l'influence de l'infrastructure).

Les quatre domaines du psychisme, dont j'ai parlé dans l'introduction, constituaient déjà des modules de ce genre, définis à partir des grandes divisions de la réalité abordée par l'homme. J'y reviens maintenant en rappelant la différence, de type modulaire, entre une vie intellectuelle de caractère utilitaire, centrée sur la sécurité, et une vie intellectuelle, de caractère gratuit et compréhensif.

De ces deux aspects de la vie intellectuelle, le plus difficile à représenter n'est pas celui qui concerne la pensée ou la réflexion, de nature hédonique, mais celui qui concerne l'activité utilitaire. On a tendance à assimiler utilitaire avec élémentaire, ce qui est une erreur. L'utilitaire ne consiste pas seulement à réguler l'action au moment où elle s'effectue, dans l'ici et maintenant, ce qui constitue un type de processus qui implique un apport et un traitement d'informations épisodiques et passagères. Konrad Lorenz, dans un de ses derniers livres (1984), appelle « praxies » les actions de ce genre.

L'activité utilitaire exige aussi tout un ensemble d'activités cognitives qui mettent en jeu les actes intellectuels les plus caractérisés, tels que des concepts, des analyses, des raisonnements, des inférences, des déductions, des inductions, etc. Quand nous élaborons des projets d'action, à quelque niveau que ce soit, nous sommes obligés de mettre en jeu des opérations d'analyse par lesquelles nous découpons la réalité, des opérations de conceptualisation par lesquelles nous

regroupons des objets en fonction de leurs similitudes, des opérations de raisonnement par lesquelles nous inférons certaines caractéristiques d'un objet en fonction de celles qui appartiennent à d'autres, etc.

Cependant, notre appréhension de la réalité, bien qu'elle mette en action des opérations de type intellectuel, est alors différente de celle que nous obtenons quand nous voulons seulement connaître la réalité, d'une manière désintéressée et gratuite. Comme dans toute conduite humaine, l'essentiel, comme l'a montré Sartre, c'est le projet, l'intention. Cela seul donne un sens à l'acte que nous sommes en train d'accomplir. Un intellectuel qui fait une recherche, même si celle-ci doit aboutir un jour ou l'autre à des applications utiles, fait une action différente de celle de l'homme d'action, qui élabore des plans à court terme ou à long terme. Le psychologue russe L. Vygotsky, dans son livre *La pensée et le langage* (1997), a analysé, d'une manière approfondie, la différence entre ces deux types de pensées

Si on observe ces deux types de conduite, on s'aperçoit qu'en effet elles présentent de grandes différences. Tout d'abord et surtout, leur finalité n'est pas la même. L'activité du chercheur intellectuel vise à connaître le monde, à rentrer dans les mouvements internes, les vibrations et les méandres de cette réalité extérieure qu'on appelle le monde. Certes, en faisant cela, il intériorise le monde. Mais il ne lui enlève pas pour autant son identité. Il s'enrichit de cette réalité mais il en respecte la nature et il ne la déforme pas. La valeur « vérité » est sa référence. Le chercheur obtient la connaissance, parce qu'il la recherche.

Tout autre est le point de vue de l'homme d'action, même si c'est un modeste agriculteur du fond de la Mélanésie. Son but n'est pas la connaissance mais l'efficacité. Il est confronté à trois types de réalités.

Premièrement, il a à sa disposition des objets complexes, espèces de masses, dont il n'est pas obligé de comprendre le fonctionnement ou la composition, par exemple des outils, des événements de la nature, des espaces, des durées, des forces, qu'il met en jeu à son service et qui possèdent ou doivent posséder certains « pouvoirs » ou certaines « vertus ». La notion de pouvoir est essentielle et nous verrons le rôle qu'elle joue quand elle est transposée dans le domaine religieux.

En second lieu, il est confronté à des obstacles qu'il peut rencontrer et qu'il doit prévoir, qui s'interposent constamment et qui peuvent annuler son entreprise. Ceux-ci découlent de l'intervention du monde extérieur, toujours présent et qui sert de cadre.

Enfin, en troisième lieu, il est confronté à sa propre action qui est composée de gestes et de mouvements qui ont un certain déroulement dans le temps et dans l'espace. Tout cela fait l'objet de connaissances et d'élaborations intellectuelles.

Jusqu'ici la différence n'est qu'entrevue. Mais elle apparaît en pleine lumière quand on observe les processus de la réalité qui sont saisis dans chacune des deux sphères. Les processus saisis par le chercheur sont des liens de causalité qui forment la trame, le tissu même du réel. Ces processus font, au départ, l'objet d'un questionnement appelé problème, et qui amènent à des hypothèses ou tentatives de réponses. L'ensemble constitué par le questionnement, les matériaux mis en jeu pour y répondre, les activités qui permettent d'arriver à une solution,

forment un système qui définit mieux la vie intellectuelle que la simple utilisation de concepts, raisonnements, analyses, etc. Ce système de la recherche, ou « heuristique », correspond à un projet spécifique.

Par contre, l'homme d'action, qui met en jeu à peu près les mêmes opérations que le chercheur intellectuel, n'atteint pas la trame du réel. Les aspects du réel qu'il appréhende sont anecdotiques. Ils se présentent en masses compactes, en amas plus ou moins confus, en péripéties compliquées. Il y a là-dedans des liens de causalité, mais qui ne sont pas perçus comme tels. La seule causalité vécue mais non perçue est celle qui a rapport au sujet, qui est capable ou non de produire tel ou tel effet, s'il fait telle ou telle action. C'est le critère ultime utilisé dans ce genre de connaissance.

Le lien entre les réalités elles-mêmes, qu'on retrouve dans la magie, est de type « homéopathique », comme le dit Frazer. Il est fondé sur la ressemblance et la contiguïté, qui constituent les apparences que le lien de causalité offre à l'extérieur, quand il existe. Ces deux phénomènes sont les références constantes du praticien.

Le lien causal, cible principale du chercheur intellectuel, se traduit dans une loi ou constante, qui exprime l'existence d'un rapport dynamique entre des parties du réel. Ce lien est par exemple le fait que la chaleur, quand elle se dégage à partir d'une combustion, est capable de se transmettre à un liquide, disons de l'eau, et de le mettre en mouvement, ce qu'on appelle « bouillir ».

Au principe du processus, il existe un rapport de contiguïté entre la source de chaleur et l'eau et, au terme, un rapport de similitude puisque l'eau devient chaude comme la source de combustion elle-même. Contiguïté et ressemblance constituent la face statique et anecdotique du phénomène. Elles signalent le lien de causalité mais ne l'expliquent pas. La tentation est grande, et nous verrons que c'est l'origine de la magie, de voir un lien de causalité là où il y a seulement similitude ou contiguïté. Cela amène à des erreurs. On ne peut pas inverser, par exemple, le sens du phénomène et dire que le fait d'agiter l'eau produit de la chaleur. Cette inversion, nous le verrons, est constante dans la magie.

Si on considère les différentes phases du processus utilitaire énumérées tout à l'heure, on s'aperçoit qu'elles exigent toute une masse impressionnante d'informations. Les objets mis en jeu ne possèdent pas leur pouvoir empirique par essence, mais à cause de la constellation concrète de caractères particuliers qu'ils présentent. Une herminette, pour Leroi-Gourhan (1943), est un objet ayant une forme et une fonction déterminée, classable dans un ensemble qui lui donne sens. Pour l'agriculteur mélanésien qui la prend pour aller défricher la partie de forêt dont il fera son champ, l'herminette est efficace et utilisable si elle possède certaines particularités liées à son histoire, à sa conformation, à son utilisation par ailleurs, au savoir-faire de celui qui l'utilise, etc. Cela ne veut pas dire qu'il n'emploie pas, pour se représenter cela, des concepts et des notions, voire des raisonnements. Évidemment si.

Les catégories qu'il met en jeu alors ne sont pas de même nature que celles qui sont mises en jeu par le chercheur Leroi-Gourhan. Il y a pour lui la catégorie générale des « bonnes herminettes », dont il doit connaître les propriétés. Cela dépend du contexte. Il en est de même pour les obstacles qu'il peut rencontrer, qui sont aussi très liés au contexte, même s'ils sont

susceptibles de généralisations. Il en est enfin ainsi pour l'action elle-même, qui dépend aussi d'une masse de facteurs spécifiques liés à l'environnement.

En fin de compte, la différence entre les deux sphères réside dans le contexte de chacune d'elles. Le contexte de l'activité utilitaire consiste d'abord dans le but final qu'on se propose d'atteindre, qui est un bénéfice extérieur au sujet. Il consiste, d'autre part, dans un ensemble de caractéristiques de l'environnement. Il consiste enfin dans un ensemble de qualités factuelles des objets manipulés qui ont ou non le pouvoir de participer à l'obtention du but. Les informations afférentes à ces réalités sont de nature surtout quantitative.

Au contraire, le contexte de l'activité de recherche intellectuelle est d'un tout autre type, qui ne présente rien de commun avec celui de l'homme d'action. L'intellectuel se demande, face à un ensemble donné, comment diviser celui-ci pour obtenir le moins de catégories possibles ou, ce qui revient au même, une catégorie regroupant le maximum d'éléments. Face à l'ensemble des vertébrés, définis par une caractéristique qui a surtout le mérite de les englober tous, il s'aperçoit qu'il ne peut diviser cet ensemble qu'en mettant d'un côté ceux qui n'ont pas de mâchoires (agnathes) et, de l'autre, ceux qui en possèdent une (les gnathostomes). Cette découverte est importante car elle met en lumière le fait que la possession de mâchoires n'existe que chez les vertébrés, d'où on peut tirer certaines conséquences pour l'évolution

Un autre aspect de ce contexte est l'ensemble des matériaux mis en jeu, qui sont certes des concepts, des catégories ou des résultats d'observations, mais triés en fonction du problème considéré, organisés en système, comme dit Vygotsky. On peut dire la même chose des outils et des méthodes utilisés qui sont spécifiques et qui dépendent de la problématique.

Où l'on voit déjà l'erreur commise par Lévi-Strauss quand il compare au « bricolage », c'est-à-dire une activité où les instruments ne sont pas sélectionnés, la pensée des primitifs, tout en prétendant que c'est une activité de pure intellectualité. Je vais y revenir.

DISCUSSION AVEC LÉVI-STRAUSS

Lévi-Strauss s'est intéressé à ce problème de la pensée des primitifs, et la position qu'il a prise par rapport à cela lui sert à expliquer à peu près tous les sujets qu'il a abordés, en particulier le totémisme, les structures matrimoniales, la mythologie, l'anthropologie structurale, etc. Cela vaut donc la peine de revenir explicitement sur cette position. Là où il l'a présentée avec le plus de clarté est dans *La pensée sauvage* (1962).

Dans ce livre, Lévi-Strauss commence, comme il en a l'habitude, par exposer, rapidement et d'une manière expéditive, les conceptions de ses devanciers ou contemporains. Il cite un certain nombre d'auteurs qui ont insisté sur la propension des primitifs à faire des classifications ou descriptions des objets de la nature dans lesquelles les considérations utilitaires jouent un rôle de premier plan, occupent, de toute façon, une place sans commune mesure avec celle qu'elle occupe dans nos ouvrages savants.

Cela a été confirmé, par exemple dans le colloque déjà cité sur l'ethnozoologie (*L'homme et l'animal*, 1975). Dans le livre issu de ce colloque, on trouve une étude approfondie sur le mode de classification de la grive dans le monde rural d'autrefois en France et l'auteur remarque :

« Les grives, en tant que classe distincte, sont différenciées des autres oiseaux passériformes par le système de relations que l'Ardennais du plateau institue entre elles et lui. Ce système n'est pas seulement d'ordre cognitif. La forme, la taille, la couleur, les périodes de passage (en moyenne du 15 septembre au 15 novembre) jouent certes comme critères d'identification, et partant comme critères de différenciation d'avec les autres espèces ornithologiques, mais ils sont plus des indices que des opérateurs classificatoires. Le mode d'appropriation, la valeur culinaire et symbolique, la destination sociale et symbolique, en somme leur signification culturelle sont tout aussi voire plus déterminants dans la constitution des grives en catégorie distincte. »

Cela veut dire que les auteurs de ces classifications ne se centrent pas sur la classification elle-même, mais intègrent, dans leur classification, des données de leur environnement singulier. Comme le dit un autre auteur de ce livre : « Il y a, dans les classifications indigènes, un souci du général mais non de l'Universel. Ils ne cherchent pas à intégrer toutes les espèces vivantes dans un cadre formel. La faune qu'ils observent est – dans notre cas – insulaire et limitée (110 espèces d'oiseaux connus actuellement à Palawan). »

P. Descola, un autre auteur français, qui a fait une étude approfondie sur les Jivaros, « chasseurs de tête » de la frontière entre le Pérou et l'Équateur (1993), note aussi cette double tendance d'une part à classer les espèces utiles et nuisibles et d'autre part à appréhender le maximum de données sur l'environnement proche. « Les Achuars, dit-il, nomment un peu plus de six cents espèces animales dont à peine plus du tiers sont considérés par eux comme comestibles. C'est dans cette dernière catégorie que rentrent les animaux qui puent bien, en compagnie de toutes les espèces chassées ou collectées à la lumière du jour. (...) Au-delà de leurs vertus gastronomiques, les animaux peuvent aussi être classés selon qu'ils sont « de la forêt » ou de « la rivière ». Ces derniers comprennent bien sûr les poissons, mais aussi les bêtes qui apprécient l'habitat aquatique sans vivre pour autant en permanence dans l'eau : y figurent notamment les anacondas, les loutres, les grisons, les crabes, les ratons laveurs, les conépates et certains félins. De la même manière, les animaux de la forêt ne sont pas exclusivement terrestres ; quadrupèdes ou ailés, leur existence se déroule pourtant dans l'espace végétal que bornent les dais des plus grands arbres. Ils constituent l'essentiel de la faune et du gibier, puisque seuls quelques rapaces sont dits animaux « du ciel », où ils tournent inlassablement pour repérer leurs proies dans le tapis ininterrompu des frondaisons. Les bêtes de la rivière sont aussi définies par le fait qu'elles mordent ou qu'elles pincent, tandis que les animaux sylvestres sont soit des fouisseurs qui grattent la terre – tatous, fourmiliers, pécaris ou marails – soit des perceurs au bec proéminent ou acéré – toucans, cassiques, pics, barbus, agamis, etc. – Les animaux comestibles se divisent eux-mêmes en quatre classes selon leur mode de capture et de préparation culinaire. (...) Mœurs, habitats, odeurs, utilité pragmatique, modes de défense, se conjuguent ainsi dans un réseau d'indices pour ordonner le monde animal selon une logique du concret d'où ne sont pas absents les attributs imaginaires » (p.95).

On arrive donc à cette conclusion que les primitifs partent d'un matériel étendu d'observations, issues de leur espace quotidien, pour aboutir à quelques classifications spécifiques centrées sur leurs préoccupations habituelles, d'ordre gastronomique, liées à la chasse ou à la pêche, ou aux exigences de déplacement ou de parcours. Ces outils de pensée émanent des exigences de leur vie quotidienne.

C'est au fond la conclusion de Lévi-Strauss, quand il essaye, dans le premier chapitre de *La pensée sauvage*, de construire un cadre théorique pour la comprendre.

Tout d'abord il note l'importance considérable des « propriétés sensibles », de données se référant au goût, à l'odorat, à l'ouïe, etc.. Et, à juste titre, il remarque qu'« un classement au niveau des propriétés sensibles est une étape vers un ordre rationnel ». Encore faudrait-il se demander quel sens a cet « ordre rationnel » quand on classe des « données sensibles » liées à un univers pratique.

Puis, il compare la pensée sauvage au « bricolage », qu'il définit comme une méthode consistant à utiliser un répertoire de moyens « *dont la composition est hétéroclite et qui, bien qu'étendu, reste tout de même limité* ». Il oppose l'ingénieur au bricoleur, qui utilise ce qu'il trouve sans pouvoir sélectionner ses matériaux, et fait la remarque importante que « *l'ensemble des moyens du bricoleur n'est pas définissable par un projet* » (sans doute un projet intellectuel, que Lévi-Strauss semble valoriser, puisqu'il occulte le projet pratique).

Enfin, il compare les objets du bricoleur à des « signes » qu'il oppose aux concepts proprement dits, en ce sens qu'au lieu d'être « intégralement transparents à la réalité » il faut « qu'une certaine épaisseur d'humanité soit incorporée à cette réalité ».

On ne peut mieux dire que la « pensée sauvage », qui accède à la rationalité intellectuelle, n'accède pas pour autant à une rationalité indépendante et valant pour elle-même, à une rationalité pour l'esprit. Le fait, noté par Lévi-Strauss, qu'elle ne part pas d'un projet et utilise ce qu'elle peut, l'oppose à la pensée scientifique, qui se définit par un projet interne et des matériaux sélectionnés en fonction de celui-ci. La valeur de signe qu'il lui attribue va dans le même sens. Un signe est le plus souvent un objet qui a une valeur déclenchante dans un univers pratique. Cela est vrai même pour le langage. Le fait que cela suppose l'existence d'un système avec des « écarts différentiels » ne change rien à l'affaire.

Et pourtant, malgré cela, Lévi-Strauss développe, dans la partie principale de son ouvrage, la thèse selon laquelle la pensée sauvage serait une pensée n'ayant d'autre sens qu'intellectuel, serait une pensée scientifique ou préscientifique. L'argument qu'il donne, et qui est réaffirmé sans cesse, est que cette pensée procède par analyse et isolement de caractères, autrement dit par abstraction, comme toute activité intellectuelle, et obéit à une logique de transformation dans laquelle certains caractères formels servent de cadre à des objets empiriques et où des oppositions ou différences systématiques se retrouvent d'un domaine à un autre ou d'une population à une autre. « *Comme on vient de le voir, dit-il, les logiques pratico-théoriques qui régissent la vie et la pensée des sociétés appelées primitives sont mues par l'exigence d'écarts différentiels (...) Ils forment, dès qu'ils existent, un système utilisable à la manière d'une grille qu'on applique, pour le déchiffrer, sur un texte auquel son inintelligibilité donne l'apparence d'un flux indistinct, et dans lequel la grille permet d'introduire des coupures et des contrastes, c'est-à-dire les conditions formelles d'un message signifiant.* »

Le problème n'est pas de savoir si les primitifs font des opérations logiques et appliquent des grilles mais dans quel but ils le font et de quelle manière. Font-ils cela avec un projet pratique, pour obtenir un certain effet concret et utilisable ou pour mieux pénétrer la réalité, ce qui exige d'autres opérations logiques et d'autres grilles ? Il ne faut pas céder à l'illusion qui consiste à

croire que l'on poursuit un projet logique pour la simple raison que l'objet considéré possède une structure logique

Tout ensemble réel, quel qu'il soit, naturel ou humain, possède une logique interne, c'est-à-dire des invariants et des similarités, et des oppositions qui se retrouvent, en position directe ou inversée, et qui permettent de composer des tableaux à une ou plusieurs entrées. Il arrive même que ces ensembles soient créés par des hommes qui, mus par un certain but, mettent en place des phénomènes ressemblant étonnamment à des grilles. Cela ne veut pas dire que la logique du système soit vue, conçue ou voulue en tant que telle. Elle peut fort bien n'être même pas aperçue.

On pourrait donner de cela des quantités d'exemples. En voici un, tiré du domaine des sports contemporains, où on observe des jeux qui se jouent avec ballon ou sans ballon, avec le pied ou avec la main, avec filet ou sans filet, avec un nombre variable de joueurs (rugby à 13 ou à 15), etc. Il y a probablement peu de gens qui se soient avisés de la logique de cet ensemble, qui s'est constitué au coup par coup et qui ne procède sûrement pas au départ d'un exercice de logique.

De même, chez les primitifs, il faut observer le sens que les gens eux-mêmes donnent de leurs propres classifications, qui n'a rien à voir avec des préoccupations logiques.

On trouve trois sens, qu'on peut tirer des observations de Lévi-Strauss, à savoir des préoccupations totémiques, mythologiques et magiques, en plus des préoccupations purement utilitaires. Les premières ont déjà été évoquées, à propos du totémisme, et j'ai montré que celui-ci ne pouvait en aucune manière être considéré comme un système informatif, au sens habituel du terme. Les mythes, sur lesquels je reviendrai, ont surtout un caractère sacré, expliquent les origines et fondent les rites qui les perpétuent, ce qui leur confère un sens vital. Quant à la magie, la plus importante, elle est sans cesse présente à travers toutes les classifications, avec ses fortes implications existentielles.

Concernant cette dernière, je me contenterai de prendre un exemple, tiré d'un ouvrage de Lévi-Strauss. Celui-ci utilise une observation de Frazer, qui remarque que « *aux Nouvelles-Hébrides (Aurora) et dans les îles Bank (Mota), certains individus pensent que leur existence est liée à celle d'une plante, d'un animal, ou d'un objet (...). Au lieu de décerner des priorités, continue Lévi-Strauss, plaçons-nous donc au niveau du groupe et cherchons à définir ses propriétés. Elles se résument en une triple opposition : d'une part entre la naissance et la mort, d'autre part entre le caractère individuel et collectif, qui affecte soit un diagnostic soit une prohibition. Notons d'ailleurs que la prohibition découle d'un pronostic : qui mangera le fruit ou l'animal prohibé périra. (...) Dans le système Motlav-Mota-Aurora, le terme pertinent de la première opposition est la naissance, dans le système Liufu-Ulawa-Malaita, c'est la mort ; et, de façon corrélative, tous les termes de l'opposition s'inversent aussi. Quand la naissance est l'événement pertinent, le diagnostic est collectif, et la prohibition (ou le pronostic) est individuelle : la femme enceinte ou proche de l'être, qui trouve un animal ou un fruit, parfois sur le sol, parfois égaré dans son pagné, rentre au village où elle interroge parents et amis ; le groupe social diagnostique collectivement (ou par la bouche de ses représentants qualifiés) le statut distinctif d'une personne qui va bientôt naître, et qui sera assujettie à une prohibition individuelle. (...) Mais à Lifu, Ulawa et Malaita, ce système entier bascule. La mort devient l'événement pertinent, et, du même coup, le diagnostic se fait individuel puisqu'il est prononcé*

par le mourant, et la prohibition se fait collective : astreignant tous les descendants d'un même ancêtre, et, parfois, comme à Ulawa, toute une population. (...) Les deux systèmes sont donc, au sein d'un groupe, dans un rapport de symétrie inversée (etc.). »

Tout cela est bel et bien, et la logique du système, qui peut très bien résulter d'inventions faites indépendamment les unes des autres, est sûrement bien analysée. Le malheur est que ce système a des finalités magiques, et qui sont fortes, puisque, par exemple, il y a risque de mort pour quiconque mangera le fruit ou l'animal interdits. C'est son but et sa raison d'être, et la motivation de construire ou d'analyser la logique d'un tel système est celle de Lévi-Strauss, mais pas celle des indigènes des îles concernées. Cela ne veut pas dire qu'ils en soient incapables, mais ce n'est pas leur préoccupation. Ils ne s'intéressent pas plus à cela que nos contemporains ne s'intéressent à la logique qu'on peut découvrir entre les différents sports, quand on les compare entre eux.

LA FERMETURE SUR L'UTILITAIRE

Le fait que les primitifs soient fermés à un certain type d'intellectualité libre et gratuite, alors qu'ils sont par ailleurs, dans d'autres domaines, extrêmement hédoniques et créatifs, a des conséquences considérables, des conséquences historiques. C'est en effet ce qui a provoqué dans l'humanité l'apparition de la religion, sous toutes les formes qu'elle a prises.

La thèse que je vais soutenir est que la religion naît de l'angoisse face au cosmos, c'est-à-dire face à la nature prise comme un tout, perçue par l'esprit, ce qui est très différent d'une angoisse vécue dans une rencontre physique. Cette angoisse procède elle-même d'une peur que nous avons tous, qui fait partie de notre destin humain, concernant les dangers venant du cosmos. Cela n'est rien moins que la mort, la maladie, la décrépitude, la misère, l'impuissance. Toutes ces choses sont entrevues par nous au moment où nous entrons en interaction avec le cosmos. Le rapport pratique, utilitaire, avec le cosmos est une façon de répondre à cette peur.

Cette peur peut être contrebalancée par une vision sereine et dynamique du cosmos, une vision pouvant être qualifiée d'intellectuelle, qui nous fait voir celui-ci comme le lieu de phénomènes fantastiques qui nous échappent, qui sont extérieurs à nous, mais dont nous pouvons suivre les méandres et les péripéties à travers la connaissance rationnelle. Cette vision est opposée à la vision dramatique d'un cosmos menaçant et destructeur, véritable Cronos dévorant ses enfants. C'est une vision exaltante et pleine de découvertes passionnantes.

Ce processus suppressif ne joue aucun rôle chez les primitifs. Ceux-ci restent désarmés, impuissants face à ce cosmos qui les entoure de toute part et qui les menace. Leur intellectualité, certes réelle, mais instrumentale, ne fait que les enfoncer encore d'avantage dans leur peur.

Confrontés à cette peur, les primitifs répondent par ce que j'ai appelé (1973) des « super-défenses. » Ce sont des systèmes psychiques qui engendrent des fantasmes catastrophiques. Dans le domaine qui nous occupe, celui d'une confrontation de nature intellectuelle avec l'univers, cela donne la religion, dont je vais essayer d'expliquer la nature.

Avant de procéder à cette analyse, je vais m'étendre assez longuement sur le mécanisme psychologique de la suppression, qui est non seulement possible mais absolument nécessaire pour l'équilibre psychique. Sans lui, en effet, les peurs, même normales, même habituelles et dont les causes peuvent être minimes, prennent le dessus, acquièrent un caractère extrême, qui les transforme en angoisses.

Le mécanisme que je vais essayer de mettre en lumière et qui explique la naissance de la religion n'a été découvert que récemment. C'est un acquis de la psychologie contemporaine. Autrefois, non seulement cette idée n'était pas aperçue, mais on soutenait des opinions qui allaient en sens contraire. Par exemple, un certain rousseauisme, qui a eu beaucoup de succès à une certaine époque, valorisait toute forme de vie, apparemment simple, qui était centrée sur des préoccupations utilitaires. Derrière cela se cachait une grande méfiance de l'intellectualité, qui n'était peut-être pas dépourvue de raison.

Une telle vision n'a de valeur que si on exempte les gens qui vivent dans ce système de vie des malheurs de la condition humaine. Il est évidemment impossible de le faire, sauf si on parle d'autres humains et d'une autre humanité. C'est cela peut-être le sens de telles visions : de nous proposer le tableau idyllique d'une humanité paradisiaque.

UNE THÉORIE DU STRESS

Les psychologues contemporains se sont intéressés au stress— un équivalent de l'angoisse— et l'ont étudié d'une manière expérimentale. Les idées qu'ils ont apportées jettent une première lumière sur ce problème. Ils ont repéré des situations particulièrement anxiogènes, qu'ils ont présentées à des sujets expérimentaux. Ils ont étudié comment ceux-ci réagissaient. Ils ont isolé deux sortes de situations.

La première consiste dans ce qu'on appelle le « choc évitable », qui consiste en ce qu'un événement extérieur, de caractère traumatique, peut être évité ou détourné par le sujet qui le subit.

Weiss (1972), dans des expériences célèbres, a montré que des rats, confrontés à des chocs électriques qu'ils ne peuvent contrôler se mettent à maigrir et finissent par mourir d'ulcère de l'estomac. Par contre, les dégâts sont beaucoup moins importants si on annonce aux rats l'arrivée des chocs électriques, si bien que la période d'appréhension se trouve limitée à la période qui suit le signal. Par contre, des rats soumis aux mêmes chocs électriques, sans signal annonciateur, connaissent le maximum de détérioration. Celle-ci est liée à la peur.

Les résultats sont les mêmes si on confronte deux rats aux mêmes chocs électriques, mais que l'un d'eux a la possibilité d'empêcher ou de différer l'arrivée de ceux-ci (les chocs reçus par les deux sont déterminés par lui) autrement dit, les contrôle. Le rat qui exerce le contrôle ne connaît pas les détériorations que connaît l'autre.

Dans tous ces cas, on constate que l'activité psychologique forte, consistant à prévoir et à anticiper la souffrance, atténue ou supprime le traumatisme.

Tous les stress ne résultent pas d'un événement extérieur. Les psychologues ont en effet repéré une autre source de difficultés, venant de l'activité elle-même. Brady (1958), avec une procédure expérimentale identique à celle de Weiss, obtient des résultats inverses du seul fait que, dans la situation des deux singes, respectivement actif (contrôleur) et inactif, il contraint le singe actif à faire une activité épuisante qui dure un temps énorme à un rythme infernal. C'est le singe actif, qui, cette fois, meurt d'ulcère de l'estomac. Cela se conçoit bien. Si on met de côté la fatigue physique qui naturellement intervient, les risques inhérents à la baisse d'attention, aux distractions, à la difficulté de rester fixé sur une même tâche, et autres phénomènes du même genre peuvent créer une insécurité. Le travail peut être un danger. Celui qui ne travaille pas échappe aux traumatismes de la peur.

L'expérience de Brady, comme celle de Weiss, montre qu'une situation n'est stressante que si le sujet n'a rien qui l'en détourne, rien qui puisse constituer un dérivatif heureux ou intéressant. De la même manière, Sénèque disait que la philosophie l'avait consolé des malheurs de la vie et beaucoup d'auteurs ont exprimé la même chose.

Que se passe-t-il, par contre, lorsque le sujet, animal ou humain, se trouve dans une situation de « traumatisme inévitable », dans laquelle il n'existe aucun facteur capable d'annuler l'effet du choc subi.

L'expérience de Seligman (1975) crée ce genre de situation et les conséquences sont étonnantes. Le sujet (un chien), soumis au traumatisme sans aucune échappatoire, tombe dans une espèce de prostration. Celle-ci dure longtemps, et l'empêche même de tenter de s'échapper, quand il se retrouve par la suite dans une situation identique, dont il pourrait se sortir. Dans cette nouvelle situation, où il existe des échappatoires, on attendrait que le chien se précipite vers la sortie, trop heureux de pouvoir enfin être délivré de son cauchemar. Mais il n'en est rien. Il se comporte comme un sujet en proie à une profonde dépression, qui l'empêche même de penser à sa délivrance. Il s'anéantit lui-même, pour ainsi dire, comme s'il ne voulait plus fixer son attention sur la situation, comme si celle-ci ne l'intéressait plus.

Seligman interprète ce résultat en disant que l'animal apprend qu'il n'a pas le pouvoir de s'échapper. Cette explication cognitiviste n'est pas pertinente. On a refait l'expérience (voir Dantzer, 1989) avec une première situation identique, sans échappatoire. Mais la seconde situation, avec échappatoire, est de nature différente de la première, de telle sorte qu'il est impossible qu'il y ait transfert de savoir d'une situation à l'autre. L'animal se comporte pourtant de la même manière. Il tombe dans le même genre d'état dépressif, avec prostration et non utilisation de la solution offerte.

Les mêmes phénomènes se constatent aussi chez les humains. Ceux-ci aussi tombent dans des états dépressifs profonds, dans lesquels ils ne se défendent même plus, quand ils sont soumis à des traumatismes trop forts, qui mettent en question leur capacité à se protéger ou à fuir. Où l'on voit l'importance capitale d'avoir à sa disposition des facteurs qui abolissent les traumatismes subis.

LE PROCESSUS DE SUPPRESSION

Les expériences sur le stress que nous venons de voir nous apprennent que les traumatismes que nous pouvons subir n'ont pas tous ou n'ont pas nécessairement des conséquences désastreuses, n'engendrent pas toujours l'angoisse et les fantasmes dramatiques qui l'accompagnent. Même dans le cas où les traumatismes ne sont pas des montages artificiels mais découlent de la condition humaine, avec son cortège de maux, tels que misère, guerres, maladies, mort, etc., ils peuvent être affaiblis et neutralisés, au moins dans certaines limites.

Il existe en effet un mécanisme psychologique important, qui n'a été mis en lumière que dans les années 60, que j'ai appelé autrefois « compensation » (1983), que l'on pourrait appeler substitution ou réévaluation, mais que je préfère appeler maintenant suppression. Il permet d'inverser la valeur affective, le ressenti de ce que nous sommes en train de vivre.

Supposons que nous soyons en train de vivre une expérience traumatisante et que, au même moment, se produisent des événements ou se mette en place une situation, qui apportent un plaisir fort et substantiel, qui nous mettent dans un état d'euphorie caractérisée. Il se produit alors une inversion. L'état affectif négatif et douloureux n'est plus seul focalisé. La douleur se trouve abolie ou dépassée et le plaisir domine. Ce phénomène n'est pas choisi ou voulu. Il est automatique.

Le phénomène peut aussi se produire dans l'autre sens. Une expérience heureuse peut être neutralisée, inversée par des douleurs ou peurs concomitantes.

Tout dépend de la force respective de chacune des expériences qui se trouvent mises en concurrence dans la situation. Le plus fort gagne et impose sa coloration. Le principe sous-jacent à ce phénomène a été énoncé par Sartre : le psychisme ne réagit pas aux objets mais aux situations. Nous vivons des situations et non des objets. La situation constitue une gestalt, une totalité, dans laquelle un élément domine et réorganise l'ensemble. Ce processus n'est pas objectif mais subjectif. La réorganisation se fait en fonction des valeurs attribuées aux différents éléments.

Ce processus joue dès le stade de l'expérience initiale. L'objet qui apporte de la douleur ou qui fait peur ne produira par la suite qu'une peur modérée et non pas une réaction de panique, s'il s'est trouvé en conjonction avec un élément suffisamment euphorique. La suppression ne concerne que l'état de panique ou, si l'on préfère, l'état paroxystique. Il ne supprime pas la douleur, sous une forme modérée, nécessaire pour susciter des réactions de défense adaptées.

Ce phénomène a été observé et étudié de multiples fois depuis la dernière guerre. Il suffit de citer les expériences de Liddell (1954) sur des chèvres jumelles (deux chèvres jumelles confrontées au même traumatisme n'évoluent pas de la même manière si l'une est avec sa mère et l'autre pas ; la chèvre sans sa mère devient névrotique), de Spitz sur l'hospitalisme (1968), de Harlow sur les singes (1949), de Staddon avec des pigeons et des rats, de Soussignan et Koch avec des enfants, etc. Mais il y a longtemps qu'on le connaît, sans en avoir peut-être pris conscience. Ce phénomène est en effet à l'origine de l'utilisation des drogues, spécialement dans un but d'anesthésie. Déjà, L. Lewin, dans *Fantastica*, de 1927, signalait cette utilisation.

L'évocation des drogues m'amène à faire une distinction importante. Il faut opposer les suppressions inadaptées, qui résultent d'états euphoriques d'un tout autre ordre que les expériences qu'elles sont censées neutraliser, aux suppressions adaptées, qui résultent au contraire de plaisirs du même ordre, de même registre, que les douleurs concomitantes.

Dans le premier cas, nous avons tous les phénomènes de drogues, qui consistent à faire intervenir une source de plaisir quelconque, valable et intéressante, en parallèle avec des expériences douloureuses ou anxieuses. Le plaisir agit, mais du fait du décalage avec l'expérience qu'on se propose de neutraliser, il agit mal et on est sans cesse obligé d'augmenter les doses, ce qui entraîne des phénomènes de dépendance caractérisés ou des états destructeurs. Cela peut aussi aboutir à des tics, à des conduites stéréotypées, à des rituels plus ou moins pathologiques.

Dans le second cas, nous avons, au contraire, des processus fondamentaux dans la vie sociale et psychologique, qui sont à l'origine de la psychothérapie contemporaine ou de mouvements aussi importants que la méditation zen ou yogique et que la sagesse antique. Il s'agit de procédés utilisés par l'humanité pour accepter sa condition, inverser le mouvement implacable des choses. Le plaisir, quel que soit son origine, sert de principe dynamique dans le champ où il s'exerce, qui est de même nature que lui.

Dans ce second schéma, nous dépassons le procédé. Cela définit en effet, structure des cultures et des civilisations entières. Les activités libres et hédoniques, dans un domaine donné, annulent les craintes et soucis dans ce même domaine. Par exemple, un chasseur, un alpiniste, qui aiment la nature et qui la fréquentent avec passion n'ont pas le même rapport avec les dangers et risques qu'elle fait courir, qu'un agriculteur qui y voit seulement une menace pour ses champs et son bétail ou qu'un touriste qui se contente de se promener. De la même manière l'agriculteur, qui peut profiter des plaisirs conviviaux de la société villageoise, n'a pas le même rapport à autrui que le chasseur qui n'a pas cette possibilité.

Ce n'est pas un phénomène d'habitude. Cette notion passe-partout n'explique rien et même on a montré, à travers les expériences de « sensibilisation », qu'on pouvait devenir de plus en plus allergique à des choses fréquentées quotidiennement. Le problème n'est pas d'être soumis depuis longtemps ou depuis toujours à une situation donnée mais que cette situation apporte ou non avec elle ses propres compensations.

Revenons aux primitifs. Le fait qu'ils n'aient pas de compensations de l'ordre de l'esprit et de la réflexion, capables de neutraliser les soucis et inquiétudes qui naissent de la connaissance de la nature, les entraîne dans une spirale d'anxiété très évidente, très facile à mettre en lumière et qui va déboucher très naturellement, nous allons le voir, sur la magie et toutes les attitudes du même genre.

Avant de rendre cela manifeste, je vais être obligé de faire un détour par la religion en général et les forces psychologiques qu'elle met en jeu.

QU'EST-CE QUE LA RELIGION ?

Confronté à cette inquiétude latente, due à l'absence de compensations, l'être humain ne va-t-il pas chercher à se rassurer ? Cela paraît normal et bien des anthropologues, amenés à réfléchir sur le phénomène religieux, ont imaginé que celui-ci servait à détourner le malheur de la condition humaine. Faire de Dieu un objet utilitaire, une assurance contre les malheurs, une consolation ou un opium, comme le voulait Marx, est tentant et correspond d'ailleurs à une partie de la réalité. Cela est, en tout cas, moins réducteur que d'en faire une forme de la vie sociale, comme le voulait Durkheim.

Quand on regarde attentivement les phénomènes religieux, comme l'a fait par exemple Mircea Eliade dans sa grande *Histoire des idées et croyances religieuses* (1983), véritable somme fondée sur une immense documentation, on est frappé par le fait que les religions, sous quelque forme qu'elles se présentent, n'instituent pas d'abord des protections et des systèmes de défense mais beaucoup plus des menaces et des craintes. La religion est le phénomène humain qui a le plus contribué à répandre la terreur dans l'humanité.

Cela peut paraître paradoxal. Pourquoi l'être humain, accablé par des conditions de vie qui l'écrasent, est-il amené à se construire des visions du monde qui accentuent encore cet écrasement ? J'essaierai d'expliquer cela plus loin. Pour l'instant, je me contente de fonder cette affirmation.

On peut regarder la religion soit à son origine, à travers les formes qu'elle a prises chez les primitifs, ou au contraire à son terme, dans ce qu'on appelle les grandes religions.

Chez les primitifs, la religion adopte trois formes, qui constituent trois tendances fondamentales, comme d'ailleurs dans les grandes religions.

- La première est centrée sur la mort et sur l'au-delà, sur l'idée d'immortalité et d'éternité.
- La deuxième, parfois appelée animisme, consiste à peupler l'espace de réalités invisibles ayant des pouvoirs considérables, qui sont soit des âmes d'ancêtres libérées de leurs corps soit des réalités de la nature dans lesquelles ces âmes s'incarnent et qui constituent par elles-mêmes des forces autonomes.
- La troisième s'identifie avec la magie et consiste dans un ensemble de pratiques visant à donner à l'acteur humain un pouvoir souverain, à la fois sur la nature et sur l'homme lui-même. Quand ce pouvoir s'exerce sur ce dernier, il se transforme en sorcellerie ou donne naissance au chamanisme ou autres phénomènes dans ce genre.

Toutes ces choses constituent des croyances et aboutissent à des pratiques et à des rites. L'ensemble formé par les unes et les autres se traduit dans des mythes qui se présentent comme des récits explicatifs, dans lesquels les actions à faire sont rattachées aux événements originels et se justifient par eux. C'est une manière d'abolir le temps, puisqu'il faut toujours revenir aux origines qui ne peuvent qu'être répétées indéfiniment. Eliade l'a expliqué dans son petit livre *Aspects du mythe* (1963) La mythologie fait la synthèse de l'idée d'éternité et de l'idée de magie et d'action magique, puisque l'une s'enracine dans l'autre : l'action magique répète l'événement originel.

Mais revenons à la thèse évoquée. Ces représentations n'ont pas pour but premier de soulager et de consoler mais de faire peur.

UNE TERREUR FABRIQUÉE

Reprenons un à un les trois aspects des religions précédemment évoqués, considérées sous leur forme primitive, et montrons en quoi elles engendrent la peur.

1 – Le premier aspect, à savoir l'invention de l'immortalité et de l'éternité peut apparaître au premier abord comme quelque chose de rassurant. Mais c'est le contraire qui est vrai. L'immortalité et l'éternité n'appartiennent pas à l'homme, même s'il y participe d'une certaine façon, mais permettent au contraire d'opposer l'homme, être mortel, aux êtres qui possèdent l'immortalité et l'éternité. C'est une façon de mettre en relief et de souligner la réalité de la mort, la contingence de l'homme.

Dans *Les religions australiennes* (1972), Eliade cite un certain nombre d'auteurs du début du siècle, comme Howitt, Lang, Schmidt, etc., qui ont révélé l'existence, chez les aborigènes australiens, de croyances en un ou plusieurs « êtres suprêmes », éternels et créateurs du monde. Ces croyances ne font aucun doute. Schmidt a même argué de leur existence pour soutenir l'idée d'un monothéisme spontané et originel. Cependant, par la suite, on a pu montrer que les choses étaient plus complexes et que ces êtres suprêmes s'étaient identifiés soit avec des choses de la nature, spécialement avec le ciel, soit avec des ancêtres mythiques ou « héros civilisateurs ».

Le cas des Arandas a été étudié et on voit, dans leurs mythes, à quel point ceux-ci mettent l'accent sur le malheur de l'homme. Cela se traduit dans le mythe de l'« ascension du ciel ». *« Au début, dit Eliade, la communication avec le ciel était possible, et même facile (en grim pant le long d'un arbre, d'une liane, voire d'une échelle) ; un autre mythe établit nettement le lien entre l'origine de la mort et une interruption des relations entre le ciel et la terre : deux ancêtres mythiques, après être montés au ciel, tirèrent derrière eux la lance qui leur avait servi d'échelle et prononcèrent une malédiction contre les hommes afin de les rendre mortels (...) On peut, donc dire que, pour les Arandas, il y avait à l'origine trois catégories d'êtres, toutes trois créées et immortelles : 1 – les dieux du ciel ; 2 – les êtres primordiaux existant sous terre ; 3 – les proto-humains primordiaux attendant sous terre. Les deux dernières ont ceci de particulier qu'elles sont passées par un temps indéfini de sommeil ; de plus la dernière, celle des proto-humains primordiaux, quoique créée, ne possédait qu'une immortalité « embryonnaire » ; quand, par suite des opérations pratiquées sur eux par certains héros civilisateurs, ces êtres devinrent de véritables hommes, ils perdirent l'immortalité virtuelle qui était leur à l'origine ».*

Dans toutes les mythologies, comme le signale Eliade, on trouve affirmée une coupure radicale, surtout à l'origine, entre des réalités naturelles comme le Ciel (par-dessus tout Ouranos chez les Grecs, par exemple), la Terre, la Mer, etc., qui sont divinisées et immortelles et les humains mortels. La religion, par la suite, aura à se débarrasser de ces entités et le fera en imaginant une bataille gigantesque entre de nouvelles divinités et des géants ou titans représentant ces entités.

2 – Si nous considérons le deuxième aspect, le phénomène devient encore plus net. Au départ, l'idée s'enracine dans une croyance très répandue et qui est une solution trouvée au problème de la mort. Un principe invisible, entité pourvue de « pouvoirs », sur laquelle nous aurons à réfléchir, peut s'échapper de l'individu, à sa mort, et aller mener quelque part une autre vie. Cette vie n'est pas spécialement heureuse car elle consiste, pour une grande part, à tourmenter les vivants, qui vivent dans la hantise de ces âmes errantes, qui sont aussi celles des ancêtres. La peur qu'inspirent ces êtres est immense et généralisée. Elle se manifeste quotidiennement et donne lieu à d'innombrables stratégies pour échapper à leur malveillance et à leur obstination. La principale de ces stratégies est le sacrifice, par lequel on les apaise en leur offrant des choses qu'ils aiment ou en leur montrant qu'on est prêt à se priver pour eux.

Frazer dans *La crainte des morts* (1934), passe en revue des populations primitives d'Océanie, d'Afrique et d'Amérique et montre que, chez toutes, la crainte des esprits des morts est très forte et très répandue. Parlant des Sakalaves de Madagascar, il déclare : « *D'après eux, il y a partout des esprits – sous terre, sur terre, dans l'eau, dans les forêts, dans l'air ; ils hantent particulièrement certains bois et certaines montagnes, et ce sont presque toujours des esprits de leurs ancêtres. On attribue tout événement extraordinaire à l'influence de l'un de ces esprits, qui l'a causé, soit pour punir une infraction aux lois des ancêtres, soit pour attirer sur lui l'attention des vivants. On fait remonter toutes les maladies à cette cause, et même les vices trouvent une excuse en elle.* » Certains voient dans ces esprits des « ennemis de l'humanité ». Les Indonésiens, d'après Frazer, pensent naturellement que le mort éprouve de la rancune de quitter cette terre et que, dans cette rancune, il souhaite voir les autres partager son sort. « *Aussi s'efforce-t-il d'entraîner la substance de l'âme des vivants dans la tombe, ce qui cause leur mort.* »

Nous verrons que les parades imaginées pour contrer ces forces malfaisantes jouent un rôle essentiel dans un système téragène (producteur de monstres). Ici le sacrifice joue un rôle primordial. Luc de Heusch dans un livre sur *Le sacrifice dans les religions africaines* (1986), obscurcit les phénomènes au lieu de les éclairer, à partir de considérations inspirées par Lévi-Strauss. Cependant, à chaque page, il apparaît que le sacrifice est dirigé vers les ancêtres, pour les apaiser ou se réconcilier avec eux. C'était d'ailleurs l'idée de Taylor, à qui de Heusch bizarrement reproche cette opinion.

3 – Le troisième aspect est la magie, avec ses deux acolytes, la sorcellerie et le chamanisme. C'est un sujet qui a fait couler beaucoup d'encre. Frazer a consacré la plus grande partie de son grand ouvrage, *Le rameau d'or* (1935) à cette question sur laquelle il a formulé les hypothèses les plus connues. Celle de la magie homéopathique (obtention d'un effet par utilisation du semblable) est la plus intéressante et je la reprendrai.

L'ESSENCE DE LA MAGIE

Il apparaît très étonnant que des humains puissent penser que simplement en prononçant certaines formules et en faisant certains gestes, on puisse faire venir la pluie, arrêter la sécheresse, détourner une tempête, etc. Ceci contredit tellement notre expérience de la réalité physique que nous avons peine à croire que cela puisse être crû. La tentation est grande de prendre, comme Durkheim, une position réductrice face à ce phénomène et d'en faire seulement une des manifestations de la vie sociale.

Pourtant il faut se rendre à l'évidence et admettre ce que les primitifs disent sur eux-mêmes, à savoir qu'ils sont capables de faire venir la pluie et d'arrêter les catastrophes naturelles simplement par la puissance de leur verbe et de leurs gestes. Nous allons vérifier que ce phénomène est incompréhensible si on se contente d'y voir une parade. C'est la vision qu'a eue Frazer et qui l'a empêché de rentrer dans l'esprit de cette institution.

Je vais essayer de montrer que la magie répond, en symétrie, à la vision, évoquée précédemment, d'entités naturelles surpuissantes, indépendantes de leurs différents supports, de nature pourtant matérielle bien qu'invisibles, tels que les esprits répandus dans la nature, les âmes des ancêtres, etc.. Face à ces êtres et répondant pour ainsi dire à eux, il y a le sujet lui-même, le moi, qui possède les mêmes caractéristiques que les entités en question, c'est-à-dire un pouvoir discrétionnaire, surpuissant, pouvant se dissocier de son enveloppe habituelle.

Cette vision en terme de pouvoirs substantifiés, sur laquelle je reviendrai, est fondamentale dans la représentation des primitifs. Dans cette vision, il y a d'un côté le monde avec une multitude de pouvoirs, plus puissants les uns que les autres, et de l'autre le moi-sujet, possédant une puissance qui s'oppose et qui équilibre celle du monde en question.

La magie ne consiste pas à prononcer certaines formules pour faire venir la pluie, mais à penser mais que l'être humain est responsable de maintenir dans l'existence l'ensemble du monde matériel, de provoquer la multiplication des animaux, de faire pousser les plantes, d'assurer la vie et la sécurité de l'espèce humaine. C'est tout cela que la magie est capable de faire. Le moi-sujet est responsable du monde. Faire venir la pluie n'est qu'un aspect minime de cette immense dramaturgie, qui peut d'ailleurs ne pas être efficace, tant elle est difficile à réaliser.

Le monde est suspendu à la volonté de l'être humain. C'est une idée dangereuse, pleine de menaces, qui contredit à angle droit notre propre vision d'un monde indépendant de l'homme, de plus en plus indépendant au fur et à mesure que la science progresse. Si l'être humain peut faire venir la pluie, ce n'est pas parce qu'il a ce privilège particulier mais parce qu'il est responsable du monde. Il peut certes faire venir la pluie, mais il peut aussi provoquer l'effondrement du monde, s'il ne fait pas ce qu'il doit. C'est ce que nous allons voir tout de suite.

EXEMPLES DE MAGIE

Pour manifester la vision qui est au cœur de la magie, je vais prendre un exemple emprunté à un peuple chasseur, les aborigènes australiens, un autre à un peuple agriculteur, les trobriandais, et un troisième à un peuple en train d'échapper à la primitivité, les Indiens de l'époque védique.

Eliade a bien vu cet aspect chez les aborigènes d'Australie. « Le monde, dit-il, doit être maintenu vivant et productif (...). Bref, le rituel recrée le monde. Au cours de cérémonies interminables, les pérégrinations et actions des héros ancestraux sont réactualisées. Les rites dits de multiplication, qui sont centrés sur la nourriture végétale et animale (ignames, racines de lis, kangourous, serpents, oiseaux) assurent le renouvellement de l'espèce par une répétition liturgique de sa création à l'époque du rêve. Autrement dit, le renouvellement des espèces comestibles, qu'il s'agisse d'animaux ou de plantes, équivaut à un « renouvellement du

monde ». Cela ne doit pas nous étonner, car le « monde » est avant tout le lieu où l'homme vit, où il trouve abri et nourriture (...). L'alimentation a un aspect sacramentel. En prenant sa nourriture, le « primitif » participe au caractère religieux du monde. Vivre en être humain est, par soi-même, un acte religieux. Les hommes, en effet, ont la responsabilité de garder le monde tel qu'il a été fait par les êtres surnaturels et de le régénérer périodiquement au moyen de cérémonies, plus particulièrement les cérémonies de multiplication. »

Insistons, avec Eliade, sur l'exaltation du quotidien et de l'utilitaire. Ceux-ci sont confondus avec le monde et l'homme est chargé de maintenir dans l'existence tout cet ensemble, à la fois le monde et ce qui lui permet de vivre.

C'est cela aussi qu'on retrouve dans les analyses faites par Malinowski dans un de ses plus beaux livres *Les jardins de corail* (1974), qui concerne les activités agricoles du peuple trobriandais.

Cette activité agricole n'est pas une chose simple et qui va de soi. Elle réclame de la part de ceux qui l'effectuent une tension considérable, un déploiement extraordinaire d'actions et de gestes et surtout la mise en œuvre d'une entreprise de magie, réalisée par le magicien, qui est aussi le chef de la communauté. Chaque phase de l'activité agricole, chaque phénomène naturel provoqué par cette activité font l'objet de tout un ensemble de rites magiques qui ont pour but d'assurer leur efficacité. Sans ces rites, d'après les indigènes, rien ne se passerait, tout tomberait dans le désordre et la mort.

Il faut insister sur le caractère verbal et incantatoire de ces rites, qui ressemblent à d'interminables discours solennels adressés aux choses et à la nature, sur le mode de l'appel, de l'incitation à se mettre en mouvement, de l'ordre donné, de l'angoisse au cas où cela ne se ferait pas. C'est une véritable lutte, une bataille, un corps à corps que le magicien engage avec la nature, entreprise dont il doit sortir gagnant sous peine de mort ou de discrédit. Par exemple, le magicien s'adresse aux larves d'insectes destructeurs et leur intime l'ordre de partir en leur répétant un nombre incalculable de fois : « je te chasse, je te chasse... » et en énumérant en même temps toutes les situations concrètes qui doivent être réglées et qui font l'objet d'incantations distinctes. « *La magie, écrit Malinowski, est aussi indispensable au succès du jardin que la compétence du jardinier. Elle est la condition de la fertilité : « le magicien formule la magie par la bouche ; la vertu magique pénètre dans le sol ». La magie est presque un élément naturel de la croissance.* »

À travers cela, on entrevoit un schéma psychologique que j'essaierai de mettre en lumière par la suite, et qui est le contraire d'un abandon à la nature, d'une confiance aveugle qui lui serait faite, par quoi on représente souvent l'attitude indigène. L'idée, au contraire, c'est que le moi-sujet est responsable de tout, fait tout, tire toutes les ficelles, même si, comme le fait remarquer Malinowski, l'indigène connaît très bien les méthodes pratiques à mettre en œuvre pour assurer la croissance de la récolte. Cette dépendance, qu'il établit, entre la nature et lui, au lieu de simplifier les choses, les complique. Il y a là vraiment une dramatisation, qui n'est rien d'autre, nous le verrons, qu'une forme de l'angoisse.

Les Indiens de l'époque védique, qui se situent vers le 2ème millénaire avant notre ère, imaginent une dépendance entre le monde et eux encore beaucoup plus profonde que celle qui est imaginée par les indigènes précités. Eliade a mis aussi cela en lumière.

Tout, chez les Indiens védiques, repose sur l'idée de sacrifice. Cela correspond à une évolution dans les religions supérieures qui à la fois humanisent et extrêmisent les notions utilisées antérieurement. Le sacrifice, chez les Indiens védiques, est d'abord un sacrifice sanglant, sacrifice du cheval, du bœuf ou même sacrifice humain, avec des rites pouvant durer des semaines ou une année. Mais c'est aussi un sacrifice n'utilisant plus que des végétaux et qui s'intériorise. C'est enfin Prajâpati, l'Unité-Totalité, qui se représente dans cet acte suprême, qui a pour fonction de recréer l'univers. « *En somme, écrit Eliade, chaque sacrifice répète l'acte primordial de la création et garantit la continuité du monde pour l'année suivante. C'est le sens du sacrifice dans les Brahmanas : recréer le cosmos « désarticulé », « épuisé » par le Temps cyclique (l'Année). À travers le sacrifice – c'est-à-dire par l'activité soutenue des prêtres – le monde est maintenu vivant, bien intégré et fertile. C'est une nouvelle application de l'idée archaïque réclamant la répétition annuelle (ou périodique) de la cosmogonie. C'est aussi la justification de l'orgueil des brahmanes convaincus de l'importance décisive des rites, car le soleil ne se lèverait pas si le prêtre, à l'aube, n'offrait l'oblation du feu » (...). Dans les Brahmanas, les dieux védiques sont ignorés ou subordonnés aux puissances magiques et créatrices du sacrifice. On proclame que, au début, les dieux étaient mortels (...). Ils devinrent divins et immortels par le sacrifice (...).* »

Si la magie est bien une forme de surpuissance de l'homme sur la nature et donc constituée, à ce titre, un risque considérable de voir s'effondrer la nature par la faute d'un homme défaillant, est-elle du même coup une protection, comme elle apparaît souvent, par exemple quand elle permet de faire venir la pluie ?

En réalité, le problème n'est pas de faire venir la pluie, comme nous le pensons spontanément dans notre optique occidentale, mais de trouver une solution au problème de la sécheresse, qui menace la vie même de l'homme et de la communauté. L'arrivée de la pluie est une solution, si elle survient, et le primitif sait parfaitement qu'elle peut ne pas venir malgré les invocations du sorcier.

Une autre solution est de sortir de l'impuissance face à ce phénomène naturel, comme en face de la totalité de la nature, en établissant les responsabilités et en punissant ceux qui ont le pouvoir de faire venir la pluie et qui ne le font pas. Comme le montrent Frazer et d'autres, les sorciers ou souverains divers, qui sont censés avoir pouvoir sur le temps, sont très souvent exécutés, si la pluie ne vient pas. Ceci constitue aussi une réponse.

LES RELIGIONS SUPÉRIEURES

La religion ne se réduit pas à ses formes primitives, même si celles-ci sont les plus représentatives du phénomène religieux. Elle présente aussi des formes supérieures, telles que celles qu'on rencontre sur l'axe eurasiatique : religions mésopotamienne, égyptienne, chinoise, indienne, grecque, etc.. Issues de ces dernières, il faut mettre à part les religions que j'appellerai « spiritualistes », telles que le judaïsme, le christianisme, le bouddhisme, l'islamisme, etc., dont

je montrerai, (chapitres 4 à 6), le caractère particulier, opposées aux religions animistes et polythéistes..

Ce qui distingue les religions supérieures des religions primitives, c'est la place et le rôle qu'y jouent les réalités sociales. Celles-ci, bien que très importantes dans les religions primitives, n'y jouent cependant pas un rôle constitutif. Elles sont intégrées comme des réalités parmi d'autres, par exemple quand on parle des « héros fondateurs », ou encore elles se traduisent dans des pratiques et rituels qui ont un caractère collectif. Cela n'affecte en rien le concept de base des religions primitives qui est le pouvoir surpuissant et indépendant (de tous les supports possibles) dont j'ai parlé, qui est une réalité de la nature et non une réalité sociale. En ceci je m'oppose à la thèse de Durkheim, qui faisait de toute réalité possible, et en particulier de celle-ci, des réalités sociales.

Par contre, dans les religions supérieures, la réalité surpuissante, soit extérieure au moi-sujet soit identique au moi-sujet, est elle-même une réalité sociale. C'est une image calquée sur celle du souverain dans une société politique ou d'un père dans une famille ou d'un guerrier invincible. C'est une image d'autorité, avec un caractère oppressif, dominateur, voire destructeur, inspirant la crainte et le respect.

Et cependant, cette entité reste un pouvoir de la nature, un surpouvoir, et cela suffit à lui conférer un caractère religieux. Elle réside dans le ciel ou quelque part dans un endroit inaccessible de l'univers. Elle crée le monde. On lui offre des sacrifices. Il faut lui obéir pour organiser sa vie quotidienne. Elle n'est pas sociale au sens où l'on rentrerait en rapport avec elle, comme avec un partenaire social ordinaire. Elle n'est d'ailleurs pas une personne réelle, si l'on peut dire, mais plutôt une image ou une représentation.

Cette conception fait donc le pont entre une vision religieuse stricte, comme on peut en rencontrer dans les sociétés primitives, et une idéologie sociale, de nature autoritaire, comme on en rencontre dans les sociétés post-néolithiques. C'est, si l'on veut, la transposition, au plan religieux, d'une idéologie sociale autoritaire, qui a bien d'autres manifestations typiques.

Cette conception n'utilise plus les images de la nature. Cela s'explique par le fait qu'elle apparaît à une époque où l'intellectualité commence à se libérer du carcan pragmatique (voir chapitre 3) et où on commence à avoir de la nature une vision pré-scientifique. La nature se trouve libérée des innombrables esprits, monstres, démons, qui la peuplaient auparavant et n'est plus soumise au pouvoir magique de l'homme. Cette libération n'est pourtant pas totale et c'est pourquoi il existe encore des puissances supérieures, mais qui prennent maintenant une forme humaine. Leur fonction est encore religieuse mais leur forme est humaine ou anthropomorphique.

Ces religions doivent opérer une rupture par rapport aux vieilles idées des religions primitives. On constate en effet qu'elles intègrent, dans leur mythologie, des récits dans lesquels on raconte comment d'anciens dieux, qu'Eliade appelle « chtoniens », qui se présentent comme des êtres cruels et sauvages, des monstres sortis des eaux souterraines, des titans ou des montagnes, ont été vaincus par des divinités triomphantes, de caractère humain, avec des attributs guerriers caractérisés. Eliade parle de « primordialité » pour désigner les divinités vaincues et déclare : « *Songeons à la « primordialité de Tiamat (dans la mythologie mésopotamienne) et au passage*

(...) représenté par la victoire de Marduk (...). Ou encore à la primordialité d'Ouranos et à l'instauration de la suprématie de Zeus, ainsi qu'au passage de Dyaus (dans la mythologie indienne), aujourd'hui presque oublié, à Varuna, puis aux suprématies consécutives d'Indra, Shiva, Vichnou. »

On peut suivre le chemin qui va des uns aux autres. Le dieu, qui vainc les anciennes puissances démoniaques, est un dieu surpuissant qui possède les attributs de la suprématie et spécialement le pouvoir de détruire. C'est un dieu de la guerre, qui utilise la foudre comme instrument et qui a des rapports avec le feu et le soleil. C'est Indra en Inde, Marduk en Mésopotamie, Zeus en Grèce, etc.

Mais les anciennes entités ne disparaissent pas pour autant. Tout d'abord, elles réapparaissent sous d'autres formes, par le dédoublement de divinités nouvelles, qui se distribuent le bien et le mal : Shiva et Vichnou en Inde, Apollon et Dionysos en Grèce, etc. D'autre part, les anciennes divinités se voient attribuer, dans les religions les plus élaborées, le domaine du mal à l'état pur et représentent le démon, le diable, en opposition directe avec Dieu. L'archétype de ce type de religion est le manichéisme iranien, qui place face à face et presque à égalité les deux divinités. Enfin, le monde animal ou la nature en général prend une valeur symbolique et sert à représenter les nouveaux dieux. Nous assistons donc à la combinaison de représentations humaines et animales, par exemple les taureaux androcéphales de l'iconographie assyrienne.

La religion reste donc ce qu'elle était à l'origine : tératogène. Elle continue à fabriquer des monstres, même s'ils ont un visage humain. C'est encore plus visible quand on considère la fonction de ces nouveaux dieux. Jean Bottéro, grand spécialiste du monde mésopotamien, analyse ainsi la structure de la religion mésopotamienne (1992) : *« D'un côté, dit-il, et peut-être en accord avec le mouvement de dévotion qui a produit dans le pays une première systématisation du panthéon, la mainmise des dieux s'est étendue sur l'Univers entier ; et, du coup, perdant leur liberté première de mouvement, les « démons » sont passés sous leur coupe. D'un autre côté, par une analogie prise des souverains d'en-bas, on a imputé à ceux d'en-haut la responsabilité de toutes les obligations et prohibitions qui contraignent les hommes : religieuses, sociales, administratives, juridiques et politiques. Tout manquement à une norme quelconque : « interdits » immémoriaux ; impératifs coutumiers ; prescriptions implicites du droit, ou explicites des autorités, devenait ipso facto une offense à l'empire des dieux, une « faute » contre eux, un « péché » ; et, comme ici-bas les souverains corrigent tout ce qui brave leur autorité, il revenait aux dieux de réprimer, par des châtiments convenables, de tels désordres. Ces châtiments, c'était les maux et les malheurs de l'existence, que les « démons » n'infligeaient plus, comme dans la vision « magique » des choses, à leur fantaisie, mais désormais sur ordre des dieux, desquels ils étaient devenus les exécuteurs dans le domaine de la sanction. Ainsi « mal de souffrance », en général, et maladie en particulier, intégrés au système religieux de l'Univers, y avaient trouvé leur justification, leur explication, leur raison d'être ultime. »*

La situation s'aggrave. Comme le montre ailleurs Jean Bottéro, tout malheur qui arrivait, devait être considéré a priori comme la sanction d'une faute, comme si les dieux ne pouvaient faire autre chose que punir et comme s'il ne suffisait pas d'être malheureux, mais qu'il fallait encore être coupable. Dans les religions spiritualistes, le phénomène s'intensifie, puisque la faute peut résider seulement dans l'intention et résulter d'un simple attachement à la chair.

Contre tout cela, il y a heureusement des parades, qui sont à la mesure des menaces. Comme dans les religions primitives, il y a le sacrifice. Mais il y a surtout la prière, la dévotion, la bonne conduite, le respect scrupuleux et ardent de la « loi », comme dans le judaïsme. La notion de salut devient aussi importante que celle de sacré et est destinée à lui faire contrepoids.

LE MÉCANISME DE LA CROYANCE

Laissons là les religions supérieures qui ne nous intéressent pas maintenant et revenons aux primitifs, que nous avons abandonnés tout à l'heure, pour comprendre ce phénomène qui les concerne directement, la religion.

Quand nous les avons laissés, nous avons observé chez eux deux aspects contradictoires situés dans le domaine intellectuel, d'un côté, une performance et une adaptation remarquables dans le domaine pratique et, de l'autre, un manque de créativité intellectuelle (le « bricolage » de Lévi-Strauss). Cela produit chez eux une forte insécurité, par absence d'un mécanisme capable de supprimer leurs inquiétudes face au cosmos.

Nous en savons maintenant plus sur eux. L'étude que nous avons faite concernant la nature de la religion nous a révélé une propension à rendre les choses et le destin humain encore pires qu'ils ne sont, à construire une représentation de l'univers qui se présente comme un drame.. Voyons d'abord la chose sur le plan cognitif. Comment une telle représentation est-elle possible sur ce plan ? C'est le problème de la nature de la croyance, sur lequel se sont centrés la plupart des chercheurs, à commencer par Frazer.

Le problème apparaît au moment où on admet que celui qui adhère à des croyances religieuses n'a pas plus de lumières sur les réalités à laquelle il adhère que celui qui n'y croit pas. Or, lui y croit, alors que l'autre n'y croit pas. Qu'est-ce qui les différencie ? D'une manière plus générale : comment peut-on adhérer à des idées dont on n'a pas l'évidence ? Quel est le fondement psychologique d'un tel phénomène ?

Pour avancer dans ce problème difficile, il faut d'abord faire remarquer qu'on n'adhère pas à des idées ou à des opinions uniquement parce qu'on les croit vraies. La valeur « vérité » n'est pas une valeur pour tout le monde et surtout pas une valeur qui fonctionne en permanence. Bien souvent nous forgeons et conservons une idée simplement parce qu'elle est belle ou originale ou amusante ou qu'elle nous révèle un « possible ». Nous reviendrons sur cette fonction de l'idée religieuse.

D'autre part, il faut pouvoir fabriquer des idées et des représentations, ce qui n'est pas une chose facile, malgré les apparences. Cela suppose des modèles ou des matrices intellectuelles, qui peuvent être sources d'erreurs. Bachelard a insisté dans *Le nouvel esprit scientifique* (1965) sur le danger du « sens commun », source d'erreur avérée. R. Boudon, dans un ouvrage récent (1990) montre que la science elle-même peut être une source d'erreur, quand on fait dériver d'elle des idées non fondées, qui ont l'air de participer de sa certitude. Le psychologue anglais, spécialiste de l'erreur, J. Reason (*L'erreur humaine*, 1993) insiste sur le fait que l'erreur est généralement une régression à un stade automatique et coutumier, qui est toujours là pour accueillir la pensée qui défaille.

Une pensée utilitaire telle que celle des primitifs fournit des modèles. Ceux-ci engendrent certes des erreurs, mais ils permettent d'avoir des idées, de forger des représentations. Cela est un avantage. Les représentations religieuses des primitifs s'expliquent par l'utilisation du modèle de la pensée utilitaire.

Voyons de plus près en quoi consiste ce modèle utilitaire, que nous connaissons d'ailleurs très bien, car nous l'utilisons quotidiennement. Comme on peut s'y attendre, il est fondé sur l'action pratique ou plutôt sur la représentation de l'action pratique. Dans ce type d'actions, nous avons à faire non pas avec des lois scientifiques, des causalités réelles et des covariances, mais avec des morceaux de la réalité appelés des objets, qui ont des pouvoirs, des vertus et des capacités.

C'est cela qui nous intéresse en premier lieu. Qu'on se situe dans un monde contemporain ou dans celui d'autrefois, cela revient au même. Quand on appuie sur le bouton de l'électricité, on sait que le système a le pouvoir de s'allumer. Quand on appuie sur le bouton de cet appareil extraordinaire appelé télévision, on sait qu'on peut produire des images. On demande à une voiture d'être assez puissante pour nous amener là où nous voulons, dans le temps désiré. De la même manière, quand un primitif plante un pied d'igname, il sait que celui-ci a le pouvoir de s'accroître et d'opérer un certain nombre de transferts des tiges aériennes vers les racines et inversement.

Dans cette vision de la réalité, trois choses apparaissent.

Premièrement, l'objet utilisé a en lui un pouvoir mystérieux, qui résulte du jeu d'un certain nombre de forces qui ne sont pas seulement intérieures à l'objet, mais aussi extérieures, qui vont vers lui et qui viennent de lui. Mais cela ne se voit pas. Il n'est pas plus évident que l'igname est au centre de tout un ensemble de circulations dans l'environnement, qui convergent vers elle, qu'il n'est évident que l'appareil de télévision capte des ondes hertziennes qu'il convertit en images.

La tentation est grande de penser que ce pouvoir mystérieux est lui-même un objet, situé au centre ou quelque part à l'intérieur de ce morceau de la réalité, et qui se manifeste à travers les déjections, fumées, souffles, vapeurs que l'objet produit. L'idée qu'on pourrait l'extraire du morceau de réalité vient tout naturellement. L'idée qu'il peut s'enfuir de l'objet, comme les déchets, au moment où l'objet disparaît, est corrélative.

Une deuxième évidence, c'est que tous les mouvements qui nous intéressent vont de l'intérieur de l'objet vers l'extérieur, sont centrifuges. L'objet utilitaire produit quelque chose et c'est ce qu'on lui demande. L'arbre produit des fruits, la vache produit du lait, la mer produit des poissons, la voiture produit du déplacement, etc. Il en résulte que l'objet utilitaire est autonome et ne dépend pas vraiment de son environnement. Il est non seulement puissant, mais libre.

Cela est particulièrement vrai pour l'objet qui est pour nous le plus utilitaire et que nous connaissons le mieux, à savoir nous-mêmes. Si nous nous regardons nous-mêmes, nous nous voyons aussi comme producteurs ou comme centres d'actions, de mouvements, de transformations opérées sur la nature. Nous avons du mal à nous voir comme des receveurs. L'idée qu'il existe en nous un pouvoir indépendant qui n'est soumis à aucune force extérieure

et qui peut s'échapper de nous à notre mort vient spontanément. De même l'idée que la nature dépend de nous entièrement, comme un produit de cet objet utilitaire que nous sommes.

Enfin une dernière évidence est notre perception qu'il se passe quelque chose, que des phénomènes s'enchaînent, que des mécanismes se mettent en route, à partir de nous ou à partir de la chose qui a un pouvoir. Dans ce modèle, très différent du modèle causal, les choses se passent comme Frazer les a décrites dans son schéma « homéopathique ». Tout repose sur des associations par ressemblances ou par contiguités. L'objet qui produit de la chaleur est lui-même chaud et il faut qu'il soit contiguë à l'objet à qui il communique sa chaleur. De là à penser qu'à chaque fois qu'on rencontre des similitudes, des rapprochements, des contacts, on peut conclure à des causalités, il n'y a qu'un pas. Toute la pensée magique est fondée là-dessus.

L'utilisation des coïncidences est particulièrement efficace dans ce cadre. Dans *Le petit prince*, Saint-Exupéry nous présente, au paragraphe 10, au moment où le petit prince visite les planètes avoisinantes, un roi qui prétend avoir le pouvoir de faire lever le soleil, simplement parce qu'il prononce, chaque matin, la phrase : « Soleil, lève-toi ». Si le roi prononce cette phrase chaque matin, parce qu'il sait que le soleil va se lever, comme le prêtre védique qui effectue le sacrifice, il crée une coïncidence. Mais une coïncidence n'est pas une causalité. La coïncidence peut être utile pour découvrir une causalité, mais elle suppose, en plus, tout un ensemble d'opérations où on vérifie, point par point, les influences qui s'exercent. On n'est plus alors dans le modèle utilitaire.

LE MODÈLE UTILITAIRE

Il est à peine besoin de souligner à quel point le modèle utilitaire colle avec la construction religieuse. C'est le même schéma, exactement le même. Je pourrais revenir sur chaque moment du modèle utilitaire et montrer la concordance avec la conception religieuse. Cela explique autant la croyance à l'immortalité que la croyance aux esprits que la croyance au pouvoir magique de l'homme. Tout coule de source à partir de ce seul éclairage.

Je ne ferai cependant pas cette démonstration qui me paraît inutile et me contenterai de deux remarques. Les deux m'amèneront à conclure que la pensée magique se retrouve ailleurs que dans la religion, ce qui prouve sa force.

La première remarque concerne le fait que la démonstration de l'immortalité de l'âme, dans le *Phédon* de Platon, utilise le modèle utilitaire. Considérons, dit Phédon, l'idée de cheval que nous avons dans la tête, dont personne ne pourra nier l'existence. Cette idée a beau n'être qu'une idée, elle est cependant réelle et notre esprit est formé de l'ensemble de nos idées. L'idée de cheval est indépendante de l'existence de chevaux dans l'univers ou de l'évolution de ces animaux dans la réalité. Tous les chevaux pourraient disparaître de l'univers et nous pourrions continuer à avoir dans la tête l'idée d'un cheval. Donc notre âme, qui est le récipient de nos idées, n'est pas dépendante de notre corps, qui ne nous apporte que des informations superflues. Donc, elle est immortelle, etc.

Cette démonstration revient exactement à faire comme si nous constituions un système clos qui produit des actions à l'intérieur et à l'extérieur, mais qui ne dépend pas lui-même de l'extérieur.

Il n'est pas soumis à l'environnement extérieur et même à cet environnement extérieur que constitue le corps. Cela est évidemment faux. L'idée de cheval, même sous sa forme la plus idéalisée, est au terme de tout un processus complexe qui met en jeu largement l'environnement extérieur et le corps.

L'autre remarque concerne le fait que la science a mis longtemps à se débarrasser du modèle utilitaire, qui continue même à exercer ses ravages dans certains domaines. Toutes les conceptions aristotéliennes en physique, qui ont été remplacées par de nouvelles conceptions, étaient inspirées par ce modèle. L'idée était que les choses avaient des « vertus » qu'elles possédaient par elles-mêmes, « par nature », comme l'« horreur du vide », un « lieu naturel », un poids, etc., ou bien qu'elles acquéraient parce qu'on les mettait en elles, comme l'« impetus », censé expliquer le mouvement d'un objet lancé à une certaine distance et animé d'un certain mouvement, etc. L'idée de « phlogistique » (pour expliquer le feu) inventée par Stern, a eu la vie dure et était aussi inspiré par ce schéma. On prend un processus physico-chimique, la combustion, et on en fait un objet, qui peut sortir d'un autre. L'idée d'inconscient freudien ou l'idée de capacité du sujet en pédagogie sont le résultat d'un processus du même genre. La transformation d'un processus en objet est la forme la plus courante de ce phénomène.

Cela ne veut pas dire que la science, sous sa forme ancienne, soit assimilable à la pensée magique. Il y a loin d'une théorie, même inspirée par ce schéma, mais qui se soumet à la critique, qui prétend avoir une valeur de vérité et qui se présente, comme dit Popper, comme « réfutable », à une représentation qui ne prétend rien être d'autre qu'une croyance.

Nous en arrivons, par cette réflexion, au point crucial. La pensée magique ne prétend pas avoir une valeur scientifique. Elle est certes une représentation, mais qui ne cherche pas à apporter des preuves de sa réalité et de sa vérité. Dans le livre de Descola déjà cité sur les Jivaros (1993), les indigènes sont très soucieux d'observer les manifestations diverses des esprits, âmes des ancêtres qui errent dans la nature et ils distinguent soigneusement ces diverses sortes de manifestations. Mais celles-ci ne sont aucunement vues comme des preuves, au sens où nous l'entendons.

Mais alors, s'ils n'adhèrent pas à ces idées parce qu'elles sont vraies, pourquoi y adhèrent-ils ? Quelle signification ont-elles pour eux ? C'est ce que nous allons essayer de comprendre.

L'ATTITUDE CATASTROPHIQUE

Revenons aux origines de la croyance religieuse, dont nous venons de voir les composantes cognitives. Le mécanisme qui préside à son invention a été étudié par la psychologie contemporaine. Il est une des formes de la conduite catastrophique, probablement sa forme la plus importante et la plus lourde en conséquences sociales et humaines.

La conduite catastrophique naît de la réaction que nous avons tous, qui fait partie de notre bagage héréditaire, qui se déclenche automatiquement – la volonté n'intervient pas – quand nous sommes confrontés à des événements ou situations qui menacent notre vie, notre intégrité, notre épanouissement ou nos projets. Si aucun affect euphorisant ne vient neutraliser les sentiments qui émergent alors, nous produisons des fantasmes, images, représentations et même expressions qui :

1. reproduisent et répercutent parfois pendant fort longtemps les événements ou situations douloureuses.
2. les diffusent et les répandent à d'autres niveaux et dans d'autres parties de notre psychisme.
3. les aggravent et les noircissent, parfois jusqu'à la caricature et au paroxysme. Ils apparaissent comme beaucoup plus dangereux et menaçants qu'ils ne sont en réalité. Ils semblent devoir survenir à tout instant avec une grande facilité, par des voies inattendues.
4. les prolongent sur un autre mode à travers des constructions plus ou moins élaborées ayant pour but de créer une protection radicale, définitive, que j'ai appelée « superdéfense. »

En somme, le psychisme, au lieu de se protéger et de minimiser l'événement ou la situation dangereuses, les amplifie. Nous parlerons d'une loi d'amplification des phénomènes traumatiques.

Cette réponse projective, que nous donnons aux phénomènes traumatiques, dépend de l'importance de ces phénomènes. Mais cette importance ne se mesure pas à l'ampleur ou à la durée des causes traumatiques. Celles-ci peuvent durer peu de temps et prendre peu de place, être des événements quotidiens anodins. Elle se mesure à la nature de la réponse, selon que celle-ci peut ou non être amoindrie ou abolie. Si nous ne trouvons aucun moyen d'écarter cette réponse, de réduire son impact ou de la supprimer, par des affects situés au même niveau et dans le même registre psychologique, alors la réaction catastrophique se produit et peut atteindre une intensité considérable.

Cette réaction courante et connue, a reçu le nom d'angoisse ou anxiété ou stress ou détresse et on en a étudié récemment les composantes psychophysiologiques et hormonales. Celles-ci sont très importantes. L'organisme entier participe à cette réaction qui donne sens aux événements malheureux qui surviennent pour nous.

ÉTUDES SUR L'ANGOISSE

Son étude a commencé à la fin du 19^e siècle, quand on s'est penché sur certains syndromes bien caractérisés dans lesquels elle tenait une place centrale, en particulier l'hystérie. Freud, Charcot, Janet entre autres s'y sont intéressés. Cela s'est poursuivi avec le philosophe Alain et avec les fondateurs du mouvement de la psychosomatique. Enfin, aujourd'hui, on l'étudie de plus en plus avec les méthodes de la psychologie expérimentale et de la psychophysiologie.

J'ai parlé de recherches qui montrent que ce type de réaction existe aussi chez l'animal, lorsqu'il tombe dans la prostration Cette réaction est paradoxale. On pourrait s'attendre à ce que la nature permette au contraire à l'animal d'oublier le choc et de faire comme s'il n'avait pas existé et d'autre part lui permette de s'habituer à des traumatismes de ce genre. C'est le contraire qui se passe.

On constate la même chose avec les phénomènes hormonaux que les chercheurs avaient tendance autrefois à expliquer par la nécessité de faire face et de mobiliser de l'énergie, grâce à des décharges d'adrénaline ou autre chose dans ce genre. Selye et ses disciples ont démontré

que les glucocorticoïdes, tel que le cortisol, qui jouent un rôle central, avaient une action destructive. La nature ne fonctionne pas que dans l'adaptation.

Si on remonte dans le temps, on rencontre des chercheurs qui prennent une position plus réflexive. Ils s'interrogent sur cette tendance que nous avons d'une part, après des chocs, à prendre une attitude ruminative, qui consiste à revenir sans cesse sur l'événement, à en être obsédé, jusqu'au point où on ne peut plus penser à autre chose, et, d'autre part, à forger des représentations ou à inventer des scénarios dans lesquels on reprend l'événement sous une forme encore plus dramatique ou on en invente un autre du même genre plus terrible, avec une tendance à noircir la réalité, à imaginer les catastrophes les plus épouvantables, comme quand une mère attend la nuit son enfant qui ne rentre pas. On se « fait des idées ». Les psychologues ont créé le terme de « stimulus-fantôme » pour désigner cette sorte de stimulation interne fantasmatique, à laquelle nous réagissons comme face à un stimulus externe.

Freud s'est beaucoup interrogé sur ce phénomène et en particulier sur la tendance à nous laisser envahir par des idées et compulsions qui ne sont manifestement pas ordonnées au plaisir et qui ressemblent plus à la mort qu'à la vie. Dans son ouvrage, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), il invente, pour donner une solution à ce problème, la notion d'instinct de mort. Il pense que cela ne peut s'expliquer que par une tendance de l'organisme vivant à aller vers la mort et il justifie cela en disant que, de toute façon, la vie se termine toujours par la mort. La fin au sens de terme est assimilée, non sans jeu de mot, à la fin au sens de but. Cette solution est inacceptable car les personnes, qui semblent se complaire dans des obsessions et compulsions, vivent celles-ci comme des calamités dont elles veulent être délivrées. Leurs forces vitales sont sollicitées au maximum, même si elles n'arrivent à aucune solution.

Le philosophe Alain, presque contemporain de Freud, prend une position de moraliste et, dans *Les propos sur le bonheur* (1928), nous exhorte à chasser de nous ces idées, récits, théâtres intérieurs, hallucinations par lesquels nous nous attaquons à nous-mêmes et faisons notre propre malheur. « *Aucun homme, dit-il, ne peut trouver en ce monde de plus redoutable ennemi que lui-même* » et il poursuit « *S'appliquer à déplaire et s'étonner de ne pas plaire. Chercher le sommeil avec fureur. Douter de toute joie : faire à tout triste figure et objection à tout. De l'humeur faire humeur. En cet état, se juger soi-même. Se dire : « je suis timide ; je suis maladroit ; je perds la mémoire ; je vieillis ». Se faire bien laid et se regarder dans la glace. Tels sont les pièges de l'humeur.* » (§ 20).

On ne peut douter de la vérité de cela, mais il ne suffit pas de le dénoncer pour en délivrer les hommes. Pierre Janet était plus avisé quand il faisait remarquer, dans son bel ouvrage sur *Les névroses* (1910) que le délire, que le malade construit pour s'enfoncer dans ses fantasmes, est une solution à son angoisse. Et Sartre va dans le même sens quand il écrit dans son *Esquisse à une théorie des émotions* que la douleur aboutit à l'évanouissement, qui abolit les problèmes. Le problème ici posé a une ampleur plus importante que prévue. En effet, il ne met pas seulement en cause une de nos réactions psychologiques mais le fonctionnement même du psychisme, dans ce qu'il a de plus fondamental. Il pose la question de la signification de l'émotion et du rêve.

Comme je l'ai montré dans un de mes livres (1983), l'existence de l'émotion pose problème. Sous sa forme la plus élémentaire, dans la « commotion », ou sous sa forme évoluée, dans

l'émotion, elle consiste en effet à répercuter au niveau central, un événement, constructif ou destructif, qui se passe au niveau périphérique, qui affecte par exemple mon pied (si je me suis blessé au pied). La douleur que j'éprouve n'est pas la blessure elle-même. Elle ajoute à celle-ci des réactions intérieures qui répercutent et diffusent cette lésion extérieure, comme si celle-ci ne suffisait pas, comme s'il fallait en rajouter, ce qui est loin d'avoir une valeur utilitaire, comme on peut facilement le montrer. Et l'émotion que j'éprouve (la peur), quand je vois de loin la même réalité qui a provoqué ma blessure au pied, est du même ordre. Elle n'est pas toujours utile car elle peut m'éloigner de quelque chose dont j'aurais intérêt à me rapprocher. L'émotion est un parasitage de notre subjectivité par des événements qui feraient mieux de ne pas y pénétrer. C'est un envahissement.

Le rêve fonctionne de la même manière. Il consiste dans la production de petites scènes évocatrices et parlantes, qui ont le pouvoir de provoquer des sentiments forts, des émotions intenses, qui trouvent là leur signification (et non pas dans ce qu'elles symbolisent, que nous ignorons, et que nous ajoutons après). Tout se passe comme si les sentiments fortement intégrés, anciens et très anciens ou au contraire actuels et très actuels, avaient besoin d'émerger, de se présenter au moi, sans aucun profit puisqu'ils peuvent être oubliés immédiatement. Cela n'est pas ordonné au plaisir puisque nous faisons des cauchemars qui nous confrontent à des scènes abominables ou pénibles, dont nous nous passerions bien volontiers ?

Il est clair qu'une grande part de notre vie psychologique consiste à fabriquer des états intérieurs qui ne peuvent être décrits qu'en terme de souffrance, de peur, de dramatisation de la réalité, de monstruosité. La religion s'inscrit dans cette dynamique. Il faut donc que nous allions plus loin dans notre réflexion pour la comprendre.

LA RELIGION ET LA VIE

Le problème posé par la réaction catastrophique est un des plus complexes qui soient. Il renvoie à la signification de la vie. Comment celle-ci peut-elle accepter l'émergence de formations qui sont directement opposées à elle, par exemple de représentations négatives, de visions fausses et monstrueuses, de scènes imaginaires où la vie est engloutie et niée, etc. Cela n'est-il pas contraire à son principe même ? N'y a-t-il pas là quelque chose de contradictoire et d'absurde ? Cela n'apparaît qu'à l'étage des animaux et surtout des humains, êtres qui se définissent par leur pouvoir imageant, sur lequel je reviendrai au dernier chapitre. Une image est certes une représentation de la réalité, directement ou indirectement, mais la réalité représentée n'est pas nécessairement la réalité actuelle. Elle peut aussi être une réalité virtuelle, peuplée d'êtres imaginaires et de formes chimériques.

Aristote déjà disait dans *La physique*, que l'être se décompose en deux : l'être « en puissance » (potentiel) et l'être « en acte » (actualisé). L'être « en puissance » est aussi une réalité, une réalité virtuelle. Ma voiture a la capacité de me transporter, même si elle est actuellement au garage. D'après des sondages récents, les choses qui font le plus peur aux français sont des choses en grande partie virtuelle, comme la drogue ou certaines maladies qui atteignent très peu de gens, alors que les accidents de voitures qui font disparaître chaque année l'équivalent d'une ville de plusieurs milliers d'habitants ne leur font pas peur. On a peur d'être mangé par un requin, alors que la probabilité pour que cela arrive est pratiquement nulle.

L'être vivant a besoin de se réaliser à tous les niveaux où il agit et existe, sans en omettre aucun. Une plante occupe tout l'espace qu'elle doit occuper jusqu'au dernier millimètre et à travers des millions de cellules. De même l'être humain traduit au niveau central, dans ses images, ce qu'il vit dans toutes les aspects de lui-même, sans exception. Cette répercussion dans des images ajoute quelque chose, n'est pas seulement une copie conforme, mais grossit, déforme la réalité initiale dans un sens plausible, logiquement acceptable, en accord avec le sentiment premier. Il constitue un commentaire du sentiment en question, quasiment une justification. La mère qui voit son enfant mort, parce qu'il n'est pas là à l'heure où il aurait dû rentrer, confirme et entérine son angoisse, qui se trouve justifiée.

À l'origine de cela, il y a la réalité du sentiment brut, réduit à lui-même, non modifié. L'enfant à qui on enlève sa sucette et qui se met à pousser des cris épouvantables, « comme s'il avait perdu père et mère », exprime exactement ce qu'il vit, un désespoir complet, puisqu'il a perdu, sans compensation, ce qui devait faire son bonheur dans l'instant présent. Nous vivons la réalité virtuelle et pas seulement la réalité actuelle. La réalité virtuelle en effet nous touche autant que la réalité actuelle. Elle est toujours là, comme un possible, et nous la ressentons comme telle.

La réaction catastrophique commence à partir du moment où nous traduisons, dans notre imaginaire et à un niveau virtuel, une réalité négative. Elle résulte du fait que le possible surgi au fond de notre imaginaire nous fait nécessairement et seulement peur, puisqu'il n'est pas aboli par un processus compensatoire. Il atteint toute la dimension dont il est capable et celle-ci est sans limite.

Déjà à ce niveau-là, nous sommes dans la vie et non dans la mort. Ce rebondissement du vécu particulier au niveau central des images virtuelles est un processus vital.

Mais cela ne suffit pas. L'être humain, confronté à cette vision virtuelle négative, doit aussi trouver des solutions dans ce registre-là. Les solutions qu'il imagine sont donc des solutions absolues. Il cherche à réaliser un état de chose impossible, illusoire, qui est une réponse à une situation idéale, dont le seul défaut est de ne pas être actuelle. Elle n'est même pas possible au sens d'une chose qui va arriver ou qui risque d'arriver, car c'est un possible pur, un virtuel pur, réponse à un autre virtuel pur.

Toutes les idées mises en avant par la religion constituent des possibles ou des virtualités, qui trouvent leur réalité, leur substance dans les sentiments qui les font naître. Les âmes des morts pourraient fort bien dans l'abstrait continuer à exister quelque part et venir tourmenter les vivants. Il n'y a à cela aucune impossibilité rationnelle. Tant qu'on n'a pas réfléchi à la relation qui existe entre l'esprit et le corps, on peut fort bien croire cela. C'est possible, donc on peut le redouter. Croire, au sens religieux du terme, c'est au fond admettre la possibilité de certaines choses redoutables, logiquement possibles.

Nous en revenons à l'intellectualité. Cette perception des possibles exige évidemment certaines capacités intellectuelles et c'est pourquoi les animaux n'ont pas de religion. Cela est si vrai qu'un grand nombre de préhistoriens proclament que l'homme du Paléolithique avait atteint un certain niveau intellectuel puisqu'il enterrait ses morts (au moins depuis le Moustérien). Cela semble signifier qu'il croyait à un au-delà. C'est très vraisemblable. Mais cela ne signifie pas qu'il avait une vie intellectuelle complète. Le fait d'utiliser des idées n'est pas la preuve de

préoccupations intellectuelles, mais plutôt de l'existence d'une capacité intellectuelle. Nous avons déjà rencontré ce problème.

La religion ne peut se définir uniquement par la croyance à des réalités redoutables, par la croyance au diable. Ces fantasmes n'auraient aucun sens, s'ils n'étaient pas combattus, si on ne dressait pas, contre eux, des barrières. L'être humain veut aussi penser qu'il a le pouvoir de combattre et de neutraliser des phénomènes aussi redoutables, aussi terrifiants que ceux qu'il a lui-même mis en place. Cela aussi fait partie de la vie.

On croit donc à des réalités bienfaisantes, radicalement bonnes, aussi absolument bonnes que les autres sont absolument mauvaises. Dans la dynamique religieuse, ceci constitue la contrepartie de cela. La croyance en un dieu bon est venue assez tard, dans les religions spiritualistes. Dans les autres, il faut aussi se protéger contre les divinités ou les êtres très puissants qui peuvent faire beaucoup de mal. On le fait par le sacrifice, qui s'ajoute à la magie et à l'immortalité personnelle comme mécanismes défensifs. Le principe sacrificiel, que nous retrouverons au cœur de la vie sociale des primitifs, joue ici un rôle considérable.

Tout cet ensemble de mécanismes protecteurs, contre les réalités que la religion elle-même met en place, a aussi une valeur en tant que possible. C'est un possible défensif, qui procède de la même logique que l'autre. Tout cela forme un ensemble organisé qui exige des élaborations psychologiques d'un haut niveau. Ces élaborations sont plus affectives qu'intellectuelles. C'est un univers mystique avant tout, un univers fantasmatique.

RETOUR AU SOCIAL

J'ai annoncé au début de ce chapitre que je voulais aborder successivement, à propos des primitifs, les deux domaines qui composent la sphère que j'appelle secondaire, à savoir le domaine intellectuel, d'une part, du côté que j'appelle « techniciste » et, d'autre part, le domaine relationnel ou de la sociabilité, du côté que j'appelle « humaniste ». Dans ces deux domaines, les primitifs ont une position identique. Ils s'y situent de plein droit, c'est-à-dire qu'ils possèdent les mécanismes intellectuels et sociaux que tous les humains possèdent, ce qui contredit les thèses émises par certains chercheurs (Lévy-Bruhl, par exemple).

Ils ne se comportent pourtant pas, dans ces deux domaines, d'une manière hédonique. Leur position est instrumentale, centrée sur l'utilité et sur la sécurité. Il en résulte qu'ils inventent premièrement la religion, deuxièmement le Pouvoir. J'entends le mot « Pouvoir » au sens de Pouvoir de domination (avec un grand « P », le français n'ayant qu'un seul mot pour exprimer les deux réalités connotées par ce mot, contrairement à d'autres langues), Pouvoir d'imposer et de créer la dépendance. Par là, les primitifs jouent dans l'humanité un rôle central, disproportionné à la place qu'ils occupent dans l'humanité actuelle. Ils sont les inventeurs de phénomènes qui ont joué dans l'histoire un rôle central.

Je crois avoir démonté le mécanisme par lequel la religion est apparue dans l'humanité. Il me reste maintenant à démonter l'autre mécanisme, celui par lequel le Pouvoir, l'autorité, la souveraineté, la supériorité sociale ont fait leur apparition. Nous allons rencontrer le même schéma, à cette différence près qu'il se situe sur l'axe que j'ai appelé « humaniste », alors que la religion se situait sur l'axe « techniciste ».

Cela fait une différence assez importante. L'axe « humaniste », on le sait, concerne les rapports des humains les uns avec les autres, alors que l'axe « techniciste » concerne les rapports des humains avec la nature. Le fait de les distinguer s'impose et n'est pas artificielle. Même s'ils se recouvrent souvent, ils s'opposent au niveau de l'analyse.

Considérons par exemple l'organisation de la vie personnelle, qui appartient, d'après moi, au côté « techniciste », c'est-à-dire à cet aspect de la vie intellectuelle par lequel nous gérons l'espace et le temps. Que nous soyons un ermite vivant dans la plus parfaite solitude ou quelqu'un d'engagé dans la vie sociale, nous sommes obligés de faire des projets personnels et de les réaliser. Cela relève du fonctionnement intellectuel. C'est indépendant de la vie sociale. J'adopte ici une vision modulaire très proche de celle de Jerry Fodor.

Si nous regardons de l'extérieur la sociabilité des primitifs, un peu comme on la regardait au 18^e siècle, à l'époque où l'on croyait au « bon sauvage », ou comme on a tendance à la regarder de nouveau, en proie à la culpabilité post-colonialiste, on ne peut qu'être admiratif. Nous ne trouvons pas, à ce niveau-là, ce qu'on constatait quand on regardait leur sexualité ou leur rapport à la nature : des conduites heurtant de plein fouet nos penchants spiritualistes et moraux, hérités de siècles de christianisme.

Ce que nous trouvons, c'est une adaptation assez précise, assez satisfaisante à leurs conditions de vie, des attitudes raisonnables et équilibrées, des réponses ajustées aux questions posées. Qu'ils soient chasseurs-cueilleurs ou agriculteurs, ils vivent bien matériellement, ont beaucoup de loisirs, mènent une vie sociale. Sahlins et son école (1976) ont démontré cela. Rien à voir avec cette « économie de subsistance » qu'on leur attribuait autrefois, qui en faisait des misérables aspirant au bien-être de notre civilisation matérielle. Ils pourraient continuer à vivre longtemps comme cela, comme ils en expriment d'ailleurs souvent le désir.

J'aperçois quatre secteurs dans lesquels s'exprime toute vie sociale, de quelque nature et origine qu'elle soit :

1. celui de la coopération : on se met ensemble pour travailler, réaliser les œuvres et tâches diverses essentielles à la vie.
2. celui de la coordination : quand des individus nombreux sont réunis et poursuivent des buts qui ne sont pas nécessairement accordés, les uns avec les autres, il est important qu'il existe des organes de coordination qui fassent circuler l'information concernant les uns et les autres et proposent des solutions pour harmoniser le tout.
3. celui de la coexistence. Dès l'instant où on est plusieurs à partager des biens, des ressources humaines, un espace, etc., il est évident qu'on ne peut pas tout avoir pour soi et qu'il faut accepter que l'autre puisse aussi avoir sa part du gâteau. Il faut admettre la coexistence.
4. celui de la communication, le plus important, susceptible de connaître un développement considérable, quand la vie sociale adopte des formes expansives et hédoniques. Mais il peut aussi se restreindre à n'assumer qu'une fonction de transmission des méthodes utilisables et des buts souhaitables, dans un cadre de pure adaptation.

Dans tous ces secteurs, les primitifs trouvent des formules satisfaisantes. Leur pragmatisme fait merveille et ils ne restent pas démunis.

Sur le terrain de la coopération, ils partagent les tâches, séparent les activités. La division du travail la plus importante qu'ils aient découverte et qui a fait fortune par la suite est celle entre les hommes et les femmes, qui repose sur la base des fonctions dans la génération. Les hommes sont spécialisés dans la production ou l'acquisition et les femmes dans la consommation et l'élevage.

Sur le terrain de la coordination, ils mettent en place, avec une grande fréquence, une structure de responsables plus mûrs et expérimentés que les autres, plus âgés, qui apparaissent comme des « grands hommes », « big men », sages, guides, etc., qui assument certes aussi des fonctions magiques et religieuses, qu'on peut distinguer de leurs fonctions coordinatrices. Les européens, qui découvrirent ces populations, étaient très curieux de savoir s'ils avaient, comme eux, des chefs, jouant dans leurs sociétés le rôle capital qu'ils jouent dans les nôtres. Après avoir longtemps hésité et se refusant à croire qu'ils ne possédaient pas, eux aussi, ce type de merveilles, ils durent se rendre à l'évidence et, aujourd'hui, il n'est pas un ethnologue qui ne s'interroge, avec passion ou scepticisme, sur le fonctionnement de ces « sociétés sans État », comme dit Pierre Clastres. Le « comment peut-on être persan ? » de Montesquieu devient : « comment peut-on être sans chefs ? »

La coexistence est aussi assez bien réalisée, alors qu'elle pose d'énormes problèmes. L'économie de ces populations est fondée sur l'exploitation d'un territoire, resté vierge ou cultivé, qui fournit l'essentiel des ressources, y compris les outils et ustensiles, qui sont des objets de la nature soumis à une faible transformation. Et donc, le territoire, où l'on trouve à la fois les produits consommables et les outils, joue un rôle de premier plan. Qui dit territoire dit des espaces, plus difficiles à partager que des masses d'objets compacts et concentrés ou, a fortiori, des signes ou des traces. Les primitifs arrivent cependant à délimiter avec assez de précision ce qui appartient à chacun. Leur conception de la propriété n'est pas la nôtre, mais c'est quand même une conception de la propriété, qui fonctionne d'une manière satisfaisante.

Enfin sur le plan de la communication, ils arrivent à transmettre aux générations suivantes les connaissances, méthodes, trucs, procédés, coutumes nécessaires à leur existence. Leurs rites d'initiation qui n'ont pas seulement une signification pragmatique, qui font aussi pénétrer dans le monde des croyances magiques et religieuses, ont cependant aussi cette signification-là.

On peut donc conclure à propos de la vie sociale ce que Clastres concluait à propos de l'activité technique proprement dite : « Ce qui surprend chez les Esquimaux ou chez les Australiens, c'est justement la richesse, l'imagination et la finesse de l'activité technique, la puissance d'invention et d'efficacité que démontre l'outillage utilisé par ces peuples. »

LE PARADIS SOCIAL

Au terme de ce parcours ultra-rapide, nous nous trouvons confrontés au « mythe rousseauiste ». Celui-ci pourrait se résumer en cette formule : ils sont heureux puisqu'ils ont ce qui leur est nécessaire ; ils ne cherchent pas plus loin ; leurs besoins essentiels sont satisfaits et cela suffit.

Ce type d'affirmation, qu'on trouve aussi chez Pierre Clastres et qui devient presque un leitmotiv chez beaucoup d'anthropologues contemporains, procède d'une vision simplifiée et

réductrice de la psychologie humaine. On pourrait redire à propos de la vie sociale ce qu'on a déjà dit à propos du rapport au cosmos : premièrement, nous n'avons qu'une maîtrise limitée sur la réalité qui nous entoure, deuxièmement l'activité même, que nous déployons pour avoir cette maîtrise et qui nous permet de l'obtenir, pose problème. Il n'y a pas d'harmonie préétablie entre nos besoins et les possibilités et ressources de l'environnement. Les souffrances, douleurs, frustrations, manques, rejets, etc. sont inévitables. On n'a encore jamais entendu dire qu'un mortel, comme disaient les anciens, en ait été dispensé.

Dès lors, le milieu, qui prétend satisfaire nos besoins, ne les satisfait pas. Et s'il en est ainsi que peut-on faire ?

Nous serions réduits au désespoir si cette problématique à la Rousseau était la seule possible, la seule envisageable, définissait la psychologie humaine. Mais elle ne la définit pas. Le darwinisme, qui prétend que le vivant n'existe que pour se conserver ou se reproduire est une erreur (voir le chapitre 9). La maintenance est faite pour maintenir quelque chose qui existe et qui a un sens. On ne maintient pas pour maintenir. On ne conserve pas pour conserver. On conserve ce qui mérite d'être conservé et qui doit donc se définir autrement que par la nécessité d'être conservé.

Il y a donc autre chose que ce qu'on appelle le nécessaire, non seulement qui puisse nous apporter d'autres satisfactions mais qui puisse nous aider à supporter les affres de la condition humaine. Nous avons le plaisir. Dans chaque domaine du psychisme humain, il existe un système des plaisirs correspondant à ce domaine. Ce système fonctionne bien, tant qu'il ne se trouve pas lui-même dénaturé par sa réduction au rôle de drogue

Pour qu'on puisse accéder à un certain système de plaisir, il faut néanmoins que le milieu le permette. Il faut qu'il nous rende accessibles les objets, actes, opérations qui mèneront à ces plaisirs. C'est le problème, déjà posé, de l'accessibilité hédonique. L'influence de l'environnement ne se manifeste pas seulement à travers les ressources qui nous permettent de vivre, mais bien davantage à travers les situations qui rendent accessible le plaisir.

DES OBSTACLES AU BONHEUR SOCIAL

Le milieu dans lequel vivent les primitifs ne favorise pas l'accès à une vie sociale éclatée, fondée sur le plaisir et la créativité. Voilà le point sur lequel je voudrais insister maintenant. Ce n'est pas l'avis de la plupart des anthropologues. Ceux-ci insistent à juste titre sur l'aspect festif de leur vie sociale, sur leurs relations quotidiennes dans lesquelles le jeu, la plaisanterie, l'imagination jouent un rôle essentiel, sur le caractère inventif et scénique de leurs mythes, etc. Cependant tout cela, qui fait partie de leur vie sociale, ne relève pas de la relation ni de la communication. J'ai situé cela au niveau que j'appelle primaire. Ce n'est pas un artifice logique.

Le primaire se définit par l'extériorité, alors que le secondaire, dont je parle maintenant, se constitue dans l'intériorité. La communication interpersonnelle, dans laquelle des personnes se disent à d'autres, s'ouvrent, se rendent transparentes, est indispensable pour que la vie sociale s'épanouisse.

Les conditions objectives, pour que cette communication soit possible, commencent seulement à être aperçues en psychologie sociale. Cela implique des contacts permanents et intenses entre des gens qui ne sont pas soudés entre eux, dans une relation imbriquée. Cela implique la présence constante de gens venus d'ailleurs, qui ne partagent pas les mêmes appartenances et n'aient pas les mêmes origines. Cela, nous le verrons au prochain chapitre, ne peut vraiment se réaliser que dans un cadre plus ou moins urbain, dans lequel des populations hétérogènes sont mélangées et se trouvent en contact permanent.

Ce n'est pas la situation des primitifs, qui est à l'inverse de cela. Elle se caractérise par un encadrement familial puissant et par une territorialité permanente. Le primitif est totalement encadré s'il est un chasseur, vivant dans un clan nomade qui se déplace. Cette situation est la pire pour le développement d'une vie sociale hédonique. La situation de l'agriculteur n'est pas meilleure. Les analyses pertinentes de Bonnemaïson sur les agriculteurs mélanésien de Vanuatu montrent l'importance primordiale du territoire, des « routes », des lieux d'origine, de l'encadrement physique, importance plus grande, d'après l'auteur, que la famille et le clan.

L'obstacle fondamental que rencontrent les primitifs, qui les empêche d'avoir une vie sociale épanouie et source de plaisirs forts, est leur immersion dans un milieu trop riche, trop proche d'eux, trop enveloppant, qui les détourne des opérations mentales intériorisées et centripètes. Leur milieu est trop riche sur le plan naturel. Il comporte trop de stimulations de type psychomoteur et physique. Des freins dont je reparlerai, consistant dans l'intervention violente des populations les plus primitives du milieu, s'opposent aux rassemblements et regroupements permanents, formant de nouveaux espaces, coupés de la nature.

Le résultat est que les primitifs ne connaissent pas les compensations adaptées aux difficultés de leur vie sociale, qui sont les difficultés de toute vie sociale. Ils subissent celles-ci de plein fouet. Ils sont plongés dans un malaise et une angoisse, qui apparaissent très vite à quiconque veut bien les observer et qui structurent leur vie sociale. Le constat en a été fait mille fois. Ils essayent de réduire cela par une utilisation intempestive de la drogue, qu'ils consomment sous des formes innombrables, sans comparaison avec l'usage que nous en faisons.

Cela confère à leur vie sociale une espèce de sérieux et de solennité, qui se combine avec les aspects ludiques et érotiques déjà évoqués. Mais cela va plus loin encore. La conséquence la plus importante est qu'ils mettent en place des structures de Pouvoir, les premières dans l'histoire.

Ce qui a trompé les anthropologues est le fait que ces structures ne se réalisent pas à travers des hiérarchies, des souverainetés, des stratifications sociales, comme il se passe chez nous, mais selon des formules collectives. C'est la collectivité qui a et exerce le Pouvoir. Et quand je dis « Pouvoir », je le répète, je n'entends pas cette chose vague et ambiguë qu'on désigne souvent par ce mot, qui entretient la confusion, mais bien la capacité de contraindre, d'imposer, de dominer.

Bien des anthropologues ont cherché si ces populations n'auraient pas créé des structures semblables aux nôtres, au moins à l'état embryonnaire. Certains croient le constater, et Clastres, dans *La société contre l'État* (1974), leur reproche, à juste titre, ce qu'il considère comme de l'ethnocentrisme, de vouloir à tout prix retrouver chez les primitifs nos propres coutumes. Mais

il fait pire lui-même. Il croit ou feint de croire que les primitifs n'ont pas de Pouvoir coercitif, comme il le dit dans son *Introduction*, sous prétexte qu'ils n'ont pas le type de Pouvoir que nous avons, nous. Comme s'il ne pouvait exister d'autres formes que celles que nous avons nous-mêmes mises en place.

En fait, les primitifs nous apprennent qu'il existe d'autres formes, et aussi que ces formes sont plus originelles que les nôtres, qui en dérivent et les présupposent. La psychologie sociale commence à s'en aviser. Festinger appelle « *pression à la conformité* » une forme de Pouvoir exercée par la collectivité, qui est à l'origine de tout Pouvoir social. Clastres en reconnaît l'existence quand il déclare à la fin du livre précité : « *La propriété essentielle (c'est-à-dire qui touche à l'essence) de la société primitive, c'est d'exercer un Pouvoir absolu et complet sur tout ce qui la compose, c'est d'interdire l'autonomie de l'un quelconque des sous-ensembles qui la constituent, c'est de maintenir tous les mouvements internes, conscients et inconscients, qui nourrissent la vie sociale dans les limites et dans la direction voulues par la société. La tribu manifeste entre autres (et par la violence, s'il le faut) sa volonté de préserver cet ordre social primitif en interdisant l'émergence d'un Pouvoir politique individuel, central et séparé.* »

Je vais essayer de montrer, dans la suite de cet exposé, que sur chacun des aspects qui constituent la vie sociale (coopération, coordination, coexistence et communication), les primitifs prennent des positions autoritaires et même violentes, aboutissant parfois à un paroxysme dans la cruauté et la terreur. Mais on ne peut avoir un Pouvoir quelconque, sans avoir une méthode, des instruments, ou ce qu'on appelait au Moyen Âge des « bras », c'est-à-dire des moyens de domination. Ce qui joue ce rôle est le système du don et contre-don, qui n'est pas une générosité généralisée, comme on le croit. C'est leur système de Pouvoir, un système sophistiqué, beaucoup plus efficace que le nôtre.

LA COMPENSATION DE NATURE SOCIALE

Le mécanisme compensatoire, qui est de nature suppressive, s'applique aussi au domaine social. Il prend alors des formes collectives.

Il consiste à pénétrer dans l'univers mental des autres, à en faire le tour, à en percevoir l'intérêt, à éprouver une séduction à leur égard, à les rendre familiers et à les apprivoiser. Cela est indispensable, car cet univers, quand on le reçoit de l'extérieur, à partir des effets qu'il a sur nous, nous paraît terrifiant. Il est rempli de heurts, de frustrations et de menaces.

Il faut se réconcilier avec lui. La réconciliation passe par une expérience de la communication interpersonnelle, de l'expression des sentiments, du dialogue, de la discussion, de la connaissance. Cette expérience suppose qu'on puisse observer, dès l'enfance, les réactions des autres, lorsqu'on prend l'initiative de s'adresser à eux et de s'exprimer face à eux.

L'obstacle majeur à cette expérience est ce que j'ai appelé, faute d'un autre terme, l'« imbrication », qui est cette soudure, d'ordre matériel ou social, que nous avons avec autrui, dans le cadre de la famille, de la profession ou du voisinage. Elle crée entre nous et c'est autrui une dépendance. Cette dépendance nuit à la communication car l'ouverture que celle-ci engendre, qui révèle notre intériorité, nous met en danger, quand nous sommes dans cette situation de dépendance. Les intentions de l'autre ne sont pas toujours favorables et

correspondent rarement à ce que nous attendons. Nous pouvons craindre des révélations pénibles ou déroutantes, des rejets, l'indifférence, des perceptions négatives. Autant le monde d'autrui peut être fascinant quand nous le regardons pour lui-même et en lui-même, autant il peut être inquiétant quand nous le regardons en référence à nous.

La sagesse populaire en a depuis longtemps fait le constat. Elle exprime cela en disant par exemple que « l'amour est aveugle », ce qui signifie que la solidarité et la dépendance créées par l'amour, surtout dans la situation de couple, ne favorisent pas l'accès à la psychologie de l'autre. Elle dit aussi que « nul n'est prophète en sa patrie », expression de l'idée que nous ne pouvons aborder un autrui, même génial, que nous fréquentons quotidiennement, d'une manière telle que nous puissions en apprécier le génie.

Même la psychologie sociale, intéressée par plus en plus par les faits de culture, confirme cette idée. Une étude de Jean Maisonneuve sur les phénomènes d'amitié, montre que ceux-ci semblent en grande partie exclus du cadre familial. On pourrait aussi citer des études faites dans le cadre industriel sur les ouvriers, les employés et les cadres et sur leur univers relationnel, les études d'Alain Touraine et de Renaud Sainsaulieu. Le second note dans son livre *L'identité au travail* (1985), à propos du monde ouvrier, où se développe pourtant un intense esprit de solidarité et de camaraderie : « *La coupure d'avec le monde extérieur à la fois symbolique au niveau de la représentation des classes et matérielle au niveau du temps disponible, de la fatigue et de l'instruction, tarit les conversations et appauvrit le rapport aux idées.* » Il y a moins d'une personne sur deux, parmi les ouvriers ou les cadres, qui déclare qu'on peut « dire tout ce qu'on pense à un collègue. » Le même constat peut être fait quand on demande si « l'amitié tient au fait d'appartenir au même milieu social. » « *Le thème de la discorde dans les rapports interpersonnels, dit l'auteur, paraît ainsi se préciser comme étant la caractéristique majeure des relations entre collègues de bureaux d'études, alors que la solution collective marque davantage l'expérience ouvrière du conflit et que le désengagement des heurts trop graves caractériserait surtout les milieux employés.* » (p.178) Des sociologues de l'École de Chicago, étudiant les milieux sociaux pathologiques, situés au centre de grandes villes américaines, observent et même chiffrent la fermeture de ces milieux sur eux-mêmes, l'absence de communication entre le groupe familial ou de voisinage et le reste du monde social.

Ce phénomène est si important qu'il engendre dans nos sociétés un fonctionnement, que Michel Maffesoli a pointé dans *Le temps des tribus* (1988) : les relations, de type gratuit et hédonique entre les individus, centrées sur le l'amitié, le loisir ou la vie associative, se réalisent dans des institutions transversales, dans lesquelles on trouve, côte à côte, des gens de sexe, d'âge, de professions, d'origine sociale différents. Ce n'est plus la communauté de base, famille, profession ou quartier, qui structure les activités mais une nouvelle entité sociale qui existait peu autrefois et qui se développe maintenant de plus en plus. Comme le dit Maffesoli, nous sommes aux antipodes de l'« individualisme », attribué sans cesse à nos contemporains, car cette vie de « tribus » est surtout relationnelle.

Le processus que je suis en train de décrire se retrouve même dans le monde animal, à travers des études éthologiques. Là aussi il semble que le cloisonnement engendré par le fait de vivre dans un groupe limité, réduit à une dizaine d'individus, correspondant au groupe familial ou territorial, engendre des phénomènes d'agressivité et de peurs caractérisées. L'ouverture sur le grand groupe provoque le phénomène inverse.

Eaton, dans ses recherches sur les macaques japonais (1976), montre l'amélioration constante des relations et la diminution de l'agressivité quand la population fait un bond en avant et s'accroît de 17 %. Il note la tendance de ces animaux au Texas, qui occupent une surface de 8 à 10 âcres quand ils se nourrissent, à se regrouper sur une surface de 2 âcres ou moins à différents moments de la journée ou de la nuit. Certaines recherches montrent un changement notable du comportement animal dans le sens de l'amélioration, quand on dépasse une certaine dimension du groupe, disons au-delà de la vingtaine. Cela a été observé chez les rats par le naturaliste allemand H.J. Telle (cité par Lore et Flannelly, 1977).

Des rats introduits dans des aires contenant des populations de rats déjà bien établies n'étaient attaqués que si ces populations ne dépassaient pas une vingtaine de membres. Dans ce dernier cas, les attaques étaient régulières et fortes. Des colonies encore plus larges ne défendaient plus du tout leur territoire. H.J. Telle explique cela en disant que les rats, au-delà d'un certain nombre, ne se reconnaissent plus. Mais cela n'est pas satisfaisant car les rats, au début, dans une situation de grand nombre, manifestent quand même une hostilité qui s'efface très vite, ce qui prouve qu'ils distinguent l'intrus des autres.

Une expérience avec des poissons (Bullheads) va dans le même sens. J.H. Todd (1971) démontre d'abord l'influence déterminante des sensations olfactives dans les relations entre ces poissons. Si on leur enlève leur odorat, ils s'attaquent violemment entre eux, ce qui prouve que ces sensations provoquent une attirance forte des individus les uns sur les autres. Dans un second temps, il met dans des locaux séparés d'une part des poissons en couple, et d'autre part, des groupes très nombreux de poissons du même sexe. Les poissons en couple ont des réactions territoriales fortes et se séparent l'un de l'autre d'une manière agressive, en s'isolant chacun de leur côté. Si on fait passer, dans le bassin occupé par les couples, de l'eau qui vient du bassin où se trouvent les poissons en groupe, on constate, dans un premier temps, une augmentation de l'agressivité et, dans un deuxième temps, une disparition de cette agressivité. Il ne s'agit pas seulement d'un phénomène d'inhibition, car l'introduction de l'eau du bassin communautaire entraîne aussi des réactions de type rapprochement, love-in, etc. Il s'agit bien d'une influence sociale, qui ne se manifeste que quand le groupe est très nombreux.

Pour terminer, je voudrais citer une étude assez spécifique, faite par Sébastien Roché et évoquée dans *Le sentiment d'insécurité*. Cette étude, parue en France (1993), a pour but d'étudier le problème des peurs concernant la sécurité dans les villes et dans la rue, la délinquance et la criminalité, etc.

Tout d'abord l'auteur distingue les peurs elles-mêmes, en tant qu'elles sont dirigées sur des événements précis, comme d'être attaqué dans la rue, qui donnent lieu à des comportements protecteurs, d'une part, et, d'autre part, les attitudes qu'il appelle « préoccupations » et qui sont de l'ordre de l'anxiété. Elles consistent à avoir peur même quand on n'est pas directement menacé, à souhaiter des mesures politiques de caractère policier, des sanctions comme la peine de mort, une critique des méthodes pédagogiques « laxistes », une hostilité à la jeunesse, et débouchent sur des opinions politiques de droite ou d'extrême droite.

S. Rocher cite un grand nombre de recherches surtout américaines qui partent de l'hypothèse que les peurs de ce genre sont liées à la montée de la délinquance et de la criminalité dans les

grandes villes. Les liaisons constatées, qui ne sont pas nulles, sont cependant faibles et non convaincantes. Il n'y a même pas de liaison caractéristique avec ce que l'auteur appelle la victimation, qui est le fait d'avoir été victime personnellement d'agressions ou de vols. Cette liaison ne se manifeste que dans certaines limites.

Par contre, les liaisons deviennent fortes et caractérisées quand on passe à la sphère des relations interpersonnelles étudiée, chez les personnes considérées. L'auteur met en place une expérimentation dans laquelle il distingue au départ deux sortes de populations, celles qui ont plutôt des relations « multiplexes » et celles qui ont plutôt des relations « uniplexes ». Pour définir ces deux néologismes, l'auteur demande aux personnes étudiées de désigner huit personnes avec lesquelles elles entretiennent des relations fortes et impliquées, soit de l'ordre de l'amitié soit de l'ordre des loisirs soit de l'ordre de la vie associative. Il leur demande ensuite de dire, pour chacune des personnes désignées, si elles appartiennent ou non à une communauté à laquelle ils appartiennent eux-mêmes : famille, quartier, profession, autrement dit si elles sont « imbriquées » avec eux, au sens où je l'entends. L'auteur appelle « uniplexe » la situation où la personne désignée n'a qu'une relation unique avec le référent, par exemple un lien d'amitié qui n'est pas accompagné d'un lien familial ou professionnel, et « multiplexe » la situation où les liens se conjuguent, par exemple le cas où une amitié s'accompagne d'un lien familial ou professionnel ou les deux avec la personne amie.

Si on compare ces deux populations (qui sont en fait subdivisées), on s'aperçoit qu'elles présentent de grandes différences du point de vue des peurs. La population « multiplexe », composée de gens qui vont chercher leurs relations importantes dans leur milieu familial ou de travail, non seulement est touchée davantage par la peur d'une manière générale, mais surtout par l'anxiété qui amène à des positions idéologiques et politiques extrêmes (partisans de la peine de mort, appel à la police, positions politiques conservatrices, opinions pédagogiques dures, etc.). Son attitude fluctue peu en fonction de la conjoncture, et en particulier en fonction des événements liés à la violence, ce qui est normal, puisqu'elle se fabrique ailleurs, dans la relation générale avec autrui. Par contre, la population uniplexe », formée de gens qui ne sont pas prévenus, si l'on peut dire, à l'égard de la violence, est moins touchée par la peur et celle-ci, quand elle la touche, est davantage d'ordre réactif et fluctue plus en fonction de la conjoncture. Cette population est, en même temps, plus à gauche politiquement et moins préoccupée par l'ordre et la discipline.

On peut expliquer cette différence si on admet que les peurs par rapport à des événements contingents comme la criminalité, la drogue, le vol, l'agression, etc., ne procèdent pas de l'expérience directe faite avec ces phénomènes mais d'une autre expérience, plus fondamentale, faite avec autrui. L'expérience est toujours première. Cela ne veut pas dire que l'expérience traumatique n'a aucune importance mais que, quand elle a lieu, elle est immédiatement modulée par l'expérience interpersonnelle. La relation interpersonnelle avec autrui sert de toile de fond sur laquelle se déroule, comme sur un écran, l'expérience du danger et de l'agression. Les gens qui choisissent leurs relations importantes dans leur cadre habituel de vie font une expérience relationnelle moins profonde, moins riche, du fait des limitations découlant de leur imbrication, alors que les autres, qui choisissent leurs relations ailleurs, peuvent vraiment apprendre à connaître et à apprécier les autres, ce qui influe sur les peurs qu'ils peuvent avoir.

LA PAROLE SOCIALE

Revenons aux primitifs et examinons quelle est la nature de leurs communications. Si celles-ci sont à l'origine des problèmes qu'ils rencontrent dans leur vie sociale, elles doivent être d'un type particulier. Elles doivent posséder de sérieuses limitations. Nous allons voir qu'en effet elles sont plus « exogènes », centrés sur l'extérieur et l'efficacité, qu'« endogène », centrés sur l'intériorité et le plaisir. Il faut distinguer, au départ, trois types de paroles que les primitifs sont amenés à préférer et qui constituent trois aspects de leur système de communication :

1. Ils se parlent entre eux.
2. Ils parlent à ces êtres qui font partie de leur univers quotidien mais qui ne se voient pas, à savoir les esprits, les âmes des ancêtres ou encore les choses elles-mêmes, qui incarnent des esprits ou les âmes des ancêtres.
3. Ils racontent à eux-mêmes ou au groupe entier des histoires merveilleuses et édifiantes qu'on appelle des mythes. Il faut ajouter à cela que certains d'entre eux, qui sont entrés en contact avec le monde occidental, ont été amenés, par eux-mêmes ou par l'intermédiaire d'interprètes, à écrire des autobiographies, qui ne manquent pas d'intérêt.

Considérons, tout d'abord, les paroles, discours, exhortations, qu'ils s'adressent les uns aux autres, leurs conversations. Celles-ci tiennent une place importante dans leur vie, car les indigènes, nous le savons, ont beaucoup de loisirs, surtout s'ils sont des chasseurs-cueilleurs.

Tous les observateurs ont été amenés à noter plusieurs caractéristiques de ces conversations :

1. Ils insistent sur leur caractère enjoué, satirique, comique voire franchement licencieux. Cela découle de ce penchant libidinal, que j'ai analysé au précédent chapitre, sur lequel on n'insistera jamais assez, car les occidentaux ont tendance à gommer cet aspect-là, qui les gêne pour des raisons morales.
2. Les propos qu'ils tiennent ont une fonction manifestement intégratrice par rapport à la vie sociale, en ce sens qu'ils constituent, avec une grande fréquence, des critiques, des accusations, des désapprobations de comportements qui ne sont pas exactement conformes aux modèles établis. Cela s'harmonise assez bien avec le côté comique, et aboutit à ce qu'on appelle la moquerie, extrêmement pratiquée et souvent mal reçue.
3. En opposition avec les caractéristiques précédentes, les propos sont obligés de se soumettre à un cadre formel très impératif, rempli de formules et de préliminaires, imposant un certain type de paroles et des matrices linguistiques rigides, ce qui contribue à les vider de leur contenu, à les neutraliser et, bien souvent, à leur enlever toute fonction de communication. Ceci est particulièrement net quand ceux qui parlent sont des anciens, « grands hommes » ou chamanes. Ils ne sont, la plupart du temps, même pas écoutés.

Ces trois caractéristiques sont indiquées par les anthropologues travaillant dans toutes les parties du monde primitif : Océanie, Afrique, Amérique. Il est impossible de les citer tous, tant leur unanimité est grande.

Malinowski, dans *Les jardins de corail*, parlant des discours faits par les « chefs » aux trobriandais, déclare « ces discours, qui n'apprennent rien à personne et que tout le monde doit approuver, sont caractéristiques de la vie publique trobriandaise. » Ailleurs, il évoque la période de la mousson où le travail agricole est impossible où « le mauvais temps oblige les indigènes à rester dans leurs huttes ou à leurs abords ». « C'est alors, dit-il, qu'ils se racontent

d'interminables histoires connues de tous, d'un caractère surtout licencieux, que les conteurs concluent avec cette formule rituelle de quatre vers ». Suit une formule rituelle concernant la croissance des ignames.

Clastres renchérit par rapport à un contexte sud-américain : « Outre ce goût si vif pour les possessions du chef, les Indiens apprécient fortement ses paroles : le talent oratoire est une condition et aussi un moyen du Pouvoir politique. Nombreuses sont les tribus où le chef doit tous les jours, soit à l'aube soit au crépuscule, gratifier d'un discours édifiant les gens de son groupe : les chefs pilaga, shérenté, tupinamba, exhortent chaque jour leur peuple à vivre selon la tradition. Car la thématique de leurs discours est étroitement reliée à leur fonction de « faiseurs de paix ». « Le thème habituel de ces harangues (selon le Handbook of South American Indians) est la paix, l'harmonie et l'honnêteté, vertus recommandées à tous les gens de la tribu. Sans doute le chef prêche-t-il parfois dans le désert : les Toba du Chaco ou les Trumai du Haut-Xingu ne prêtent souvent pas la moindre attention au discours du leader, qui parle ainsi dans l'indifférence générale. Cela ne doit cependant pas nous masquer l'amour des indiens pour la parole. » Castres revient plusieurs fois sur cette indifférence au contenu des discours et dit que les Indiens enlèvent aux mots « leur fonction de signes à échanger ». Il déclare même que « la communication cesse d'être leur horizon. »

Ph. Scola, dans son beau livre sur les Indiens Jivaros, *Les lances du crépuscule*, va plus loin dans l'analyse. « La conversation, dit-il, a ceci de particulier (...) qu'elle exclut toute véritable conversation : l'enchaînement des formules stéréotypées, dont beaucoup n'ont aucun sens, l'anaphore systématique, la répétition du même verbe dans plusieurs modes, l'emploi de synonymes et l'usage de la paraphrase contribuent à une redondance extrême du discours où surnagent à peine quelques bribes de signification. Celles-ci se réduisent à l'affirmation, reprise à l'infini, de ces quelques valeurs cardinales de la culture achar que sont la nécessité des visites, les règles de l'hospitalité, le devoir d'assistance entre parents et l'obligation de bravoure échue aux hommes. Le temps de parole de chaque interlocuteur étant en outre limité par la prosodie de l'alternance, il devient impossible de poser une question ou de développer un thème qui échappe à ces poncifs : contrairement à un entretien normal, on ne saurait ici orienter le dialogue sur un sujet désiré ou le laisser dériver dans une direction inattendue. »

Il faut évoquer cette tentative faite par des chercheurs suisses inspirés par la psychanalyse (F. Morgenthaler, F. Weiss et M. Morgenthaler, 1987) pour faire avec les indigènes papous du Haut-Sépik (en Nouvelle-Guinée), des entretiens en profondeur qui pourraient révéler leur psychologie intime. Cette tentative intéressante s'est heurtée à de grandes difficultés et en particulier à la réticence des indigènes à parler sur un mode personnel, ce qu'ils estiment être réservé aux européens. Une telle parole présente de trop grands risques, d'après ce qu'ils disent.

Il faut d'ailleurs signaler la tendance des primitifs à canaliser ou à interdire la parole dans des occasions qui s'y prêtent par exemple pendant les repas. Très souvent, comme cela se passe en Australie d'après Elkin, les tabous exigent de détourner son visage des autres participants. Ou encore, les hommes doivent manger entre eux et les femmes entre elles ou avec les enfants. Les hommes mangent souvent dans « la maison des hommes » et non ailleurs. « *Alors que le taro et l'igname sont cuits en commun, dit Malinowski, le repas, lui, n'est pas collectif.* » Il est d'ailleurs à remarquer que le christianisme primitif a été le premier à systématiser et à valoriser le repas collectif, plus ou moins tenu en suspicion dans les sociétés anciennes.

Qu'en est-il, enfin, de ces rencontres entre tribus qui prennent une importance particulière du fait de leur caractère solennel ? Eibl-Eibesfeldt, dans *Par-delà nos différences* (1979), a décrit certaines de ces rencontres en particulier chez les Yanomamis du Haut Orénoque. Le moins qu'on puisse dire est que la parole n'y tient qu'une place réduite. Par exemple, le chef de la tribu, qui reçoit, fait un discours très ferme pour mettre en garde ceux qu'ils reçoivent contre la tentation d'enlever leurs femmes, en énumérant les conséquences qui s'en suivraient. Ce qui est partagé est surtout un certain état, dans lequel la drogue joue un rôle primordial, et on débouche fréquemment sur des joutes à l'arme blanche où les coups les plus dangereux ne sont pas épargnés. Il y a surtout les danses et les chants, qui permettent une communion de caractère orgiaque.

La communication intertribale est d'ailleurs rendue difficile par un phénomène curieux et qui n'est pas vraiment expliqué, à savoir la tendance à diversifier à l'infini et presque sans frein les langues utilisées. Bonnemaison, dans son étude modèle sur Vanuatu (anciennes Nouvelles-Hébrides), est un des premiers à avoir tenté de comprendre ce phénomène.

Il faut rappeler que l'archipel de Vanuatu est formé par un ensemble d'une cinquantaine d'îles assez proches les unes des autres. « *Pour la plupart d'entre elles (70 %), dit Bonnemaison, les langues mélanésiennes actuelles sont parlées par des groupes égaux ou inférieurs à 400 locuteurs. Seules, 11 de ces langues sont parlées par plus de 2000 personnes et peuvent être considérées comme des langues à grand rayonnement géographique (...)* En fait, il n'y a pas de grande île où une seule de ces langues soit utilisée : Tanna en connaît au moins 5 (...), Aoba 2, Pentecôte 5, le record absolu est détenu par Malakula avec 30 langues actuellement parlées et Santo 29 (...). Les « grandes langues » se subdivisent souvent en plusieurs dialectes, ce qui les rend parfois difficile à comprendre à l'intérieur même de leur aire géographique. La langue Sa du Sud Pentecôte, parlée par 1200 personnes, comprend, par exemple, 4 dialectes (...) soit à peu près un parler pour 300 personnes. (...) Ce chiffre de 300 locuteurs par « parler » (...) correspond à une petite société locale, formée par la réunion de plusieurs clans et segments de lignée partageant un territoire autonome. »

Cette dernière affirmation signifie que la segmentation géographique et territoriale engendre une segmentation linguistique correspondante, comme si les membres de ces « territoires autonomes » voulaient se protéger de tout contact avec ceux des autres territoires. Ce phénomène est fréquent dans toutes les parties du monde, sauf là où se sont constituées des sociétés déjà hiérarchisées, comme en Afrique ou dans les zones de savanes d'Amérique du Sud. Nous sommes loin, on le voit, de l'« échange généralisé » que Lévi-Strauss croyait apercevoir.

LA PAROLE MAGIQUE

Venons-en à une utilisation de la parole chez les primitifs qui est probablement plus importante pour eux que la simple conversation : la parole qu'ils utilisent quand ils s'adressent aux choses, aux phénomènes naturels et à travers eux aux esprits ou aux âmes des ancêtres.

Les anthropologues, sans doute à cause d'une ignorance fréquente des langues des indigènes, ne nous ont laissé que peu de comptes-rendus de ces discours, souvent longs et difficiles à

transcrire. Un des seuls à l'avoir fait d'une manière satisfaisante est Malinowski. Dans *Les jardins de corail*, il nous offre des retranscriptions presque complètes de discours de ce genre. Il faut aussi signaler Ph. Descola dans son livre sur les Jivaros.

À travers ces discours, les primitifs ne cherchent pas la communication avec le groupe social. Même s'ils les font publiquement, les discours ne sont pas entendus, et, de plus, ils sont souvent à usage privé et utilisés d'une manière plus ou moins solitaire, comme ces « Anent » des Jivaros qui sont, d'après l'auteur, « *des messages aux esprits et aux êtres de la nature sur un ton alternativement comminatoire ou chargé d'humilité.* »

Si l'on en croit les affirmations des indigènes eux-mêmes, ces discours ont pour but d'agir directement sur les choses, de les produire. « *Ce rite, dit Malinowski, désigné sous le nom de « talala » (« nous faisons fleurir ») est destiné à communiquer la fertilité au sol et à faire fleurir des plants exubérants. Une fois que j'ai frotté le sol selon mes rites, me disait Bagido'u (un chef magicien), il devient doux et fertile comme celui du « dumya » (marais).* » La part de paroles dans ces rites est considérable. Et encore : « *Si la cérémonie n'a pas lieu, la plantation n'est pas réussie.* » Celui qui a la meilleure magie (le chef) est censé aussi avoir les meilleurs jardins.

Il faut insister sur une idée étonnante. La parole, en conjonction avec certains gestes, est par elle-même efficace, sans que cela dispense, il faut le remarquer, d'effectuer les actions indispensables de caractère technique. C'est l'ensemble magique, comme tel, qui est efficace, car, quand la nature fait défaut, par exemple dans le cas de sécheresse, l'action magique peut faire venir la pluie. Comme je l'ai déjà dit, elle n'a pas pour autant une valeur de palliatif. C'est en réalité l'action magique (y compris avec les gestes techniques) qui détient le pouvoir de déclencher les phénomènes naturels, si bien que, quand elle n'obtient pas le résultat escompté (faire venir la pluie) cela tient au fait qu'elle n'a pas été effectuée comme il faut. Il y a là une logique imparable.

Le fait de considérer la parole comme une manière de désigner la réalité, soit pour soi-même soit pour autrui dans la communication, est une idée moderne qui contredit d'ailleurs l'expérience pragmatique, qui nous montre chaque jour à quel point la parole « fait agir ». L'idée de la magie utilise à plein le schéma utilitariste, jusque dans les détails. Encore dans le christianisme, comme dans beaucoup de cosmogonies de peuples archaïques, Dieu crée le monde par sa parole. La phrase de Saint-Jean au début de son évangile, « *au début était « Logos » (« La parole », d'après le texte grec), ne fait que redire la même chose d'une manière plus intellectuelle.*

Quand on regarde de plus près ces discours de caractère magique, on s'aperçoit qu'ils sont sous-tendus en permanence par un schéma utilitariste. Ils présentent en effet trois caractéristiques qui appartiennent aussi au langage pratique que nous utilisons tous les jours.

La première caractéristique est la répétition, l'insistance, presque insupportables, qui amènent à redire les choses cent fois, mille fois. Tout se passe comme si on appelait, sans se lasser, jusqu'à ce que le résultat soit obtenu. Il faut ajouter à cet aspect qui évoque la supplication, l'imploration, l'aspect contraire, le ton de commandement, impérieux, cassant, souverain, sans réplique. Par exemple, cette invocation adressée à Trobriand au porc sauvage, animal redouté

qui ravage les cultures : « *Je te donne un coup de pied par-derrière, je te chasse. Va-t'en. Va à Ulawola. Retourne d'où tu viens. Il te brûle les yeux, il te retourne l'estomac.* »

Une deuxième caractéristique est la description de l'action dans l'invocation elle-même, comme si on voulait se mettre dans l'esprit de l'acte à accomplir. Par exemple, toujours à Trobriand, adressées au « *taytu* » (l'igname) ces paroles : « *O taytu à cueillir, O taytu à arracher...* ». La description évoque un geste ordinaire, banal.

La troisième caractéristique, la plus importante, est une description redondante, indéfiniment répétée, de ce qui se passe quand les phénomènes se produisent et avant qu'ils ne se produisent, sur un mode qui n'est pas non plus spécialisé mais ordinaire. Par exemple, répétée un très grand nombre de fois, au moment de la récolte, l'invocation : « *le ventre de mon jardin lève* », ce qui fait allusion à la terre qui se soulève, comme un ventre, sous l'effet des tubercules qui occupent un espace considérable. Cela n'est pas sans rappeler ce principe de la magie homéopathique, que Frazer a analysé, qui amène par exemple à faire couler de l'eau ou à répandre des liquides quand on veut faire venir la pluie. Cela, je l'ai signalé, n'est pas absurde. Toute causalité de type utilitaire agit selon des associations par contiguïté et par ressemblance. Si je veux allumer une bougie, je commence par produire du feu avec une allumette (association par ressemblance) puis j'approche l'allumette de la bougie (association par contiguïté). La parole s'inscrit dans une chaîne causale de ce type et possède, dans ce cadre, une grande valeur, puisqu'elle « représente » les phénomènes.

Le schéma magique n'est pas le seul qui explique les discours en question. Il faut toujours ajouter, comme à chaque fois qu'on parle d'une pratique des primitifs, l'aspect libidinal, convivial, imaginaire, fantasmatique, qui se réfère, d'après moi, au niveau primaire.

Cet aspect est très marqué dans ces discours et leur confère une tonalité affective fortement émotionnelle. L'émotion, ainsi suscitée, est d'ailleurs dirigée sur le sujet lui-même, car le discours est le plus souvent à son propre usage. D'une part, les images évocatrices et, d'autre part, les connotations personnelles et impliquées, qui se traduisent par l'utilisation de la première personne (« mon », « je », « moi », etc.) sont extrêmement fréquentes.

Comme exemple du premier aspect, je pourrais citer une invocation qui fait partie de la « *magie de croissance* », transcrite par Malinowski :

- « L'igname monte, l'igname monte, l'igname monte.
- « L'igname monte et s'enfle comme un nid de poule de brousse.
- « L'igname monte et s'enfle comme un four à cuire.
- « L'igname monte et s'enfle comme la terre autour d'un arbre déraciné.
- « L'igname se fait fourmilière.
- « L'igname se fait caverne.
- « L'igname se fait rocher de corail.
- « Que ta croissance soit comme le vol du perroquet,
- « Que l'avance de tes racines soit comme le grignotement du rat,
- « Étends-toi aussi loin que s'étend la main du voleur. » (p.134).

Comme exemple du deuxième aspect, je pourrais citer une anecdote rapportée par Ph. Escola dans *Les lances du crépuscule*, où il raconte comment une femme, désolée que son chien ne se comporte pas comme un vrai chien de chasse, le drogue pour le déstabiliser et le laisse entrer dans une longue errance, tout en lui adressant un « Anent » destiné à lui permettre d'acquérir les qualités voulues. Voici l'« Anent » en question :

« Ma chienne de Patakum, fille de tapir, coureuse de bois
« Toujours ma petite chienne, fille de tapir, coureuse de bois,
petite enfant de tapir, coureuse de bois
« En te voyant la femme Sunka, la femme Sunka se réjouit
« Créature domestique de la femme Nunkui
« Toi qui noues des affinités, toi qui as des amis dans ceux qui
vont en bande
« Allant ainsi ma chienne tayra, ma petite chienne tayra ».

« Comme bien des manifestations de l'affectivité Achuar, dit Escola, les « Anent » se caractérisent par une grande pudeur d'expression ». L'invocation, en effet, se contente de faire comme si la chienne avait acquis les qualités recherchées et comme si elle se comportait en conséquence. Le but est de lui imposer ces qualités. « Malgré l'absence reconnue par les Achars, dit Escola, de toute parenté génétique entre les chiens domestiques et les chiens sylvestres, ces derniers sont conçus comme l'archétype vers lequel les chiens de chasse devraient tendre, et c'est toujours par l'invocation de ce cousin sauvage inutile aux hommes que débutent les « Anent » adressés aux auxiliaires moins sanguinaires du chasseur. » Malgré cette visée utilitaire très claire et de nature magique, se fait jour une forte affectivité, un amour touchant pour la chienne.

Une remarque d'Escola, toujours dans le même livre, va me permettre de faire la transition entre ce problème du discours magique et le problème des mythes. « Contrairement aux mythes, dit-il, qui relèvent du patrimoine commun, ces chants magiques tous différents sont des trésors individuels jalousement gardés et qui ne doivent avoir pour auditoire que les êtres qu'ils invoquent. »

LA PENSÉE DU MYTHE

Même si les mythes représentent un « patrimoine commun », selon la remarque d'Escola, ils ne permettent cependant pas cette communication sociale qu'on pourrait attendre d'eux. S'ils constituent bien une littérature, au sens fort du mot, ils ne créent pas un univers intersubjectif, comme le fait la littérature.

Il est important de bien marquer leur limite, pour en comprendre la signification. Cette limite est double. Premièrement, ils ne sont pas des créations intellectuelles, même s'ils mettent en jeu des processus intellectuels. Deuxièmement, ils ne sont pas des créations romanesques, même s'ils appartiennent au genre narratif. Précisons ce que nous entendons par ces deux concepts : celui de création intellectuelle et celui de création romanesque.

J'ai déjà dit que les mythes ne procèdent pas de préoccupations ou de visées intellectuelles. J'y reviens cependant à cause de l'importance du sujet.

Pour que des récits, comme ceux mis en jeu par les mythes, puissent constituer des créations intellectuelles, il faut que les rapports formels existant entre les éléments (similitudes, oppositions, jeux d'oppositions, etc.) non seulement existent, comme c'est toujours le cas si un récit possède un minimum de cohérence, mais de plus soient exprimés, explicités, mis en lumière dans le texte lui-même.

Tout ensemble stable constitue un système. Mettez ensemble, dans un même lieu, un singe, une horloge et une radio et vous aurez un système, possédant tous les attributs qu'on peut attendre d'un système. Par exemple, les différences entre les processus représentés par ces trois éléments, qui existent au départ, ont tendance à se retrouver par la suite, sous des formes différentes, et nous aurons ce que Lévi-Strauss appelle des « oppositions symétriques » ou des « oppositions inversées » etc. Pourtant aucun des éléments présents ne veut ce système, en tant que tel, ni n'a conscience de son existence.

Il existe des récits qui formalisent et utilisent ces rapports formels, comme, par exemple *Alice au pays des merveilles*, *Les contes de Voltaire*, *Le Faust* de Goethe, *Les contes* d'Edgar Poe, etc. Ce n'est pas le cas des mythes des primitifs. Cela ne les empêche pas d'être structurés. Affirmer, comme le font un grand nombre d'anthropologues à la suite de Lévi-Strauss, que ces mythes n'ont d'autre but que d'offrir des configurations logiques, de faire de « l'algèbre de Boole » est une tromperie.

Le sophisme, qui est sous-jacent à cette conception, mérite d'être relevé. Il s'agit d'un glissement des événements évoqués dans le mythe aux rapports formels que l'anthropologue peut extraire de ces événements. Ces rapports sont ensuite présentés comme le sujet du mythe. Je vais seulement donner deux exemples de ce genre de traitement, qui relève du sophisme. Le premier est tiré de l'anthropologue Fortune et le second de Lévi-Strauss.

R.F. Fortune, ethnologue éminent, lié à Margaret Mead et à Malinowski, fait à Dobu, en Nouvelle-Guinée, au début du siècle, plusieurs séjours et en rapporte un livre remarquable *Sorciers de Dobu*. (1972) qui évoque les pratiques de magie noire et de sorcellerie. Il transcrit le texte d'une incantation ayant pour but de provoquer, chez la personne visée, une maladie du nez appelée *gangosa*. Cette incantation, qui comporte une dizaine de strophes, met en scène systématiquement et obsessionnellement un Calao (oiseau apparenté au perroquet possédant un énorme bec) qui, au cours de ces différentes strophes, est représenté comme dépeçant la totalité du corps de la victime et en particulier le nez. L'animal est décrit dans les détails et les parties du corps qu'il attaque le sont aussi. Fortune analyse ainsi le texte : « *Il faut noter, dit-il, que le grand bec du Calao est en relation avec une maladie qui ronge le nez dans le cas particulier de la gangosa. Le grand bec et le nez constituent une belle antithèse. Avoir le Calao, c'est avoir la gangosa. Avoir le serpent, c'est être paralysé. Là aussi, entre le souple serpent et le membre paralysé, il y a antithèse. Cependant il y a d'autres charmes qui fonctionnent (...) par analogie plutôt que par antithèse.* »

C'est une explication habile, mais qui ne respecte pas l'esprit de l'incantation. Celle-ci ne joue pas sur la ressemblance du nez du calao et de l'homme ou plutôt sur leur opposition, quand ce dernier disparaît, mais sur l'action du Calao, qui, grâce à son énorme bec, peut dévorer la totalité du corps de la victime. On passe donc de l'évocation d'une action, avec tout ce qu'elle

comporte de voracité et de férocité (« *il coupe, il découpe, il dépèce* ») à une opposition formelle. L'essentiel de l'incantation est perdu et son esprit n'est pas respecté.

L'autre exemple est tiré d'un des derniers livres de Lévi-Strauss, *La potière jalouse* (1985), qui clôt et résume *Les Mythologiques*. Au chapitre 4, l'auteur déclare « *Des quatre volumes des Mythologiques, il résultait qu'un paradigme commun aux mythes des deux Amériques consiste dans un combat entre humains et non-humains pour la possession du feu de cuisine.* » On voit l'importance du sujet : d'une part cela ressort des quatre volumes précités, d'autre part cela concerne les deux Amériques. Et, en effet, il s'agit d'un mythe capital, puisqu'il pose le problème de savoir pourquoi les humains, êtres terrestres, peuvent posséder cette réalité céleste et divine (le soleil, le tonnerre) qu'est le feu.

Dans certains mythes sud-américains, le feu de cuisine est obtenu par un combat entre les humains et des êtres surnaturels ou des animaux redoutables. Dans d'autres mythes, il n'est plus question d'une lutte pour la possession du feu de cuisine mais pour la possession de la poterie, qui suppose aussi l'usage du feu. Dans ce second cas, en revanche, la lutte ne se produit pas entre les humains et d'autres êtres mais entre des puissances chthoniennes et des êtres célestes. Les humains deviennent spectateurs. Les mythes qui relatent cela ne sont plus sud-américains mais nord-américains.

On peut en effet établir toutes sortes de rapports formels entre ces deux catégories de mythes et dire, par exemple, comme le fait Lévi-Strauss, que « *entre les deux feux, la pensée indienne fait une double différence* » (la nature des feux et la manière dont ils sont acquis). Mais nous voilà brusquement confrontés, sans crier gare, à « *la pensée indienne* », censée représenter des différences formelles entre des mythes de régions très différentes, ce qui non seulement est une pure hypothèse mais, de plus, n'apparaît en aucune manière dans les mythes en question.

Les choses ne s'arrêtent pas là. Il existe des indiens du Chaco, en Amérique du Sud, qui « disent que le feu de cuisine était jadis la propriété exclusive des oiseaux-tonnerres et que ceux-ci jalourent tellement les humains d'avoir percé leur secret qu'ils sont devenus leurs pires ennemis ». Comme dans les autres mythes sud-américains, ce sont bien les humains qui, là encore, ont conquis le feu de cuisine. Cependant il y a une légère différence avec ceux-ci. La guerre ne cesse pas, comme dans le mythe de Prométhée. Il n'en faut pas plus à Lévi-Strauss pour déclarer : « *le feu domestique remplace la poterie comme enjeu disputé* (ce qui me semble faux : le feu domestique n'est pas conquis, dans ces mythes, par quelqu'un d'autre que l'homme, M.L.). *L'attraction d'un groupe de mythes sur l'autre peut maintenant s'exercer en sens inverse.* » Nous voilà maintenant confrontés à ce que l'auteur appelle « un groupe de transformations » sous prétexte qu'un groupe d'Indiens, confronté au même problème initial que les autres et face à une nature identique (où le feu semble venir d'en haut) adopte une solution légèrement différente. L'idée que les Indiens se comportent comme des logiciens, ayant devant eux tous les cas de figures et se livrant à des permutations ou interversions subtiles, relève simplement de l'imagination. Cela n'aide en rien à comprendre la pensée des primitifs.

LE RELATIONNEL DANS LE MYTHE

Venons-en à ce qui nous intéresse plus particulièrement : la valeur relationnelle des mythes. J'ai dit plus haut qu'ils ne constituent pas des créations romanesques. Pour expliquer ce terme, il faut voir qu'il est fréquent, dans la littérature, que le récit, la thématique, l'intrigue soient centrés sur des projets, décisions ou sentiments des acteurs, réalités psychologiques. Celles-ci jouent alors le rôle d'opérateurs.

Par exemple, dans l'Iliade, toute l'action est déterminée par les amours de Mélénaos et d'Hélène, sans lesquels il ne se passerait rien. Le blocage initial de la guerre est dû à la colère d'Achille, qui estime avoir été lésé. Le dénouement final est dû à l'astuce et à l'intelligence d'Ulysse, qui doit persuader ses camarades d'introduire ce cheval qui ne leur inspire pas confiance. On pourrait faire la même analyse pour la légende de Gilgamesh en Mésopotamie, dans laquelle, par exemple, l'amitié avec Enkidu, la hantise de la mort tiennent une place centrale. Dans tous ces cas, la communication intersubjective est « représentée ». Elle dynamise l'action et lui donne son sens. C'est le romanesque. En opposition, on peut définir une catégorie de l'épique dans laquelle les événements relatés sont extérieurs, vus comme des actions spectaculaires. Les deux ne s'opposent d'ailleurs pas. Ils peuvent se conjuguer dans certains cas.

Ma thèse est que les mythes ne sont pas romanesques. Par contre ils sont épiques. En plus de cela, ils ont une valeur comme tentatives d'explication de ce qui se passe dans le monde. En ceci, ils sont théologiques. Je reviendrai sur ces deux derniers points. Pour l'instant, je veux montrer qu'ils ne sont pas romanesques.

Si on les regarde attentivement, ce qui est possible maintenant qu'on a établi des corpus entiers de ces productions, on s'aperçoit qu'ils ne font que peu allusion, souvent pas du tout, à la psychologie des personnages mis en scène. Il se passe beaucoup de choses, des quantités de transformations de toutes sortes, des mouvements et déplacements incessants, des renversements de situations, des agressions et des meurtres, des activités licencieuses. Rien de tout cela n'est motivé psychologiquement.

Pourtant les protagonistes ont des noms. Ce sont des individus particuliers. Leur psychologie n'est même pas évoquée. On ne sait pas pourquoi ils agissent. Tout d'un coup, ils se mettent à tuer, avec une grande fréquence ou à faire un acte incestueux ou à faire un grand voyage ou à se métamorphoser en autre chose. On peut comprendre pourquoi si on se réfère au fil conducteur, au thème, qui est visible et qui découle de la volonté de révéler l'origine de quelque chose. Mais cela n'est pas d'ordre psychologique.

Il faudrait parcourir l'ensemble des mythes connus, aussi bien africains, qu'océaniques, qu'américains, pour vérifier cette affirmation, qui peut paraître surprenante. Cela saute aux yeux quand on se livre à cette étude. Je vais prendre un seul exemple, particulièrement frappant. Il s'agit d'un mythe africain, relaté par de Heusch dans un de ses livres sur l'origine des royautes africaines, *Rois nés d'un cœur de vache* (1982). Ce mythe explique l'origine d'une dynastie royale africaine de la région du Rwanda.

« Le roi Ndahiro avait conclu un pacte de sang avec son épouse, mais elle cessa de lui plaire. Quelque temps après cet engagement solennel, des chasseurs aperçurent une créature

fantastique qui s'enfuit dans la direction d'un lac. Le roi va à la rencontre du géant qui se présente à lui comme un puissant magicien ; il lui promet de lui ramener une épouse qui mettrait au monde son successeur. Il plonge dans l'eau et par cette voie arrive dans une île, où habite un riche propriétaire de bétail. Il le contraint à lui confier sa fille. Un impressionnant cortège composé de domestiques, de troupeaux et de provisions se met en route sous l'eau et prend pied au Rwanda. Ndahiro répudie sa première femme et épouse l'inconnue. Elle met au monde le futur Ruganza Ndori alors que Ndahgiro était déjà fort âgé. »

Certes, il y a des éléments psychologiques qui sont évoqués, par exemple le fait que la femme du héros cesse de lui plaire. La jalousie, la peur, la haine, l'espoir, la tendresse jouent un rôle. Cependant, dans ce mythe, ces sentiments ne sont rien de plus que des chaînons dans la chaîne causale, au même titre que le géant, le lac ou le bétail. Ils ne sont ni analysés ni motivés. On ne sait pas pourquoi la femme a cessé de plaire au roi, ce qu'il éprouve face à sa nouvelle épouse, ce que ressent la fille qui est enlevée, etc.. On me dira que ce sont là des préoccupations d'occidental, qu'il ne faut pas chercher ici. C'est ce que je dis : ce n'est pas leur préoccupation. Le cortège qui se déroule sous l'eau pour arriver au Rwanda a beaucoup plus d'importance que les sentiments d'une fille.

Les personnages se comportent comme se comportent les auteurs de ces histoires eux-mêmes. D'une part, ils ne s'expriment pas, et, d'autre part, on ne peut percevoir ce qui se passe en eux. Nous sommes à l'antipode du théâtre, sous sa forme tragique, ou du roman, dans lesquels les protagonistes parlent de leurs conflits internes, de leurs attentes et de leurs projets et dans lesquels le paysage intérieur des personnages constitue l'objet de l'œuvre.

LA DOUBLE NATURE DU MYTHE

Essayons donc de comprendre la nature de ce phénomène, le mythe. Il joue un rôle central dans la vie des primitifs et il ne peut être compris ni comme une œuvre théorique, même au sens d'un conte philosophique, ni comme une œuvre romanesque.

Sa nature, à mon avis, est double et l'une de ses deux faces a été mise en lumière par Mircea Eliade dans son petit livre *Aspects du mythe*, dans les années 60. Il s'agit d'une signification religieuse et théologique. Mais il y a aussi un autre aspect que n'a pas vu Eliade, qui a un rapport avec le niveau primaire, qu'on retrouve toujours, dans toute manifestation de la vie des primitifs. C'est un aspect qu'on pourrait appeler scénographique et qui intéresse particulièrement la littérature.

Selon le premier aspect, le mythe raconte l'origine des choses, de toute chose, pourrait-on dire, aussi bien du monde lui-même, des hommes, des coutumes, des pratiques agricoles, des animaux, de la configuration du territoire, de ses routes et de ses divisions, des pratiques magiques, des dynasties royales, etc. Pour établir l'origine des choses, les primitifs utilisent le principe, que j'ai déjà évoqué, de la causalité instrumentale, par ressemblance et contiguïté. Il suffit que deux choses aient entre elles des similitudes ou des contacts pour que l'une puisse être la cause de l'autre.

Mais pourquoi cette volonté de remonter à l'origine ? Eliade le dit assez bien : « *L'idée que la perfection a été au commencement semble être assez archaïque.* » Il y a une assimilation,

comprise fort bien, entre originel et premier. Ce qui est à l'origine est plus noble, puisque c'est avant toute chose, puisque cela vient d'abord. Ce besoin de remonter à l'état idéal des choses s'explique par la relation qu'on veut établir entre ces choses et les êtres qui leur ont donné naissance, à savoir ces forces spirituelles dont j'ai déjà parlé, à la fois esprits, entités de la nature, âmes des ancêtres et, dans le contexte très précis des mythes, « héros fondateurs ». Toutes ces réalités communiquent ; à la limite, elles forment un tout unique. Cependant les « héros fondateurs » ont une position spéciale dans la mesure où, d'une part, ils sont à l'origine, et, d'autre part, ils ont une nature plus ou moins humaine. Le mythe fait la synthèse du monde naturel et du monde social. Les forces qu'il nous montre à l'œuvre ne sont pas de pures forces obscures et anonymes. Elles ont un visage humain et agissent comme des humains. Nous allons comprendre pourquoi, quand nous allons voir la fonction sociale du mythe.

Le mythe est aussi un guide pour l'action journalière. Son message est que les choses ne doivent pas être changées, car elles doivent toujours revenir à cet état idéal, qu'elles avaient quand elles ont été créées. C'est une proclamation formidable de conservatisme, qui est d'ailleurs répétée sans cesse dans les sociétés primitives : la tradition de nos ancêtres est ce qu'il y a de mieux ; il ne faut pas s'en éloigner. Mais cela va plus loin encore. Comme le montre Eliade, « *Les animaux et les plantes, créés in illo tempore par des Êtres Surnaturels, sont rituellement recréés (...) L'idée que le Cosmos est menacé de ruine s'il n'est pas recréé annuellement inspire la principale fête des tribus californiennes Karok, Hupa et Yurok.* » (pp.58-59) Cette recréation ne peut être une transformation. Elle ne peut que remettre les choses dans leur état primitif. Elle ne peut que restaurer ce qui a été plus ou moins abîmé, détruit par l'usure du temps.

Cela a plusieurs conséquences. La première est qu'elle confère une sorte de certitude concernant ce qui doit être accompli. Comme le dit Eliade, « *pour l'homme des sociétés archaïques, la connaissance de l'origine de chaque chose (animal, plante, objet cosmique, etc.) confère une sorte de maîtrise magique sur elle : on sait où la trouver, et comment la faire réapparaître dans l'avenir.* » La répétition de ce qu'on a toujours fait est la règle suprême. Quiconque prétend innover se trompe.

Mais il y a une autre conséquence plus importante encore. On est sûr qu'il n'y aura pas de rupture dans le maintien d'institutions qui ont une valeur protectrice. J'anticipe quelque peu sur ce que nous allons envisager dans très peu de temps et qui découle d'un manque de communication. L'homme primitif se sent menacé dans ses fondements par l'existence d'autrui et il se protège par des institutions puissantes (La guerre, les rites initiatiques, le don et contre-don, etc.). Ces institutions doivent à tout prix être maintenues et conservées et elles le sont en partie grâce aux mythes, qui posent les origines comme des références incontournables. Ainsi les mythes sont sacrés à un double titre : à la fois parce qu'ils établissent un lien avec les Êtres Surnaturels et parce qu'ils fixent les règles intangibles des actions à accomplir, qui ne font que reproduire les opérations de ces Êtres-là. Le temps se trouve aboli.

Mais on n'en a pas fini avec le mythe quand on a dit tout cela. C'est ce qu'Eliade n'a pas vu. Le mythe, comme toujours chez les primitifs, est aussi fête, délire, transgression, plongée dans l'imaginaire, licence, libido, épopée. On passe au niveau primaire, et cela équilibre tout ce qu'il y a de dur et de rigide dans les élaborations du niveau secondaire.

On s'aperçoit qu'on change de registre, quand on voit le mythe se mettre à raconter l'histoire d'un individu particulier, qui a un nom et qui est localisable. À cet individu, en conjonction avec d'autres, il arrive des histoires extraordinaires, des transformations, des aventures innombrables et merveilleuses. Tous ces gens sont aussi immoraux, cyniques, cruels, vantards, dépourvus de tout scrupule. C'est l'aspect qui a fait rejeter la mythologie par les philosophes de l'antiquité grecque, à commencer par Xénophane, pour finir par Platon.

On est toujours étonné, quand on lit les mythes primitifs, de voir expliquer l'origine d'un phénomène social très général, d'une grande portée, par une histoire très particulière, composée d'événements qui auraient pu être tout autres et avec des péripéties tout à fait inattendues. S'il y a des règles qui président à ces divagations, ce ne sont pas les règles logiques chères à Lévi-Strauss, mais celles de l'imaginaire, destinées à produire l'étonnement. Par exemple cette utilisation par les mythes sud-américains d'animaux arboricoles bizarres, mammifères primitifs au croisement de plusieurs règnes, comme le tatou, le pangolin, le paresseux, etc., s'explique par leur caractère extraordinaire et par les acrobaties qu'ils sont capables d'effectuer.

Cette logique se retrouve même chez les êtres humains. Par exemple, on fait, dans les mythes, un usage intempestif de comportements interdits comme l'inceste, l'agression à l'égard de gens respectables, le dépeçage et le découpage du corps humain, toutes choses qui peuvent produire un effet comique sur l'auditoire par l'effet de transgression.

En définitive, il s'agit d'une espèce de scénographie. Cette méthode vise des effets scéniques, capables de provoquer la surprise, l'admiration, l'horreur, l'excitation. Le récit mythique lui-même utilise un ensemble de fils conducteurs, souvent indépendants et situés au niveau primaire ou secondaire, qu'il entrecroise et qui forment une trame.

Il faudrait rattacher à cet aspect du mythe un type de discours qui a été pratiqué surtout par les indiens d'Amérique du Nord, à cause de leurs rapports avec le monde occidental, l'autobiographie. Un auteur américain, D. Brumble dans *Les autobiographies d'Indiens d'Amérique* (1993), a fait une étude assez approfondie de ces documents, qui se sont multipliés puisqu'il les estime au chiffre d'environ 600.

Une des formes les plus importantes dans ce genre d'autobiographie est ce que l'auteur appelle « *le récit de coup* ». Dans ces récits, « il n'est guère question d'autre chose que de raids, de batailles, de chasse et des préparatifs qu'exigeaient ces activités. » Ces récits ont souvent un rôle fonctionnel. Ils permettent au guerrier de montrer à la communauté qu'il est arrivé à tel ou tel niveau de prestige, ce qui l'autorise à postuler au niveau suivant. « *Ce sont des listes de réalisation, dit l'auteur, dont chacun vise non pas à distraire mais à impressionner, à attirer sur soi la considération.* »

Même dans les récits qui abordent d'autres sujets que la chasse ou la guerre, comme les « *examens de conscience* » à la manière du fameux Sun Chief de Don Talayesva, le but est de montrer à tous qu'on se conforme bien à toutes les exigences requises pour accéder à tel ou tel statut. « *Parmi les Indiens des plaines, dit l'auteur, de brèves confessions étaient exigées de certains participants à la Danse du Soleil.* » Il en est de même pour les récits qu'il appelle d'« *autojustification* » ou à finalité éducative.

La conclusion de l'auteur est intéressante car elle met l'accent sur le caractère social de tels récits au sens d'une intégration au groupe et non au sens d'une investigation de l'univers personnel. « *De tels récits, dit-il, relèvent aussi peu de l'individualisme que les Vies des Philosophes de l'Antiquité. Ces vies racontaient l'histoire de la quête du logos menée par le sage. Dans la mesure où le logos était posé comme universel, le terme de la quête n'est guère susceptible de varier d'un philosophe à l'autre (...) Même les récits d'acquisition de Pouvoirs les plus savamment détaillés sont véritablement plus proches des « récits de coups » que des autobiographies de Rousseau, Franklin et Adams.* »

Ainsi il ne semble pas que les primitifs, même quand ils paraissent vouloir s'assimiler au monde occidental, arrivent à une communication intersubjective capable de les ouvrir au monde intérieur de l'autre ou capable de faire pénétrer l'autre dans leur propre univers intérieur. Nous restons dans le registre de l'extériorité.

LA PEUR DE L'AUTRE

Dans mon effort pour comprendre la vie sociale des primitifs, je ne me suis pas contenté de faire une description, mais j'ai essayé de démonter le mécanisme qui aboutit aux comportements observables. J'ai tenté d'éviter la réduction comportementaliste, si fréquente en histoire et dans toutes les sciences sociales. Le comportement ne peut jamais se servir à lui-même d'explication. Chez un être humain, tout est sous-tendu par une subjectivité. Il faut y faire référence, si l'on veut comprendre quoi que ce soit.

Il me semble avoir éclairé les phénomènes et être sorti de cette vision morcelée, dans laquelle grouillent les idées et observations les plus disparates, qui est celle rencontrée habituellement en anthropologie. J'ai conscience du caractère risqué et ambitieux de cette entreprise mais je crois qu'elle en vaut la peine. Reprenons donc le fil de notre enquête.

Les primitifs apparaissent comme des gens qui n'atteignent pas le stade d'une communication sociale hédonique et dynamique leur permettant de pénétrer dans le monde intérieur d'autrui. Cela ne veut pas dire qu'ils n'ont pas de communication. Dire cela serait aussi faux que de leur attribuer une mentalité pré-logique. Ils ont au contraire une vie sociale honnête, régulière, solide et adaptée. Mais l'adaptation n'est pas le dernier mot de la vie. Il faut répéter cela sans cesse à tous les darwiniens qui véhiculent ce poncif. L'adaptation peut cacher les pires détresses.

Cette non-communication intersubjective entraîne une fragilité et une vulnérabilité par rapport aux autres, pris individuellement ou en groupe, qui me semblent caractéristiques des primitifs. Il faut ajouter tout de suite que cela n'est pas propre à eux. On rencontre aussi ce phénomène dans des sociétés secondarisées, comme les nôtres. Ce qui cependant leur est propre est la généralisation du phénomène et le fait qu'il s'inscrit dans leurs institutions principales, sans contrepartie.

Nous manquons de comptes-rendus concernant les interactions qui se produisent dans la vie sociale quotidienne des primitifs. Il faut donc utiliser ce qu'on a, qui est nettement insuffisant. Il faut signaler des études faites en Mélanésie : celles de Malinowski, Fortune, Bonnemaïson, et celles faites en Amérique du Sud comme celles de Clastres ou d'Escola.

Cette sensibilité « à fleur de peau » aboutit à une première conséquence très nettement observable. À la moindre observation dévalorisante d'autrui, au moindre reproche, l'individu concerné est capable de rentrer dans des réactions d'une extrême violence, souvent dirigées contre lui-même. Par exemple, Malinowski raconte qu'au moment de la récolte des ignames, il est de coutume, au Trobriand, d'exposer aux yeux de tous les tubercules les plus magnifiques dans des berceaux destinés à cet effet. « *Les tubercules, dit-il, restent exposés pendant plusieurs jours, parfois jusqu'à deux semaines, et les berceaux sont le centre d'une grande activité sociale. Les visiteurs sont tenus de louer le jardinier et ne doivent jamais lui adresser de critiques. Il serait très grave voire immoral, de faire allusion à la paresse, à l'incompétence ou à la déveine de l'ouvrier. Si cela se produisait, l'offenseur, au dire des indigènes, « grimperait à un arbre et ferait lo'u (se suiciderait en se lançant dans le vide).* »

Mais il ne faut pas non plus avoir de trop beaux jardins. « D'autres, ajoute-t-il, au contraire ont de trop beaux jardins. Ils sont accusés de chercher à rivaliser avec leurs supérieurs, de ne pas remettre au chef et à leurs parents par alliance la part qui leur revient, d'agir avec déloyauté et de n'écouter que leur vanité et leur ambition. Cette critique porte, elle aussi, et beaucoup passent pour avoir payé de leur vie l'excessive réussite de leurs jardins, le trépas étant mis au compte de la sorcellerie. » L'accusation majeure dans ce type de société est l'accusation d'égoïsme, d'individualisme.

La propension à accuser autrui de ne pas honorer ses engagements, d'avoir de mauvaises intentions, de chercher à nuire, etc. entraîne une suspicion généralisée débouchant elle-même sur la jalousie. Fortune va jusqu'à dire à propos de Dobu : « *la jalousie est la dominante culturelle. En ce qui concerne l'organisation sociale, on la trouve dans le conflit entre la parenté et le groupe conjugal. Dans le jardinage, cette jalousie règne entre les jardiniers. La maladie, le mal, la mort sont imputés à la jalousie et provoquent des accusations.* » Et encore : « *Si un homme a recherché sans raison la compagnie d'un autre homme et que celui-ci meurt, la suspicion tombe sur son compagnon.* »

Cette méfiance très développée n'affecte pas seulement les relations individuelles mais les relations entre communautés, par exemple entre villages. Nous rencontrons ici une contradiction instructive. La loi exogamique, qui oblige à aller chercher son conjoint dans un autre village (chez les peuples agricoles), a pour but, je l'ai montré, de permettre l'émergence et la satisfaction d'une vraie libido, d'aspiration érotique non contrainte ou non limitée par les interdits de la vie familiale.

Cependant, il y a à cela un inconvénient, qui découle de la territorialité, du fait que les communautés sont contiguës les unes aux autres et s'interpénètrent. Le lieu où l'on doit aller chercher son conjoint est aussi celui où habitent des gens qu'on considère comme des ennemis, des concurrents, des rivaux. Cela ne manque pas de poser de grands problèmes. « *On ne fait pas confiance aux autres villages, dit encore Fortune, bien qu'on doive s'y marier.* » Et encore : « *Aux yeux des indigènes, un village étranger n'est pas seulement un endroit avec lequel on établit ou on peut établir des liens par le mariage, mais c'est aussi en un sens le lieu de résidence des sorciers, qu'on soupçonne d'avoir provoqué la maladie et la mort des parents.* » Cela est à l'origine de graves dissensions dans les couples. Fortune, Evans-Pritchard en Afrique ou d'autres signalent le fait très fréquent que les hommes ou les femmes accusent leur conjoint

d'être des suppôts d'un groupe ennemi et se consolent en allant vers des partenaires de leur propre communauté, avec qui ils commettent l'adultère, tout en violant la règle d'exogamie.

Cela m'amène à poser le problème de la sorcellerie, qui est une des institutions les plus répandues et les plus redoutables des sociétés primitives. Nous avons sur elle des études très solides et générales. Il faut signaler l'ouvrage de Lucy Mair *La sorcellerie* (1969) et aussi celui d'Evans-Pritchard, *Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azandé* (1937).

Ce qui frappe, quand on observe ce phénomène, c'est qu'il ne découle pas de la croyance aux esprits et aux âmes des morts. Il ne consiste pas, dans un premier temps, à vouloir faire du mal à quelqu'un ou à vouloir agir d'une manière ou d'une autre sur quelqu'un en utilisant les êtres surnaturels comme instruments. Cela n'a lieu que dans un deuxième temps, quand, par exemple, un magicien veut « désorciller » ou quand quelqu'un veut nuire à quelqu'un d'autre.

À l'origine, la sorcellerie consiste à accuser quelqu'un d'avoir provoqué une nuisance grave qu'on subit, du type maladie, mort, accident etc., sans que la personne accusée soit consciente d'avoir accompli un tel acte et même sans qu'elle sache qu'on porte contre elle une telle accusation. Autrement dit, elle consiste à chercher un coupable et à penser que celui qui est suspecté est coupable. La culpabilité ne se démontre pas par la preuve ou par l'aveu, comme chez nous et qui peut entraîner des déviations énormes (les procès de Moscou, par exemple), mais uniquement par le fait même d'accuser. On ne se demande pas comment il est possible que quelqu'un puisse être coupable sans en avoir conscience ou sans le savoir. Il suffit qu'il soit accusé. C'est, si l'on veut, le triomphe de l'accusation et de l'accusateur. Celui-ci ne provoque aucune suspicion, ce qui devrait être le cas. On le croit sur parole, dès l'instant où il a suivi la voie normale d'établissement du coupable.

Une telle psychologie suppose l'ignorance de ce qu'est un acte intentionnel. Certes, on peut comprendre qu'un individu soit affecté par des malheurs qui lui arrivent et cherche à comprendre leur origine pour y remédier. On peut comprendre aussi qu'il utilise, pour ce faire, le schéma, admis dans ces sociétés, de la causalité instrumentale, qui va l'amener, par des jeux de similitudes, à établir la responsabilité de tel ou tel agent. Tout cela est possible. Ce qui l'est moins est de penser que cet agent, qui est un être humain, puisse être coupable sans qu'interviennent sa volonté, ses intentions, ses sentiments, sa conscience. C'est comme si ces choses n'existaient pas.

Les deux éléments centraux dans ce système s'expliquent l'un par l'autre. Premièrement, le soupçon se porte vers un être humain et non vers un élément de la nature. Cela prouve une grande crainte de l'être humain. Cette crainte découle de ce qu'il n'y a pas d'expérience de la subjectivité humaine, comme j'ai essayé de le montrer. C'est ensuite cette ignorance de la subjectivité qui explique qu'un être humain puisse être tenu responsable sans que sa volonté, son intentionnalité, etc., rentrent en jeu. Il n'y a là dedans que des rapports d'objets. Nous sommes dans l'« en-soi » sartrien. On ne peut trouver une meilleure démonstration de la thèse que j'ai essayée d'établir.

S'il en est ainsi, c'est-à-dire si les humains font tellement peur à l'homme primitif, que peut-on en attendre ? Si l'on suit les idées que j'ai essayées d'établir, il doit en résulter deux conséquences :

1. Comme pour la religion, le mécanisme tératogène doit intervenir et les autres vont être vus par l'homme primitif non pas seulement à travers son expérience courante mais à travers une vision diabolisante, aboutissant à noircir systématiquement cet autre, à le considérer comme un « méchant ».
2. L'homme primitif va découvrir une stratégie surpuissante lui permettant de se protéger à la fois contre les attaques réelles et contre la volonté de destruction de l'autre (dans son fantasme).

C'est en effet ce qu'on va constater.

D'abord, le phénomène de guerre, qui a, chez les primitifs, une grande importance, va permettre de répondre à la volonté de destruction par une destruction équivalente, ce qui prouve la nature des enjeux.

Mais cette réponse ne suffit pas. La stratégie de Pouvoir impliquée dans le mécanisme du don et du contre-don, fondée elle-même sur le principe sacrificiel, sera la réponse définitive, probablement la seule possible, à la grandeur de cette menace.

LA GUERRE INSTITUÉE

Il est difficile d'aborder le sujet du rapport des primitifs avec la guerre, à cause de préjugés que nous nous sommes forgés, ces dernières décennies, concernant tant nous-mêmes que les primitifs.

D'une part, nous portons sur nous-mêmes de plus en plus un regard sans complaisance et nous constatons la place que tient la guerre dans nos propres sociétés. D'autre part, depuis l'effondrement du colonialisme et la montée du « tiers-mondisme », nous avons tendance à idéaliser les primitifs, et nous ne nous résignons pas à reconnaître leurs tendances guerrières. Cela va même assez loin. Certains anthropologues ont lancé une théorie selon laquelle la guerre serait liée aux processus d'accumulation économique, engendrant les stratifications sociales, qui seraient elles-mêmes la cause des guerres. Celles-ci découleraient donc du passage au Néolithique, qui, on le sait, a rendu possible l'accumulation sur une grande échelle.

Malgré ces idées, il faut accepter la réalité et reconnaître que les primitifs, sous quelque forme qu'ils se manifestent, font à la guerre, dans leur vie et leurs institutions, une place de premier plan. Tous les observateurs sont là-dessus d'accord, même ceux qui, comme Clastres, ont chanté les beautés des sociétés primitives, parce qu'elles ont éliminé l'État et les stratifications sociales. Le même Clastres, dans sa très belle étude sur les Guayakis du Paraguay, est obligé de reconnaître : « *Pour une tribu guayaki, il n'y a, avec les Autres, de relation que d'hostilité. Les Blancs, Les Machita-Guarani et même les Aché étrangers (qui sont aussi des Guayakis, M.L.), ce sont des ennemis potentiels. Un seul langage avec eux, celui de la violence.* »

Puisque nous en sommes aux chasseurs, dont font partie les Guayakis, il faut aussi, à leur propos, dissiper le mythe selon lequel ils ne pourraient ni ne voudraient se faire la guerre, à cause de leur extrême dispersion et du fait qu'ils se déplacent indépendamment les uns des autres. Le même Clastres note, à propos des Guayakis : « *Naguère, les tribus Guayakis luttaient*

entre elles, parfois pour conquérir un territoire de chasse que les premiers occupants défendaient ; plus souvent, pour capturer des femmes, comme l'avait déjà remarqué Lozano. »

Eibl-Eibesfeldt, dans *Par delà nos différences* (1979), fait des remarques sur les Bochimans du Kalahari, dont on a souvent vanté l'esprit pacifique. « *Nous savons, dit-il, que les peuplades vivant aujourd'hui de chasse et de cueillette n'ont été et ne sont pas du tout spécialement pacifiques dans leur majorité. Cependant les bochimans auraient pu être une exception intéressante. Mais je devais bientôt constater que cette prétendue disposition pacifique des Bochimans ne correspond pas à ce que l'on dit. Tout d'abord, on peut voir sur d'anciennes peintures rupestres d'Afrique du Sud des représentations de combats belliqueux (...) On rapporte unanimement que la chasse et la cueillette ne sont pratiquées qu'à l'intérieur d'un territoire appartenant à un groupe. Aucun Bochiman ne se risquerait hors du territoire appartenant à son groupe (...) Les Bochimans ne peuvent franchir les limites de leur territoire qu'au risque de leur vie (...) Si un chasseur est pris, il est condamné à mort (...) Chaque groupe possède ici un territoire qui lui est propre (...) Hors du territoire du nexus, aucun Bochiman ne peut chasser ou se livrer à la cueillette. Les limites du nexus sont respectées. »*

À propos des Yanomamis, population particulièrement guerrière du Haut-Orénoque, Eibl-Eibesfeldt note : « Dans leur comportement, les Yanomamis diffèrent très nettement des Bochimans. Leur idéal est d'être « waïtéri » – « brave » –, et ils s'y conforment. Plus de 25 % de la population meurt au combat de mort violente (Chagnon, 1968). Les villages se livrent constamment des guerres sanglantes. »

Il faut aller plus loin et constater une relation entre le degré de primitivité, mesurable par l'importance faite à la chasse, même dans une société agricole, et la place faite à la guerre. Il semble y avoir une relation directe entre les deux phénomènes, qui se manifeste surtout dans les institutions. Plus la société est de caractère chasseur, plus elle se différencie, à l'intérieur d'elle-même, par des caractéristiques liées à la guerre. Maurice Godelier a étudié cela, d'une manière très approfondie, dans son grand ouvrage, *La production des grands hommes* (1982).

La réflexion de Godelier est liée à la découverte, après la dernière guerre, de populations de Nouvelle-Guinée ignorées jusque là, parce qu'elles vivent sur les hauts plateaux des massifs montagneux du Centre à une altitude de 1500 à 3000 mètres. Ces populations en sont à un stade néolithique. Elles pratiquent l'agriculture, mais font à la chasse une place considérable. Certaines d'entre elles, situées dans les Western Highlands, ont été influencées par la culture austronésienne, relativement évoluée, introduite par des migrants venus d'Asie vers le 3^e millénaire avant notre ère. Leurs langues reflètent cette influence. D'autres, au contraire, situées dans les Eastern Highlands et dans la partie orientale, n'ont pas subi cette influence et ont des langues pré-austronésiennes. Elles sont par ailleurs dans des biotopes plus marqués par la forêt. Ce sont ces dernières qui ont été étudiées par Godelier et un certain nombre d'ethnologues anglo-saxons.

Ce qui caractérise ces populations, comme les Baruyas, c'est, d'après Godelier, qu'elles font une place très faible, pour ne pas dire nulle, à un phénomène appelé Big Men, défini en premier par Sahlins. Un certain nombre d'individus, dans les populations à Big Men, déjà importants à cause du rôle coordinateur qu'ils jouent, le deviennent encore plus grâce à des dons collectifs qu'ils font sous forme de fêtes, dans lesquelles ils invitent aussi les membres des villages

voisins. Au cours de ces fêtes, ils répandent les dons à profusion et même en détruisent une grande partie, purement et simplement. Ces dons proviennent en fait de réserves de denrées généralement alimentaires, qu'ils ont accumulées grâce aux dons obligatoires de leurs concitoyens et de membres de leurs familles. Il s'agit, on le voit, du système du don et contre-don, permettant l'émergence d'une élite sociale possédant, des Pouvoirs assez considérables.

Les anthropologues contemporains opposent encore, à l'intérieur des populations qui pratiquent ce système, les populations dites « à grades », répandues surtout en Mélanésie, chez qui les Pouvoirs ainsi obtenus ne sont pas héréditaires et peuvent être obtenus par tout le monde, des populations dites « à titres » qui ont des stratifications plus rigides et chez qui les Pouvoirs sont héréditaires. En Océanie, l'exemple typique de ces dernières sont les populations polynésiennes, déjà assez centralisées, auxquelles il faut rattacher les populations mélanésiennes de Vanuatu et de Nouvelle-Calédonie. À ce dernier modèle, il faut rattacher la plus grande partie des populations d'Afrique, au moins celles qui habitent les savanes et les steppes, et aussi la plus grande partie de celles d'Amérique du Sud. On voit donc que les populations du type de celles étudiées par Godelier constituent plutôt une exception.

Godelier observe donc que les populations très archaïques auxquelles il est confronté, ne sélectionnent pas leurs élites à partir de la redistribution des richesses, mais à partir, d'une part, des chamanes et, d'autre part, des « grands guerriers ». Ils font aussi une place importante aux chasseurs de casoars, mais moins importante toutefois qu'aux deux groupes précédents.

Les « grands guerriers » vivent de la guerre et forgent leur réputation à la guerre. C'est dire que la guerre joue pour ces populations un rôle considérable. C'est aussi ce qu'avait observé Eibl-Eibesfeldt chez une population comparable de Nouvelle-Guinée, mais située dans la partie occidentale, actuellement rattachée à l'Indonésie, les Eipos. Dès leur arrivée chez eux, il avait été pris dans des guerres meurtrières entre villages.

La guerre n'apparaît pas seulement dans les sociétés de chasseurs mais tout autant dans les sociétés agricoles. Elle ne résulte pas, dans ces dernières, des processus d'accumulation, comme l'ont prétendu certains anthropologues, qui pensaient trouver dans ces processus l'origine des phénomènes de Pouvoir.

Bonnemaison a étudié en détail les épisodes guerriers dans l'île de Tanna, de l'archipel de Vanuatu. Il montre comment la guerre était encore il y a peu de temps le « pain quotidien » des populations de cette île. *« L'ensemble de la société insulaire, dit-il, est marqué, au présent comme au passé, par une longue suite d'affrontements (...) Le drame de Tanna vient de ce que cette société, qui a toujours eu conscience de son unité, semble ne Pouvoir fonctionner que dans le conflit et dans une rivalité mimétique qui l'oppose constamment à une partie d'elle-même. »* (Vol.2).

L'auteur étudie une guerre qui a eu une grande importance car elle a abouti, d'une part, à un massacre et à la désertification d'une région et, d'autre part, à la scission de l'île en deux moitiés ou « pirogues ». Or, les gens qui ont fini par constituer ces deux moitiés, séparées géographiquement, étaient, au départ, mélangés, ou, plus exactement, se trouvaient, dans un lieu donné, de chaque côté d'une « place de danse », c'est-à-dire formaient des « moitiés

exogamiques ». Nous retrouvons un phénomène déjà signalé. Les partenaires dans le jeu amoureux et conjugal peuvent devenir des ennemis, du fait de la territorialité.

Dans les sociétés africaines ou sud-américaines, les guerres peuvent prendre des dimensions considérables et mettre en présence des milliers de guerriers, comme cela se produisait, d'après Clastres, chez les Tupi-Guaranis ou les populations du Chaco et du Brésil. En Afrique, cette propension à la guerre s'est conjuguée avec des phénomènes politiques de grande ampleur, comme la formation de royaumes importants, dans la zone des savanes, à partir du 14^e siècle, dans laquelle l'influence islamique a été déterminante. Le phénomène esclavagiste, en Afrique même et bien avant l'arrivée des européens, en est résulté, à cause de l'importance prise par les prisonniers de guerre.

G.E. Bourgoignie, dans un ouvrage sur les populations lacustres du Dahomey (1972), évoque une pratique terrifiante des rois du Dahomey (royaume important de la région, à côté des ashantis, bénins, etc.) au 19^e siècle, destinée à affermir leur prestige aux yeux de tous. *« Les sacrifices humains, dit-il, étaient l'élément le plus important des fêtes appelées « grandes coutumes » au Dahomey. Il est probable que leur importance numérique a été exagérée. Les voyageurs qui se révèlent souvent comme des observateurs consciencieux, donnent les chiffres les plus bas. Burton, par exemple, qui fut l'hôte de Glélé en 1863, déclare que pendant son séjour à Abomey, où il assista aux « coutumes », il y eut au plus 80 sacrifices humains. D'autres parlaient de centaines sinon de milliers. Les victimes étaient des prisonniers de guerre. L'exécution de la plupart d'entre eux avait lieu en public, sur la grande place du palais. Dans les années où on exécutait les cérémonies dites « Ato » – en principe tous les deux ans – les victimes, placées dans des paniers allongés semblables à ceux qui servent à porter des charges au marché, étaient montées à dos d'hommes sur une estrade où se tenait le roi entouré de membres importants de sa famille, des dignitaires et des invités européens. De cette estrade on précipitait les victimes, à qui le Migan, premier ministre et bourreau, entouré de ses aides, tranchait la tête. Le sang, recueilli dans un bassin, était offert ensuite aux ancêtres royaux et les victimes étaient utilisées comme messagers du roi à ses prédécesseurs. Ainsi était affermi périodiquement le lien entre les vivants et les morts. »*

On voit que la guerre n'est pas une spécificité du monde occidental ou européen. C'est le contraire qui est vrai. La guerre, d'après moi, dans notre monde, qui la rejette souvent, est le résultat d'influences écologiques, qui reproduisent celles qui existent dans les sociétés primitives. Elle n'est pas en elle-même un phénomène moderne, même si elle prend aujourd'hui des formes extrêmes, dues à l'utilisation de nouvelles techniques. La guerre, comme la religion, sont des legs de notre plus lointain passé.

LA PSYCHOSE DE GUERRE

On me dira peut-être que la guerre n'est pas le signe d'une mentalité anxieuse, qu'elle peut être une réponse adaptée à une situation donnée, sans impliquer autre chose que cette réponse même. Cela est exact. Il y a des situations où la guerre devient une nécessité, par exemple si on est soumis à une attaque qui met en péril l'indépendance du pays. Cependant, même dans ce cas, il faut qu'il y ait quelque part de la démesure, de l'« Ybris », comme disaient les Grecs, pour que la guerre soit possible. Elle constitue en effet par elle-même un certain type de conduite, qui implique la mise en jeu de sentiments destructeurs.

L'existence de la guerre ne devient significative que là où elle s'enracine dans une mentalité, où les sentiments destructeurs tiennent une place centrale. La mentalité guerrière peut être regardée de deux points de vue : premièrement, quant à son contenu explicite et visible, et deuxièmement, quant à ses déterminants plus profonds.

Concernant le premier point, la mentalité guerrière, on la trouve avec une grande fréquence dans les sociétés primitives, où elle est même devenue un des ingrédients majeurs de la psychologie collective. Concernant le second point, c'est-à-dire les sentiments sous-jacents, qui émanent du rapport à autrui, sentiments d'être détruits, anéantis, niés, ceux-ci se traduisent dans des expressions extrêmes auxquelles je rattache le cannibalisme. Je vais reprendre ces deux points.

Dans toutes les sociétés primitives, la psychologie du guerrier, avec tout ce qu'elle comporte d'héroïsme, de courage, d'oubli de soi-même, d'acceptation de l'horreur, de violence a connu un développement spectaculaire. Là où on la rencontre le plus est sur le continent américain. Cela sera vrai aussi tout à l'heure, quand nous étudierons le phénomène cannibale.

Pourquoi le continent américain ? On peut faire beaucoup d'hypothèses. Une des plus explicatives est de nature écologique. Le continent américain est celui qui comporte le moins, aussi bien au nord qu'au sud, de grandes plaines agricoles fermées, protégées. Nous verrons au prochain chapitre l'importance de ce phénomène de protection naturelle, qui a permis la naissance des grandes civilisations secondarisées. Le continent américain ne comporte de plaines protégées que sous la forme de niches naturelles, souvent élevées, intégrées dans le complexe montagneux andin, mais elles sont peu nombreuses et peu étendues. Nous reviendrons là-dessus.

L'Amérique n'est pas seule. On trouve aussi ailleurs la mentalité guerrière, comme composante essentielle de la psychologie collective. M. Godelier, dans *La production des grands hommes*, fait une description saisissante du grand guerrier, l'Aoulatta, qui est, on le sait, le personnage le plus valorisé dans sa société de Nouvelle-Guinée, plus même que le chamane. « L'Aoulatta, dit Godelier, est avant tout l'homme qui, sur le champ de bataille, s'avance seul vers la ligne ennemie, suivi de quelques aides qu'on appelle ses « chiens », et qui affronte au corps à corps les guerriers acceptant de se mesurer avec lui. (...) Peu d'hommes s'y risquaient et la guerre chez les Baruya consistait le plus souvent en volées de flèches lancées d'assez loin par la masse des guerriers, qui étaient de bons archers, ou des embuscades bien organisées, en attaques surprises qui ne présentaient pas de très grands dangers. L'Aoulatta, lui, prenait tous les risques et sa gloire grandissait à chaque fois qu'il avait fracassé le crâne d'un adversaire. Il plongeait alors sa massue dans le sang de l'ennemi et l'élevait au-dessus de sa tête en criant « wi-wi », cri de victoire, signe qu'un ennemi était mort. Son nom se répandait alors parmi les ennemis, comme chez les alliés, et il devenait la première cible des embuscades suivantes. (...) Le grand moment de la vie guerrière baruya était donc l'affrontement de leurs aoulattas avec ceux de l'ennemi, le combat des héros. Les djilikas, les « chiens » de l'aoulatta, se tenaient à distance derrière lui, prêts à se porter en avant pour le couvrir lorsque l'adversaire était abattu et qu'il devait encore l'achever. Ils s'efforçaient, si les ennemis fous de rage leur en laissaient le temps, de s'emparer du cadavre et de le ramener derrière leurs lignes. Là, ils lui coupaient la main droite, celle qui tire et qui tue, et s'enduisaient le corps du sang de la victime. Parfois ils coupaient également les bras et les jambes, qui étaient cuits et mangés ensuite pour

s'approprier la force, les Pouvoirs du vaincu (...) De retour au village parmi les chants de victoire, on exposait en trophée la main coupée, clouée paume en avant à un présentoir de flèches, surmontée d'un Ypmoulié rouge et d'un bandeau jaune comme ceux qui ceignent le front des hommes, et étalées en éventail ; par-dessus le tout, on plaçait le casse-tête du vainqueur. »

On peut remarquer combien cette description rejoint les récits de combats de guerriers dans l'Iliade. Cette épopée n'est rien d'autre que l'évocation, à une époque où cela n'existait plus, de mœurs de « sauvages » fascinants, un peu ce qu'est pour nous *La guerre du feu*. Les Grecs de la partie la plus civilisée du monde grec de l'époque (la côte ionienne) aimaient entendre ce genre d'histoire.

On pourrait multiplier les récits et évocations de ce genre, tirés soit de l'Afrique, soit de l'Asie, soit de l'Océanie. On atteint le sommet avec les Indiens de l'Amérique du Nord, spécialement ceux des grandes plaines de l'Ouest des États-Unis (Sioux, Apaches, Navajos, etc.), à l'origine, agriculteurs plutôt pacifiques, redevenus chasseurs et pasteurs (chasseurs de bisons) à la suite de l'introduction du cheval par les Espagnols au 16^e siècle et guerriers performants à cause de l'affrontement avec les migrants venus d'Europe. Les pratiques pour procurer l'endurance, l'impassibilité, la ténacité, la résistance aux agressions, la rapidité dans l'attaque, la ruse, etc., n'ont nulle part été plus développées. Il faut lire certains récits authentiques, dans ces autobiographies dont je parlais plus haut, pour s'en faire une idée. Les « coups » narrés atteignent des sommets dans l'audace, l'intrépidité, l'intelligence guerrière, la détermination, la volonté de vaincre, la cruauté. Il est difficile de faire mieux.

Deux points méritent d'être évoqués. Le premier est que les pratiques visant la préparation des guerriers, leur efficacité et leur protection excluent la sexualité. Non seulement celle-ci doit être refusée par le guerrier quelque temps avant de partir au combat mais, durant le temps où celui-ci a lieu, il ne faut pas qu'elle se produise dans le groupe, sous peine d'affaiblir le guerrier et de lui porter malheur. Comme le dit Godelier, « *L'acte sexuel est dangereux parce qu'il pollue, et la pollution affaiblit, corrompt, menace la force et la vie – à commencer par ce rempart de la vie, cette source de force qu'est l'homme.* » On voit là l'opposition qui existe entre ces deux composantes essentielles de la culture primitive : d'un côté, la sexualité et, de l'autre, la violence. Les deux sont valorisées et composent ensemble un mixte original. Malgré l'opposition, elles se conjuguent. C'est ma thèse centrale sur la culture primitive.

Le deuxième point, concernant les déterminants plus profonds de la mentalité guerrière, m'oblige à poser le problème des rites d'initiation dans la formation des guerriers. Godelier prétend que c'est leur but essentiel. Et en effet les pratiques visant à endurcir le jeune, en lui faisant subir les pires tortures, jouent un rôle de premier plan dans les rites d'initiation. Les Baruyas, nettement plus centrés sur la guerre que les populations de Mélanésie sous influence austronésienne, ont aussi des rites d'initiation qui durent des années et qui sont d'une difficulté incroyable, un peu comme chez les aborigènes australiens (où l'on va jusqu'à des atteintes au corps, définitives et graves). Par contre, les rites d'initiation ont moins d'importance dans les autres populations d'Océanie.

LE CANNIBALISME BELLIQUEUX

La passion de la guerre atteint son point culminant dans une pratique paroxystique sur laquelle il nous faut maintenant réfléchir, l'anthropophagie pratiquée non pas pour ingérer la chair et l'esprit d'êtres humains morts mais celle qui suit et parachève le meurtre et le supplice de prisonniers de guerre, capturés explicitement avec cette intention.

L'anthropophagie dite funéraire, qui consiste à dévorer les cadavres des personnes mortes de mort naturelle, était pratiquée d'une manière habituelle par les populations primitives. Clastres en eut la révélation chez les Guayakis, seulement après plusieurs années de séjour chez eux. Comme celle dont je vais parler tout de suite, elle ne s'explique pas par des raisons de besoin alimentaire. Les peuples qui ont ce genre de pratiques vivent habituellement dans un environnement équilibré, qui leur procure largement toutes les ressources dont ils ont besoin. L'explication serait valable s'ils ne pratiquaient l'anthropophagie que dans les périodes de disette. Or, il n'en est pas du tout ainsi. Celle-ci est profondément intégrée à leurs coutumes et ils la pratiquent d'une manière constante.

Il faut d'abord établir les faits, minimisés et négligés dans une optique de réhabilitation contemporaine, qui se comprend bien, mais qui ne doit pas masquer la réalité. Les témoignages concernant une anthropophagie, qui aurait été pratiquée d'une manière courante par les populations primitives, datent des premières expéditions en Océanie, dès les premières conquêtes militaires en Afrique et en Amérique, de l'arrivée des premiers missionnaires.

Ce constat provoque une profonde stupeur. On n'imagine pas que des peuples puissent, d'une manière habituelle, manger leurs morts, ou faire prisonniers leurs semblables pour pouvoir les dévorer. Cela passe l'imagination. Et pourtant cela est.

Les anthropologues, d'abord sceptiques, sont obligés de reconnaître la réalité et se mettent à réfléchir sur ce phénomène pour essayer de l'expliquer. Un des premiers, A. Métraux publie, en 1928, un texte exemplaire sur *L'anthropophagie rituelle des Tupinambas*. Depuis, les études se sont multipliées. On peut signaler un livre qui essaie d'ouvrir complètement le dossier de l'anthropophagie : *Cannibales!* de P.A. Bernheim et G. Stavridès (1992).

Récemment a été republié un texte d'un voyageur allemand au Brésil au début du 16^e siècle, Hans Staden. Cet homme, embarqué pour le Brésil par goût de l'aventure, s'était retrouvé prisonnier d'une tribu de Tupis-Guaranis et destiné à être dévoré. Il n'avait dû son salut qu'au fait qu'il n'était pas portugais. Il avait écrit un récit passionnant de son épopée, qui avait eu un succès énorme au 16^e siècle. Dans l'ouvrage où se trouve son récit a été republié aussi un texte du français André Thévet, angoumois de la même époque, à qui il était arrivé la même aventure.

Dans l'introduction à l'ouvrage où se trouve le récit de Hans Staden (1979), un anthropologue français, J.P. Duviols, fait le point sur le phénomène tel qu'il se présente dans cette population. « *Maîtres de l'espace et du temps, dit-il, vivant sous un climat autorisant une absolue nudité, en équilibre harmonieux avec leur milieu naturel, dont les ressources en fruits, en gibiers, en poissons étaient pratiquement inépuisables, il semble établi que les Tupi-Guaranis ne dévoraient pas leurs prisonniers pour satisfaire un besoin biologique ; ils agissaient selon un*

rituel qui reconnaissait la vengeance comme l'expression suprême de la justice (...) La mise à mort et l'anthropophagie se pratiquaient de l'embouchure du Rio de la Plata aux côtes occidentales de l'Alaska (...) Hélène Clastres rappelle que les jésuites calculèrent que les seuls Chiriguano immolèrent et mangèrent en un siècle quelque 60 000 Chanés qui étaient leurs ennemis traditionnels. »

Pour comprendre le phénomène, il faut évoquer certains détails éclairants. Premièrement, la guerre a pour but non pas unique mais important de faire des prisonniers qui pourront être mangés. On retrouve cela chez les Aztèques du Mexique, qui diminuèrent leur efficacité guerrière face aux Espagnols à cause de leur souci de faire des prisonniers. Deuxièmement, les prisonniers ne sont pas sacrifiés immédiatement mais restent parfois des années chez leurs possesseurs en situation d'esclaves, parfois mariés à des femmes de la tribu et ayant des enfants avec elles. Ils sont bien nourris et parfois bien traités. Troisièmement, « *tout prisonnier-esclave savait malgré tout qu'il ne pourrait en aucun cas échapper au sacrifice rituel, ni lui ni ses enfants* ». Enfin, le plus important est qu'on lui parle sans cesse du sort qui lui est réservé, qu'on se partage les morceaux de son corps en sa présence, qu'on le soumet parfois à des tortures terribles avant de le faire mourir (surtout en Amérique du Nord) et qu'on n'arrête pas de lui dire qu'on le soumet à ce traitement pour se venger des actes que ses amis et que les gens de sa tribu ont commis contre ceux qui vont le tuer. Souvent, le prisonnier répond en menaçant ses bourreaux des mêmes traitements quand ils seront eux-mêmes faits prisonniers. L'individu une fois mort est grillé ou bouilli, cuisiné, consommé avec délice par des gens qui en savent long sur le plaisir culinaire. À nouveau, nous retrouvons le mélange d'hédonisme et de cruauté.

On peut parler, avec Duviols, de « *vendetta collective répercutée à l'infini* ». Il s'agit en effet d'une vendetta, d'un désir de vengeance porté à son paroxysme. Mais que signifie une vengeance qui ne touche pas l'individu même qui vous a offensé, mais qui touche un de ses amis ou un membre de la même tribu ? Quelle signification cela peut-il avoir ?

Cela, à mon avis, ne peut se comprendre que si on fait abstraction de toute intentionnalité, de tout sentiment personnel, de toute intériorité chez ceux à qui on s'adresse. Du fait même qu'ils se sont attaqués à vous, quelle que soit la raison, et souvent, au départ de l'enchaînement infernal, pour des raisons tout à fait minimes, ils sont devenus des antagonistes, qui ne peuvent que vous affaiblir, vous mettre en question, vous diminuer.

Le problème, qui est quasiment un problème technique, est alors de rétablir l'équilibre, de prouver à soi-même et aux autres qu'on n'est pas des nuls, des bons à rien, des rebus, mais qu'on est capable de faire cette chose extraordinaire qui est de s'emparer de leur corps et de le transformer en aliment. Le plus important dans cette démonstration est probablement non pas l'acte guerrier mais l'insensibilité, la dureté, la cruauté qu'on est capable de témoigner, ce qui précisément nous fait horreur. Ce qui provoque notre répugnance est ce qui valorise le plus celui qui commet cet acte. C'est comme s'il proclamait à la face du monde : « Voyez, comme je suis fort. Je ne suis plus qu'une machine à détruire et à fabriquer de la nourriture. Je suis capable de traiter ainsi un être humain. » Le monde humain devient un monde de machines pour la raison première que l'humanité, c'est-à-dire la subjectivité, n'est pas en perspective. Ce qui n'est pas là au départ ne peut être là à l'arrivée.

On ne peut faire l'impasse sur le rapport à la communication, source de nos comportements sociaux. C'est ce rapport qui est à l'origine de la psychose guerrière débouchant, sous sa forme extrême, sur le cannibalisme.

LE POUVOIR DU DON

La guerre ne peut être une réponse définitive aux menaces sociales qui pèsent sur l'homme primitif. Elle est une réponse dictée par l'urgence, quand la menace est ressentie comme trop forte. Elle est cependant trop destructrice, trop coûteuse pour pouvoir constituer une défense satisfaisante. Comme la religion consiste à exalter et à dramatiser les forces cosmiques mais possède cependant un arsenal d'instruments plus adaptés (sacrifice, etc.), de même le monde social.

L'instrument le plus adapté et efficace inventé par l'homme primitif pour répondre à la menace des autres, et qui a connu un succès fantastique dans l'humanité, est le Pouvoir coercitif. Grâce à lui, on peut faire faire aux autres ce qu'on veut ; on n'est plus désarmé face des autres. On a la maîtrise de ses semblables. Ceux-ci cessent d'être des sujets et deviennent des choses.

Il y a beaucoup de formes de Pouvoirs coercitifs mis en place par l'humanité au cours de son histoire, dont nous verrons les plus importants dans cet ouvrage. Le mérite de l'homme primitif est non seulement d'avoir inventé le phénomène mais d'en avoir d'emblée défini la forme la plus pure et probablement la plus caractéristique, le don et le contre-don.

La découverte de ce phénomène chez l'homme primitif s'est faite assez rapidement, dès la naissance de la sociologie, à l'époque des grands pionniers de la génération née au milieu du 19^e siècle. C'est Marcel Mauss qui le premier, *avec Essai sur le Don* (1932) a attiré l'attention sur ce phénomène bizarre, très en honneur chez les primitifs, qui consiste à faire aux autres membres de la communauté des « cadeaux ». Ils sont libres, comme tout cadeau, en ce sens qu'ils ne sont pas sollicités, sous une forme précise, par ceux qui les reçoivent et qu'ils ne sont pas « payés » par eux, mais ils sont cependant obligatoires. Comment un don libre peut-il être en même temps obligatoire, c'est là que réside le mystère qu'il s'agit d'éclairer ? Le caractère d'obligation est celui sur lequel Mauss a le plus insisté.

Pour comprendre cette chose, qui présente d'emblée un visage insolite, il faut préalablement éclairer le phénomène général du don, en tant qu'il s'oppose à l'échange commercial, très en honneur dans nos sociétés.

Le propre de ce dernier, ce qui le définit, est qu'il procède entièrement d'une volonté de deux parties en présence, à savoir l'acheteur et le vendeur, et qu'il n'est déterminé par rien d'autre. C'est en ce sens qu'il est libre. L'acheteur sollicite l'obtention d'un objet ou service qu'il veut pouvoir posséder, et le vendeur est prêt à lui donner à condition qu'il lui verse une prestation en compensation, qu'il fixe lui-même et qui est impérative (le paiement) Le passage de la chose qui fait l'objet de la transaction ne se fait que si, et seulement si, les deux parties sont d'accord pour satisfaire leurs demandes respectives.

Dans le don, il n'en est pas ainsi. Celui qui va recevoir ne demande rien ou ne désigne pas une chose précise qu'il souhaiterait recevoir et dont il a envie, et celui qui va donner ne fixe pas une

contrepartie qui devra lui être remise sous la forme et la quantité qu'il a déterminées, comme la condition pour que la prestation ait lieu. Cela est vrai pour toute forme de don et définit une espèce de liberté, différente de celle de l'échange commercial, qui consiste à n'être pas déterminé par la sollicitation de quelqu'un ou et la contrepartie offerte. Mais par quoi alors est-on déterminé ? Qu'est-ce qui pousse à faire cette prestation, si elle n'est pas déterminée par l'espoir de recevoir une chose convoitée (l'article acheté) ou une contrepartie exigée (le paiement) ?

Les motivations sont beaucoup plus obscures et peuvent en effet être de l'ordre de l'obligation. Mais cela n'est pas nécessaire, au moins dans un premier temps. Les mobiles sont divers et il est important de les considérer, car ils définissent et opposent des formes différentes de dons. On peut tout d'abord envisager une forme très courante de don, auquel on pense spontanément quand on entend ce mot, le don charitable, pour venir au secours de quelqu'un, qui procède d'un trouble ou d'une perturbation qu'on subit face à la douleur ou la misère d'autrui et qui vise à apaiser à la fois cette souffrance elle-même et celle qu'on éprouve en face d'elle. J'appelle compatissant ce type de don, parce qu'il est motivé par la compassion, dont la pitié n'est souvent que la forme dégradée.

À l'autre extrême, je placerai le don interactif, qui consiste à donner à quelqu'un quelque chose qui n'est pas demandée et qui a pour effet de créer entre celui qui donne et celui qui reçoit une interaction intéressante, forte, excitante, agréable, enrichissante. C'est le cadeau que se font les gens qui s'aiment, qui a pour but de produire chez celui qui le reçoit un plaisir, qui sera partagé par les deux partenaires. À la limite, cela peut consister à apporter sa propre personne, par exemple dans une soirée, ce qui permettra une présence dont tout le monde profitera. Les cadeaux de ce genre sont autant destinés à celui qui les fait qu'à celui qui les reçoit, car ils aboutissent à un partage. C'est là que réside la motivation.

LE DON À L'ORIGINE DU POUVOIR

Les dons et contre-dons du monde primitif n'appartiennent à aucune des deux catégories précédentes, ce qui ne veut pas dire que celles-ci soient ignorées. Les dons et contre-dons des primitifs sont d'un autre ordre et procèdent de motivations différentes.

Si on regarde de près comment ils se présentent, on s'aperçoit qu'ils ont un aspect sacrificiel.

Premièrement, ils consistent à donner, le plus souvent, des choses qui sont des objets de première nécessité, comme de la nourriture, des instruments utiles, des bêtes de troupeaux, des couvertures, des vêtements, etc. Celui qui les donne s'en dépouille ou du moins se prive d'une partie importante de réalités dont il a besoin et dont l'autre n'a pas besoin, qu'il ne demande pas.

Deuxièmement, celui qui donne offre très souvent, bien que cela soit moins fréquent, des choses décoratives ou esthétiques auxquelles il tient particulièrement, comme des colliers, des bracelets, etc. Comme il n'y a pas de contrepartie obligatoire, il s'en dépouille. Cela peut faire penser au commerce et en effet on a parlé de commerce, par exemple dans le transfert d'objets précieux qui s'opère entre certaines îles en Océanie. En fait, il n'en est rien. Les objets apportés sont surtout sacrifiés par celui qui les donne. Ils ne sont pas troqués. Celui qui les donne, pour

bien manifester son sacrifice et son désintéressement, en donne souvent des quantités impressionnantes, d'une manière disproportionnée avec les besoins de celui qui les reçoit.

Enfin, celui qui donne tient à manifester son désintéressement et son détachement, par exemple en détruisant une quantité d'objets qui lui appartiennent ou en donnant trop, avec une largesse ostentatoire, qui peut parfois servir à manifester sa richesse, ce qui n'est pas la motivation principale. Il sacrifie volontairement et il tient à montrer qu'il fait ce sacrifice.

En quoi un tel type d'action, de nature nettement sacrificielle, peut-elle contribuer à conférer un Pouvoir coercitif ? C'est le problème qu'il faut poser.

Pour le comprendre, il faut faire appel à des notions de psychologie que tout le monde peut saisir et qui sont simples. Il faut revenir au rapport de la mère et de l'enfant, rapport fondamental sur lequel se construisent un grand nombre de nos comportements, en particulier les comportements de Pouvoir.

L'enfant humain est sous la dépendance de ses parents. Cela se constate chez tous les mammifères, chez qui les enfants restent auprès des parents un temps beaucoup plus long que dans les autres règnes du monde animal. C'est peut-être une stratégie de la nature pour retarder le plus longtemps possible l'obligation de mettre en œuvre des comportements utilitaires et adaptatifs, pour permettre le jeu et l'activité désintéressée.

Quoiqu'il en soit, la mère a conscience de la dépendance de son enfant. Cette réalité est fondamentale puisqu'elle rentre pour une part importante dans la motivation parentale. L'idée qu'un être dépend entièrement de vous reconforte et fortifie. C'est un aspect de la pulsion à la conservation, qui prend ici la forme de conduites et dispositifs qui démontrent qu'on existe bien, qu'on a des capacités, qu'on n'est pas quelque chose de nul ou de dérisoire. Le sentiment de puissance est très lié au sentiment d'existence.

L'idée d'utiliser cette dépendance à d'autres fins que la prise en charge elle-même vient spontanément à la mère, si elle souhaite obtenir de l'enfant certaines conduites, par exemple qu'il reste près d'elle, qu'il ne se mette pas en danger, qu'il obéisse, qu'il soit « sage », qu'il travaille, etc. Il suffit qu'elle mette comme condition à son intervention bienfaitrice tel ou tel comportement de l'enfant, pour que ce comportement soit imposé. On appelle cela chantage mais peu importe le mot. C'est la racine, l'origine du mécanisme de la sanction qui consiste à menacer de priver le sujet des avantages qu'il retire habituellement du comportement désintéressé et sacrificiel de l'autre.

Dans ce processus, l'élément déterminant pour créer la contrainte est la dépendance du sujet, et cette dépendance elle-même est conditionnée par l'attitude désintéressée, généreuse, sacrifiée de celui qui l'exerce. Plus une mère est dévouée à son enfant, soucieuse de son bien, préoccupée par sa santé, plus elle a, au moins d'une manière potentielle, de Pouvoir coercitif. Cela ne veut pas dire qu'elle l'exerce. Cela veut dire qu'elle l'a. La tentation d'exercer ce Pouvoir quand elle le possède est grande et il est presque inévitable qu'elle l'utilise. Il est aussi très tentant de développer une attitude sacrificielle pour avoir ce Pouvoir, dans ce but, sinon unique, du moins déterminant.

La réponse de l'enfant est capitale, et c'est là que nous allons comprendre comment le rapport de don devient obligatoire. La mère demande à l'enfant de lui obéir, de faire ce qu'elle veut. Mais cela est très secondaire. La mère demande surtout à l'enfant d'être là, d'être son enfant, de l'aimer, autrement dit de remplir la fonction qu'on attribue d'une manière confuse à un enfant, qui est de conforter l'adulte dans son Pouvoir d'adulte, capable de donner la vie, de prendre en charge, de soigner et de guérir. Mais pour que cela soit possible, il faut que l'enfant, à son tour, ait besoin de sa mère, souhaite qu'elle soit là, qu'elle se préoccupe de lui. Il veut, en un mot, que sa mère soit dépendante de lui.

L'enfant va donc demander à sa mère la même chose que celle-ci attend de lui, à savoir la dépendance. Et comment peut-il obtenir cette dépendance, sinon en faisant avec sa mère la même chose que celle-ci fait avec lui, c'est-à-dire en la menaçant de lui retirer son amour si elle ne se met pas à sa disposition. Faire ce que l'enfant lui demande est pour la mère une obligation puisque de cette soumission dépend l'attachement de son enfant à elle, donc la propre soumission de l'enfant. La mère se soumet pour avoir le moyen de soumettre l'enfant.

Dans ce jeu, qui est le pain quotidien de certains groupes humains, les deux partenaires se constituent chacun un capital de dépendance chez l'autre, qui va lui servir ultérieurement, puisqu'il a besoin de l'autre, besoin de son aide et de son soutien. Cela va lui permettre d'exercer des sanctions au cas où l'autre ne ferait pas ce qu'il veut. Cela va lui permettre d'exercer un Pouvoir coercitif.

Les formes de Pouvoir que nous connaissons dans nos sociétés, fondées sur la menace de sanctions, comme la précédente, mais de sanctions extérieures (lésions, coups, ennuis, réprimandes, accusations, privations, punitions diverses) dérivent de cette forme de Pouvoir fondamentale. Apparemment, elles en diffèrent profondément. On ne voit pas ce qu'il y a de sacrificiel dans le comportement de quelqu'un qui menace quelqu'un d'autre de le sanctionner, au cas où il ne ferait pas ce qui lui plaît. En effet, la dépendance sur laquelle joue celui qui menace ne résulte pas, dans ce cas, de son intérêt ou de son dévouement pour celui qui est menacé, mais de la possession d'armes diverses ou d'une situation de puissance ou d'un déséquilibre de forces, etc.

Et cependant il y a, là aussi, un aspect sacrificiel important. Le sacrifice, dans ce cas, consiste dans l'action accomplie pour obtenir la puissance nécessaire pour exercer la coercition, action difficile, coûteuse, périlleuse et exigeante. La puissance obtenue présuppose une multitude de services rendus. L'esclave, qui doit obéir à son maître, est aussi entretenu par celui-ci. Dans l'Antiquité, beaucoup de gens se livraient comme esclaves volontaires, pour ne plus être à leur propre charge. Le conquérant, qui s'impose grâce à ses armes va, après sa victoire, être obligé de gérer les affaires de celui qu'il a conquis, même si celui-ci ne le veut pas.

Il existe donc une autre forme de domination que celui du fort, qui possède des armes et de la puissance physique. Cette autre forme de domination, qui caractérise les primitifs, est l'apanage des enfants, des vieillards, des malades, de tous ceux qui doivent jouer sur leur capacité à rendre service, à se sacrifier pour autrui, à se dévouer pour acquérir du Pouvoir. C'est le Pouvoir masochiste de celui qui accepte d'être battu pour se rendre indispensable.

Le fort qui veut le Pouvoir de la supériorité a besoin de ce Pouvoir de type primordial et masochiste. Comme l'a très bien montré La Boétie dans son très beau texte sur *La servitude volontaire*, il n'est aucun Pouvoir politique, aussi tyrannique qu'il soit, qui n'ait besoin d'une forte assise populaire pour pouvoir exister. Or, cette assise populaire s'obtient par le mécanisme précédent du Pouvoir primordial, qui suppose une dépendance du puissant à l'égard de ceux qui le soutiennent. C'est le clientélisme, base de tout Pouvoir politique.

On voit donc nettement pourquoi le don, au sens de Mauss, a un caractère obligatoire. Il ne l'est pas à cause d'une loi supérieure qui sanctionnerait ceux qui ne le pratiqueraient pas, mais parce que chaque membre de la société a besoin de cette dépendance de l'autre, qu'il ne peut obtenir qu'en manifestant sa propre dépendance. Ne pas pratiquer le don, c'est se priver d'exercer sur l'autre cette pression qui découle de la dépendance créée chez lui, laquelle va se manifester par l'exigence de dépendance venant de lui. C'est l'ensemble de la communauté qui exige le don, manifestant ainsi une dépendance qui est la chose même recherchée. On ne peut donc lui échapper. Le système se structure selon cette formule.

LA PRATIQUE DU DON

Revenons aux faits et voyons comment ce dispositif très sophistiqué fonctionne dans la réalité.

Étant donné son importance, il n'apparaît pas comme un appendice secondaire, une conséquence parmi d'autres, des processus économiques habituels. Bien au contraire, il occupe la première place, aussi bien dans les sociétés de chasseurs que dans les sociétés d'agriculteurs ou d'éleveurs.

Bonnemaison est celui qui a le mieux examiné, dans le détail, le fonctionnement de ce système, en ce qui concerne l'archipel de Vanuatu. « *Le système agricole et l'activité d'élevage, dit-il, dans la société traditionnelle s'ordonnent selon la même logique sociale ; dans les deux cas, il s'agit de produire bien au-delà de la survie, non pas en accumulant des quantités de biens qui sont périssables et ne peuvent être stockés longtemps ; mais en se spécialisant dans la production qualitative de biens rares et prestigieux destinés à s'intégrer dans les systèmes de relations d'échange et de compétition économique. Le système de production globale a donc pour but de fournir – à moindre frais – les biens nécessaires à la subsistance, tout en admettant au-delà et dans quelques domaines spécialisés des formes intensives de production dont l'usage est d'abord social : le cochon à dent, le cochon glabre, le cochon hermaphrodite, le tubercule géant, les « monnaies » de nattes et de coquillages, etc. Le système de production fonctionne dès lors à deux vitesses : il est « extensif » et « relâché » au niveau de la production de survie, il est « intensif » et « sur tendu » à celui de la production à finalité sociale. »*

Ainsi, le travail le plus important effectué par les indigènes n'a pas pour but la seule subsistance mais l'alimentation du circuit du don. Bonnemaison calcule qu'à Tanna (Île de Vanuatu) 5 000 à 6 000 hectares cultivés suffiraient pour nourrir toute la population, alors que c'est 25 000 hectares qui sont cultivés, à cause du circuit du don. Ce que l'indigène donne, avant tout, à la collectivité, c'est son travail, qui est considérable.

Sur cette production, qui sert de matériel de base, si l'on peut dire, le système du don se démultiplie à différents paliers que je vais énumérer. Tout d'abord il y a le palier familial, qui

possède déjà tous les caractères typiques de l'ensemble du système. Ensuite il y a tous les rites familiaux qui ne dépassent pas le cadre du village : mariage, naissance, circoncision, mort, etc. Ensuite, il y a les fêtes qui réunissent plusieurs villages et parfois au-delà. Enfin, il y a les contacts plus lointains du type de la Kula. Il faut faire une place à part à la pratique du potlatch qui représente une forme particulière.

Si on se place au point de vue du cercle familial et du clan, on constate que le circuit des dons se concentre aux endroits où s'exercent les tabous les plus forts. Malinowski a très bien montré cela dans le cas des Trobriand. La coutume veut que le frère d'une femme mariée aille remplir les resserres de sa propre sœur, c'est-à-dire en fait de son beau-frère, avec la plus grande partie de sa récolte en ignames et avec ce qu'il a de meilleur dans cette récolte. Comme la sœur habite dans un autre village, à cause du principe exogamique, cela représente un travail considérable qui peut durer fort longtemps. C'est l'obligation la plus forte et la plus impérative. Ce circuit va aussi des enfants vers leur père et de celui-ci vers ses enfants et de l'oncle maternel vers ses neveux.

On peut se demander, avec Malinowski, quel est l'intérêt d'un système qui aboutit à vider d'un côté ce qu'on remplit de l'autre et vice-versa. En effet l'homme qui va remplir les resserres de sa sœur avec sa récolte en ignames reçoit lui-même la récolte en ignames du frère de sa femme, de son beau-frère. Il faut bien reconnaître, avec Malinowski, que cela n'est pas très rationnel. Tous ces transferts paraissent bien inutiles. Il faut pourtant rentrer dans la logique du système. Celui-ci n'est même pas un système de redistribution, comme celui que nous mettons en place avec les impôts et les taxes. Le but est simplement, pour un homme, de démontrer qu'il s'intéresse aux intérêts de sa sœur, qu'il est prêt à faire pour elle un travail inutile et très fatigant. L'aspect sacrificiel est évident.

Mais pourquoi, comme le demande encore Malinowski, fait-il cela pour sa sœur qui est pour lui la personne la plus interdite, qu'il ne doit même pas regarder, à partir d'un certain âge ? La raison est aussi intéressante. C'est que la pratique du don n'a pas pour but de créer un échange véritable, comme l'affirme Lévi-Strauss. Il ne s'identifie pas à la pratique exogamique qui, nous l'avons vu, projette vers l'extérieur les membres du clan familial en recherche de liens amoureux. La pratique du don a une finalité inverse. Elle vise à renforcer le nexus familial, les liens de dépendance, contre la pratique exogamique qui tendrait à les distendre.

C'est aussi la conclusion qui s'impose quand on regarde la pratique du don aux moments cruciaux des événements familiaux à impact social, comme le mariage. Evans-Pritchard a détaillé dans le cas des Nuers, d'Afrique nilotique, le fonctionnement du système à ce moment-là. Comme partout ailleurs, les dons vont de la famille du mari vers la famille de la femme, dont tous les membres profitent, d'une manière ou d'une autre. Les dons ne se font pas d'un seul coup mais se répartissent sur un temps assez long, pouvant durer plusieurs années, et ponctuent les événements importants de la vie conjugale (accord pour le mariage, début de la vie commune, premier enfant, etc.).

Ces pratiques, qui n'ont rien d'un « achat de la femme », se comprennent fort bien si on songe que le Pouvoir, dans le système du don, ne s'exerce pas de celui qui reçoit sur celui qui donne mais, au contraire, de celui qui donne sur celui qui reçoit. On s'impose à l'autre en lui donnant. Comme c'est l'homme qui a rompu le pacte familial en allant chercher une femme ailleurs, de

même c'est lui, ou plutôt sa famille, qui rétablit les choses, qui reconstruit l'édifice familial en soudant la famille de la femme à la sienne par le don. Il ne peut le faire d'un seul coup car il ne s'engage pas non plus d'un seul coup. Tout peut encore casser jusqu'à la naissance du premier enfant. Enfin, il donne surtout des chameaux et des objets utiles, chez les Nuers, des choses que les récipiendaires ont déjà, et qu'ils repasseront d'ailleurs à d'autres quand leur fils se mariera.

L'aspect de la pratique du don qui a le plus frappé les observateurs est cependant la forme qu'elle prend quand elle donne lieu à ces fêtes importantes où plusieurs villages sont réunis et où les « grands hommes » jouent un rôle moteur et acquièrent l'essentiel de leur Pouvoir. Il est important de remonter le circuit qui aboutit à cela et qui, lui aussi, peut nous apparaître insolite. Au départ, il y a tous ces dons en nature qui convergent vers les « grands hommes », du fait, comme le montre Malinowski, qu'ils ont plusieurs femmes qui possèdent elles-mêmes des frères qui « travaillent » pour elles et du fait aussi que leur rayonnement social amène de nombreuses personnes à faire la même chose. Ces biens qui affluent vers eux et qui les dispensent d'avoir eux-mêmes des terres, ils ne les stockent pas mais ils doivent les redistribuer, non pas, comme on pourrait le penser, par générosité, mais pour asseoir leur Pouvoir. Plus cette redistribution sera grandiose et importante, plus leur Pouvoir sera grand. Elle prend en effet des allures de fêtes magnifiques qui peuvent durer des semaines entières. Il faut d'ailleurs signaler que c'est au cours de ces fêtes qu'en Mélanésie (dans les régions où règne le système « à grades ») sont distribués les « grades », c'est-à-dire les honneurs et insignes, correspondant à certaines fonctions.

Le circuit ne s'arrête pas là. Les grands hommes, à cause de cette distribution, créent des obligations, des dettes innombrables qui devront être « payées » tôt ou tard, sous peine de discrédit total ou même de guerre. En fait ils donnent, si c'est possible, plus qu'ils ne peuvent recevoir, comme le note Godelier, puisque leur Pouvoir réside dans ce don. Celui-ci est vraiment l'arme du Pouvoir par excellence. C'est pourquoi, à notre grand étonnement, la méthode pour offenser quelqu'un consiste à lui donner trop, plus qu'il ne peut rendre. Le don a pour but essentiel de créer des obligations. On dit d'ailleurs, même chez nous, qu'on est l'« obligé » de quelqu'un.

Il faut essayer de se représenter ces fêtes impressionnantes au cours desquelles des tonnes de nourritures sont exhibées et partagées, souvent détruites. Bonnemaison a fait des descriptions saisissantes de ces moments clés de la vie sociale à Vanuatu. « *Dans le Hungwe du Nord-Est d'Aoba, dit-il, cinq grades supérieurs sont encore nécessaires pour avoir accès à l'univers sacré des Ratahigi (...). Ce n'est plus cette fois une dizaine de cochons ordinaires et un ou deux cochons à dents qu'il faut abattre mais à chaque rituel au moins dix cochons à dents de grade Kole ou Ala et un nombre encore plus important de cochons ordinaires, une centaine pour le grade Warivudoloe, et, dit-on, « 1.000 cochons » pour le grade de Boetari, terme ultime de la hiérarchie, dont au moins 20 cochons cérémoniels Kole et 20 cochons cérémoniels Ala. On est loin de la commune mesure acceptée pour les rangs inférieurs. Ce chiffre de 1 000 est sans doute mythique : il signifie seulement que les bêtes sont, ce jour-là, tuées en grand nombre, au moins plusieurs centaines.* » (tome 1) Pour le passage du grade Mariak du Centre-Pentecôte, il y a « *une fête gigantesque où tout ce qui est mangeable sur l'île, de terre ou de mer, doit être rassemblé et consommé dans un repas communautaire présidé par le Mariak. On a construit un échafaudage qui lui permet de dominer l'assemblée (...)* Les kava sont bus en quantité jusqu'au

terme final de l'ivresse et au-delà. » (tome 1). L'on voit, une fois de plus, le mélange de l'aspect orgiaque avec l'aspect social.

Cela nous amène à poser le problème du potlatch chez les Indiens du nord-ouest de l'Amérique du Nord, sur lequel on a écrit des quantités de livres. La thèse la plus courante des ethnologues occidentaux, d'ailleurs très controversée (cf. l'ouvrage de I. Schulte-Tenckhoff, déjà cité), est que, dans ces exhibitions fantastiques de biens matériels, dont une grande partie est détruite, le but recherché est d'entrer en compétition avec les autres pour montrer sa puissance et sa richesse.

Cela me semble, aussi, prêter aux indiens une mentalité occidentale. Ils n'acquièrent pas le Pouvoir en montrant leur richesse mais en prouvant leur désintéressement, qui les amène à détruire ces richesses. Il y a naturellement là un passage à la limite, comme souvent en Amérique. La destruction de richesses pourrait aussi signifier qu'on n'est pas très attaché à elles, donc qu'on ne fait pas un très grand cadeau en les donnant. Mais c'est le contraire qui est vrai. Ces richesses détruites, rien ne prouve qu'on n'y tient pas, et tout, au contraire, prouvent qu'on y tient. En les détruisant, on fait l'action sacrificielle la plus spectaculaire possible. On dit : « Je suis capable de détruire, sur une grande échelle, ce à quoi je tiens le plus ».

Du fait que cet acte sacrificiel a, sur autrui, un impact considérable, puisqu'il démontre, noir sur blanc, qu'on peut s'attacher à quelqu'un qui a ce genre de comportement, qu'on peut remettre sa vie entre ses mains— ce que nous ressentons, nous aussi, soit dit en passant — de ce fait là, l'acte de don peut même devenir un instrument politique et servir à nouer des alliances entre régions éloignées.

C'est ce qui se passe avec la Kula, sur laquelle Malinowski a écrit, *Les argonautes du Pacifique occidental*. On connaît l'histoire : Les habitants de Trobriand se lancent régulièrement dans une expédition maritime qui les amène à aller vers le Sud, vers des peuples qu'ils considèrent comme de redoutables sorciers et qui représentent sans doute pour eux ces populations non austronésiennes beaucoup plus primitives et guerrières qu'eux, qu'ils cherchent à neutraliser... par le don. Bien sûr, ils apportent avec eux de nombreux cadeaux mais il ne faudrait pas croire qu'ils vont chercher à séduire ces populations par leurs cadeaux. C'est le contraire qui se passe. Quand ils arrivent sur ces terribles rivages sur lesquels habitent des peuples qui les terrifient, ils se tiennent immobiles face aux autochtones, qui les regardent, et ils attendent. Les autochtones alors viennent vers eux et leur font des cadeaux. De ce fait, les autochtones prennent le Pouvoir sur eux et éprouvent à cela une grande satisfaction : le Pouvoir vient de faire le don, non de le recevoir. Les cadeaux des trobriandais servent à « rendre », à éteindre la dette, ce qui prouve que le don a été efficace. On ne peut trouver une meilleure illustration de cette idée que le système du don est un système sophistiqué de Pouvoir.

LA POLITIQUE DU DON

Le dispositif du don est un des fondements du Pouvoir politique, même dans nos sociétés. Le souverain qui agite des menaces de sanctions pour se faire obéir ne pourrait le faire s'il n'avait pas la puissance, le prestige, qui s'identifient à son Pouvoir de donner. Il est important pour lui de se glorifier sans cesse en montrant sa capacité à protéger et à sauver, car, de cette

démonstration, dépend aussi la peur qu'il peut susciter. L'intervention sur la vie d'autrui est la racine commune des deux phénomènes : celui de la récompense et celui de la punition.

Ce besoin de gloire et de prestige n'est jamais aussi manifeste que lorsque le « grand homme » se trouve réduit à la condition commune, qui nivelle toutes les inégalités et qui réduit à néant toutes les prétentions, à savoir la mort. C'est alors que se déploient les rituels de glorification les plus fantastiques, sans aucun doute pour neutraliser la menace de dévalorisation que constitue cet événement.

On n'en finirait pas d'énumérer les dispositifs sociaux et matériels qui accompagnent la disparition des « grands hommes », depuis les pyramides égyptiennes, les « kourganes » des peuples des steppes et les Mégalithes des peuples d'Occident jusqu'à la fabrication de personnages-fantômes en Mélanésie (par exemple les « Rambarangs » de Vanuatu) ou le mausolée de Lénine.

Cette observation permet de mettre en doute l'idée de beaucoup d'anthropologues selon laquelle les objets déposés auprès des morts de haute condition sociale sont destinés à les accompagner dans l'au-delà. On peut aussi bien admettre que c'est une façon de retirer du circuit social des objets qui leur appartenaient et qui sont sacrés, qu'on ne peut imaginer revendiqués et utilisés par d'autres. De la même manière, les aliments apportés comme s'ils étaient vivants, permettent de perpétuer le rituel des services qui leur sont dus.

Les sociétés primitives, contrairement aux nôtres, se situent au cœur des phénomènes de Pouvoir, c'est-à-dire là où la dépendance est la plus forte, puisqu'elle résulte du fait même de recevoir la vie d'autrui.

Il faut expliquer par là un phénomène étonnant. Dans ces sociétés, les institutions s'imposent d'elles-mêmes, sans aucune intervention de quelconques lois ou réglementations ou gouvernements. Tout se passe comme s'il existait une puissance invisible qui, par sa seule action, imposait aux gens d'accepter des choses inacceptables ou extraordinaires. Je vais prendre de cela seulement deux exemples : premièrement, la domination des hommes sur les femmes dans les sociétés primitives et deuxièmement, les exigences imposées aux rois et souverains en Afrique et ailleurs.

Dans les sociétés primitives, la domination des hommes sur les femmes est totale. Clastres, dans son livre sur les Guayakis, note que, chez eux, les femmes n'ont même pas le droit de toucher un arc. Il est vrai que les hommes n'ont pas le droit de toucher un panier. Mais celui-ci est tout à fait dévalorisé par rapport à l'arc. Seul l'arc anoblit et d'ailleurs, comme le note à maintes reprises Eibl-Eibesfeldt, les enfants et les adultes, quand ils ont des loisirs, se perfectionnent dans le maniement de l'arc.

Cette domination des hommes sur les femmes, même dans un système matrilineaire, a fait l'objet d'une réflexion approfondie de Godelier. Celui-ci, influencé par le marxisme, y a vu la première forme de domination sociale et de « lutte des classes ». Cela n'est pas absurde, à ceci près qu'on ne peut pas expliquer par un schéma marxiste, fondé sur l'influence de conditions extérieures d'ordre instrumental, un dispositif dans lequel les femmes sont consentantes et même contribuent à leur propre domination. Cela ne peut s'expliquer que si on fait l'hypothèse

d'un mécanisme qui aboutit à renforcer les liens et les dépendances, tels qu'ils sont donnés par la nature. La dépendance de la femme à l'égard de l'enfant qu'elle met au monde, et qui la limite ensuite, est un phénomène de ce genre. L'homme n'a plus ensuite qu'à jouer sur cette dépendance, que la femme accepte par définition, puisque c'est une dépendance.

L'autre exemple est aussi saisissant. Il a fait l'objet de longues analyses de Frazer et c'est un phénomène très connu. Il s'agit du fait que, surtout en Afrique, les souverains sont considérés comme des espèces d'instruments utiles auxquels on impose des limites presque inconcevables vis-à-vis de leur sexualité et de leurs déplacements, qui sont tués quand ils s'affaiblissent ou qu'ils montrent la moindre défaillance physique (perte des cheveux, des dents, etc.) ou encore quand ils ne réussissent pas à obtenir ce qu'on souhaite, grâce aux pratiques magiques.

Dans beaucoup d'endroits, le souverain est contraint de pratiquer l'inceste pour se reproduire et souvent il ne peut plus avoir aucun rapport sexuel par la suite. Il est souvent claustré, enfermé et neutralisé. Cette obligation de l'inceste pour le souverain confirme mes hypothèses. L'inceste est vu comme une pratique fonctionnelle, dépourvue d'érotisme. Le souverain est un outil au service de la collectivité.

Et pourtant, le souverain est un souverain. Selon nos conceptions, il fait ce qu'il veut, selon son « bon plaisir ». Il aurait plutôt tendance, chez nous, à multiplier les aventures érotiques, sauf dans une conception très récente qui concerne par exemple le président des États-Unis. Même en Afrique, le souverain a beaucoup de Pouvoir et pourrait peut-être échapper à ces limitations terribles, s'il le voulait. Mais il ne le veut pas. Il n'existe pas de super-autorité qui pourrait lui imposer ces règles dont il ne voudrait pas. S'il accepte ces contraintes, c'est qu'il est pris lui-même dans ce réseau du don et du contre-don, censé faire son bonheur, lui épargner des angoisses et des souffrances. Il est dans un rapport fusionnel par rapport à son peuple, dans un rapport mystique. Il est d'ailleurs le « super magicien » et il faut admettre, avec Luc de Heusch, à la suite de Frazer, la probabilité que c'est là l'origine de sa fonction. Au départ il « donnait » la magie, et il a fini par donner beaucoup d'autres choses. Nous tenons là l'origine du Pouvoir politique.

CONCLUSION

Ce chapitre m'a amené à poser des problèmes délicats, du fait de leur inactualité.

Il est difficile d'attribuer à des cultures entières certains caractères considérés comme négatifs. Cela fait penser à une condamnation. Et même si on affirme qu'on ne condamne pas mais qu'on constate, on ne peut échapper au reproche de projeter la lumière sur des réalités qui sont rejetées par beaucoup. Cela est inévitable. La vision comparatiste, qui sous-tend toute étude anthropologique, surtout s'il s'agit de l'évolution, aboutit à des jugements de valeur.

Il est important de bien saisir ce qu'est un jugement de ce genre. Ce n'est pas, comme on le dit souvent, un jugement inspiré par la subjectivité de celui qui juge, mais un jugement qui met en cause les « valeurs » des acteurs, lesquelles ont des rapports avec les valeurs du chercheur. Les premières font partie, comme le reste, de la réalité humaine. On ne peut pas les mettre de côté sous prétexte qu'elles concernent aussi ceux qui écrivent ou lisent le texte dans lequel on parle d'elles.

Si l'humanité évolue, comme j'essaie de le démontrer dans cet ouvrage, cela veut dire aussi qu'elle n'accède pas d'emblée à toutes les valeurs et à toutes les conduites possibles. Elle reste ignorante de beaucoup d'entre elles, pendant des temps assez longs, des millénaires, des dizaines de millénaires. Il est important de le manifester. Cela nous permet à nous, qui peut-être avons découvert ces valeurs, de mesurer la menace, sans cesse présente, d'une régression à des étapes antérieures ou d'une influence trop grande de ceux qui en sont à cette étape. Nous allons voir, dans la suite de cet ouvrage, comment certains manques ont été dépassés au cours de l'évolution de l'humanité.

CHAPITRE 3 - L'ÉMERGENCE DES CULTURES CIVILES

TOUT AU COURS DES MILLÉNAIRES QUI PRÉCÈDENT L'ÈRE CHRÉTIENNE, L'ÊTRE HUMAIN PREND SES DISTANCES PAR RAPPORT À LA RÉALITÉ NATURELLE ET SOCIALE. IL DÉVELOPPE DES ATTITUDES HÉDONIQUES DANS LE DOMAINE SECONDAIRE. CELA L'AMÈNE À ÉDIFIER DES CULTURES NOUVELLES, PLUS INTÉRIORISÉES, INTELLECTUALISÉES ET SOCIALISÉES. IL INVENTE L'ÉCRITURE ET LA CITÉ.

L'ENCHAÎNEMENT DE BASE

J'ai beaucoup insisté dans les chapitres précédents sur les processus historiques qui ont donné naissance aux premières cultures, appelées primitives. Cela nous éclaire sur les origines, qui ont toujours une grande importance, mais surtout cela nous permet de rendre plus manifeste le modèle morphogénétique présenté dans ce livre.

Dans ce modèle, le passage d'un type de culture à une autre, tel que le passage de la culture des chasseurs-cueilleurs à celle des agriculteurs, demande à être expliqué, et on peut faire des hypothèses.

Je fais une hypothèse générale, qui met au premier plan le processus d'extrémisation. Une culture donnée, comme celle des chasseurs-cueilleurs, qui n'est au départ qu'un système de survie, né d'un certain type de rencontre de l'homme avec la nature, permet la découverte (principe d'accessibilité hédonique) d'une activité, valable pour elle-même et par elle-même, dans une perspective hédonique, la chasse. À la chasse ordinaire et alimentaire s'adjoint, de plus en plus, la grande chasse, centrée sur les grands troupeaux. Cela n'est possible que dans certaines régions et à certaines époques. À cause du regroupement que la grande chasse entraîne, l'être humain découvre une forme de sociabilité que les grands carnivores, parmi les plus sociaux (lions, loups, hyènes, lycas, coyotes, etc.), n'avaient pu découvrir.

La convivialité libidinale, une fois découverte, demande à être entretenue et rendue habituellement possible. Cela ne peut se faire que par l'agriculture, qui tend à supprimer la dispersion des espèces animales et végétales à l'état sauvage, à les regrouper et à les concentrer là où l'homme habite, près de son lieu de résidence. La concentration des espèces animales et végétales ainsi que celles des habitations répond à la concentration des individus eux-mêmes. Elle la rend possible. Elle résulte donc d'une volonté humaine explicite et fonctionne comme un moyen en vue d'une fin. L'homme met en place l'agriculture pour pouvoir vivre d'une manière communautaire. L'agriculture n'est qu'un outil.

Dans ce schéma, ce nouveau système de survie, l'agriculture, permet la vie communautaire et profite en même temps de cette vie communautaire. Les phénomènes d'entraide jouent un rôle essentiel. Il se crée un couple communauté-agriculture, dans lequel le second élément, l'agriculture, rend possible la réalisation du premier, la communauté.

L'agriculture se développe à son tour et perfectionne ses techniques Elle permet une vie communautaire de plus en plus forte, des interactions de plus en plus nombreuses entre les humains. Une nouvelle transformation se produit, aussi radicale que celle qui a permis jadis le passage à l'agriculture dans une civilisation de cueilleurs-chasseurs. De nouvelles conditions de

vie apparaissent avec la naissance des villages sédentaires. Les humains se replient sur eux-mêmes, se coupent de la nature et cela permet l'émergence d'activités intellectuelles et organisationnelles de caractère hédonique. La nouvelle culture est savante, se caractérise par la découverte de la science et de la technique. De cette culture savante sort par la suite, par le même processus d'extrémisation, la culture urbaine qui permet la réalisation, à un niveau hédonique, des valeurs sociales et relationnelles.

Tout cet enchaînement qui n'a l'air d'être qu'une vue de l'esprit, se réalise bel et bien dans l'histoire. Il est à l'origine des grandes civilisations de « l'axe eurasiatique », selon l'expression de Leroi-Gourhan. Ce chapitre est consacré à son étude.

Avant d'entreprendre cette étude, je veux signaler le progrès réalisé dans l'élaboration du modèle morphogénétique grâce aux réflexions présentes. Jusqu'ici, le rapport entre les activités de survie et les activités de type hédonique, gratuites et autotéliques, n'était pas apparu. J'avais seulement analysé les attitudes qu'elles impliquent chacune de leur côté

Ces activités s'apportent un appui mutuel. Les activités de survie sont voulues pour pouvoir exister et ne pas mourir, mais aussi pour permettre les autres activités, de nature hédonique, par exemple quand l'agriculture permet la vie communautaire. Le développement des activités de survie permet donc une extrémisation du système hédonique correspondant. Celui-ci débouche alors sur un autre système hédonique, qui, à son tour, engendre, comme sa conséquence, un nouveau système de survie, etc. Les systèmes hédoniques se génèrent les uns les autres et l'histoire n'est que le récit de leur engendrement. La grande chasse engendre la culture villageoise, qui engendre la culture savante, qui engendre la culture urbaine.

UNE VRAIE RÉVOLUTION

L'apparition de ces nouvelles formes de cultures – savante et urbaine – s'opère au cours des quelques millénaires qui précèdent notre ère, dans une fourchette d'environ 10.000 ans, ce qui est peu au regard de l'histoire de l'humanité. Ce qui apparaît alors, c'est ce qu'on appelle la « civilisation », terme ambigu qui englobe un grand nombre d'éléments, parmi lesquels il faut citer certaines acquisitions techniques fondamentales comme la céramique, la métallurgie, le cheval, l'écriture et surtout des transformations qui affectent tant la connaissance du monde que la vie sociale.

Si j'utilise les notions qui me servent de repères pour comprendre les phénomènes évolutifs, je peux dire que l'humanité devient créative et hédonique dans le secteur secondaire, alors que jusque-là elle s'était contentée de l'être dans le secteur primaire. Je ne reviens pas sur la définition de ces concepts. Le lecteur se référera à l'Introduction et aux derniers chapitres de cet ouvrage pour trouver les explications adéquates. Je ne reviendrai pas non plus sur l'idée que cette transformation ne signifie pas que l'être humain était privé jusque là de vie intellectuelle et sociale, ce qui n'est évidemment pas le cas.

Ce qui rend possible cette révolution c'est, rappelons-le, une modification du milieu écologique, de l'écosystème, dont le responsable est l'homme lui-même, mettant en œuvre ses capacités constructives (voir Introduction). Dans certaines des régions, où se développe l'agriculture, l'homme réussit à créer un nouveau mode de vie, qui se caractérise par un haut

niveau de concentration de l'habitat. Ceci l'amène à éloigner de lui, par des murs et des clôtures, le milieu naturel, physique, végétal et animal. Dès lors, de nouvelles opérations psychologiques deviennent possibles, et rendent accessibles des conduites, de nature hédonique qui, jusque là, ne l'étaient pas. Le principe d'accessibilité hédonique, à nouveau, se vérifie.

Cette transformation est loin de se produire partout où l'agriculture s'est développée, dans l'ensemble des régions affectées par la « révolution néolithique ». Ce n'est que dans quelques-unes de ces régions, dans une partie seulement du monde agricole, que ce phénomène se produit.

Pourquoi cette limitation ? Pourquoi toutes les zones de la planète où était survenue la révolution agricole n'ont-elles pas connu le même développement vers la civilisation ?

La réponse à cette question est complexe et va exiger de faire appel à de nouvelles considérations qui serviront de pierres d'attente à des élaborations ultérieures.

Avant de procéder à ces explications, repérons mieux le phénomène lui-même. La révolution néolithique, qui se caractérise par le passage à l'agriculture, se produit dans de nombreuses régions à travers le monde. Les historiens n'arrêtent pas d'en découvrir de nouvelles, dans tous les continents. Énumérons en quelques-unes, qui se trouvent en dehors de la sphère bien connue du Moyen-Orient

En Amérique du Sud, on sait que la région côtière de l'Équateur a connu un développement agricole dès le 8^e millénaire avant notre ère. On a repéré un phénomène analogue, bien que plus tardif, au Venezuela et en Amazonie.

Au Mexique, les hautes vallées du Centre et du Sud de l'altiplano connaissent aussi leur révolution néolithique. À peu près au même moment, dans les hautes vallées du centre, l'agriculture faisait son apparition en Nouvelle-Guinée. Enfin, le même phénomène de développement de l'agriculture dans les hautes vallées montagneuses se produit aussi en Birmanie et dans le Nord de la Thaïlande

Le Japon a connu précocement (12^e millénaire avant notre ère) le développement d'une culture néolithique brillante, la culture Jomon, dans la partie nord et nord-est de son territoire, dans une zone plus froide et sèche que le reste.

Une grande écharpe de lieux néolithiques dont je reparlerai, sans doute une des zones les plus importantes de toutes, s'étend de l'Oural en Mandchourie, à la hauteur du 50^e parallèle, au-dessous de la grande forêt sibérienne et au-dessus des déserts de l'Asie centrale.

Les africanistes estiment que l'Afrique a connu, elle aussi, aux environs de 7000 avant notre ère, sa révolution néolithique, localisée dans la partie nord du continent africain, spécialement dans la zone saharienne et aussi en Tanzanie, et au Malawi.

On pense que l'Europe aurait reçu l'agriculture de peuples dits indo-européens venus du Sud de la mer Caspienne. Quoiqu'il en soit de cette thèse controversée, on trouve de nombreux lieux

néolithiques d'une part en Grèce et dans les Balkans, d'autre part, dans le Nord de l'Europe (Pologne, Allemagne, Bohême), enfin en Espagne, dès les 7^e-6^e millénaires avant notre ère.

Très probablement l'agriculture est apparue dans de très nombreux endroits de la planète où on ne l'a pas encore repérée.

Et pourtant, il y a peu de lieux dans le monde où s'est produite cette transformation vers la civilisation. Il est important de s'interroger sur les raisons de cela.

LOCALISATION DES CULTURES CIVILISÉES

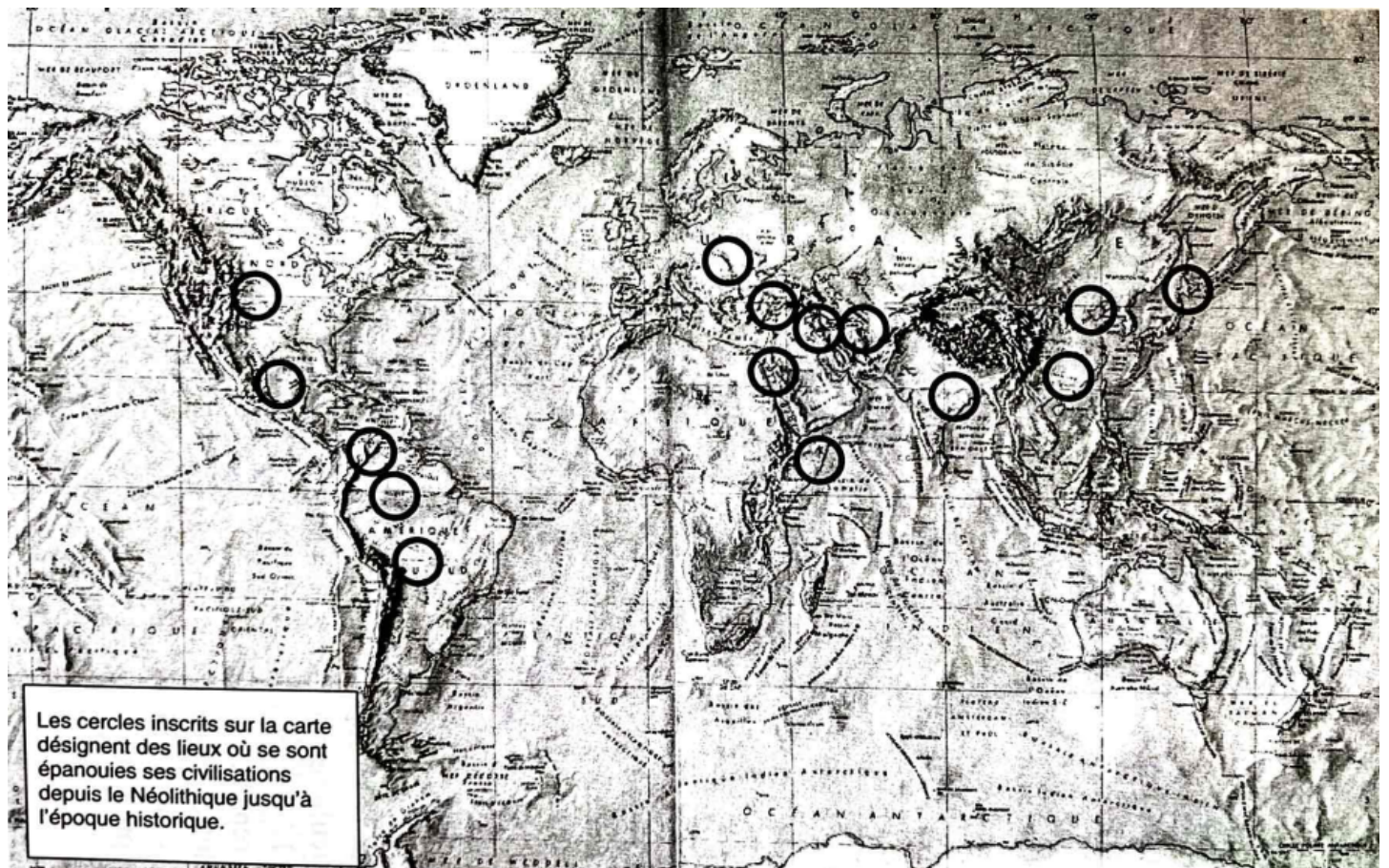
Jetons un coup d'œil sur une planisphère. La configuration des terres émergées découle de la dérive des continents, qui a abouti, au Pléistocène, à la forme actuelle. On observe deux grandes masses de terres, appelées respectivement « ancien continent » et « nouveau continent », à côté d'un ensemble de terres beaucoup plus dispersées qui se situent dans la partie sud de la planisphère.

Les deux masses continentales sont l'une et l'autre traversées, de part en part, par une barrière de formations, à la fois montagneuses et désertiques, qui atteignent, sur certains points, une largeur considérable. L'ancien continent est ainsi coupé en deux par une barrière montagneuse-désertique qui a en gros une direction nord-est/sud-ouest et qui va du détroit de Béring au Sud de l'Afrique. Il s'exprime, en Asie, à travers le massif himalayen, au Moyen-Orient à travers le désert arabe et en Afrique à travers le Sahara et le massif montagneux qui va de l'Éthiopie aux hauts plateaux sud-africains. En Europe, il prend la forme d'un diverticule formé par le massif alpin et ses dérivations méditerranéennes. Dans le nouveau continent, la barrière correspondante a au contraire une direction nord-sud caractérisée, avec, au nord, les Montagnes Rocheuses et, au sud, le massif andin, l'un et l'autre se prolongeant dans de nombreuses zones désertiques (Arizona, Mexique, Pérou, etc.).

Si on regarde où se situent, sur la planisphère, les régions qui seront appelées à accueillir des cultures civilisées, on s'aperçoit qu'elles se trouvent toutes, sans exception, dans des niches, sur les flancs d'une de ces barrières, comme accrochées à elles et protégées par elles. Elles semblent rechercher l'isolement que peut procurer une telle position et même certaines d'entre elles se trouvent carrément dans une position insulaire.

La carte 2 (voir page suivante) illustre ce positionnement. Les régions entourées d'un cercle sont celles où des cultures « civilisées » se sont développées durant la proto-histoire.

Carte 2 – Zones-refuges, supports des cultures civilisées



Observons la position de la Chine, entourée de formations montagneuses d'une hauteur considérable, qui occupent 80 % de son territoire, sans compter les déserts (Ordo, par exemple) qui jouent un rôle non négligeable. La vallée du Fleuve Jaune se transforme en enclave au milieu des montagnes élevées quand on quitte la plaine et que l'on pénètre dans la zone où naît le Néolithique chinois.

Regardons la vallée de l'Indus, coincée entre les hauteurs himalayennes, le Baloutchistan, la mer et le désert de Thar.

Regardons la Mésopotamie et le croissant fertile, entourés par des formations montagneuses importantes (Zagros, Taurus, etc.), le désert arabe et diverses mers.

Il est inutile d'insister sur la position de l'Égypte.

La Grèce est formée d'îlots, eux-mêmes insérés dans des îles. De nombreuses plaines fertiles (Thessalie, Attique, Laconie, etc.), coincées au milieu de montagnes presque vides, qui occupent 80 % du territoire, se trouvent elles-mêmes dans des îles ou des presqu'îles, et la Grèce tout entière constitue un ensemble protégé par la mer et des montagnes qui en interdisent l'entrée (monts Rhodope, Olympe, Pinde, etc.).

Les Balkans et la Thrace s'insèrent comme des coins dans les parties du massif alpin qui font la transition entre l'Europe et les zones montagneuses de l'Asie. Ce sont des régions en culs de sac entourées de montagnes élevées et bordées par la mer.

On constate la même chose sur le nouveau continent. Les cultures de type civilisé qui s'y sont développées avant l'arrivée des européens, et à une époque plus récente que celles de l'ancien continent, se localisent sur les flancs du massif andin et l'une d'elles, particulièrement importante, la culture péruvienne, est prise en étau entre les montagnes les plus hautes du monde, un désert particulièrement aride et la mer.

L'idée qui vient à l'esprit quand on observe ce phénomène surprenant, c'est que les peuples qui vivaient là et qui ont connu une évolution particulière se sont trouvés protégés contre quelque chose. Mais de quoi ou de qui ? C'est ce que nous allons essayer de comprendre.

LES CULTURES PROTÉGÉES

On peut arriver à repérer le phénomène dont les peuples énumérés se trouvent protégés.

Il s'agit d'une influence négative et destructive que les peuples archaïques, du type chasseurs-cueilleurs, ont sur les peuples passés à l'agriculture. Quand ceux-ci sont trop proches géographiquement des premiers, ils se trouvent handicapés par leurs interventions. Les peuples de type archaïque s'infiltrèrent au milieu des peuples qui possèdent l'agriculture et altèrent leur mode de vie, 1 – en leur imposant des activités et habitudes de type chasse-cueillette, 2 – en freinant ou ralentissant l'évolution vers une agriculture plus développée et plus intensive, 3 – en réprimant les tendances à la concentration, qui aboutissent à la création de villages en dur et ultérieurement de villes. Ce dernier phénomène, le plus important, s'accompagne de processus de domination sociale, dans lesquels la sorcellerie et la magie jouent un rôle déterminant.

Les régions où l'agriculture réussit à s'installer peuvent se trouver dans deux types de positions par rapport aux régions où la chasse-cueillette continue à régner d'une manière exclusive. Elles peuvent être soit limitrophes, en contact permanent et facile avec elles. Elles peuvent au contraire s'en trouver éloignées, à une distance appréciable.

La situation la plus dangereuse est la première. Si des peuples restés archaïques bordent ceux qui ont évolué, et ont une frontière commune avec eux, ils vont avoir tendance à sans cesse pénétrer sur leur territoire, à vouloir interagir avec eux. Cette interaction n'est pas toujours négative. Elle peut apporter un complément de ressources. Elle constitue aussi une menace.

Dans l'autre position, la distance géographique est grande entre les deux écosystèmes, car il existe entre eux des barrières naturelles, comme des mers ou des déserts ou des massifs montagneux. La civilisation agricole peut se développer et s'épanouir, donner tous les effets dont elle est porteuse.

Cela ne veut pas dire que les peuples agricoles soient définitivement à l'abri de l'intervention destructrice des autres, s'ils sont protégés par des barrières naturelles. Cette protection n'existe que durant la période et dans la mesure où les autres peuples n'ont aucun moyen de transport leur permettant de traverser les mers, les déserts ou les montagnes et de venir se précipiter sur eux. Dès l'instant où ils possèdent ces moyens de transport, tels des chevaux ou des bateaux, tout change. Ils commencent à menacer les peuples agricoles, bien qu'ils n'habitent pas à côté.

Nous verrons que la réalisation de cette éventualité, à l'époque historique, a bouleversé le cours de l'histoire.

D'une manière générale, il existe trois types de territoires qu'on peut considérer comme défavorables à l'agriculture et donc favorables, par voie de conséquence, aux activités de chasse, cueillette et pastorisation.

1. Prioritairement, les régions de forêt. L'arbre, disait un historien, a toujours été l'ennemi de l'homme, du fait qu'il empêche l'occupation du territoire et la culture.
2. Les régions dont le sol est ingrat, dépourvu d'éléments fertilisants (eau, humus, sels minéraux, etc.) qui permettent la croissance de la végétation, et celles dont le climat, trop froid ou trop chaud, engendre des sécheresses et des gelées. Les deux influences peuvent se conjuguer et se conditionnent. Il s'agit des déserts, des steppes désertiques ou semi-désertiques
3. Les régions de montagnes faibles ou de contreforts montagneux, qui sont habitées, car théoriquement cultivables, mais qui ne peuvent être travaillées facilement pour des raisons mécaniques. Il faut créer des dispositifs particuliers et avoir des outils adaptés pour surmonter les problèmes créés par le relief. Cela entraîne le morcellement, la pauvreté et l'isolement. La pastorisation et l'élevage prédominent. Ce troisième milieu se trouve en bordure des massifs montagneux qui constituent les protections naturelles des régions protégées. Il se trouve donc à l'intérieur de ces zones. Nous en verrons les conséquences.

Les zones de forêts, qui sont de loin les plus défavorables à l'agriculture, et où résident, encore aujourd'hui, les chasseurs-cueilleurs occupent une grande partie de la planète. On les trouve en effet dans deux types de milieux opposés. Ils occupent d'une part les régions équatoriales ou tropicales humides dans lesquelles le régime des saisons et des pluies maintient une végétation abondante et « super-virante » et, d'autre part, les régions boréales (Sibérie, nord de l'Europe, nord du continent américain, etc.) où les eaux pénètrent en profondeur et lavent les sols, qui se couvrent de forêts. Les zones tempérées ont tendance, elles aussi, à se couvrir de forêts à cause d'un régime de pluies réparties sur l'année. L'Europe tout entière, sauf peut-être la partie méditerranéenne, et le nord-est de la Chine étaient autrefois couvertes de forêts, qu'il a fallu abattre pour permettre l'extension de l'agriculture.

Les seules régions favorables à l'agriculture sont les régions de savanes, de « scrub » (végétation méditerranéenne) ou de prairies humides. On les trouve en Asie, sur cette énorme écharpe qui va du Moyen-Orient à la Chine occidentale et de l'Iran au centre de la Sibérie, en Afrique, sur une bande qui entoure les régions équatoriales (Afrique occidentale, orientale et méridionale), en Amérique du Sud, sur une zone limitée au Brésil, à l'Argentine et au Venezuela et, en Amérique du Nord, dans le Middle-Ouest. Il faut ajouter à cela les hautes vallées des massifs montagneux. Ce sont les régions où sont apparues les civilisations néolithiques.

Celles-ci sont loin d'avoir pu se développer partout avec la même force et d'avoir débouché toutes sur des cultures civilisées. Seules certaines d'entre elles ont pu le faire. Cela résulte du processus de protection. C'est ce que je vais essayer de montrer maintenant.

L'AGRICULTURE FREINÉE

L'idée que la culture agricole a pu se développer à fond et engendrer d'autres formes de cultures, quand elle avait la chance de ne pas se trouver en contact avec des cultures de type archaïque, implique, en contrepartie, l'idée qu'elle s'est trouvée handicapée, freinée dans son développement vers la civilisation quand elle était en contact avec les cultures de ce genre. Si nous arrivons à démontrer ce point, nous aurons avancé considérablement dans l'établissement de notre thèse.

Il y a de nombreux faits qui le démontrent. Je commencerai par un exemple qui permet d'analyser ce processus d'une manière approfondie pour passer ensuite à des faits qui permettent de l'appréhender d'une manière plus superficielle.

Il existe un point du monde où l'agriculture, apparue très tôt et dans un biotope favorable, a été freinée et handicapée à cause de la présence concomitante, dans le même biotope, de peuples de type chasseurs-cueilleurs. Je veux parler de la Mélanésie.

La coexistence, dans ce même environnement, des deux types de cultures, se comprend, si on fait appel à des notions de géographie physique. La Mélanésie, de la Nouvelle-Guinée au nord jusqu'à la Nouvelle-Calédonie au sud, se trouve tout entière dans la zone équatoriale et tropicale humide, donc couverte de forêts super-virantes. Cependant, contrairement à ce qui se passe en Afrique ou en Amérique du Sud, elle présente des sols favorables à l'agriculture, du fait de son extrême découpage et de son caractère volcanique.

L'agriculture y apparaît en effet très tôt (presque aussitôt qu'au Moyen-Orient) et on sait maintenant qu'elle n'y est pas importée. Malgré cela, elle ne dépassera jamais un stade primitif de « culture sur brûlis » (qui exige un déplacement constant tant des cultures elles-mêmes que des habitations, sur un territoire total environ dix fois plus grand que le territoire occupé annuellement), centrée sur des plantes à tubercules comme le taro et l'igname, avec un habitat du type « semis » fait d'unités de plusieurs dizaines de personnes composant des ensembles lâches de plusieurs centaines. Un ouvrage, spécialisé dans *Les plantes cultivées et l'homme*, déclare : « la facilité avec laquelle les plantes à multiplication végétative ont pu être domestiquées incite à penser que la « végéculture » (culture centrée sur l'utilisation de plantes à multiplication végétative) tropicale serait plus ancienne que l'agriculture basée sur l'utilisation des semences ». (J.R. Harlan, 1987). Nous aurions donc à faire avec une « protoculture », qui se serait maintenue jusqu'aujourd'hui.

Or, il apparaît très probable que la présence permanente de populations de forêts, à côté de celles qui occupent des zones plus dégagées du type brousse ou depuis longtemps éclaircies à cause de la présence de l'homme, joue un rôle dans cette stagnation. Cela se manifeste quand apparaissent, dans les millénaires qui précèdent notre ère, les austronésiens venus de l'Asie du Sud-Est ou de Chine, sans aucun doute agriculteurs et de toute façon artisans puisqu'ils fabriquent une céramique appelée « Lapita ». Alors qu'ils s'implantent dans les îles de la Sonde, ils ont relativement peu d'influence par rapport au mode de vie en Mélanésie. C'est au moins l'opinion de Bellwood (1980) qui parle d'un véritable « môle de résistance » en Mélanésie, malgré les influences linguistiques et génétiques. La céramique Lapita disparaît presque complètement au début de notre ère.

Si on regarde les choses de plus près, on aperçoit une véritable coupure, au sein des populations actuelles, entre celles qui occupent les contreforts montagneux ou les forêts et ceux qui habitent les rivages ou les plateaux. Les premières font extrêmement peur aux secondes. Godelier le note quand il parle des rapports entre les populations qu'il étudie (les Baruyas) qui font partie de l'ensemble papou non touché par l'influence austronésienne et les autres. Malinowski, Fortune ou les ethnopsychanalystes suisses l'avaient déjà remarqué. *Les Argonautes* de Malinowski pratiquent *la Kula* en partie pour pouvoir aller affronter les redoutables populations de Dobu, chez qui Fortune ira s'installer et qui pratiquent une sorcellerie élaborée.

En ce qui concerne Vanuatu, des ethnographes (comme Spriggs) remarquent que, dans le nord de l'archipel, plus proche de la Nouvelle-Guinée que le sud, le système des « grades » (système hiérarchique souple) est récent et ne s'introduit que lentement vers l'intérieur. En fait il remplace un régime de sociétés secrètes, proche de ce qu'on trouve en Afrique, qui présente des caractéristiques beaucoup plus dures. « *La société secrète*, dit Bonnemaïson, *est associée à la forêt et par là aux esprits qui la hantent, notamment aux Tamate, c'est-à-dire aux esprits des morts. Contrairement aux rituels de la hiérarchie des grades qui se déroulent en plein jour sur les places de danse devant un public nombreux, les rituels de la société secrète se déroulent en brousse devant le public des seuls initiés* ». On assiste donc à une coupure entre la civilisation du taro, plus liée à la forêt et aux collines, et la civilisation de l'igname ou du cocotier, liée aux rivages ou à la brousse.

Tout cela peut expliquer qu'une partie de la population, aidée par les magiciens, qui organisent les travaux agricoles, tiennent à conserver un système – la culture sur brûlis et les tubercules – qui permet de laisser une grande partie du territoire (à peu près les deux-tiers) toujours en friche. Cette zone « sauvage » est peuplée de cochons sauvages qui menacent sans cesse les cultures mais qui permettent la chasse (les exorcismes des magiciens les concernent tout particulièrement).

La chasse conserve donc un prestige considérable et est plus valorisée que l'agriculture. « La chasse, dit Bonnemaïson, constitue l'un des passe-temps favoris des hommes et des enfants ». Et encore : « Lorsque les hommes se rendent en groupe dans les jardins éloignés de forêt, sous le prétexte apparent d'y faire des travaux, j'ai souvent remarqué qu'ils passaient la plus grande partie de leur temps à chasser les pigeons verts. La chasse est en effet l'activité ludique par excellence et il n'est guère de rencontre dans un endroit un peu éloigné qui ne se termine en réalité par une partie de chasse. Les oiseaux tués le jour, sont consommés le soir avec les autres hommes du village, grillés sur les braises au moment de la boisson rituelle du kava. On peut se demander si, pour certains, l'usage toujours actuel de faire des jardins en pleine forêt n'est pas un prétexte au parcours : ce n'est pas la récolte de ce jardin qui compte réellement, mais l'occasion qu'elle donne de chasser » (Tome 2)

D'après Godelier, on entretient ainsi une culture masculine fondée sur la chasse et sur la guerre. « Tout Baruya, dit-il, est un guerrier, un chasseur et un agriculteur (...). Si la guerre et la chasse sont réservées aux hommes et se présentent comme des attributs de leur virilité, l'agriculture, elle, accorde aux femmes une place extrêmement importante ».

Il faut insister sur le mode de vie que cela entraîne dans des populations d'agriculteurs. Ce mode de vie est fondé sur le mouvement et la mobilité physique, deux phénomènes, nous le verrons, opposés à la réflexion intellectuelle. Les valeurs du chasseur continuent à s'imposer et constituent l'obstacle majeur au processus d'intériorisation. Bonnemaïson conclut de la même manière, quand il déclare : « *Cette structure spatiale mobile n'est pas sans évoquer celle d'un monde de chasseurs-cueilleurs itinérants, dont le genre de vie se serait transformé en s'adaptant aux horizons des espaces insulaires, mais dont les attitudes mentales perdureraient. Ils parcourent ainsi dans un mouvement lent l'espace de leur territoire en ponctuant les lieux successifs qu'ils investissent, mais sans réellement l'organiser selon les schèmes qui sont ceux des vieilles civilisations paysannes* » (Tome 1)

D'AUTRES CAS DE FREINAGE

À partir de ce cas qui va nous servir de modèle, nous pouvons nous pencher sur quelques exemples significatifs. Je n'en prendrai que trois, mais qui sont de taille, situés respectivement dans le monde eurasiatique, en Afrique et en Amérique.

Le premier exemple fait référence à ce qui se passe à l'intérieur de cette grande écharpe, à laquelle j'ai fait allusion plus haut, qui va depuis la Chine jusqu'à la Russie et au Moyen-Orient, depuis la Sibérie jusqu'à l'Iran. À l'intérieur de cette zone, on peut distinguer, dans la partie sud, en gros entre le 40^e et le 50^e parallèle, toute une suite de déserts, eux-mêmes bordés de steppes semi-désertiques (déserts de Karakoum, Kysyl Koum, Dzoungarie, Tarim, Gobi, etc.). Entre cette zone et les forêts sibériennes situées au Nord, se place une bande de terres fertile et favorable à l'agriculture, la région des « terres noires » (Tchernoziom) qui va depuis l'Ukraine où elle s'étend en largeur sur plus de mille kilomètres, jusqu'à l'Iénisséï et le lac Baïkal, où elle n'a plus que de quelques centaines de kilomètres de large. Cette région de savanes est tellement fertile que certains, comme Leroi-Gourhan, y ont vu le lieu où serait née l'agriculture. La Russie moderne en a fait son grenier à grains, puisque les cultures de céréales la couvrent presque entièrement, de l'ouest à l'est. C'est d'ailleurs aujourd'hui une région peuplée, avec de nombreuses villes comme Omsk, Novosibirsk, Kourgan, Tchéliabinsk, etc..

Il est intéressant d'observer le destin de cette région du monde qui avait tout pour devenir aussi importante que la vallée du Tigre et de l'Euphrate, du Nil, de l'Indus ou du Fleuve Jaune. En fait, il n'en est rien et nous pouvons essayer de comprendre pourquoi.

Tout d'abord, il faut remarquer qu'au départ, au début du Chalcolithique européen, vers le 5^e-4^e millénaire avant notre ère, tout se passe comme on pouvait l'attendre, conformément aux possibilités offertes par le biotope. Cette région produit une céramique remarquable dite « céramique à peigne et fossettes », qui se répandra jusqu'en Chine et qu'on retrouve dans le nord-ouest de la Russie et jusqu'en Scandinavie. Les cultures correspondantes, celles de Dniepr-Donec, Bug-Dniestr, Sursk-Dniepr sont encore très primitives. L'élevage et l'agriculture sont peu développés, le cheval est déjà domestiqué et les habitations sont enterrées. Ces cultures communiquent avec celles des Balkans et de Roumanie, tels que la culture de Baïan. La culture postérieure de Cucuténi-Tripolje (4^e-3^e millénaire) en Ukraine et dans les Balkans « se caractérise par une très riche céramique polychrome, des habitats très vastes, une métallurgie diversifiée et marque l'apogée des cultures chalcolithiques de l'Europe sud orientale et même, avec celle de Gumelnita, de l'Europe toute entière », d'après *Le*

Dictionnaire de la Préhistoire de Leroi-Gourhan (1988). Concernant la métallurgie, il faut signaler l'importance prise par la métallurgie du cuivre et de l'or, qui atteint des sommets, comme dans la culture de Varna. C'est là très probablement que c'est fait le passage à la civilisation du bronze européenne.

Mais il se produit en même temps un autre mouvement, maintenant bien repéré par les historiens, qui pousse ces mêmes populations, considérées comme indo-européennes et qui viennent originellement des Balkans, de Roumanie et d'Ukraine, vers l'Est, c'est-à-dire vers le Caucase, l'Oural, la Sibérie et même l'Altaï et le bassin du Tarim, en Asie centrale. Ils seront représentés, en ces points extrêmes, par les Tokhariens, peuple indo-européen du centre de l'Asie.

Tout permet de penser qu'ils adoptent les mœurs, façons de vivre et coutumes des nomades. On les appelle « peuples des steppes », comme les turco-mongoles qui prendront leur suite, mais ils sont marqués par le milieu de la forêt. Très bien installés en Sibérie, dans l'Oural et dans le Caucase, zones forestières, ils retrouvent le même biotope dans l'Altaï, qui constitue une avancée de la forêt vers le sud, en pleine Mongolie. Ceci est confirmé par l'importance que prend chez eux la représentation du cerf, dont ils imposent l'image même sur leurs chevaux.

À l'âge du bronze européen, au 2^e millénaire avant notre ère, on ne peut plus distinguer les régions qui appartiennent à ces peuples de forêts ou de steppes et celles, comme l'Ukraine, qui appartiennent à des peuples agriculteurs. Ils sont tous confondus dans une même culture, dominée par la pastorisation et le nomadisme. Le mélange est complètement réalisé.

La dernière et la plus importante expression de cela est la culture scythe, récemment étudiée, dont l'évolution, depuis le 8^{ème} siècle jusqu'au 4^{ème} siècle avant notre ère, illustre parfaitement la thèse que je suis en train de soutenir. « *Les vestiges des VII^e-VI^e siècles*, dit A. Alexeev (1994), *dominent en quantité comme en qualité dans le nord du Caucase et les steppes boisées du nord de la mer Noire, tandis qu'au IV^e, c'est dans la steppe qu'on trouve l'écrasante majorité des tombes. Le fait avait déjà été remarqué par M.I. Rostowsteff. Les recherches les plus récentes posent une hypothèse proche de la sienne : celle d'une Scythie caucasienne aux VII^e-VI^e siècles, ou plus exactement d'un centre du monde scythe situé d'abord dans le nord du Caucase avant de se déplacer, au VI^e siècle, dans le nord de la mer noire. Il y aurait donc eu deux centres successifs d'une même culture scythe* ».

Il n'y a apparemment là aucun phénomène de conquête, car la culture scythe existait aussi en Ukraine au 7^e siècle, comme en témoigne les « kourganes » (tombes à fosses et à tumulus) découvertes entre autres à Kélermès. Il y a seulement un déplacement à l'intérieur d'une vaste aire culturelle, qui s'étend depuis l'Ukraine jusqu'à l'Altaï (Kourgane royal d'Arjan) en passant par l'Oural, la Touva, le Kazakhstan, l'Usturt, etc. Partout, on retrouve la même culture, à l'intérieur de laquelle des peuples identiques se déplacent et évoluent. Dans cette culture, les « pierres à cerf » se retrouvent partout et jusqu'en Italie. « *On appelle « pierres à cerf », d'après M.A. Devlet (1994), des stèles de pierres dressées monumentales couvertes d'images de cerfs et d'autres animaux – bouquetins, sangliers, chevaux, félins –, stylisés de façon très particulière. Les « pierres à cerf » sont la personnification d'un homme, d'un héros guerrier. (...) L'image dominante est celle du cerf, qui constitue la figure majeure du style animalier scytho-sibérien.* » Le cerf est, par excellence, l'animal des forêts.

Ce phénomène d'effacement d'une culture, originellement agricole, et promise à un grand avenir, à cause d'un mélange avec une culture du type chasseur ou pastorale, se retrouve aussi en Afrique.

Dans cette partie du monde, le processus en question s'est produit grâce à un accident climatique d'une grande importance, à savoir une augmentation de l'humidité, produisant un recul du désert, entre le 7^e et le 3^e millénaire avant notre ère. En réalité, il s'agit de deux pointes d'humidité, situées au 7^e et 4^e millénaire. Cela a permis l'établissement, dans le Sahara, d'un milieu favorable à l'élevage et à la pastorisation, avec de larges oasis et des lacs, donc très protégé au sens où je l'entends. Cela a permis, entre le 7^e et le 3^e millénaire, la naissance d'une culture de chasseurs-pasteurs qui a laissé des traces, dont un ensemble impressionnant de peintures et gravures rupestres, qui fascine les chercheurs. Ceux-ci ont des difficultés à dater ces productions trouvées dans l'Atlas, le Fezzan et le Tassili. Elles manifestent une vitalité, un goût pour le mouvement, un érotisme, un sens de la communication étonnants. J.L. Le Quellec en a fait une analyse détaillée (1993).

Quand la sécheresse s'établit sur le Sahara, les populations refluent vers le sud où elles rencontrent un ensemble de peuples qui occupent la vallée du Niger et les zones de savanes, jouxtant les régions de forêts qui bordent le golfe de Guinée. Cette zone de savanes est très propice à l'agriculture et c'est là en effet que, d'après les spécialistes, sont cultivées pour la première fois les grandes céréales africaines : le mil, le sorgho, le riz, à partir du 2^e millénaire avant notre ère environ. C'est aussi dans le Sahara et cela très tôt, puisqu'on peut remonter, comme au Japon, jusqu'au 13^e millénaire (Aîr et Hoggar) qu'apparaît une céramique, sans rapport avec l'Égypte. Cette céramique s'étend dès le 8^e millénaire, bien avant celle du Moyen-Orient, et on la retrouve, très répandue, en Afrique occidentale. Enfin, la métallurgie, sous une forme, il est vrai, assez primitive, se développe aussi dans cette partie de l'Afrique, dès le 2^e millénaire avant notre ère. Il s'agit d'une métallurgie du cuivre puis du bronze. On trouvera une métallurgie du fer dans toute l'Afrique postérieurement.

La pression des peuples venant du Sahara qui se dessèche, oblige les habitants de la savane à descendre vers le sud, où ils se trouvent confrontés avec les peuples des forêts. Ils se heurtent à ceux-ci, spécialement à ceux qui habitent dans le grand bassin du Congo. Les bantous, qui viennent d'Afrique occidentale, et qui représentent ces peuples des savanes, sont obligés de contourner la grande forêt, sans pouvoir vraiment l'éviter. Ils descendent vers le sud, à partir du Cameroun, et, après une étape du côté des grands lacs et une autre au sud de la forêt, vont se répandre dans toute l'Afrique du Sud jusqu'au Transvaal. On peut penser que cette énorme migration, qui a duré des siècles, a profondément transformé leur mentalité.

Au sud de la grande forêt, se trouvent des zones de savanes aussi étendues et propices à l'agriculture que celles qui existent en Afrique occidentale. C'est là qu'aboutit la migration bantoue. Pourtant aucune agriculture importante ne s'y développe jusqu'au 16^e-17^e siècle de notre ère, avant l'introduction du manioc, importé d'Amérique. Par contre, la pastorisation s'y installe jusqu'aujourd'hui. Ce phénomène se produit en concordance avec le mouvement de pastorisation de la zone nilotique et de l'Afrique orientale, où se constatent des influences venues d'Asie et du Moyen-Orient (bœufs à bosse).

Il est impossible d'expliquer de telles transformations d'un mouvement qui avait commencé aussi brillamment, autrement que par des influences rencontrées en cours de route. Et d'ailleurs, même en Afrique occidentale, le progrès s'essouffle et s'éteint. Quand l'Islam pénètre en Afrique noire, aux environs des 9^e-10^e siècles, il ne rencontre pas des sociétés constituées, mais des peuples dispersés avec

quelques embryons d'État, comme le Ghana ou le Songhaï. Il n'a aucun mal à s'installer et à créer des sociétés hiérarchisées qui exerceront leur domination, y compris par l'esclavagisme, sur le reste du continent.

Venons-en à l'Amérique qui offre une illustration encore plus saisissante de la thèse que je soutiens, celle de l'influence frénatrice d'une rencontre entre des peuples bien engagés dans la voie agricole et des peuples demeurés au stade de la chasse-cueillette ou de la pastorisation.

Comparons, en Amérique, ce qui se passe sur la façade atlantique et sur la façade pacifique. Sur la seconde règne une chaîne montagneuse impressionnante, la chaîne andine (ou des Montagnes Rocheuses), sur les flancs de laquelle viennent se loger et comme se réfugier des cultures qui se trouveront ainsi protégées (jusqu'à un certain moment du développement historique) des influences contraires des peuples non-agricoles.

Sur la façade atlantique, par contre, il existe aussi des zones de savanes favorables à l'agriculture, moins nombreuses qu'en Afrique et surtout en Asie mais néanmoins réelles. Il s'agit du nord du Venezuela (les « llanos ») et de la partie sud de la grande forêt amazonienne (les « campos »), si on considère l'Amérique du Sud. Ces deux régions vont donner au départ, comme ailleurs dans le monde, des développements culturels importants. « *On a découvert des céramiques qui datent de 3600 avant J.-C. dans la vallée moyenne de l'Orénoque et récemment, des poteries qui ont été fabriquées en 3100 avant J.-C. dans l'estuaire de l'Amazone ; le bassin de l'Amazone recèle des objets de terre semblables à ceux-ci. Sur l'île de Marajo, à l'embouchure du grand fleuve, on a trouvé une centaine de monticules datant de la dernière période – essentiellement des fondations, des habitations et des tombeaux –* » (*Atlas de l'Amérique précolombienne*, 1987). L'agriculture fait aussi ses premiers pas sur l'Orénoque, comme par ailleurs en Équateur et en Colombie, où se retrouve le même biotope que sur l'Atlantique (région ouverte entourée de forêts).

Au nord du sous-continent, on rencontre en effet des peuples qui connaissent un développement important, comme les Arawaks et les Caraïbes, qui iront peupler les Antilles et que Colomb rencontrera, ou les Taironas, Muiscas, Calimas de la Colombie, grands spécialistes de l'artisanat de l'or. Au sud du sous-continent, nous rencontrons les Tupies et les Tupies-Guaranis, étudiés par Clastres. Aucun de ces peuples n'atteindra le niveau de développement des populations du Pérou ou d'Amérique centrale.

En Amérique du Nord, le même phénomène se reproduit. On constate un développement important et spectaculaire de la culture indienne, qui commence un peu avant le début de notre ère, dans la vallée du Mississippi et surtout de l'Ohio à l'époque Adena-Hopewell, jusqu'en 1500 environ de notre ère. La culture Hopewell s'affaiblit quand elle touche la région des Appalaches et surtout les zones de forêts avoisinant les grands lacs (Iroquois). L'introduction du cheval par les Espagnols est une catastrophe. « *Beaucoup d'horticulteurs*, dit un spécialiste,

renoncent à la vie sédentaire et deviennent des cavaliers nomades ». Les grandes plaines de l'ouest deviennent le terrain d'élection des peuples de langue sioux, chasseurs et guerriers.

De toute façon, on ne rencontre pas, dans ces contrées ouvertes du centre et de l'est de l'Amérique du Nord, de cultures comparables à celles trouvées chez les populations des Rocheuses, Anasazis, Frémonts, Patayans, Mogollons, Pueblos, etc.

Le même schéma se retrouve donc en Amérique du Nord et du Sud, identique à ce qu'il était en Asie et en Afrique.

UNE RUPTURE HISTORIQUE

Revenons à ces régions du monde où l'agriculture a pu se développer pleinement sans être freinée dans son développement par des influences du type chasseur-cueilleur.

Les processus en jeu découlent d'une nouvelle écologie. L'être humain modifie son biotope, ce qui veut dire beaucoup plus que de conquérir encore de nouvelles ressources. L'environnement nouveau qu'il crée a un impact sur sa psychologie, le modifie lui-même, en vertu du mécanisme de l'« expérience évaluative », dont j'ai parlé dans l'Introduction.

Il va contribuer au progrès de cette humanisation, déjà commencée grâce aux regroupements qui étaient à l'origine de l'agriculture. Il va en arriver à créer de vrais villages sédentaires, différents de ces campements temporaires rencontrés en Mélanésie ou en Afrique. Dans ces villages, il pourra, d'une manière continue, se frotter aux autres, les voir, les fréquenter, les affronter. Il pourra renforcer la vie communautaire ; réaliser le désir d'un entremêlement avec autrui, au-delà de la famille, et d'une libido assez libre

À un certain moment du temps, qu'on doit situer très tôt puisqu'on l'observe au Moyen-Orient dès le 9^e millénaire avant notre ère, les humains construisent des maisons en dur, qui vont se multiplier partout, jusqu'en Europe occidentale et en Extrême-Orient, dans les endroits protégés par des barrières naturelles, au moins jusqu'à l'époque où celles-ci ne peuvent pas facilement être franchies.

Il est important de réfléchir sur le sens de cette mutation qui fait passer de la situation du campement plus ou moins permanent à celle du village en dur, puis de la ville. Cela résulte du désir de prolonger et d'approfondir les rapports de type sensuel-sexuel, qui s'étaient multipliés dans les cultures villageoises. On veut aller plus loin que la fête et la rencontre en plein air, dans la joie et dans l'ivresse. On veut favoriser l'union entre les personnes, la rendre plus heureuse, plus forte, plus confortable.

Ce qui confirme cela est la multiplication, à cette époque et dans les lieux qui deviendront des centres de civilisation, des représentations féminines. Celles-ci, qu'on rencontre par centaines, sont puissamment suggestives et érotiques (nudité ornements, positions, etc.) Les anthropologues s'acharnent à n'y vouloir voir que des « déesses-mères » ou des « symboles de fécondité », alors qu'ils seraient prêts à reconnaître la valeur évocatrice de telle vierge européenne du 14^e siècle ou de telle sainte du 17^e siècle. Une culture de la femme se développe,

en opposition à la culture masculine des chasseurs-cueilleurs. C'est aussi l'époque où l'agriculture change de nature, entraînant un renforcement de la sédentarité.

La maison solide, où l'on utilise le plâtre, le bitume et de nouvelles techniques de construction, permet à la fois de réunir et de maintenir un grand nombre de choses qui entraînent le mieux-vivre et l'épanouissement des corps. Citons-en quelques-unes : conditions atmosphériques (fraîcheur ou chaleur), conservation et accumulation des aliments, mobilier permanent, réserves de parures et d'ornements, présence permanente d'un cadre de vie choisi, présence des enfants, présence du partenaire, intimité, etc. C'est vraiment une nouvelle façon de vivre qui s'installe, qui débouchera ultérieurement sur ces innombrables constructions, telles que temples, pyramides, palais, mausolées, mégalithes qui vont se multiplier à partir du 4^e-3^e millénaire avant notre ère.

LE PROCESSUS DE MISE À DISTANCE

De même que la grande chasse, faite en principe pour prolonger les activités utilitaires de prédation, avait débouché sur une vie sociale nouvelle, de même les constructions permanentes, faites pour prolonger les activités villageoises, vont libérer la pensée. Il y a là un phénomène fondamental qu'il faut maintenant analyser.

La construction en dur ne fait pas que concentrer sur un même espace protégé des dispositifs humains valorisés. Elle a pour effet aussi de mettre à distance la nature, avec sa diversité et ses fluctuations, et de créer un nouveau cadre uniforme, artificiel, à base de lignes droites et de figures géométriques simples. Elle crée un espace dans lequel les stimulations sensorielles ne sont plus les mêmes que dans la campagne. Aux éclats et grondements des forces naturelles, elle substitue les murmures et les accents de la voix humaine. Aux formes proliférantes et heurtées des objets physiques, elle substitue les apparences répétitives des corps humains. Surtout, elle permet l'isolement, à certains moments, et même la retraite et la clôture.

L'être humain peut enfin se livrer à loisir à cette activité hédonique et passionnante, qui consiste à laisser errer ses pensées, ses images, ses réflexions. Il fait l'expérience de la pensée libre.

Un nouveau rapport au temps s'institue, du fait qu'on n'est plus pris dans le tourbillon des stimulations venues de l'extérieur. On a du temps à soi, peut-être beaucoup de temps. Quand on fait trop de choses ou qu'on a trop de choses à faire, on dit « je n'ai pas le temps » ou « le temps passe trop vite » ou « je manque de temps ». Le temps se remplit d'actions et d'événements et semble se rétrécir. Quand, au contraire, on a peu de choses à faire ou qu'on s'ennuie ou qu'on est peu occupé, on a l'impression que le temps s'allonge, s'étire. On le ressent. On « le voit passer », comme on dit joliment. Dès lors les activités internes se mettent à prendre plus de place. La vie mentale émerge, avec toutes ses exigences, et commence à exercer sa séduction.

Le villageois, qui opte pour une séparation avec la nature environnante, veut avoir du temps à lui, ne veut pas être envahi par les impacts des choses qui se précipitent vers lui. Donc il se coupe de la nature, s'enferme dans un monde bien clos, dans une ville ou un village entouré de murs, dans un environnement d'habitations très rapprochées les unes des autres, à l'intérieur de

maisons composées de pièces séparées les unes des autres, avec des réserves importantes pour survivre sans sortir. Il se protège, en faisant cela, de l'invasion des choses.

Ces conditions ont été réalisées dès les origines du Néolithique, sur « l'axe eurasiatique ». Les campagnes se sont couvertes de ces « thébaïdes » que sont d'abord les villages en dur et ensuite les villes.

Si nous revenons aux autres, aux chasseurs-cueilleurs, ou même aux agriculteurs qui n'ont pas pu prendre cette orientation, nous confirmons la justesse de cette analyse. Tous les anthropologues qui ont observé de près ces populations, Malinowski, Margaret Mead, Eibl-Eibesfeldt, etc., confirment (et même parfois filment) que ces gens, malgré les loisirs étendus que leur mode de vie leur permet, n'arrêtent pas de faire quelque chose, avec leurs mains, leurs jambes, leur corps et sur de nombreux objets. Ils sont sans cesse occupés, en mouvement, avec le style très particulier que les psychologues contemporains attribuent aux jeunes dits « hyperkinétiques » qui remuent, s'agitent, touchent, agissent sans cesse. L'usage des drogues, qui chez eux atteint des sommets s'explique aussi par là. Les gens excités recherchent les excitants. Ils se coupent aussi des autres. Ce n'est pas le contact avec eux qui est recherché en priorité.

LA CULTURE SAVANTE

Essayons de pénétrer ces processus mentaux nouveaux. Ils permettent l'apparition d'une nouvelle culture, qu'on peut appeler culture savante ou culture rationnelle ou culture écrite. Celle-ci va se développer d'une manière spectaculaire durant la période s'étendant jusqu'au premier millénaire avant notre ère, sur l'axe eurasiatique.

L'univers, en lui-même, en tant que réalité autonome, et non plus parce qu'il sert l'homme et lui est utile, devient accessible à la connaissance. Cette connaissance demande du temps. C'est la donnée de base de la vie intellectuelle.

Les processus et phénomènes de la nature sont complexes, tortueux, entrelacés et il faut, pour en débrouiller l'écheveau, une « patience infinie ». C'est comme suivre une trace, sans se laisser détourner.

Simplement entrevoir et concevoir l'action à faire pour arriver à cette connaissance est une chose difficile. Si on suit la piste ouverte par les nécessités utilitaires de la vie quotidienne, comme font les primitifs, on peut déjà aboutir à des savoirs assez considérables qui ne sont pas voulus pour eux-mêmes. Si on abandonne cette piste, simplement pour le plaisir d'en explorer une autre, alors on est confronté à la nécessité de faire des hypothèses, selon le schéma de Claude Bernard, ou des plans, de construire des projets, dans lesquels les buts affectifs-cognitifs sont premiers

Cela demande énormément de temps et surtout du temps libre ou libéré, car le problème n'est pas seulement de poursuivre longtemps une activité mais de ne pas se laisser distraire par d'autres préoccupations, qui ne demandent qu'à prendre le dessus et qui le font sans cesse. Il est nécessaire de s'enfermer, de s'isoler du monde, de prendre sa tête dans ses mains (l'image du penseur, qu'on trouve dès les origines de cette culture) pour poursuivre une réflexion qui n'a

rien à voir avec ce qui se passe à l'extérieur. On est sur la voie de l'intériorisation ou de ce que j'appelle la mentalisation.

Ce rapport entre la vie intellectuelle et le temps, dans le sens d'un ralentissement a aussi été observé par des chercheurs contemporains travaillant sur les « styles cognitifs » dans la vie intellectuelle (Kagan et Messer, 1975). Ces chercheurs montrent qu'il faut dépasser le point de vue trop restrictif de la rapidité de la réponse, qui est plus grande chez les sujets performants intellectuellement, pour étudier le style cognitif, soit réflexif soit impulsif. Celui-ci se traduit par le temps total passé sur un problème, selon qu'on est plus ou moins capable de le résoudre. Ces styles sont en corrélation directe avec les performances (Solis-Camara, 1987) : les gens plus capables s'attardent aussi plus longtemps sur un sujet, bien qu'ils soient plus rapides à donner les réponses. Ils sont plus rapides parce qu'ils approfondissent davantage les données de la réalité.

Les critères qui président à cette activité intellectuelle nouvelle sont, eux aussi, des critères nouveaux qui ne se présentent pas spontanément. Disons, pour simplifier, qu'ils ont rapport à la valeur vérité et non plus à la valeur utilité. Cela veut dire qu'il faut sans cesse administrer des preuves, opérer des vérifications, répondre à des réfutations. Cela aussi prend beaucoup de temps, car ce n'est jamais fini. On peut toujours raffiner, aller plus loin, rechercher une plus grande perfection. Et cela n'est pas seulement vrai quand on se livre à des spéculations ou quand on fabrique des théories, mais même au niveau de la simple observation, qui demande précision et minutie.

En conséquence, la recherche intellectuelle s'étale sur les siècles et les millénaires. Déjà un seul problème peut occuper la vie d'un homme. P.P. Grassé a passé 50 ans de sa vie à étudier les termites. Des questions en apparence très simples comme la circulation du sang, le nombre exact de jours et d'heures que comprend l'année, le calcul de la surface du cercle, la rotondité de la terre, la fécondation ont demandé des millénaires pour trouver une solution. La réflexion est lente, laborieuse, incertaine et il est rare qu'elle aboutisse à cet « Euréka », qui a propulsé Archimède hors de sa baignoire.

Cela correspond aussi à un certain type d'homme, qui va commencer à se répandre, dans certaines régions du monde, à partir du Néolithique sur l'axe eurasiatique. Il est représenté comme un « penseur » et ses représentations vont se multiplier partout : en Égypte, dans les Cyclades, en Mésopotamie, en Inde, en Chine. C'est le Gudéa mésopotamien, avec son extrême rigidité corporelle, le Scribe égyptien, le lettré chinois, l'ascète indien, le sage grec. Ce qu'on va valoriser aussi, c'est l'« illumination », qui va contribuer à façonner l'image du Bouddha, petit vieillard installé solidement sur sa base, dans une attitude de profonde méditation.

Même les valeurs de vie vont s'en trouver affectées. Pensons à la sagesse grecque, égyptienne, hébraïque, chinoise, indienne, dont l'origine intellectuelle ne fait aucun doute, même si elles comportent aussi des attitudes de non-action, d'inertie et de conformisme social. Comparons, au niveau de l'iconographie, les peintures et gravures rupestres du Sahara, ou de tous les lieux où règnent des chasseurs-pasteurs, dans lesquelles le mouvement, l'affirmation érotique (allant jusqu'à la pornographie), les interactions corporelles, les danses atteignent des sommets, avec des productions à peu près contemporaines, comme la peinture égyptienne ou la sculpture

mésopotamienne, et on mesurera la différence. On n'est plus confronté au même type d'homme.

Cette conquête de la rationalité a au moins trois conséquences :

1 - Bien qu'elle soit une activité désintéressée et gratuite, elle a des conséquences pratiques considérables sur lesquelles ont surtout insisté les historiens. La technologie, dans sa totalité, se trouve bouleversée, car la possibilité existe désormais de fabriquer des instruments et des objets qui ne dérivent pas de gestes spontanés (comme tailler, couper, frapper, polir, etc.) mais procèdent de visions globales, d'intuitions gestaltistes, de conceptions bouclées se refermant sur elles-mêmes, d'inventions à partir d'une idée unique et abstraite.

Nous reviendrons sur l'invention de la poterie, de la métallurgie, de la roue, du tissage, qui exige des recherches pures, dans un esprit de jeu intellectuel. Cela va contribuer à donner à l'être humain une puissance considérable et aussi à créer une inégalité entre certains peuples et d'autres, qui n'arrêtera pas de s'accroître. On en arrivera, dans cette voie, à la situation actuelle, avec des peuples ayant des avions, des ordinateurs et la bombe atomique et d'autres avec des techniques « pré-industrielles » (au sens de Leroi-Gourhan).

2 - Cette conquête de la rationalité va aussi avoir des conséquences politiques qui sont loin d'être positives. Il ne faut pas oublier que nous sommes, au début de cette évolution et encore longtemps après, dans un milieu de vie où la rationalité de type urbain n'a pas encore fait son apparition et où donc les attitudes et les structures de Pouvoir s'imposent sans aucune critique ni réticence ni résistance. La rationalité, l'écriture, la capacité d'organisation vont se mettre au service des Pouvoirs politiques, qui prolifèrent à cette époque du fait d'événements étudiés plus loin, et qui vont acquérir, grâce à cela, une puissance considérable.

Cela va permettre à ces Pouvoirs de capter à leur profit les processus de gestion, coordination, planification qui ne réclament pas par eux-mêmes un tel cadre (contrairement à ce qu'on dit toujours), d'apparaître comme les protecteurs et les bienfaiteurs des populations dont ils ont la charge, de se rendre indispensables à tous et d'obtenir de tous, amour, reconnaissance et adoration. Nous obtenons ce qu'on appelle, depuis Marx, le « Despotisme Oriental », terme qui combine le système « domanial » en ce qui concerne la propriété avec la hiérarchie sociale et la bureaucratie. La dérive rationaliste ou rationalisante dans le domaine politique est une des pires choses qui soit arrivée à l'humanité, dont elle n'est pas encore sortie. Elle découle des phénomènes de domination, que j'étudierai dans les prochains chapitres.

3 - Cette même conquête de la rationalité modifie la religion traditionnelle et l'oblige à prendre de nouvelles formes. Cela se fait selon trois directions : le temple, le clergé et le panthéon. Ces trois phénomènes ont une importance différente selon l'aire culturelle. Le temple prédomine en Égypte et au Moyen-Orient, le clergé en Inde et en Extrême-Orient (brahmanisme, monachisme), le panthéon et la dogmatique théologique en Grèce et en Occident (la mythologie grecque, la Gnose, l'Église catholique).

Ces phénomènes sont nouveaux, n'existent pas dans les cultures primitives, malgré les efforts qu'on a faits pour les y trouver (par exemple l'idée d'une vision théologique chez les Dogons ou les aborigènes d'Australie, alors que la réalité est toute différente, de caractère mythique).

Le temple devient un des accessoires les plus importants et les plus spectaculaires du paysage des pays civilisés. Il exprime bien la fermeture, la clôture, caractéristiques des lieux de vie du nouvel homme, et il est lui-même construit sur un plan rationnel. Ce lieu, favorable au recueillement et à la méditation, est propice à la pensée

Le clergé est certes une catégorie vouée à la religion, mais il est surtout isolé, coupé du reste de la population, surtout quand il prend une forme monastique. Cela le différencie de la caste des magiciens des sociétés primitives, fortement identifiés à la population. Le monastère, institution caractéristique des sociétés civilisées, pousse au paroxysme le côté fermé et clos. Le clerc, dans nos sociétés, s'identifie à l'intellectuel, au savant et la renaissance intellectuelle au Moyen Âge européen se fera par les monastères.

Enfin, le panthéon est lui-même une construction de type intellectuel. Même si les divinités viennent des vieilles mythologies, elles sont classées, inventoriées, mises à une certaine place. On leur attribue une certaine fonction. Les croyances dans leur ensemble sont organisées en systèmes, hiérarchisées, catégorisées. Les dogmes qui en résultent ont un côté rigide et définitif, qu'on trouve souvent dans les systèmes de nature intellectuelle.

À L'ORIGINE DES CULTURES SECONDAIRES

Il y a trois endroits dans le monde, d'après nos connaissances actuelles, où se sont trouvées réunies pour la première fois les conditions qui allaient permettre, entre le 9^e et le 6^e millénaire avant notre ère, une sédentarisation. Il s'agit d'abord du Moyen-Orient, spécialement la Palestine, la Syrie du Nord et la Mésopotamie. Le deuxième endroit est la vallée de l'Indus et le Baloutchistan. Le troisième est l'ensemble Thrace-Balkans. Dans tous ces endroits, on trouve des villages en dur, indices de sédentarisation, avant même que l'agriculture ne soit réellement apparue.

De là découlent les cultures savantes, qui se répartissent, sur l'ancien continent, dans trois aires principales : moyen-orientale, extrême-orientale et occidentale. Dans chacune d'elles, on peut distinguer un centre plus ancien, avec une longue période non-urbaine, et un centre plus récent, débutant avec l'apparition des villes (3^e-2^e millénaire avant notre ère).

Dans l'aire moyen-orientale, le premier type de centre correspond à la Syrie-Mésopotamie et le deuxième à l'Égypte. Dans l'aire extrême-orientale, le premier type est représenté par la Chine et le second par l'Inde. Dans l'aire occidentale, le premier type est représenté par les Balkans et le second par la Grèce et spécialement la Crète.

La culture villageoise avec sédentarisation apparaît, dans les trois aires, avant même que l'agriculture ne soit née, à une époque où l'homme se contente de ramasser des céréales ou des plantes sauvages qu'il entasse dans des endroits propices à la conservation. Cela est surtout net au Moyen-Orient. On connaît maintenant assez bien certaines caractéristiques des cultures dites natoufienne, kébarienne ou harifienne (Fr. Valla, 1975) avec des datations allant de 16300 avant notre ère à 8280 avant notre ère, en Palestine, dans le haut-Euphrate (Mureybet) ou en Anatolie (Çatal-Hüyük).

Les villages repérés, avec des maisons très proches les unes des autres et des enceintes circulaires délimitant l'espace villageois, n'étaient pas occupés en permanence par la totalité de la population. Cela n'en est que plus marquant et signifie que ces individus, dont certains passaient beaucoup de temps hors du village et probablement loin de lui, voulaient se retrouver dans ce cadre privilégié et protégé qui leur demandait beaucoup de travail pour la construction et l'entretien.

Cela n'était pas adapté au niveau économique. Le village ne se trouvait pas au centre d'un espace cultivé, facile à atteindre, comme cela devait se passer à l'époque agricole postérieure. Il avait d'autres avantages et ceux-ci ne pouvaient être que d'ordre social. C'était la satisfaction de se retrouver ensemble, beaucoup plus proches que ne le sont des cultivateurs « sur brûlis », vivant dans des habitations dispersées.

Les expériences qui se font dans ce nouvel espace ne sont pas uniquement de nature communautaire. Dans ce cadre simplifié, qui tranche avec la variété et la dispersion de la nature environnante, l'être humain se retrouve face à lui-même ou plus exactement face à ses pensées, sans être sollicité en permanence par des stimulations renouvelées. Il peut revenir sur certaines de ses observations, les enregistrer à sa manière avec les moyens qui s'offrent à lui, les comparer à d'autres observations, imaginer des mots adaptés, se livrer à l'observation du ciel, inventer des méthodes de mesure, parcourir en pensée le temps et l'espace, réfléchir sur les croyances que lui propose le groupe. La pensée n'a plus besoin de se centrer sur des problèmes utilitaires, liés à la survie. Celle-ci est assurée, et de toute façon, l'éloignement par rapport aux lieux où on doit s'en occuper suffit à la rendre moins pressante.

Nul doute qu'on en éprouve une grande satisfaction. L'intérêt de la pensée gratuite, voulue pour elle-même, est découvert. C'est dans ces quelques millénaires qui ont précédé la naissance des villes, dans ces 10.000 à 5.000 ans avant notre ère (10^e au 5^e millénaire), que s'est produite pour la première fois l'expérience cruciale qui devait orienter l'humanité dans la voie royale, combien dangereuse, de la pensée.

Dans cette période pré-urbaine, l'agriculture prend des formes particulières. Elle se tourne vers les graminées et les légumineuses et ne se contente pas des plantes à multiplication végétative. Elle est affrontée aux problèmes des plantes à graines, avec les difficultés inhérentes à la conservation et à la germination de celles-ci. Cela demande de véritables expérimentations. La réflexion intellectuelle permet des applications pratiques de première importance, comme nous le verrons.

LES REPRÉSENTATIONS

Une expérience comme celle de la rationalité aboutit à changer les représentations de la réalité.. Il y a deux méthodes pour essayer de les appréhender. La première consiste à observer les gens qui se situent aux origines. La seconde est de voir où ils en sont au moment où ils franchissent une nouvelle étape, quand ils passent à la phase urbaine. Ce qu'ils manifestent à ce moment-là, dans la période de transition, est le signe de ce qu'ils ont acquis dans la période antérieure. Qu'on prenne l'une ou l'autre méthode, on arrive au même résultat, et cela dans les trois aires considérées.

D'abord on observe chez eux une propension à explorer toutes les images et représentations possibles de la réalité. Ils visent à une espèce d'inventaire conceptuel. L'idée de totalisation est essentielle. Ils ne s'attaquent pas d'une manière privilégiée à tel secteur de la réalité qui leur serait proche et qui aurait une valeur existentielle pour eux, mais à la réalité dans son ensemble, en privilégiant souvent ce qui est le plus lointain, par exemple les étoiles.

D'autre part, ce qu'ils recherchent à travers cela, ce n'est pas une image quelconque, composée à partir de ce qui se présente, mais la meilleure image, celle qui exprime le mieux la réalité envisagée, avec le minimum d'éléments.

Nous trouvons donc d'une part, le besoin d'embrasser au maximum, d'autre part, le besoin d'arriver à une représentation minimale. La combinaison des deux permet des représentations de la réalité qu'on peut considérer comme des concepts objectivés, des archétypes ou des prototypes.

Les productions en question ne répondent-elles qu'à des préoccupations intellectuelles ? Résultent-elles aussi d'une volonté artistique ?

Certains anthropologues (par exemple, P. Amiet, 1979), confrontés à ce problème, opposent leur caractère schématique et stylisé au caractère « narratif » des productions de la période urbaine (sceaux, bas-reliefs, etc.). C'est, à mon avis, une erreur. Le narratif peut lui aussi être schématique, s'il représente des scènes conventionnelles (comme des personnages debout face à une divinité assise) dans lesquelles le temps se trouve suspendu. Le narratif ne s'oppose pas au schématique mais au plastique. On peut trouver des œuvres plastiques, représentant des formes, ou des scènes narratives, représentant des actions, qui soient les unes et les autres schématisées. Cela découle de leur caractère plus ou moins abstrait. Dans les arts de ces cultures, jusqu'à la période urbaine, le schématisme est systématiquement recherché.

La dimension artistique est indépendante de ces considérations. Il y a art dès l'instant où il y a expression et l'expression peut exister aussi bien dans des productions schématiques et stylisées que dans des productions figuratives.

Toute la production que j'envisage ici pour sa signification intellectuelle a en même temps une valeur artistique.

LES SUPPORTS MATÉRIELS

Dès les époques les plus reculées, on trouve deux supports : la poterie et la parure.

La céramique se répand à partir des 7^e-6^e millénaires et il n'est pas inutile de réfléchir sur sa signification. Il est évident qu'elle est liée au stockage, au besoin de conserver les produits au sec et à l'abri des attaques des animaux. Mais on peut aller plus loin. J. Boardman (1985), parlant de la céramique la plus primitive au Moyen-Orient, déclare : « *Les récipients de cette période sont le plus souvent des bols, habituellement bas et évasés, avec des parois étonnamment minces et bien cuites* ». Les individus qui utilisent ces bols ne se contentent plus des grands récipients collectifs dans lesquels tout le monde puise mais ils veulent morceler et sélectionner les aliments, les distinguer, si l'on peut dire, en fonction de leur destination et des

personnes. On cherche l'arrangement, la meilleure disposition des objets dans l'espace domestique.

Ces objets privilégiés, utilisés quotidiennement et sans cesse devant les yeux, parlent. Ils offrent leurs parois complaisantes à toutes les représentations possibles jusqu'à devenir, chez les Grecs, de véritables tableaux de genre. Au point où nous en sommes, on se contente d'explorer, à travers eux, toutes les combinaisons de formes possibles pouvant servir de « motifs décoratifs », comme on dit. En fait, il s'agit de beaucoup plus. La décoration est le résultat final d'une conjugaison de volonté artistique et de recherche formelle.

Dans un ouvrage collectif sur la culture de Thrace-Balkans la plus ancienne (1989), un des auteurs note les motifs décoratifs utilisés dans la céramique de cette culture : « *la spirale, le méandre, les triangles hachurés, les motifs cruciformes, les cercles concentriques, les losanges* ». En réalité, si l'on envisage la totalité de la céramique jusqu'à l'âge du bronze inclus, on trouve une variété énorme dans la forme des objets, les motifs décoratifs, les procédés d'impression, etc..

Dans la même ligne, se situent les objets de parure dans lesquels les recherches de formes sont encore plus poussées, si c'est possible. L'or, le cuivre, l'os se prêtent bien à cet artisanat. Les trouvailles faites à Varna, en Bulgarie, et dans les Balkans sont d'un grand intérêt à cet égard. Cependant la poterie ne se prête pas seulement aux recherches de formes pures. On l'utilise aussi pour élaborer des représentations centrées sur les humains. On trouve des « vases anthropomorphes » qui épousent eux-mêmes la forme d'un humain. On trouvera même, ultérieurement, des vases ayant des seins, sans parler des vases d'époque postérieure de la culture péruvienne. Dans la céramique la plus ancienne, on trouve des animaux qui ressemblent à des peignes avec une indication très légère de la tête et de la queue, comme si les pattes étaient l'essentiel de l'animal. On trouve des oiseaux avec des ailes immenses comme des râtaux et des corps comme des serpents, comme si les auteurs avaient perçu la parenté de ces animaux avec les reptiles. On trouve des bouquetins avec d'énormes cornes, des tigres en position d'arrêt, des hippopotames, etc.

Ce qu'il faut remarquer, c'est que la représentation fait corps avec l'objet qui lui sert de support et que l'une et l'autre constituent une unité. Cela annonce certaines techniques égyptiennes où les représentations s'inséreront dans un cadre préformé avec des axes et des coordonnées. Cela permet d'opposer cette production extrêmement intellectualisée avec celle des époques préhistoriques. Dans celles-ci, on cherche surtout l'instantané, le mouvement en train de se faire. Dans l'art rupestre du Sahara (Le Quellec, 1993), les animaux, comme on l'a souvent remarqué, sont pour ainsi dire suspendus dans l'espace, en lévitation. Ici, nous sommes dans une dynamique différente qui mène à l'écriture, qui en sera l'aboutissement normal. Ce qu'on recherche c'est le schéma, le squelette de l'objet, les traits qui le différencient de tous les autres objets, ce qui permettra d'élaborer des idéogrammes.

Au terme de ce mouvement qui s'exprime surtout au niveau de la céramique, de la parure et de la sculpture, quand on en arrive aux 5^e-4^e millénaires, à l'époque des premières cités, les capacités à l'abstraction et à la schématisation sont vraiment intégrées et vont se manifester de toutes sortes de manières. On peut en noter au moins trois, parmi les plus importantes.

Une première manifestation de cette capacité, qui va prendre, en Égypte, des proportions hallucinantes, est la propension à construire, la manie constructiviste. Les pyramides et les temples les plus impressionnants se situent à la fin du 4^e millénaire et au 3^e millénaire avant notre ère, dans l'Ancien Empire, au début de la nouvelle ère, spécialement à Giseh, avec ses trois pyramides étonnantes et l'ensemble dans lequel elles s'insèrent. Le culte de l'au-delà n'avait évidemment pas besoin de cela.

Il s'agit surtout d'un besoin de construire pour construire. Un spécialiste, A.C. Carpiceci, parle d'« absurdité architectonique ». « *Par quel système, dit-il, près de trois millions de cubes de pierres, du poids de deux tonnes ou plus chacun, ont-ils été apportés et installés à la perfection jusqu'à une hauteur de près de cent cinquante mètres, à une époque où on ne connaissait encore ni le fer, ni la roue et encore moins la poulie et le treuil ?* » (1980). Il y a évidemment des réponses et l'auteur en donne une, assez satisfaisante. Elle implique une connaissance stupéfiante des formes et des projections dans le plan et dans l'espace, sans compter un minimum de savoir sur le rapport des forces. On pourrait dire la même chose des villes de la vallée de l'Indus comme Mohendjo-Daro, qui nous étonnent par la perfection de leur urbanisme.

Une deuxième manifestation de cette même capacité est la propension à rechercher des formes, des rapports de formes et des similitudes dans des champs où on ne s'attend pas à en trouver, comme le ciel, des écailles de tortue, les entrailles des animaux, etc. La mantique ou art de prédire l'avenir, qui a pris des proportions stupéfiantes en Mésopotamie, en Chine, etc., a évidemment des bases religieuses. Les rapports qu'elle établit entre les éléments observés et les événements à venir, reposent sur le principe primitif de la causalité par analogie. Cependant cela suppose au départ une observation minutieuse de l'espace qu'on va être amené à lire, que ce soit le ciel, le dos d'une tortue ou les entrailles. Les formes doivent être cataloguées et répertoriées, les particularités et les bizarreries notées. La connaissance du ciel et de beaucoup de phénomènes astronomiques datent des Mésopotamiens et des Égyptiens.

Enfin, une troisième manifestation est l'habitude, constatée surtout en Mésopotamie, d'établir des listes infinies de mots, correspondant aux objets les plus divers. Tout se passe comme si on voulait faire l'inventaire de la réalité, en avoir une connaissance exhaustive. Cela n'est évidemment pas sans rapport avec l'écriture, mais c'est présupposé à l'écriture et non l'inverse. L'écriture, de type idéographique, implique une représentation d'un maximum de réalités réunies en une seule image, ce qui permet de les appréhender ensemble. Nous sommes là à l'origine de l'écriture.

L'ÉTAT DES TECHNIQUES

Connaître et répertorier les réalités, les classer et les catégoriser n'est pas encore pouvoir agir sur elles. Pour que cela soit possible, il faut une connaissance, au moins rudimentaire, des processus qui lient les phénomènes les uns aux autres. Dès l'instant où cela se réalise, on acquiert un pouvoir considérable, car on peut agir sur les processus en question et fabriquer des objets et des dispositifs nouveaux.

La chasse, la cueillette, l'agriculture sous ses formes rustiques sont déjà des modes d'action sur la nature. Elles impliquent la connaissance de certaines liaisons dynamiques comme les mœurs

des animaux chassés, les rythmes de croissance des végétaux, etc. Cependant, cela n'exige pas de bâtir un édifice représentatif. Cela exige seulement de se faire des représentations particulières, à partir de l'observation de la réalité, dans le but de la connaître et de la reproduire.

L'édifice représentatif n'apparaît qu'avec la culture rationnelle et consiste à se représenter des choses qui n'existent pas dans la réalité tant qu'on n'a pas décidé de les faire exister. Ces choses sont soit des produits de l'esprit tels que jeu d'hypothèses, édifice théorique, etc., soit des actions ou combinaisons réalisables, mais qui ne le sont pas naturellement.

L'intérêt pratique d'une telle activité est d'anticiper une action possible ou de projeter un objet virtuel. Un mécanisme de ce genre est toujours impliqué dans toute entreprise atteignant un certain niveau de complexité.

Il y a une grande différence entre une action pratique qui vise à réaliser un ensemble déjà existant, qu'on a sous les yeux et qu'il suffit de reproduire, et une action pratique qui suppose de combiner des éléments existant indépendamment et non habituellement combinés. Dans le second cas, on doit faire un édifice représentatif.

Cela ne peut se faire dans une optique purement pratique et utilitaire. Il faut vouloir cette connaissance pour elle-même, dans une optique de plaisir et de recherche. Le détour nécessaire peut s'étendre sur des années voire des générations. La motivation utilitaire est trop courte et trop pressante. Elle ne permet pas d'avoir la patience et le détachement voulus.

Si on regarde les acquisitions techniques faites par les cultures savantes, on s'aperçoit qu'elles appartiennent à cette seconde catégorie.

Pour les comprendre, on peut utiliser les élaborations de Leroi-Gourhan, qui a été assez loin dans cette voie. On sait qu'il distingue, dans ses deux livres fondamentaux, *L'homme et la matière* et *Milieu et techniques*, écrits dans les années 40, cinq catégories de cultures, en fonction de leurs niveaux techniques. Il distingue les cultures « très rustiques », « rustiques », « semi-rustiques », « semi-industrielles » et « industrielles ». Ce qui les oppose, est d'une part, le nombre de techniques qu'elles utilisent et d'autre part, surtout, le type de techniques.

Quand on regarde les cultures qui nous occupent, c'est-à-dire savantes, d'après les critères de Leroi-Gourhan, on s'aperçoit qu'elles appartiennent à la catégorie des cultures semi-industrielles et, d'autre part, à celle des édifices représentatifs. Prenons plusieurs exemples pour illustrer cela.

Étudiant les méthodes élémentaires de fabrication, à partir des outils les plus simples et des forces élémentaires qui les mettent en jeu, Leroi-Gourhan en arrive à parler des « percussions », qu'il distingue en « posées » et « lancées ». Cependant il constate que, dans les cultures « rustiques », ces deux modes d'action sont toujours dissociés. On utilise un marteau, une hache ou un poignard, outils de « percussion lancée », ou bien un couteau, une aiguille ou un foret, outils de « percussion posée ». On ne combine pas les deux. Cette combinaison n'est effectuée que dans les cultures de type « semi-industriel » et on obtient alors la « percussion

posée avec percuteur » dans laquelle on utilise un percuteur (marteau ou maillet) pour diriger et faire agir un ciseau, un burin ou une gouge.

Cet exemple saisissant nous montre la difficulté, pour des peuples « rustiques », de concevoir une action qui n'épouse pas la forme et les contours d'une action connue et spontanée. Tailler des pierres, même avec l'habileté prodigieuse des hommes du Paléolithique, ni ne transforme la matière de l'objet, qui reste de la pierre, ni n'introduit de nouvelles formes, puisqu'il existe, dans la nature, des pierres ayant toutes les formes possibles. Il suffit de retrancher certains éléments parasites d'une forme réelle pour arriver à une hache parfaite. C'est très différent du fait d'associer deux réalités, non associées dans la nature.

Un autre exemple est celui de toutes ces techniques qui impliquent la chaleur ou l'échauffement, comme la céramique, la métallurgie, le verre, etc. Elles ont été maîtrisées très tôt par les hommes des cultures savantes. La chaux et le plâtre étaient utilisés dès les premiers villages sédentaires. La poterie fait très tôt son apparition. Le cuivre, l'or, le fer, à l'état natif, sont travaillés précocement. Cependant Leroi-Gourhan fait une distinction entre ces techniques quand elles utilisent le tour, les glaçures et le four fermé maçonné et quand elles ne les utilisent pas. Il estime que seules les cultures « semi-industrielles » sont capables de les utiliser. Il classe dans la catégorie qui ne les utilise pas les fours africains qui consistent « à empiler du bois sur les poteries et à tenir la combustion pendant quelques heures. Cela suffit, dit-il, pour atteindre 400 à 600 degrés et cuire au rouge sombre des vases sans glaçure ». Par contre, « le domaine eurasiatique utilise le four-couloir de maçonnerie : à chambre unique ou à chambres successives. La marche est progressive, le foyer est chargé à plusieurs reprises, les orifices sont plus ou moins obturés pour régler l'atmosphère (...) Les fours chinois, coréens ou japonais, à chambrettes étagées, permettent de cuire en plusieurs fournées avec une casse très faible, en plaçant les produits dans la chambrette dont la température convient le mieux à la glaçure ou au décor ».

Dans le second cas, on arrive à combiner la chaleur qu'il est facile de faire monter si on attend assez longtemps, comme le prouve l'exemple de la cuisine, avec la ventilation qui est un facteur différent (le soufflet n'existe que chez les « semi-industriels ») et avec les enduits qui obéissent encore à des lois différentes. Toutes ces combinaisons doivent être représentées, avant d'être réalisées, et cela demande du temps, parfois des siècles, pour être découvert.

Un dernier exemple est celui du rouet et de tous les appareils qui utilisent le « mouvement circulaire continu ». Cet instrument apparaît tardivement car il utilise un nombre important de combinaisons. Bien qu'il soit lié au fuseau qui permet de filer directement, il en diffère notablement. « Comment imaginer, dit Leroi-Gourhan, un fuseau qui, par perfectionnement progressif, acquiert la courroie, le volant et la manivelle ? Il n'y a aucune étape concevable entre le fuseau simple et l'appareil compliqué qu'est le rouet. » Des techniques très proches peuvent être séparées historiquement parce que les unes n'exigent que la mise en œuvre d'un principe spontané et les autres des associations complexes. Ainsi s'explique la différence entre la vannerie et l'utilisation des écorces et des peaux, très pratiquées par les « rustiques », et le tissage, surtout s'il est à deux rangs, pratiqué seulement par les « semi-industriels ».

Nous avons, dans tous ces cas, des processus intellectuels différents. Dans un cas, la représentation existe mais elle n'est qu'un moyen. Dans l'autre cas, la représentation est voulue pour elle-même, comme un jeu intellectuel.

L'INTERVENTION DE L'ÉCRITURE

L'écriture n'apparaît pas comme un coup de tonnerre dans un ciel serein ; elle est depuis longtemps en préparation.

Avant qu'elle ne connaisse en Mésopotamie, en Égypte, en Phénicie, en Crète, en Chine ses principaux développements, elle était déjà plus ou moins là à l'état embryonnaire. Elle était là surtout sous la forme adaptée au calcul. Des systèmes de jetons différenciés destinés au calcul, un peu à la manière de nos bouliers, existaient avant l'écriture. On en a trouvé, datant du 7^e millénaire, dans le Kurdistan irakien. L'écriture est présente, sous une forme embryonnaire, dès le 5^e millénaire, dans la culture de Thrace-Balkans, avec les fameuses tablettes de Tartaria, à Gradeshnitsa et en Thrace. L'écriture existe dans la vallée de l'Indus, bien qu'on ne l'ait pas encore déchiffrée.

Jack Goody, dans un livre très excitant *La raison graphique* (1979), soutient que la pensée véritable, à la fois sous sa forme critique et sous sa forme systématique, n'aurait pu exister sans l'écriture. Celle-ci, d'après lui, à cause de la fixation qu'elle implique, permet seule de revenir sur un concept, un mot, une idée, donc de l'analyser. Mais elle fait plus qu'aider la mémorisation, elle modifie la représentation. Elle crée un nouvel espace dans lequel les objets se disposent d'une manière telle qu'on peut les rapprocher, les comparer ou les opposer. Elle supprime la nécessité de ces actions coûteuses qui consistent à disposer mentalement un ensemble d'informations à analyser et à traiter. Elle s'inscrit dans cette stratégie d'allongement du temps, qui est à l'origine de tout progrès intellectuel.

Malgré cela, elle n'est pas un phénomène premier comme semble le suggérer Goody. Le signe pictographique sumérien ou égyptien émerge de lui-même au terme du travail qui consiste à dépouiller de plus en plus une image, un concept, jusqu'au point où il se réduit à un squelette à travers lequel la réalité est à peine reconnaissable. Si on est familier avec ce squelette, le signe perd sa valeur mimétique de ressemblance, et devient conventionnel. Par exemple, le signe sumérien originel (avant la déformation due au procédé cunéiforme) pour représenter une esclave est une vulve (image traditionnelle trouvée dès le Paléolithique) accompagnée de trois cupules en demi-lunes signifiant des montagnes. L'idée sous-jacente est que l'esclave est une femme, d'origine étrangère, venant d'au-delà des montagnes. Il est impossible à quelqu'un qui ne connaît pas le code de découvrir le sens de cet idéogramme. Celui-ci, pour autant, n'est pas arbitraire. Il a une filiation, découle de tout un enchaînement de pensées dont on peut suivre l'évolution. Sans ce travail d'abstraction et de purification opéré antérieurement à l'écriture, celle-ci n'existerait pas.

L'écriture est un aboutissement et c'est pourquoi elle prend une telle importance. Sa valeur pratique découle de la charge hédonique qui a présidé à son élaboration, comme c'est généralement le cas. Partout où elle apparaît, elle joue un rôle central. Le cas de la Mésopotamie est exemplaire.

J.-C. Margueron, dans *Les mésopotamiens* (1991) déclare : « Ce sont des milliers, peut-être des dizaines de milliers de textes qui sortaient, chaque jour des 3^e-2^e et 1^{er} millénaires, des mains des scribes répartis dans tous les centres de l'Orient où pour des besoins administratifs, économiques, juridiques, commerciaux, didactiques et intellectuels on se servait de l'argile et du calame, sauf pendant les périodes de récession ou d'effondrement des bases normales de la vie mésopotamienne. Une extrapolation toute théorique qui ne peut tenir compte des variations épisodiques de la production écrite et qui attribuerait à l'ensemble de la Mésopotamie une production de mille tablettes par jour (chiffre assurément et volontairement sous-estimé) aboutirait pour les trois millénaires qu'a duré l'écriture cunéiforme à un milliard de textes. »

L'écriture s'applique à la totalité des domaines où s'introduit l'activité intellectuelle Elle a un impact sur la vie politique, dont je parlerai au prochain paragraphe. Pour l'instant, elle permet l'apparition de la science, au sens moderne du mot. Il s'agit surtout de la science mathématique et de l'astronomie.

Ce n'est pas un hasard si ce sont ces deux disciplines qui apparaissent en premier. Elles ne présupposent aucun savoir préalable concernant la nature des choses. Si on admet, avec Gonseth, que la mathématique est la « physique de l'objet quelconque », on peut en effet penser qu'elle précède toutes les autres.

Un chercheur de l'équipe de Michel Serres, James Ritter, étudie dans *Éléments d'histoire des sciences* (1989), la manière dont les Mésopotamiens et les Égyptiens résolvaient le même genre de problèmes d'arithmétique. Ceux-ci ne sont pas très éloignés de ceux posés aujourd'hui. La différence est que, pour arriver à la solution, on utilise moins de symboles et qu'on ne dit pas quel est le principe sous-jacent qui est mis en œuvre. On se contente d'indiquer celui-ci à travers des exemples.

Les mésopotamiens évitent de théoriser, de développer les principes généraux qui sous-tendent les méthodes qu'ils utilisent, et qui leur permet de réaliser des œuvres considérables, par exemple en architecture, quand ils construisent des voûtes en plein cintre, dès le 3^e millénaire, et des voûtes sur « pendentifs » au 1^{er} millénaire, ou en hydraulique, quand ils réalisent des aqueducs ou des canaux de plusieurs centaines de mètres.

Il semble qu'il soit réservé aux grecs de s'adonner à la théorie pour la théorie, ce qui constitue l'ultime raffinement de la pensée rationnelle.

LE RATIONALISME AUTORITAIRE

La pensée rationnelle triomphe, à partir des 5^e-4^e millénaires avant notre ère sur l'axe eurasiatique. C'est à ce moment-là qu'elle commence à s'imposer dans l'humanité, à faire partie du paysage humain.

L'être humain n'accède pas encore, pour autant, à une vraie rationalité, à une vie sociale libérée, fondée sur la communication et l'expression. Tous les observateurs le remarquent, en particulier Goody. À partir d'un décompte sur un corpus d'Ugarit (14^e siècle avant notre ère), il constate que « *l'élément dominant du matériel, ce sont de loin les listes, administratives ou autres, comportant seulement des noms, des biens et des chiffres (...)* Sur les cinq cent huit

documents retrouvés, environ les deux tiers sont des listes et non des textes linéaires de poésie ou de prose. » Il faudra attendre l'établissement sur une vaste échelle de la vie urbaine, qui se réalisera dans le monde méditerranéen, pour constater un changement à ce point de vue.

D'après la thèse que je soutiens, l'absence d'une vraie relationnalité entraîne la psychologie autoritaire, comme une chose normale, acceptée, intégrée. Je reviendrai sur ce point quand je parlerai de l'extension du phénomène urbain à la fin de ce chapitre.

Quand s'ouvre l'ère pré-urbaine de culture écrite entre autre en Mésopotamie et en Égypte au 3^e millénaire avant notre ère, les structures de Pouvoir sont déjà bien en place et ont atteint un niveau appréciable. J'essaierai d'expliquer leur apparition dans les prochains chapitres.

La cité-État mésopotamienne est tenue bien en main par des autorités locales solides et bien constituées. P. Amiet, en étudiant des rouleaux-cylindres susiens du 4^e millénaire (1987), montre qu'on a interprété comme des temples des images qui représentent en réalité des palais.

En Égypte, le moyen pays, avec la région d'Abydos, poste avancé de la Haute-Égypte, fait une descente sur le Delta et établit son Pouvoir sur celui-ci. Cela se produit dès la 1^{ère} dynastie, aux environs de 3000 avant notre ère, avec la conquête par Narmer de tout le pays jusqu'à la Méditerranée. Tout le temps de l'Ancien Empire, une grande partie du 3^e millénaire, est occupé par l'établissement d'un Pouvoir absolu, s'étendant à tous les aspects de la vie sociale, dont l'expression la meilleure est la construction de ces pyramides grandioses qui vont occuper tout le paysage des régions précédemment conquises, depuis Abydos jusqu'au Delta. Ce n'est qu'au 2^e millénaire que le palais-temple dans lequel les prêtres jouent un rôle essentiel se substitue au temple, avec une participation plus grande de la population. L'urbanisation, au sens pris à ce moment-là (centrée sur le temple et le palais), s'impose de plus en plus.

Le même mouvement se constate ailleurs, comme en Chine ou dans la culture de Thrace-Balkans.

En Chine, la légende situe vers le 3^e millénaire un âge d'or et le début de la dynastie des « rois sages ». Le grand Mu est censé fonder la dynastie Xia, qui durera jusqu'au milieu du 2^e millénaire. C'est aussi à cette époque qu'apparaît le bronze, à peu près au même moment qu'en Occident. La vision idyllique que se font les Chinois de leurs origines répond à l'image que les appareils autoritaires voulaient donner d'eux-mêmes.

Dans la culture de Thrace-Balkans, les restes prestigieux de la région de Varna nous donne l'idée d'un Pouvoir politique puissant et soucieux de son prestige.

L'écriture et des moyens puissants au service de la gestion, de l'administration et de la comptabilité contribuent à la domination de ces Pouvoirs autocratiques. Ils ont permis que ceux-ci prennent sous leur autorité l'ensemble des activités du pays et possèdent, comme étant leur bien propre, l'ensemble du territoire. Ils ne pouvaient en arriver là qu'avec des instruments permettant le contrôle.

Des études, comme celles de J.C. Margueron (1991), montrent qu'en Mésopotamie tout était enregistré, recensé, comptabilisé, aussi bien les choses que les événements. Grâce à un système

démultiplié, consistant à faire passer en bilan mensuel ou annuel ce qui avait été enregistré en rapport quotidien, on arrivait à garder une trace de la totalité des activités. Cette gigantesque mémoire permettait aux gouvernants d'avoir sous leur contrôle et sous leur regard l'univers entier. J'ai déjà signalé qu'ils voulaient aussi contrôler l'avenir grâce à une science des présages portée à son extrême perfection. Le passé politique était enregistré dans ces listes infinies de noms de rois ou de princes, dans des listes dynastiques archivées pour l'éternité. En Chine, ce phénomène a aussi pris des proportions étonnantes.

Cette collusion entre l'autorité et la rationalité est apparue à beaucoup d'anthropologues comme étant dans l'ordre des choses. Il est vrai qu'au niveau conceptuel, il existe une isomorphie entre l'autorité, centrée sur l'unité et la centralisation, et la rationalité, centrée sur l'invariance. Certains anthropologues ont même été jusqu'à soutenir que les prodigieuses acquisitions des cultures évoluées de l'époque historique, telle que l'irrigation, la répartition des terres, etc., auraient été impossibles sans la domination d'un Pouvoir centralisé. C'est la thèse de Wittfogel dans *Le despotisme oriental* (1964) où il explique l'apparition du Pouvoir central dans diverses régions du monde par les exigences du « système hydraulique ». C'est aussi la thèse de S. Milgramm. Dans *La soumission à l'autorité* (1974), celui-ci rapporte les résultats de sa belle expérience dans laquelle des gens, par désir de se soumettre à une autorité compétente, en arrivent, dans une forte proportion, à administrer à des élèves fictifs des chocs électriques pouvant aller jusqu'à des doses mortelles.

Il n'y a rien de plus contestable. Si la rationalité était seule en jeu dans la vie sociale, si celle-ci se ramenait à des problèmes techniques ou matériels, cela serait vrai. Mais il n'en est pas ainsi. Les rapports entre hommes, la confrontation, les interactions, l'initiative individuelle, l'autonomie, etc., tous facteurs qui ne peuvent se réduire à l'autorité, jouent un rôle aussi important dans la vie sociale, même quand elle vise à résoudre des problèmes techniques. Les procédures qui permettent la coordination et la coopération ont été utilisées par les hommes dès l'origine. Elles ont joué durant les millénaires du Néolithique où les processus ont démarré, sans qu'aucune autorité supérieure ne soit encore mise en place.

D'autre part, la place que les gouvernants, présentés comme des despotes éclairés, faisaient à leurs intérêts propres, à leur gloire, à la guerre, aux dépenses somptuaires, aux rituels dispendieux, contribuait à l'appauvrissement général et au sous-développement. Il n'est pas sûr que le manque à gagner qui en résultait était compensé par les avantages de la rationalité qu'ils déployaient, que d'autres, dans un autre esprit, auraient déployée à leur place, s'ils n'avaient pas été là.

LA RELIGION RECADRÉE

La religion reste identique à ce qu'elle était chez les peuples primitifs : à base de magie, de croyance dans l'au-delà, de sacrifices faits aux dieux, etc. Et cependant elle change de caractère du fait qu'elle s'adjoint d'autres caractéristiques issues du besoin de rationalité et qui en altèrent la nature.

Dans une société où tout tend à devenir opératoire et fonctionnel et où on pousse la différenciation des tâches à son extrême limite, la religion se transforme aussi en action à accomplir, de la manière la plus performante et la plus organisée possible. La religion devient

une pratique, alors qu'elle est un esprit. Elle classe les gens, depuis le pharaon jusqu'au plus humble laboureur, et elle les différencie.

Tout d'abord, comme on l'a déjà signalé, elle prend un caractère de plus en plus anthropomorphique. G. Andreu (1994) signale qu'en Égypte, le culte pour des divinités cosmiques comme Ré, s'efface au profit de divinités humanisées comme Isis ou Amon. La même chose se produit en Mésopotamie et en Inde. Même on construit des histoires qui racontent comment les divinités chtoniennes d'autrefois, aux allures terrifiantes, comme Cronos en Grèce ou comme les géants et titans divers, ont été vaincus par des dieux prestigieux et admirables, à caractère humain.

Si la peur est toujours au cœur de la religion, elle procède d'une nouvelle source, de la vision d'êtres rationnels à visage humain. Ces êtres nous ressemblent et on peut leur attribuer nos comportements ou plus exactement régler nos comportements sur les leurs.

Une autre évolution est celle qui amène à réduire l'importance des mythologies qui encombrant les religions primitives. P. Amiet en fait la remarque à propos de la Mésopotamie dans la revue *Orientalia* (1976) : « Désormais (à l'époque de la 1^{ère} dynastie d'Agadé), dit-il, les dieux semblent rarement participer à des actions communes, à ces drames mythologiques que la littérature sera désormais presque seule à évoquer. » La créativité dans ce domaine, qui était si forte chez les primitifs, se perd, et la mythologie se réduit à quelques événements comme la renaissance d'Isis, la victoire de Marduk, les transformations de Vishnu, répétés indéfiniment sur un mode dogmatique.

Que deviennent donc les croyances et à quoi servent-elles ? P. Amiet répond : « À partir du XIV^e siècle (mésopotamien), la nombreuse série des kudurrus révèle que les babyloniens préfèrent aux illustrations de drames mythologiques la simple présentation de leurs dieux, aussi nombreux que possible, pour assurer une garantie d'autant plus grande. » La présentation des dieux signifie aussi leur représentation. Les dieux deviennent des modèles. Ils se tiennent à leur place, font ce qu'ils doivent faire, montrant la voie aux humains. Ils deviennent fonctionnels. Sur les cylindres mésopotamiens, on les présente, avec leurs attributs stylisés, exerçant leur fonction de dieux, assis sur un trône où ils reçoivent les autorités constituées, suivies par des gens simples qui portent des fruits et des animaux. Ils ressemblent à tous ces personnages, qui peuplent l'iconographie, en train d'accomplir leurs fonctions et leurs tâches quotidiennes. Nous sommes bien loin des esprits errants et insaisissables, fantômes terrifiants, à conjurer par tous les moyens, des peuples primitifs.

Chacun est à sa place et fait ce qu'il doit. Même le Pharaon, quand il accomplit son grand périple post mortem, joue son rôle de Pharaon, de personnage qui ne peut pas mourir et qui doit nécessairement accéder à une éternité glorieuse et bienheureuse. Tout est ordonné à la réalisation d'un cérémonial grandiose qui s'inscrit dans l'esprit des gens, car il n'est pas vu. Il est seulement connu. G. Andreu (1994) remarque que, dans l'Ancien Empire en Égypte et même encore au Moyen Empire, « la documentation se développe (...). Mais là encore, ajoutez-elle, il s'agit plus de croyances funéraires et de pratiques pour l'au-delà que de piété au quotidien, dans des sanctuaires consacrés à des divinités proches. »

Le goût de la fonction, de la pratique opératoire, qui classe les gens, est poussé à un point tel que, souvent, on invente des actions, des rites, des travaux pour simplement définir des occupations qui fondent des statuts. « *Le culte posthume du pharaon*, raconte G.Andreu, *nécessitait le fonctionnement d'un temple à lui tout seul. Accolé à la pyramide de son roi, le temple de Neférrakaré-Kalaî, à Abousir (V^e dynastie), a livré une partie de ses papyrus administratifs et dévoilé le système économique de son organisation. Ces archives apprennent que le service journalier du culte funéraire a été pratiqué pendant au moins deux cents ans après la mort du roi, employant une trentaine de personnes, qui travaillaient par roulement au ravitaillement et au stockage des produits. À côté des prêtres, sont nommés dans les tableaux de service des artisans, des blanchisseurs, des cuisiniers et des porteurs, qui, tous, bénéficiaient des offrandes après l'accomplissement des rites quotidiens et en nourrissaient leurs familles. »*

Qu'on pense à ces armées de prêtres qui, dans la religion brahmanique, ne devaient assumer que des tâches rituelles et qui étaient aidés en cela par la stricte séparation qu'ils maintenaient avec les autres castes. En Chine, la réforme confucianiste a en grande partie comme signification de revenir à l'esprit ancien des rites ancestraux.

En définitive, un des rôles de la religion, dans cette nouvelle culture, est de servir d'emblème et de permettre aux gens de se différencier ; « *Chaque dieu (en Mésopotamie), nous dit P. Amiet, reçut sa figure emblématique, connue ou codifiée pour la circonstance.(...) De telles images présentent une certaine parenté avec des signes pictographiques. Leurs socles furent en outre pour certains dieux accompagnés par un animal-attribut qui correspond au contraire à une notion traditionnelle, en personnifiant et gardant le domaine divin : par exemple, le poisson-chèvre d'Ea ou le dragon à tête de serpent cornu de Marduk. La série de ces emblèmes telle qu'elle se déroule en registres sur les kudurrus les mieux venus, est certainement canonique » et illustre une hiérarchie, tout au moins en ce qui concerne les grands dieux. La triade suprême, Anu, Enlil et Ea vient régulièrement en tête... »*

Comme les guildes de notre Moyen Âge, qui permettaient aux gens de définir et d'affirmer leurs appartenances, en particulier professionnelles, les cultes divers dont les gens se réclament leur permettent de proclamer qu'ils sont de telle ou telle région ou qu'ils appartiennent à telle ou telle corporation. Les castes indiennes constituent le point extrême de ce mouvement.

Derrière tout cela se profile le rationalisme, qui altère l'esprit de la religion, au sens des primitifs. De là à nier la religion et à en arriver à une sorte d'athéisme, il n'y a qu'un pas, bien vite franchi, surtout en Extrême-Orient. Dès le 2^e millénaire avant notre ère en Inde, les Védas, dont le ritualisme confine au paroxysme, tournent à la réflexion philosophique. Celle-ci triomphe dans les Upanishads. La notion d'énergie, l'« Atman du Brahmâ », se substitue aux pouvoirs que toute religion véhicule avec elle. L'énergie originelle ne s'identifie pas à ses effets, plus ou moins recherchés, car elle se situe avant. Elle n'a pas de contenu a priori car elle détermine et fait exister les contenus. Le Tao chinois a le même sens, avec le Yin et le Yang qui sont seulement des pôles. L'athéisme bouddhique dérive de là.

À L'ORIGINE DE L'URBAIN

Laissons là la culture, savante et lettrée, et venons-en à ce qu'on peut considérer comme la dernière étape dans cette évolution qui amène l'humanité à investir d'une manière hédonique l'ensemble des secteurs psychiques mis à sa disposition. Je veux parler de l'urbain.

J'y ai déjà fait allusion à diverses reprises et j'ai déjà dit que cette étape s'enchaîne avec l'étape précédente de la même manière que les précédentes s'étaient enchaînées à celles qui étaient avant. J'y reviens maintenant.

L'urbain vient s'insérer à l'intérieur de la culture savante issue de la révolution néolithique dans l'axe eurasiatique, comme celle-ci s'insérait dans la culture agricole prise dans son ensemble. Il y a là un phénomène dont les adversaires de l'évolutionnisme devrait aussi essayer de rendre raison. Pourquoi, en partant d'une culture paléolithique qui couvrait la planète entière, en est-on arrivé à l'agriculture qui n'en couvrait plus qu'une partie ? Pourquoi, à l'intérieur de cette culture pourtant limitée, une zone particulière, appelée « eurasiatique » par Leroi-Gourhan, caractérisée par la mise en place de processus intellectuels d'un haut niveau, est-elle apparue ? Et pourquoi enfin dans cette dernière, extrêmement localisée, le phénomène urbain émerge-t-il ? J'ai essayé de rendre raison de cet enchaînement et mon explication a le mérite de proposer un schéma.

La manière dont le phénomène urbain sort du phénomène savant, ou dont la ville sort de la science, obéit à un schéma, sur lequel il faut revenir, quitte à nous répéter.

Dans ce schéma, les aspects hédoniques d'une culture prennent une place de plus en plus grande et finissent par avoir de plus en plus d'exigences. Ils suscitent de nouveaux dispositifs. Ceux-ci permettent l'accès à un nouvel hédonisme et à une nouvelle culture.

Ainsi la grande chasse, chez les chasseurs-cueilleurs, amène le regroupement des individus au-delà de la cellule familiale et fait découvrir une nouvelle sociabilité, qui se traduit dans la culture villageoise. Celle-ci, dans les régions du monde où cela est possible, se perfectionne, accroît les exigences de contacts et de rencontres, et suscite l'apparition des habitations en dur dans des villages sédentaires. Il en résulte la découverte d'une intériorisation mentale qui engendre la culture rationnelle, lettrée et technique, dans laquelle dominent les spécialistes, les professionnels et les sages. Ils prennent de plus en plus de place, sont de plus en plus valorisés, au point qu'on les recherche, qu'on parcourt des distances énormes pour les trouver et qu'on se rassemble dans les lieux où ils se trouvent. Un tel rassemblement n'est autre que la ville, qui permet une nouvelle façon de vivre, de nouveaux rapports et un nouvel hédonisme.

La ville n'est qu'un rassemblement et ne résulte pas, comme il se passe dans la culture des chasseurs-cueilleurs ou dans la culture villageoise, d'une fusion dans le sein d'une famille ou d'une communauté de producteurs. Le rassemblement est le groupe le plus lâche possible, celui où les liens sont, au départ, presque inexistant et peuvent le rester, où les partenaires peuvent ne jamais se connaître. Cela explique que ce groupe soit susceptible d'une extension infinie car il n'a pas de limites naturelles, et qu'il n'installe entre les gens aucune de ces imbrications ou de ces grégairités, qui sont l'obstacle le plus fort à la communication humaine.

Précisons cette notion de rassemblement.

Il se fait autour du spécialiste. Celui-ci possède la science et la compétence, mais peut avoir toutes sortes de statuts et de positions sociales. Cela va depuis l'agriculteur qui se spécialise dans la production d'un produit, comme le vin ou l'huile, jusqu'au savant qui donne des conseils et des avis, en passant par l'artisan potier, le forgeron, le tisserand ou encore le transporteur avec son bateau.

Par rapport à ce spécialiste, quel qu'il soit, quatre positions sont possibles, qui déterminent les relations avec lui. 1 – On peut être son collaborateur ou son aide, faire le même travail que lui mais dans une position différente. 2 – On peut être son auxiliaire, par exemple transporter, vendre ou revendre les choses qu'il produit. 3 – On peut être son client, c'est-à-dire échanger avec lui certains biens qu'on a à sa disposition contre les réalités qu'il produit. 4 – On peut être son fournisseur soit pour lui apporter les matériaux dont il a besoin pour sa production soit pour lui apporter sa subsistance, qu'il ne peut assurer lui-même et qu'il doit obtenir par l'échange.

La ville naît de la réunion de ces personnages. Pour une petite entreprise qui ne comporte que trois personnes, leur nombre atteint déjà une bonne vingtaine d'individus. Ceux-ci sont multipliables car chacun de ces personnages devient à son tour un spécialiste qui attire d'autres individus. Même un client est un spécialiste, car il dispose d'un potentiel qui attire, et on peut faire de grands déplacements pour le trouver.

La mobilité est à l'origine de la ville. Celle-ci est un lieu où l'on vient et où souvent on ne reste pas. En effet, le mouvement par lequel on se rapproche d'un ou plusieurs spécialistes est indépendant de celui du voisin. Plusieurs personnes qui arrivent dans un quartier, ont un rapport défini avec les gens avec lesquels ils traitent mais peuvent n'en avoir aucun entre elles.

D'où l'importance, pour comprendre la ville, des phénomènes de migration et de commerce. Le premier résulte du déplacement des gens, le deuxième de celui des choses.

Les gens se déplacent soit pour abandonner leur situation d'agriculteurs soit pour trouver de meilleures conditions de travail, de logement ou d'environnement, soit simplement pour profiter de la ville. Dans tous ces cas, ils recherchent des producteurs ou des consommateurs, des gens qui vont leur offrir des choses qu'ils produisent ou leur demander des choses dont ils ont besoin.

La production est devenue assez importante pour ne pas rester confinée dans le cercle étroit de ceux qui la réalisent ou de ceux qui en sont proches. Elle tend à se diffuser, à devenir un bien commun de tous. Elle circule, se dirige là où elle peut et où elle trouve des débouchés.

Même quand la ville est constituée et stable, les marchandises circulent, sur une grande échelle ou sur une moyenne ou sur une petite. Le schéma de Christaller (1938) met cela en lumière : les distances entre les points d'où partent et où arrivent les marchandises varient, ce qui détermine une mosaïque dans laquelle chaque région comporte des villes de toutes les tailles, réparties d'une manière identique. Cette circulation des marchandises manifeste bien le caractère fluide du phénomène urbain, qui est tel que les gens qui habitent en un endroit veulent pouvoir

profiter de tous ceux qui habitent ailleurs et pas seulement dans leur propre ville. L'aspiration à consommer est indéfinie, à partir du moment où on découvre que cela est possible.

Pourtant on n'a encore rien dit quand on a fait cette analyse. La ville ne se réduit pas aux facteurs qui la font naître, pas plus que le village ne se réduit aux chasses qui le rendent possible ou que l'atelier ne se réduit aux demeures qui procurent aux gens une intimité. Il y a beaucoup plus dans la ville : les rapports urbains, la communication entre les gens et les groupes, la vie civile.

L'AVÈNEMENT DU PHÉNOMÈNE CITADIN

Dans la période qui précède l'avènement du phénomène urbain, la culture technique subit des transformations importantes qui expliquent cette apparition.

Ce qui se passe en Mésopotamie, en Égypte, dans les Balkans, en Inde, aux environs des 2^e et premier millénaires avant notre ère, peut être décrit en terme de spécialisation ou de division du travail. L'intensification de l'agriculture, le développement de l'artisanat, l'utilisation de l'écriture et des méthodes de comptabilité et de gestion intensifient la spécialisation..

Par exemple, certains agriculteurs produisent de l'huile et d'autres des céréales ou de la vigne. Le forgeron partout se différencie fortement de ses collègues agriculteurs. Le scribe, qui enregistre les quantités obtenues et qui fait les calculs de volumes des centres de stockage, est lui aussi différent. Tous ces gens, quand ils s'adressent à ceux qui profitent de leur travail, effectuent un échange. Certes, ce n'est pas encore du commerce, car ils n'ont pas à chercher le client. Celui avec lequel ils effectuent les transactions est connu d'avance, déterminé et reste le même.

Tout change à partir du moment où, dans les temples ou les temples-palais ou les palais, qui se multiplient, les responsables réunissent de nombreux spécialistes, des milliers de scribes, et s'efforcent de maintenir ensemble tous ces gens, en contact avec les agriculteurs qui les ravitaillent. Il en résulte une socialisation pré-urbaine, qui prend des proportions extraordinaires en Égypte et ailleurs. Cela s'accompagne de cérémonies grandioses, de démonstrations populaires gigantesques. On peut dire qu'ils font cela pour se rencontrer, ce qui est évident, mais on peut aussi renverser la formule et dire qu'ils font cela parce qu'ils se sont déjà rencontrés. Où l'ont-ils fait ? Sur leurs lieux de vie, grâce aux transactions qu'ils ont effectuées entre eux.

La spécialisation, qui n'est en soi qu'un phénomène technique et qui résulte de la volonté d'organisation, a cet effet merveilleux de permettre la rencontre entre des gens éloignés les uns des autres. Ceux-ci n'appartiennent ni aux mêmes familles ni aux mêmes professions. Ils sont des étrangers.

Un saut a été accompli par rapport à ce qui se passe dans les sociétés agricoles primitives où la presque totalité des gens font la même chose, même s'ils n'appartiennent ni aux mêmes clans ni aux mêmes familles. Malinowski a décrit, dans *Les jardins de corail*, cette sorte de bourdonnement, de frénésie qui prend une population entière au moment où elle se met, d'un seul mouvement et au même moment, à faire la même activité. Il est bien clair qu'alors on

prend conscience d'un état symbiotique, qui a sa grandeur mais aussi ses limites. On demande à chacun d'être conforme à tous. Comme Malinowski l'observe, celui qui dévie, qui ne rentre pas dans l'activité commune, est sanctionné.

Le balancier recommence le même mouvement, qui va du « technicisme », centré sur la nature, à « l'humanisme », centré sur l'humain, selon la catégorisation que j'ai proposée dans l'Introduction. De même que sur l'axe que j'appelle « primaire », on était passé de l'état du chasseur-cueilleur à celui de l'agriculteur villageois, de même, maintenant, sur l'axe « secondaire », on passe du spécialiste-organisateur au citoyen. Il se produit une nouvelle ouverture vers les valeurs caractéristiques de l'être humain.

Cette évolution ne se produit pas d'un seul coup. Elle est préparée depuis longtemps mais elle met longtemps pour se réaliser.

Le commerce, bien qu'il apparaisse très précocement dans l'humanité, ne commence qu'assez tard à jouer un rôle déterminant. Sous la forme élémentaire du marché et en particulier du marché régulier et ponctuel, il émerge spontanément dans les civilisations agricoles, à condition qu'elles aient une productivité suffisante. Quand il prend une forme plus élaborée, qui permet de se procurer des métaux ou des pierres précieuses ou de la poterie, il implique le voyage et celui-ci a une importance très grande pour permettre la rencontre.

Le commerce fait faire un pas en avant considérable avec des civilisations comme la mésopotamienne ou la chinoise, qui se déplacent (par exemple la descente des Chinois sur la Chine du Sud) La civilisation mésopotamienne rayonne sur la Syrie et le Levant, grâce au commerce utilisant la vallée de l'Euphrate (Mari, etc.). Les Cités-États de la côte levantine comme Tyr, Sidon, Byblos, Ugarit, jouent un rôle crucial pour assurer la transition entre la Mésopotamie et la Méditerranée orientale et occidentale.

La migration joue un rôle encore plus décisif pour permettre l'extension du phénomène urbain. Il provoque en effet un véritable saut dans l'inconnu, une immersion brutale dans un monde étranger, qui n'a pas son équivalent avec le commerce. La migration est la véritable origine du processus urbain.

Là réside la grande différence entre le monde occidental qui s'urbanise vite et le monde extrême-oriental qui le fait lentement. Cela tient au fait que le biotope occidental est très morcelé, composé d'enclaves séparées et éloignées les unes des autres, telles que le Croissant Fertile, la côte méditerranéenne, la vallée du Nil, l'archipel grec, la péninsule italienne, l'Europe du nord, l'Angleterre, la Scandinavie, les côtes américaines, etc. Grâce à des migrations nombreuses et spectaculaires, telles que la fondation de Carthage, les migrations grecques au début du 1^{er} millénaire avant notre ère, la fondation de Rome, le mouvement vers l'Europe du Nord au Moyen Âge, les grandes migrations vers l'Amérique, la diaspora des juifs, etc., les peuples occidentaux ne vont pas arrêter d'opérer des sauts d'une niche écologique à une autre.

Qu'on compare à cela le mouvement par tâche d'huile, continu et progressif, des peuples extrêmes-orientaux, installés sur des territoires massifs et d'un seul tenant et on comprendra la différence que cela détermine. J. Gernet (1972) a insisté là-dessus. Il oppose les villes nettes et

bien constituées du monde occidental aux gigantesques concentrations humaines de l'Extrême-Orient, essentiellement agricoles, qui sont plutôt des agglomérations de villages que de véritables villes.

L'EXPÉRIENCE DE L'INTERACTION

Plus que les autres systèmes culturels précédemment étudiés, le système urbain aboutit à la création d'un objet circonscrit dans l'espace et bien délimité, appelé la ville. C'est à la fois un avantage et un inconvénient. Le principal inconvénient est qu'on est tenté d'identifier ce phénomène culturel avec son support matériel.

Ceci se voit quand on essaye de définir ce qu'est une ville. Si on sort des définitions quantitatives qui ne mènent à rien, car il est impossible de dire à partir de quel nombre d'habitants ou de quelle dimension dans l'espace on peut commencer à parler de ville, on trouve des définitions plus intéressantes qui prennent en compte certains processus remarquables.

C'est le cas de Max Weber, qui, dans *La ville* (1982), utilise pour définir la ville les phénomènes dont j'ai parlé qui contribuent à sa naissance. « *Partout dans le monde, écrit-il, la ville fut essentiellement un rassemblement de personnes jusque là étrangères au lieu* ». Et encore : « *Nous ne parlerons de « ville », au sens économique, que là où la population résidente satisfait une part économiquement substantielle de ses besoins quotidiens sur le marché local, surtout grâce aux produits que la population locale et celle des environs immédiats ont fabriqués ou qu'elles se sont procurés pour les vendre sur le marché. Toute ville, au sens ici accordé à ce mot, est un « lieu de marché » (...). À l'origine, et surtout là où elle se distingue formellement de la campagne, la ville est normalement un lieu de marché aussi bien qu'un siège féodal ou princier.* »

Tous les phénomènes importants énumérés par Max Weber, comme l'immigration et le commerce, sont des conditions nécessaires mais non suffisantes pour pouvoir parler de ville. On ne passe vraiment au phénomène ville que lorsque la division du travail, le commerce, les migrations entraînent des conduites spécifiques qui permettent à des étrangers de rentrer en contact les uns avec les autres.

Si on veut définir la ville, il faut essayer d'englober l'ensemble des phénomènes psychosociologiques, qui se passent habituellement dans ce lieu, et ne pas se limiter à ceux qui ont une valeur fondatrice. Si le commerce ou la migration ou la division du travail sont si importants pour la formation des villes, c'est seulement parce qu'ils permettent certains types de rencontres spécifiques intersubjectives. Ce n'est pas en vertu d'autres aspects.

De telles rencontres, que je vais essayer de définir, ne peuvent se produire qu'avec des étrangers ou des inconnus, avec des gens qui se trouvent normalement à une certaine distance psychologique et sociale, qui présuppose une distance géographique. La ville est un lieu où la probabilité de rencontres de ce genre est forte et elle est d'autant plus importante que cette probabilité est plus forte.

On ne peut parler de rencontres intersubjectives que si on admet l'existence d'une intériorité dans le psychisme humain. Cette intériorité est évidente et reconnue par tout le monde, même s'il existe des théoriciens, comme les comportementalistes, qui, pour des raisons doctrinales, ont tendance à les mettre de côté. Leurs positions sont actuellement dépassées, surtout depuis le développement du courant cognitiviste, qui les a rejetées.

L'intériorité peut être exclue de la relation humaine. On peut fréquenter des humains, et même quotidiennement, sans jamais pénétrer dans leur subjectivité. Les autres peuvent refuser ou ne pas accepter ou avoir peur de s'ouvrir, comme on dit, en une formule évocatrice. J'ai essayé de montrer que cela caractérise les conduites primitives, qui aboutissent à traiter les autres comme des objets. S'ils apparaissent ainsi, ils font peur et on est amené soit à les neutraliser dans des groupes agrégatifs soit à les dominer dans des rapports de don et contre-don, soit à les contraindre dans un rapport de domination.

Si, par contre, on réussit à pénétrer dans leur subjectivité, il se passe un certain nombre de phénomènes remarquables, de nature individuelle et sociale.

Tout d'abord, on se trouve impliqué avec la ou les personnes considérées, qu'on intègre dans notre univers mental. Il peut s'agir de groupes ou de collectivités entières qui provoquent de l'intérêt et avec qui on est amené à communiquer par tous les canaux disponibles à une époque et dans un lieu donné (acropole, agora, forum, café, journal, télévision, etc.). Cette implication a une influence sur l'équilibre personnel et même sur les processus somatiques et hormonaux. (Dantzer, 1989, Vincent, 1986).

L'implication dont il est question ici est une nouvelle forme d'implication, à mettre en parallèle avec toutes celles que nous avons rencontrées jusqu'ici au cours de ce livre : l'implication totémique du chasseur cueilleur, l'implication libidinale du villageois, l'implication intellectuelle de l'homme passionné par la connaissance.

D'autre part, se met en place tout un système d'attraction-répulsion, qui modifie le comportement et en particulier le comportement social. La manière d'aller vers les autres, de les fréquenter, de traiter avec eux, de travailler avec eux s'en trouve affectée. Des choix en découlent.

On me dira que tout cela est trop psychologique pour expliquer le phénomène urbain. Je pense qu'au contraire ces dispositions psychologiques interviennent dans l'apparition des villes et rentrent en jeu quand celles-ci se maintiennent et se développent. Ces dispositions jouent un rôle de ciment, lient les hommes les uns aux autres, les incitent à inventer des dispositifs politiques et institutionnels.

Une fois née, la ville semble ne plus avoir besoin d'autre chose que des activités qui la font vivre économiquement. Mais c'est une illusion. La ville reste un phénomène artificiel, coupé de la nature, qui présente de gros inconvénients. C'est la raison pour laquelle elle suscite une telle mobilité, d'après les sociologues, qui se traduit en départs constants, pas toujours compensés par des arrivées correspondantes. Si la ville croît, s'agrandit, prospère c'est qu'il y a d'autres facteurs qui jouent et spécialement des facteurs d'attrait et d'intérêt humains. Ceux-ci se

reflètent dans les enquêtes (par exemple, Garden et Lequin, 1984). Ces facteurs se combinent subtilement avec les facteurs socio-économiques.

L'OBSTACLE À DÉPASSER

Abordons maintenant le point de savoir pourquoi l'expérience intersubjective doit être faite avec des étrangers et ne peut être faite qu'avec eux, ce qui explique qu'il ait fallu attendre si longtemps dans l'histoire pour connaître ce phénomène, qui ne pouvait apparaître quand la famille, le clan, l'environnement villageois constituaient les seuls groupes existants

Il faut bien s'entendre sur le mot « étranger ». Il s'agit, bien sûr, au départ de celui qui habite un autre pays, une autre terre. Mais l'étranger peut aussi exister dans un lieu où se produit une concentration de personnes n'appartenant ni à la même famille ni au même clan ni à la même profession ni au même voisinage. Il désigne tous ceux que je ne fréquente pas en permanence quotidiennement, tous ceux que j'aperçois seulement de temps en temps, que je vois de loin et à distance. La grande différence entre ces gens là et les autres est de nature identitaire. Je partage avec eux peu de choses, voire rien, surtout si ce sont de vrais étrangers, s'ils viennent d'autres pays ou régions.

Je reviens sur des choses déjà analysées. Le fait de partager avec d'autres des biens matériels ou physiques ou extérieurs crée une imbrication (ne pas confondre avec implication), qu'on peut aussi désigner comme solidarité, agrégation, collage. Mon être ne fait qu'un avec l'être de ces personnes. Ce qui leur arrive m'arrive aussi. Si la maison où j'habite brûle, mon voisin en est aussi affecté. Les événements qui me touchent, touchent aussi mes parents et mes enfants. Cela joue à la fois sur la coexistence et sur la satisfaction des besoins. L'enfant vit sur le même lieu que ses parents, il coexiste, et aussi il reçoit d'eux soins et nourriture, qui sont vitaux pour lui. La symbiose est maximale.

Comme je l'ai déjà dit, la menace venant de l'autre atteint son point culminant dans ce genre de situations, ce qui oblige à mettre en place des stratégies de protection commune, des dispositifs sécuritaires, qui deviennent à leur tour sources d'attachement et de dépendance. Tout geste que je fais peut devenir une menace pour celui qui partage mon existence, d'où il résulte que nous avons intérêt l'un et l'autre à n'exprimer que la plus extrême bienveillance et l'amour parfait.

Cela nous oblige à contrôler nos gestes, nos paroles et nos mouvements. Mais cela va plus loin. Ce n'est pas seulement une obligation qui s'impose à nous de l'extérieur. C'est aussi et surtout une demande et une exigence des autres et c'est, en conséquence, un contrôle que nous exerçons sur nos pensées et nos sentiments, sur notre vie intérieure.

La psychologie sociale contemporaine n'a pas vraiment découvert cela, mais elle l'a reformulé. Festinger l'appelle « pression à la conformité ». Il estime que cette pression s'exerce dans tous les groupes auxquels nous appartenons. Merton (1965) estime qu'on la trouve surtout dans les « groupes d'appartenance », qu'il oppose aux « groupes de référence » (ceux auxquels nous nous rattachons par des choix volontaires).

Le résultat de cette pression est une conformité, une similitude, un accord, qui ont beaucoup frappé les observateurs. G. Tarde l'a même théorisé sous la forme d'une « loi de l'imitation »,

qui était pour lui la loi fondamentale des sociétés. Les hommes d'une même société se ressemblent. Presque automatiquement, ils adoptent les mêmes mœurs, les mêmes habitudes, les mêmes idées. Ils se ressemblent presque physiquement.

Il faut bien voir ce que cela recouvre au niveau des mécanismes psychologiques. Cela signifie surtout qu'on se ferme à l'autre sur le plan de la communication. On ne peut en effet contrôler directement nos gestes et nos actes ou, comme dit Freud, les « refouler », sans inhiber aussi nos pensées et nos sentiments. Ceux-ci sont en effet à la source de nos actes et ils se traduisent forcément à l'extérieur d'une manière ou d'une autre, dès l'instant où ils existent.

Il en résulte un vide dans le rapport à l'autre. Ce rapport devient formel et atteint une espèce de perfection et d'ajustement qui cache la banalité ou la faiblesse des sentiments réels. On a appelé cela civilité, politesse, bienséance, gentillesse, qui sont codifiées et qui trompent ceux qui sont à l'extérieur. Les moralistes de l'époque classique ont fait de la dénonciation de cette hypocrisie sociale un de leurs thèmes favoris..

S. Moscovici, dans des recherches expérimentales (*Psychologie des minorités actives*, 1979), montre que la présence et la pression de gens qui nous entourent et qui sont dans une position majoritaire, nous influencent peu, en profondeur et à long terme. Dans des élaborations ultérieures, par exemple dans la théorie de la « réactance » de Brehm ou dans celle de l'« élaboration du conflit » de Pérez et Mugny, on montre même que cette présence et cette pression provoquent des résistances puissantes qui ferment le sujet aux relations actives avec l'entourage (« intra groupe ») ou avec les gens en position haute ou majoritaire.

Par contre, l'influence de groupes minoritaires ou de gens éloignés de nous ou ayant peu de pouvoir sur nous s'exerce à plein, d'une manière latente et profonde, parce que ces résistances n'existent pas.

LE PROBLÈME DE L'ÉTRANGER

Le fait que la communication véritable soit impossible avec ceux qui sont en symbiose existentielle avec nous signifie-t-il que cette communication soit possible et facile avec les étrangers ? On peut en douter.

L'étranger est celui qui fait peur. L'enfant de huit mois développe un rejet caractérisé envers tous ceux qui n'appartiennent pas à l'entourage immédiat. Le racisme est une peur de ceux qui viennent d'ailleurs.

Cela est vrai mais n'infirme pas la thèse que je suis en train de défendre. L'étranger fait beaucoup moins peur que ceux avec lesquels nous vivons ou travaillons. La peur qu'il inspire résulte du fait qu'il n'entre pas dans les dispositifs sécuritaires qui ont été mis en place avec les proches, avec ceux qui nous menacent le plus. Il entre en compétition avec nous sur le marché du travail. Mais les proches, eux aussi, entrent en compétition et encore bien davantage, puisqu'ils partagent avec nous les mêmes objets, les mêmes espaces et les mêmes intérêts. La différence est que nous n'avons pas de protection vis-à-vis de l'étranger.

On ne sait pas quels sont les sentiments et les idées des étrangers par rapport à nous et à nos intérêts. On ne connaît pas leurs réactions. On craint que leurs habitudes nous gênent et perturbent les nôtres.

Tout cela est réel et implique des menaces non négligeables. Cependant ces menaces sont de nature différente de celles qui viennent des proches, qui touchent notre identité et notre existence. Du fait qu'elles sont plus faibles et moins radicales, on peut les exprimer et les réactiver. Les réactions par rapport à elles peuvent devenir des signes de nos attitudes intérieures (comme le racisme). Les menaces venant des proches, par contre, doivent être neutralisées et étouffées dans l'œuf, pour faire place à des attitudes idéales.

On peut aussi arguer qu'il n'est pas si facile de rentrer en contact avec l'étranger. Cela est vrai si on parle de contacts francs, directs et explicites. Cependant, comme nous allons le voir, il ne s'agit pas au départ de tels contacts. Le rapport avec l'étranger s'inscrit dans une trajectoire longue et complexe qui ne comporte au départ que des actes implicites, à peine esquissés, seulement essayés, dans lesquels nous sommes plus récepteurs qu'acteurs. Ces actes se produisent avec une grande fréquence et même d'une manière presque automatique parce que l'étranger attire, provoque la curiosité, suscite l'intérêt. C'est probablement la raison pour laquelle l'hospitalité a toujours été considérée comme une chose sacrée. La raison n'est pas à chercher du côté de la pitié ou de la compassion mais du côté de l'attrait.

L'étranger représente, d'une certaine façon, l'humanité à l'état pur, au sens où l'on a seulement avec lui le lien qu'on a avec tout homme, ce qui n'est pas rien. Cette attitude est à rapprocher de cette « réaction à la nouveauté » trouvée chez les enfants dès les premières semaines, que les cognitivistes considèrent comme la base de tous les progrès ultérieurs (cf. Lécuyer, 1989).

Une dernière difficulté réside dans le fait que le rapport avec l'étranger, s'il doit rester tel et ne pas se transformer en lien symbiotique, exclut l'essentiel de nos activités, celles qui nous occupent tous les jours, nos activités familiales, de travail, de voisinage. Où peut-on loger, dans ce cadre, le rapport avec l'étranger ? À quel moment et dans quel lieu ? Y a-t-il vraiment une place pour l'étranger dans notre vie ? Nous allons voir que cette place existe et qu'elle est grande. Cependant l'objection est réelle et pointe un aspect essentiel des structures psychologiques liées à la vie urbaine, à savoir leur faiblesse, leur difficulté à naître et à se développer, leur incertitude. Les vrais obstacles se situent là et ils mettront longtemps, dans l'histoire, à être surmontés.

Toutes les difficultés que je pointe maintenant concernant les rapports avec l'étranger, renvoient à la fragilité des opérations psychologiques dans le domaine secondaire.

Ces opérations, comme elles ne s'enracinent pas dans l'ici et maintenant mais supposent la distance et la durée, apparaissent moins solides moins substantielles que les opérations situées dans le domaine primaire. La primitivité apparaît plus ancrée, mieux enracinée que la civilisation.

Les opérations du domaine secondaire permettent, au contraire, des rencontres avec les autres et avec les choses beaucoup plus intenses que les opérations du domaine primaire, parce qu'elles exigent plus de travail et d'attention.

LES COMPOSANTES DE LA MENTALITÉ CIVILE

Abordons le point essentiel : quelle est la composition de cette mentalité civile, qui découle du lien avec l'étranger ?

Cette mentalité se décompose en trois éléments : une représentation sociale, la relation intime et le groupe. Je vais aborder ces trois points :

1 - La représentation sociale, notion que les psychologues sociaux ont mis au premier plan de leurs conceptions, consiste dans un ensemble d'attitudes et de conduites, d'ordre à la fois cognitif et affectif, qui donnent vie et réalité à la société. L'individu urbain se forge une vision du monde social, du fait qu'il se trouve confronté à des humains en masse. Il peut les voir d'une manière critique et anonyme. Il peut projeter sur eux ses fantasmes et ses rêves. Il n'a pas à les ménager ou à les embellir à cause d'obligations de respect, de considération ou d'obéissance. À travers cela, il se forge une vision du monde social.

Voir des humains dans la rue, observables directement sans vergogne avec un regard froid et intéressé, comme on regarde des plantes ou des insectes, permet de construire une représentation. Ces humains agissent d'une manière surprenante. E. Goffman a montré qu'ils offrent à chacun de nous un théâtre permanent dans lequel ils se mettent en scène. Goffman a même essayé, dans *Les cadres de l'expérience*, d'énumérer un certain nombre de spectacles qu'ils nous donnent. Il cite les « phénomènes stupéfiants », les « tours de force », les « ratages », l'« accidentel » ou le « fortuit », « l'ambiguïté ».

Cette vision n'est pas une pure contemplation ou un pur constat. Nous sommes actifs à ce moment-là, dans une position de récepteur-preneur de la communication. 1 – Comme l'a montré Heider à travers sa théorie de l'« attribution », nous nous construisons une représentation des attributs, qualités ou défauts, caractéristiques diverses du monde social qui nous entoure. 2 – Nous nous mettons là-dedans, comme l'affirment les tenants (M. Bilig, D. Edwards, D. Middleton) du « constructivisme social », qui, à travers des recherches précises, montrent que nous reconstruisons la réalité sociale non pas seulement grâce à des opérations psychologiques intériorisées mais aussi grâce aux expériences sociales elles-mêmes. 3- dans ce contexte épisodique et autobiographique, se forment des idées et conceptions générales de nature sémantique, des visions de la société, qui jouent un rôle dans nos comportements habituels.

Tout cela serait évidemment impossible si nous n'avions pas le droit de regarder les autres avec un regard curieux, imaginatif et critique, nous permettant de rentrer à l'intérieur de leur subjectivité.

Considérons l'autre mouvement, où nous sommes auteurs de communication. Nous nous mettons en scène et nous réclamons un public aussi large et favorable que possible. Nous sommes confrontés alors à la société, plus encore qu'à nos proches. Nous exprimons notre besoin de succès et de réussite. Nous mettons en place un mécanisme de « comparaison sociale », comme si les autres constituaient un jury permanent devant lequel nous devons sans cesse comparaître (voir le rôle de celui-ci dans l'éducation à travers les recherches de

J.M. Monteil, 1993). Le besoin de notoriété, de reconnaissance et d'honneur montre l'ampleur de ce phénomène.

La littérature constitue le paroxysme de ce mouvement, quand nous cherchons à faire de ces perceptions et représentations des œuvres durables. Les deux mouvements à nouveau se rencontrent. D'un côté, on retrouve ce besoin d'embrasser la société. Cela se voit depuis Homère, qui raconte des histoires qui nous permettent de toucher les ressorts de sociétés disparues (mues par le combat, le voyage, etc.) jusqu'à Balzac avec sa « Comédie Humaine », Zola ou Tolstoï. De l'autre côté, nous nous mettons nous-mêmes en scène. Tout écrit est un « Je » qui s'exhibe, même ceux de Pascal, qui pensait « le moi haïssable ». E.L. Eisenstein, dans *La révolution de l'imprimé* (1991), montre que la littérature a changé du tout au tout, à partir du moment où les auteurs ont eu la certitude de pouvoir atteindre des centaines, voire des milliers, de gens grâce à l'imprimerie. Alors seulement on a pu connaître ces phénomènes paroxystiques que sont les œuvres de Rabelais, Montaigne, Shakespeare, La Fontaine ou Rousseau.

2 - À côté de ce mouvement visant à l'élargissement de la vision, on en rencontre un autre, découlant de l'existence de la « polis », qui permet l'intimité, la confiance, le face à face, dans une relation amicale voire amoureuse. On sait la difficulté, constatée par des enquêtes, de la communication véritable dans le cadre familial ou dans le cadre professionnel, quand les rapports hiérarchiques ou compétitifs sont en jeu. Par contre, elle devient possible dans le cadre anonyme de la ville, grâce à l'anonymat.

Et, certes, la relation ne reste pas anonyme. Elle débouche sur des liens forts et impliquants. Cela ne veut pas dire qu'ils soient de type identitaire ou symbiotique. Le respect de l'autre fait partie intégrale de l'amitié et de l'amour.

Dans toutes les sociétés de type civil, le rapport d'intimité a fini par rentrer dans le mécanisme social lui-même. Il joue un rôle important pour les jeunes et contribue à leur formation. Il lie les adultes entre eux par des liens privés. Il permet l'union amoureuse. Cela comporte des risques, qui sont supportés par les institutions..

La littérature se fait l'écho de ce mouvement. L'amour, on l'a dit, en est le sujet principal, quelquefois unique. Et cela a commencé très tôt. Qu'on pense au lien amical, amoureux, entre Gilgamesh et Enkidu dans la fameuse *Épopée de Gilgamesh* ou entre Achille et Patrocle dans *l'Iliade*.

3 - Le troisième aspect de ce mouvement relationnel dans le contexte urbain est la possibilité de former des groupes, des réunions, des assemblées qui ne sont pas des rencontres familiales ou des concertations professionnelles mais qui possèdent un caractère transversal. Ils permettent le contact entre gens de familles, clans, métiers, quartiers différents.

On prévoit des lieux, agora, forum, place publique, café, temple et des moments, qui permettent aux gens de se parler, de se rencontrer, de vivre des choses ensemble. Les banquets jouent un rôle capital dans la cité grecque naissante (P. Schmitt-Pantel, 1992). Parmi les conquêtes de la démocratie, il faut compter la liberté d'opinion, de réunion et d'expression.

La conversation, dont G. Tarde faisait le moteur de la vie sociale (*L'opinion et la foule*, 1901) peut s'y déployer, mais aussi d'autres phénomènes, aussi importants, que les sociologues ont du mal à comprendre. Je veux parler des « phénomènes de foule » qui ont fait l'objet, ces derniers temps, d'une multitude d'analyses, marquées par le négativisme et la peur.

Il s'y produit une communication directe qui résulte, d'une part, des états émotionnels des participants et, d'autre part, du fait qu'ils sont étrangers les uns aux autres, sauf pour la cause qui les réunit. Cela explique l'intensité dans l'expression et l'action.

Des auteurs comme Le Bon ont tiré le signal d'alarme, voyant dans ce processus, soi-disant moderne, un danger pour l'humanité. Ils insistent sur deux faits : d'une part sur son caractère irrationnel et instinctif, d'autre part sur l'influence manipulatoire de leaders charismatiques, capables de mener les foules.

Ces deux attaques sont fondées sur des illusions.

Premièrement, le côté extrême des manifestations évoquées, découle du processus communicatif. Des gens qui ne se connaissent pas, qui n'ont pas de gêne les uns vis à vis des autres, osent exprimer des émotions simples et directes, quelles que soient leur valeur et leur signification. Ils agissent les uns sur les autres. C'est un aspect important de la vie urbaine. On peut prendre des exemples où le mouvement de la foule a abouti à des destructions et violences, mais on pourrait prendre des exemples inverses. L'humanité a fait des progrès, grâce à des mouvements de ce genre, qui ont permis de dynamiser des peuples et de franchir des obstacles qui paraissaient infranchissables.

L'autre argument est aussi spécieux. Les soi-disant leaders charismatiques sont en réalité des gens qui acquièrent du Pouvoir grâce à leur identification avec la cause que la masse épouse. Ce n'est pas eux qui mènent la foule mais la foule qui les mène. Cela s'explique par une faiblesse notable au niveau de leur personnalité, associée à un fanatisme dans l'adhésion (le cas d'Hitler est exemplaire). Ils rentrent eux-mêmes dans le processus communicatif, et, s'ils deviennent dangereux, c'est d'une part dû à la cause qu'ils défendent, régressive et aliénante, et, d'autre part, au fait qu'on les porte au Pouvoir, où ils font ce qu'ils veulent. Ce qu'il faut accuser est beaucoup plus la « pression à la conformité » que le phénomène de foule.

Les phénomènes que je viens d'évoquer jouent un rôle essentiel dans l'histoire humaine. Ils font basculer l'histoire.

LA COMMUNICATION SOCIALE

Essayons de dépasser ces considérations psychosociologiques et de manifester comment se produit la culbute qui modifie le cours de l'histoire.

La conséquence la plus importante de cette intrusion, dans le rapport entre les hommes, de la communication intersubjective est l'avènement d'une nouvelle sensibilité vis à vis des Pouvoirs et des attitudes de Pouvoir. Cette sensibilité met longtemps à naître. Au début elle ne se manifeste que d'une manière timide. Puis elle s'affirme de plus en plus jusqu'à créer de nouvelles formes de gestion et de gouvernement.

Cette sensibilité est anti-autoritaire. Elle aboutit à douter de l'efficacité et de la pertinence des attitudes autoritaires ou dominatrices. Cela ne peut aboutir qu'à des tensions et à des conflits.

Les structures autoritaires sont d'autant plus fortes et incontestées qu'on remonte plus loin dans le temps. Nous avons vu, dans les sociétés primitives, qui représentent l'état dans lequel se trouvaient nos sociétés à une époque reculée, une émergence spontanée, sans aucune contestation, des conduites de don et de contre-don. Celles-ci aboutissent à figer la société dans des rituels lourds, qui assurent la prééminence de certains individus et clans.

À partir d'une certaine époque sur l'axe eurasiatique, les Pouvoirs locaux, de caractère religieux, centrés sur le temple et les rituels, sont menacés par de nouveaux arrivants, venant des steppes et forêts avoisinantes, qui finiront, vers le premier millénaire avant notre ère par établir leur domination totale. J'examinerai ce phénomène tout au cours des chapitres 4, 5 et 6. Je ne m'y attarde pas maintenant.

Les mentalités autoritaires proviennent d'une déficience de la relationnalité. Ceux qui l'ont sont dominés par la peur des autres et ne pensent pas pouvoir mener leur vie et assurer leur subsistance en se fondant sur les processus normaux d'échange et de coopération. L'idée et le désir de devenir richissimes ne peuvent venir qu'à des gens qui se comportent comme s'ils étaient seuls au monde et devaient accumuler pour le reste de leur vie toutes les richesses nécessaires à des générations. De même l'envie de s'assurer une position sociale dominante procède du désir de concentrer en soi toute la vie du groupe, comme si celui-ci ne pouvait être qu'une machine exécutante, un objet extérieur.

Le moyen mis en œuvre joue sur les contraintes. Le développement économique ne peut se faire que sur une base matérielle déjà existante et il est d'autant plus fort que cette base est mieux assurée. Celui qui possède plus de biens que les autres, au départ, détient un avantage certain, du seul fait qu'il assure les investissements. Il a une arme entre les mains et cette arme ne fait que s'accroître cumulativement au cours du temps. Il en est de même pour celui qui possède des armes, au sens propre du terme, ce qui suppose au départ au moins une force physique supérieure. Dans tout ce processus, nous n'avons à faire qu'à des rapports de forces physiques et les phénomènes relationnels sont secondaires ou instrumentaux.

Tout change à partir du moment où la relationnalité peut être expérimentée, pratiquée, vécue dans une « expérience évaluative ». Cela se produit dans les villes, qui constituent le lieu idéal pour cette expérimentation. Du coup, le visage des autres, la vision qu'on en a se modifient. Les autres n'apparaissent plus comme ces monstres froids dont il faut se protéger à tout prix, dont les dieux souverains sont la meilleure image, mais comme des humains ayant des sentiments, des désirs, des opinions, des projets. Bien sûr, cela veut dire aussi qu'on peut ne pas être d'accord avec eux, qu'on peut être en conflit ou en divergence, mais ce n'est pas une catastrophe ou une horreur, seulement un problème à résoudre. La vision interactive, dynamique, des autres se substitue à la vision catastrophique, pleine d'angoisse et d'appréhension.

Un des changements les plus importants, constaté dans toutes les sociétés urbaines, depuis leur naissance, aux 4ème-3ème millénaires avant notre ère, est l'existence d'une vie sociale. Celle-ci

se manifeste par des réunions et rassemblements réguliers de toute la communauté urbaine, dans des lieux particuliers et des temps particuliers. Souvent, cela se produit à l'occasion de spectacles à caractère religieux, dans lesquels la masse de la population n'est pas actrice et active, contrairement à ce qui se passe dans les sociétés primitives. On assiste à des cérémonies organisées par les prêtres et par des groupes spécialisés. Mais on ne se contente pas de les regarder. On les commente, on en parle, on analyse, on glose. La rumeur devient souveraine. Le schéma goffmanien du « recadrage » s'impose..

Cette vie sociale, qui a des lieux et des temps privilégiés, ne se limite pas à ceux-ci. Elle continue après coup dans la vie quotidienne, surtout s'il existe des circuits et des échanges commerciaux. Il se produit une coupure, qui s'approfondira toujours plus, entre les lieux du Pouvoir, situés sur les hauteurs et lointains, et les lieux de la vie sociale. En Égypte, il existe un fossé et une distance géographique considérables entre la Haute et Moyenne Égypte, avec Abydos, Thèbes, etc., et le Delta, où grouillent les populations et où les activités commerciales se déroulent sur une grande échelle. La même coupure se constate, en Mésopotamie, entre la Babylonie qui deviendra, au cours du temps, le centre religieux et culturel par excellence, fascinant par sa grandeur et ses traditions, exerçant une influence considérable sur la langue et la vie intellectuelle, et les lieux plus extérieurs, comme le Haut Tigre où se situe l'Assyrie, ou le Haut-Euphrate, où se situent Mari, Ebla, etc. De même en Chine, on trouve une coupure entre la Chine du Nord, essentiellement politique, et la Chine du Sud, commerciale et populaire.

Au cours du temps, du fait de ces processus, l'espace urbain se diversifie et on assiste à une différenciation entre des zones urbaines de type « polaires » ou « concentriques », pour reprendre le langage des géographes modernes (voir Christaller, Le Bras, Béguin, etc.), et des zones « linéaires » ou « réticulaires ». Les premières, plus agricoles et centrées autour des phénomènes de marchés, au sens étroit du terme, amènent la formation de régions urbanisées centrales, groupées autour de « pôles ». Les deuxièmes, formées à partir de circuits commerciaux, apparaissent comme des filaments, des prolongements, des axes. C'est toute la différence qui existe, au Moyen-Orient, entre les zones urbaines de Mésopotamie ou d'Égypte et les pays du Levant. Ceux-ci, avec les villes commerçantes de Syrie, de Palestine et d'Israël, se situent sur la grande route historique qui relie la Mésopotamie, l'Égypte, l'Anatolie et les pays méditerranéens, véritable carrefour géographique. Dans cette situation se trouvent aussi les pays du Sud-Est asiatique (Indochine, Thaïlande, Indonésie), en Extrême-Orient, ou les pays en position centrale d'Europe occidentale (France, Europe centrale).

Un deuxième phénomène important qui découle de cette nouvelle vision de la vie sociale est que les gouvernants ou dominants de toutes sortes sont obligés de communiquer avec ces populations qu'ils méprisent par ailleurs. Une grande partie des documents épigraphiques et iconographiques de l'époque protohistorique est constituée de textes ou d'images que les dominants font exécuter pour célébrer leurs hauts faits ou se représenter eux-mêmes dans toute leur gloire. Cela veut dire qu'ils devaient absolument se faire reconnaître et admirer, en utilisant les codes et la sensibilité ambiantes. Cela explique le côté esthétique, certainement voulu, de ces productions qui ne pouvaient pas se contenter d'être des comptes-rendus. « Plaire à la foule », c'est aussi accepter son mode de fonctionnement.

Enfin, le dernier aspect est que les populations urbaines veulent prendre elles-mêmes en main leur destin politique et n'acceptent pas de laisser l'activité gouvernante entre les mains des

dominants, possédant les terres et la richesse. Grâce à la cité, on entre dans un processus révolutionnaire, qui commence avec les Grecs. Il se constate surtout en Europe occidentale et beaucoup moins dans les deux autres aires : extrême-orientale et moyenne-orientale. J'ai essayé de donner une explication de cela, à savoir le fait que l'Occident est formé d'alvéoles et d'enclaves géographiques, que les peuples occupent successivement, en « sautant » de l'une à l'autre. Cela augmente l'importance des phénomènes de migrations et de commercialisations.

Tous ces phénomènes se produisent surtout avant la grande rupture historique que j'analyserai dans les prochains chapitres, avant l'avènement du Pouvoir impérialiste. Celui-ci s'installe, nous le verrons, durant les deux ou trois millénaires qui se situent à la charnière entre les deux ères : l'ère pré-chrétienne et l'ère chrétienne. Du fait qu'il s'implante préférentiellement dans les villes et dans les zones urbaines, il résulte deux conséquences dramatiques.

1. Les cités auront le plus grand mal à se dégager de cette domination et ne réussiront vraiment à le faire qu'à notre époque, avec les révolutions anglaise, française, russe, etc.
2. L'intervention des Pouvoirs impérialistes dans le jeu même de la vie sociale urbaine aura pour conséquence des ségrégations et des coupures entre les groupes sociaux, au sein même des cités. Par exemple, la bourgeoisie se constituera, à l'époque moderne, en groupe fermé face aux classes populaires isolées dans des ghettos. Tout cela rendra difficile, lente, pénible l'émergence des valeurs urbaines.

LE CONTEXTE OCCIDENTAL

Pour comprendre comment se constitue, dans l'histoire, une dynamique aboutissant au phénomène urbain, on ne peut mieux faire que d'étudier le cas de la Grèce. Celui-ci n'est en effet pas un « miracle », selon la formule tant employée, mais découle au contraire de forces et de dispositifs mis en place par l'homme, selon le schéma psycho-écologique que je défends.

Si on jette un regard sur la zone s'étendant depuis l'Ukraine au nord jusqu'à la Crète au sud et depuis l'Anatolie à l'est jusqu'à l'Illyrie et l'Adriatique à l'ouest, on ne peut pas manquer d'être frappé par un fait remarquable.

Dans cette partie du monde, la région formée par la Thrace, les Balkans et la Roumanie, n'a pas cessé, durant au moins quatre millénaires, de provoquer des mouvements de population dans tous les azimuts.

Esquissons seulement à grands traits ces phénomènes sur lesquels les historiens sont tous à peu près d'accord.

J'ai parlé au début de ce chapitre de ces populations de l'Ukraine influencées par la première culture balkanique, qui fut une des cultures les plus précoces du monde, puisqu'elle possédait une écriture dès le 7^e millénaire (3 millénaires avant la Mésopotamie), des villes et une céramique élaborée. D'après la thèse récente et séduisante de Marija Gimbutas, cette culture danubienne et balkanique aurait pâti gravement de l'intervention de la « culture des Kourganes », issue de la rencontre, à la limite de la Sibérie, entre des peuples néolithisés et les peuples des forêts. Cette « culture des Kourganes » se situe à l'origine entre le Dniepr et la Volga et plutôt sur ce dernier fleuve. Au cours de trois grandes vagues, entre le 4^e et le 3^e millénaire, elle s'infiltré dans la zone danubienne et la met gravement en danger. D'après un spécialiste (B.Sergent,1994) « *il s'en est suivi la destruction de cette ancienne culture*

néolithique européenne, le déplacement des populations, et, surtout, la genèse de nouvelles cultures issues de la superposition d'hommes des Kourganes aux groupes antérieures ».

D'après cette thèse, vers le 3^e millénaire, il y aurait eu un mouvement de populations vers l'Anatolie, la Turquie actuelle. Celui-ci est important puisque, d'après les auteurs, ces populations issues de la « culture balkanique d'Ezero » auraient été les ancêtres des Hittites, qui devaient fleurir au 2^e millénaire, dans une région située au centre et à l'est de l'Anatolie. L'Empire hittite a joué un rôle non négligeable au Moyen-Orient dans le sens de l'urbanisation, puisqu'il a barré longtemps, avec le Mitanni, qui avait la même origine, la route aux Assyriens qui voulaient dominer les Cités-États commerçantes du Levant.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Dès le début du 2^e millénaire, s'infiltrèrent vers la Grèce, venant de cette même région, des populations qui engendreront ultérieurement le peuple grec et la civilisation grecque. Certains historiens, comme Lévêque (1964), distinguent trois filons dans cet ensemble : 1 – les Achéens, qui s'installeront de préférence dans le Péloponnèse, 2 – les Ioniens en Attique et en Béotie, 3 – les Éoliens dans le nord, en Thessalie et en Macédoine. Ces peuples vont jusqu'en Crète où ils se superposent, sans les supprimer, à des populations non indo-européennes avec lesquelles ils se mélangent.

Les Mycéniens, héritiers des anciens Achéens, au 2^e millénaire, rayonnent sur tout le bassin méditerranéen. Les Crétois font de même mais ne semblent ne pas avoir besoin de l'appui militaire. Les flottes et les déplacements deviennent tellement importants que cela donne à toutes sortes de groupes plus ou moins autonomes l'idée de faire la même chose, à leur profit et d'une manière marginale. Les « peuples de la mer », populations installées à Chypre, dans les Îles de l'Égée, en Lydie ou en Cilicie se mettent à faire de la piraterie sur une grande échelle. Le royaume d'Égypte est amené à s'y affronter et on leur attribue, sans doute à juste titre, la destruction tant des principautés mycéniennes que de l'Empire hittite. Ainsi s'ouvrent ce qu'on a appelé les « siècles obscurs » c'est-à-dire ces siècles situés au tournant du 2^e et du 1^{er} millénaire avant notre ère.

C'est à cette époque que se produit la migration dorienne. Les Doriens viennent d'Épire, où ils sont installés depuis plusieurs siècles et se dirigent soit vers le Péloponnèse soit dans la même direction, mais en faisant un tour maritime par l'Eubée.

Le dynamisme de ces populations se traduit dans l'agriculture mais aussi dans l'artisanat et dans le commerce. La céramique connaît dès cette époque (Helladique récent, 13^e-12^e siècle) une réelle éclosion, à travers les styles « du grenier » et « final ». Le commerce s'intensifie, en s'appuyant sur des forces et des points d'appui militaires solides.

D'après C. Baurain (1997) qui a étudié tout particulièrement l'époque de transition, dite « géométrique » des 10^e-8^e siècles, les principales régions de la Grèce (Attique, Béotie, Corinthe, Argolide, Eubée, Cyclades, Rhodes, Crète) confirment leurs capacités techniques, qui se traduisent dans la céramique, l'écriture, la navigation, le travail du métal, etc.. Contrairement à ce qui se passe chez les Phéniciens à la même époque, du fait de leur confrontation avec l'Égypte, l'Assyrie et la Perse, qui va se terminer par une domination de ceux-ci, cette culture grecque peut aller beaucoup plus loin et connaître même, dès cette époque, une transformation

qui affecte les structures mentales, dont témoignent l'épopée homérique, les grands sanctuaires panhelléniques ou les architectes des premiers temples.

L'existence de cette base technique explique, comme j'ai essayé de le montrer, le mouvement migratoire, qui va prendre très vite une ampleur exceptionnelle. Ce qu'il y a de paradoxal, c'est que les Grecs, surtout Doriens, qui viennent de trouver une nouvelle patrie, au lieu de s'installer et de souffler, repartent. Dès le 8^e siècle, des populations grecques importantes vont se diriger vers le Sud (jusqu'en Égypte et en Libye) et vers l'Ouest (Italie du Sud, Espagne, Afrique du Nord) du bassin méditerranéen. Ce sont des régions peu civilisées où il est facile de s'installer et de commercer avec l'arrière pays. Tout autre est le mouvement vers la mer Noire et les îles ioniennes, beaucoup plus difficile, beaucoup plus guerrier et qui s'essouffle rapidement. Cette grande vague de colonisations, qui a un impact considérable sur le bassin méditerranéen, se condense sur deux siècles et demi. Le mouvement est terminé au milieu du 6^e siècle avant notre ère.

On distingue en général deux vagues, précédées par une vague d'exploration. Celle-ci ressemble aux périple de l'époque mycénienne et n'est pas sans rapport avec l'Odyssée.

La première vague, formée surtout d'agriculteurs mais avec des visées commerciales, part de la Grèce proprement dite mais pas de n'importe quel lieu. Ce sont surtout des peuples de l'Eubée (Chalcis, Érétrie) et des Doriens (Mégare, Sparte, etc.) qui sont concernés et non des villes comme Athènes ou Thèbes. Les gens qui partent sont ceux qui, dans les générations précédentes, avaient voyagé, comme s'ils devaient absolument repartir.

La deuxième vague présente encore plus ce caractère. D'une part, elle aboutit à la formation de comptoirs commerciaux. D'autre part, elle part surtout d'Asie mineure : Phocée, Millet, etc. Enfin, elle va encore plus loin que les précédentes : aux rives de la Mer Noire, en Gaule, en Espagne, en Égypte. L'aspect voyage est encore plus marqué. Il faut ajouter à cela que les populations qui arrivent dans ces lieux lointains à nouveau essaient. Par exemple les Phocéens, qui ont fondé Marseille, essaient sur toute la côte avoisinante (Nice, Antibes, Hyères, etc.).

On ne peut expliquer un tel phénomène uniquement par le manque de terres (sténochoria) ou la surpopulation. Deux faits frappants contredisent cette thèse. Le premier est la précocité du phénomène. Le 8^e siècle, où le phénomène est à son maximum, est encore bien proche des « siècles obscurs ». On ne peut parler de surpopulation. Le deuxième fait est la non-participation de villes déjà anciennes comme Athènes (déjà développée à l'époque mycénienne) où la surpopulation pouvait par contre être un problème.

Deux facteurs semblent entrer en jeu. Le premier est le fait que les populations concernées avaient déjà un niveau socio-économique avancé et devaient impérativement trouver des débouchés pour leur artisanat et leur commerce. « *Si les colons, dit P. Lévêque (1964), proviennent le plus souvent des villes les plus évoluées économiquement de la Grèce, ce n'est pas seulement parce qu'on y prend davantage conscience de l'acuité du problème de la terre, c'est aussi que des débouchés sont nécessaires pour un artisanat en plein développement dans des agglomérations qui ne peuvent d'ailleurs se nourrir que de blés importés.* »

Le deuxième facteur est que ces populations, étant nouvelles, sont mal acceptées, donc sont prêtes à partir de nouveau. Par exemple, les Doriens installés dans le Péloponnèse n'arrivent pas à imposer leur langue aux populations du centre de cette région, les Arcadiens, ce qui est le signe d'une résistance à leur égard. Cette hostilité est une bonne occasion pour s'en aller.

Cela fait penser à ce qui se passe chez les rats. D'après les éthologues (cf. Barbault, 1981 ; Blondel, 1986 ; Dajoz, 1974) quand une population de rats est en expansion et va atteindre la cote d'alerte (à peu près tous les quatre ans), certains individus la quittent et vont s'installer ailleurs. Cependant, d'une part, ceux qui s'en vont sont des jeunes, malgré leur aptitude plus grande à la compétition, et, d'autre part, ils s'en vont au début de la période d'expansion, alors que la surpopulation n'est pas encore là. C'est plus le désir de s'affirmer et de réussir, qui les pousse et qui les empêche de supporter la moindre gêne, que la misère ambiante. Et d'ailleurs on ne constate jamais la misère au départ de ces mouvements d'immigration, même quand les Doriens quittent l'Épire où ils étaient installés. Pindare (Pythiques, 1, 61 sq.) évoque les Doriens « *venus du Pinde, ayant établi à Amyclées leur règne prospère* ». Cela est aussi vrai pour les migrations subséquentes.

Mais on ne peut pas s'arrêter là. Les motivations que je viens d'évoquer, le désir de pouvoir effectuer dans de bonnes conditions des activités spécialisées de type agricole (vigne, olivier etc.) ou de type artisanal ou le désir d'effectuer du commerce, ont une certaine valeur. Mais elles n'expliquent pas tout.

Les Grecs émigrés, sans fonder de colonies au sens moderne du terme, créent cependant une circulation commerciale et humaine avec la mère patrie et cela contribue à la grandeur d'Athènes ou des autres villes de la Grèce. Derrière cela et en découlant, il y a une passion de l'aventure maritime et des pays lointains, qui atteint une espèce de paroxysme. Songeons que les Grecs vont jusque dans le sud de l'Espagne ou jusqu'au fond de la mer Noire, en courant des risques incroyables. Il faut invoquer un goût de l'étrange et de l'étranger, de la rencontre avec des peuples nouveaux, de l'affrontement avec des armées prestigieuses, qui est le sentiment dominant dans l'Odyssée et dans l'Iliade. Ce sentiment ne tombe pas du ciel. Il s'est formé au cours de voyages, qui avaient au départ un but différent. Il résulte d'une véritable « expérience évaluative », au sens que j'ai donné à ce mot.

Ce n'est pas un hasard si le héros des peuples (les doriens) qui ont le plus participé à ce mouvement est Héraclès avec toute sa famille (les Héraclides). La force physique n'est pas la seule chose qui le caractérise. Bien plus, c'est le dynamisme, et davantage encore, la générosité. Héraclès est un chevalier avant l'heure, quelqu'un qui accomplit ses douze travaux pour rendre service à la collectivité. En ce sens, il est un citoyen, malgré ce que cela peut avoir de paradoxal. Les gens qui lui commandent ses actions d'éclat ne sont ni les gens de sa famille ni des proches mais ceux qui entourent le roi. Il travaille pour l'humanité, gratuitement. Il est donc partout représenté.

LA VIE PUBLIQUE DANS LE MONDE GREC

On a surtout vu la Grèce à travers la démocratie, l'invention de nouvelles institutions politiques. Certes, cela est très important et constitue un pas en avant considérable. Mais cela n'est qu'une conséquence et non pas une cause.

Cela est devenu nécessaire à partir du moment où les Grecs ont voulu prendre en main eux-mêmes la gestion de leurs affaires et ne plus la laisser entre les mains d'aristocrates ou de rois exerçant leur domination grâce à leur richesse et à leur puissance sociale. Cela ne signifiait pas que d'un seul coup, les orientations de la collectivité allaient changer, que l'esclavage allait disparaître, que la guerre n'existerait plus, que la justice allait triompher. Pour que tout cela se réalise, il faut un changement total des mentalités qui était impossible.

Gérer collectivement, c'est gérer ce qui existe d'une autre manière. Ce n'est pas gérer autre chose. Les Grecs échoueront dans cette entreprise politique, alors qu'on ne peut pas dire qu'ils aient échoué dans l'invention d'une nouvelle culture.

Beaucoup plus important est le fonctionnement de la vie publique, les rapports entre les hommes au sein de la cité. Le problème est ce qu'on partage. Dans la civilisation palatiale, déjà urbaine, qui existait en Mésopotamie et en Égypte, retrouvée en Chine et en Inde, on partage déjà des choses personnelles, une certaine intimité, mais cela se fait dans le cadre du temple ou du palais, dans une cour imposant des rites et des étiquettes, sous le regard souverain de princes ou de prêtres focalisant l'attention et limitant les échanges.

Ce n'est plus le cas avec les Grecs. Avec eux, l'individualisme triomphe, si l'on entend par là le droit de l'individu à s'exprimer face aux autres et à jeter sur les autres le regard qu'il veut. La vie collective existait depuis longtemps mais sans l'individu. Maintenant l'individu se montre à la collectivité et la collectivité s'en empare. Il devient le matériau sur lequel opère la collectivité, dont elle se nourrit. Il lui donne un grand pouvoir, celui de le connaître et d'avoir avec lui une relation personnelle. La cité devient interactive, cessant d'être seulement un rassemblement de gens impliqués dans des croyances communes et dans des rites.

Cela implique des possibilités de rencontres nombreuses et diversifiées avec des quantités de personnes, des associations, et, la possibilité pour certaines de ces personnes de se détacher des autres et de s'exprimer à un niveau et sur un mode différent des autres. Parmi ces personnes se trouvent les écrivains.

Une vie publique de ce genre s'est réalisée tout d'abord en Grèce, là où on devait l'attendre, c'est-à-dire non pas en Grèce continentale mais outre-mer, dans ces lieux qui se trouvaient au bout d'une migration et qui étaient devenus d'intenses foyers commerciaux. Dès le 8^e-7^e siècle avant notre ère, les villes d'Asie mineure prennent de l'avance, spécialement ce qu'on appelle la Dodécapole, c'est-à-dire cet ensemble de villes (12 précisément) d'origine ionienne, dans lesquelles se trouvent Chios, Samos, Colophon, Milet, Éphèse, etc. C'est là que la science et la philosophie grecque naissent. C'est là aussi qu'un nouveau style de vie fait son apparition, facile et débordant de plaisirs, mais surtout interactif.

« Nous sommes dès l'abord frappé, dit P. Lévêque, en Ionie par le développement de la vie urbaine. Alors que beaucoup de cités de la Grèce restent encore des bourgades, celles d'Ionie sont déjà des grandes villes. Vers 500, l'ensemble de la population grecque d'Ionie se serait élevé à 320 000 hommes environ, dont 65 000 pour Milet, 80 000 pour Chios. (...) Après le renouvellement de l'épopée avec Homère, on y assiste à la naissance du lyrisme, favorisé par l'adoption d'instruments de musique orientaux : Mimnerme de Colophon chante l'amour pour

la belle Nanno ; Phocylide de Milet, poète gnomique, sait trouver d'heureuses formules bien frappées : Anacréon de Téos, qui s'expatriera successivement à Abdère, à Samos et à Athènes, célèbre un amour badin qui annonce déjà celui d'Alexandrie. La prose n'est pas moins éclatante. Ésope adapte en grec les fables des orientaux. Les logographes sont les initiateurs à la fois de l'histoire et de la géographie : les plus célèbres sont Cadmos et Hécatee, deux milésiens. »

P. Lévêque a fait un relevé des écrivains grecs de Grèce continentale et de la Grèce extérieure (Asie mineure, îles, Crète) pour le 8^e-7^e siècle. Alors qu'il en compte 28 pour la Grèce extérieure, il n'en compte plus que 5 (dont Hésiode) pour la Grèce proprement dite. Cette proportion de 84 % à 16 % est frappante et montre l'avance de la Grèce extérieure dans ce domaine.

Des anglais d'Oxford travaillant autour de O. Murray et S. Price ont publié *La cité grecque, d'Homère à Alexandre* (1992), dans lequel ils analysent surtout cette vie publique de la cité grecque, en délaissant quelque peu les événements politiques. Leurs conclusions vont dans le sens que j'indique. Ils pointent l'importance, dans la cité grecque, de pratiques sociales ouvertes et conviviales comme le banquet, élevé au rang d'institution (P. Schmitt-Pantel) et surtout l'existence d'associations nombreuses, où l'on pouvait rencontrer des gens très divers et qui fonctionnaient sur le modèle simple du groupe social de base, le *dème*.

L'invention du *dème* en Attique va dans le même sens que celle des magistratures tournantes et temporaires, celle d'une structure simple et praticable dans laquelle un maximum de gens peut s'insérer. Il existe en Attique une centaine de *dèmes* qui se regroupent selon le même principe, pour obtenir un mélange optimal. Les associations, dans lesquelles les citoyens rentrent, fonctionnent sur le principe du *dème*. « *Non seulement le *dém*os, dit R. Osborne (1992), dans son ensemble n'a pas emprunté la terminologie familiale ou religieuse pour désigner la possession analogue du Pouvoir dans la « polis » dans son ensemble, mais la terminologie qu'il adopta devint le modèle dont s'inspirèrent ses subdivisions pour leur usage, même lorsque la parenté ou le culte étaient les principes organisateurs importants du groupe et même lorsque le groupe préexistait à la formation de l'administration démocratique* ». Il parle encore du « *brassage d'individus très divers* » et poursuit : « *Les Athéniens se regroupaient en corporation permanente ou semi-permanentes, et cela de différentes manières. Des critères très variés présidaient à leur organisation (...) Un citoyen athénien pouvait appartenir à un grand nombre de ces groupes, au sein desquels il était étroitement associé à des hommes de tous les milieux et de toutes les conditions. Certains groupes, par définition, étaient uniquement composés de citoyens, d'autres comprenaient des *métèques* et des étrangers (ou pouvaient même être dirigés par eux. Certains comprenaient des femmes et même des esclaves. L'appartenance à ces groupes plaçait l'Athénien dans des milieux très divers, mais dans chacun il agissait, il interprétait son expérience et il exprimait ses besoins de manière fondamentalement similaire. La structure des groupes et de leurs assemblées correspondait aux structures de la « polis » en général.* »

Les remarques précédentes m'amènent à poser le problème des esclaves dans la cité antique. Tout d'abord il faut dire qu'ils n'étaient pas exclus de ces groupes dont on vient de parler. Ils participaient aux mystères à Éleusis, qui avaient une grande importance pour les Athéniens.

Tout le monde y allait et participait à des manifestations collectives impliquantes. Cela ne changeait évidemment pas leur situation sociale.

M.I. Finley dans *Esclavage antique et idéologie moderne* (1981), prétend que l'esclavage antique s'explique par l'incapacité des gens à travailler pour d'autres dans un rapport salarié. L'esclave faisait les tâches que le citoyen ne voulait pas faire. Le travail salarié, dans un contexte qui restait fortement marqué par l'esprit oriental de domination absolue, ne pouvait pas être vu comme une chose libératrice ou même supportable. Puisque les esclaves existaient, à cause d'un besoin qui avait amené à les inventer, ils évitaient aux hommes libres d'avoir à se mettre au service d'autrui. Cela supposait que les citoyens libres ne soient pas obligés de se mettre dans cette condition, donc qu'ils soient dans l'aisance. L'esclavage disparaîtra quand, au Moyen Âge, l'esclave rentrera en concurrence avec les hommes libres, obligés de travailler pour d'autres.

La vie de la cité se réalise au maximum dans ces manifestations collectives qui prennent de plus en plus d'importance au cours du temps : le théâtre, la tragédie, la comédie. On y perçoit comment réagit et pense l'homme de l'Antiquité. Ce qui l'intéresse par-dessus tout, ce n'est pas sa famille ou son clan, mais l'univers ou, plus exactement, ce qui lui est le plus étranger. À travers la littérature, la mythologie, la tragédie, on trouve une fascination pour des choses, des personnes ou des sociétés disparues ou lointaines ou étrangères.

Prenons comme exemple cette famille des Atrides qui sert de thème à un grand nombre de pièces, de poèmes ou de discours. Pourquoi cette famille d'aristocrates dégénérés, ayant vécu, selon la légende, quelque part en Argolide ou en Béotie, dans laquelle les gens se tuent, dévorent leurs enfants, ont des pratiques incestueuses, se jettent comme des fous dans des combats monstrueux, passionne-t-elle à ce point les Athéniens qui vivent une vie qui n'a rien à voir avec cela ? De même nous étonne cette curiosité qu'ils ont pour tous ces monstres, titans, « centaures et lapites », amazones, peuples bizarres et terrifiants qui occupent les frontières de la Grèce et qui peuplent leur mythologie (*Le chasseur noir* (1981), de Vidal-Naquet). Si l'on regarde les scènes sur les vases de l'époque classique, on s'aperçoit que le personnage masculin par excellence qui séduit et provoque les femmes, éventuellement les torture et les entraîne, possède un type physique opposé au type grec canonique, le type du silène avec un nez épaté et des lèvres épaisses. C'est un étranger, et pourtant si proche, puisqu'il représente l'homme sexué.

L'étranger lointain n'est pas si loin de moi. Il nourrit mon imagination et mes fantasmes. Quand je parle de lui, je parle de moi. Les Atrides, avec leurs perversions et leurs débauches, représentent une partie de nous-mêmes. Les Grecs, contrairement à d'autres peuples qui interdisent de se livrer et qui exigent le retrait et la pudeur, s'étalent, se livrent en pâture au public, s'exhibent, convaincus que la richesse de chacun appartient à tous. Cette richesse est collective. L'individualisme débouche sur l'esprit public.

LA SUITE DE L'HISTOIRE

Avec les Grecs, au premier millénaire avant notre ère, on atteint un sommet. Non pas parce que les valeurs inventées par ce peuple sont supérieures à celles des peuples primitifs. Le domaine secondaire n'est pas supérieur au domaine primaire. La rationalité de type oriental ou la

relationnalité grecque ne sont pas supérieures au totémisme ou à l'orgie villageoise. Toutes ces choses sont des valeurs humaines au même titre. Il n'y a pas de hiérarchie à établir.

Si l'on peut dire qu'un sommet est atteint, à ce moment historique, c'est surtout parce que, chez ces peuples de la fin de l'ère pré-chrétienne, toutes les valeurs sont réalisées sans qu'aucune ne soit rejetée. Les Grecs, ou d'autres, brillent autant par leur intellectualité naissante que par leur érotisme ou leur goût de la nature. Le succès du culte de Dionysos s'explique par cette volonté des Grecs d'intégrer l'excès, l'ivresse, la débauche, la violence au moment même où ils prônaient la mesure et la connaissance de soi. Il n'y a pas à opposer Dionysos à Apollon, comme l'a fait Nietzsche dans *L'origine de la tragédie*. Les deux ont leur place.

Cela ne veut pas dire que la synthèse soit facile à faire. Elle est, en réalité, très difficile. Nous allons le voir, en étudiant certains événements-clefs dans les prochains chapitres. Quand les barbares vont déferler sur ce bel équilibre, ils vont le remettre en question, obliger à faire des choix, à morceler, à opérer des découpages, à opposer des choses qui doivent aller ensemble. L'esprit grec va vivre de durs moments et ne pourra subsister que d'une manière souterraine, comme une culture disponible pour des temps meilleurs.

CHAPITRE 4 - LES ORIGINES DE L'IMPÉRIALISME

L'ÉVOLUTION CRÉE L'HÉTÉROGÉNÉITÉ. ELLE ABOUTIT À UNE JUXTAPOSITION DE PEUPLES ET DE CULTURES OPPOSÉS. IL EN RÉSULTE DES CONFLITS ET LA DOMINATION DES PLUS FORTS. AU TOURNANT DES DEUX ÈRES, LES PASTEURS IMPOSENT LEUR POUVOIR SUR TOUT L'AXE EURO-ASIATIQUE ET MÊME EN AMÉRIQUE. ILS INVENTENT L'IMPÉRIALISME, QUI DURE ENCORE AUJOURD'HUI. LA RÉPONSE DES DOMINÉS, QUI APPARAÎT AU MÊME MOMENT, EST LA RELIGION SPIRITUALISTE, FORME ÉVOLUÉE ET EXTRÉMISTE DE LA RELIGION.

LA COEXISTENCE DE DEUX MONDES

Revenons sur les conclusions du chapitre précédent. Nous avons essayé de retracer, le plus possible, cette évolution impressionnante qui va depuis les premières formes de chasse et de collecte jusqu'aux cités des régions civilisées, possédant l'écriture et la planification. Cela s'est fait à travers l'invention de l'agriculture qui constitue une étape fondamentale dans ce processus. Le passage, nous l'avons vu, entre la chasse-collecte et l'agriculture s'est effectué à travers la grande chasse. Celle-ci a permis l'expérience groupale, au-delà des structures familiales.

Cette évolution, qui s'étend sur des millénaires, a une conséquence majeure que je n'ai pas étudiée, que j'ai effleurée. À partir d'un certain moment dans l'histoire, qui est à préciser, les formes primitives d'organisation sociale et de comportement se mettent à coexister avec les formes d'organisation sociale et de comportement civilisées.

Cette rencontre s'était déjà opérée. J'en ai parlé, quand j'ai abordé le problème de l'arrêt subi par les cultures agricoles dans les régions du monde où ces cultures avoisinent d'autres cultures du type chasseur-cueilleur, par exemple dans les régions où la grande forêt boréale est limitrophe des cultures nées dans les « terres noires » de l'Asie centrale. Mais dans ce cas-là, on constate une interruption dans le développement, on n'assiste pas à l'établissement d'une coexistence.

Cette coexistence présuppose, je l'ai montré, qu'il existe une protection des zones dans lesquelles se développent les cultures civilisées. J'ai expliqué en quoi consiste cette protection, qui résulte de l'insertion de ces cultures dans les niches protégées de l'axe montagneux-désertique, qui traverse d'est en ouest l'ancien continent et du nord au sud le nouveau continent. Je ne reviens pas là-dessus.

Il résulte de cela l'existence, au même moment, dans des zones séparées, des deux phénomènes humains : l'ancien et le nouveau. Cela ne veut pas dire une rencontre. L'obstacle naturel suffit en principe à empêcher la rencontre, au moins durant un certain temps.

Cette situation favorable ne dure pas toujours. À partir d'un certain niveau de développement technologique, inhérent aux cultures civilisées, les barrières naturelles peuvent être franchies et la rencontre peut s'opérer. Cela se passe sur une grande échelle à partir d'un certain moment de l'évolution historique et détermine des transformations considérables dans les cultures de type impérialistes préalablement établies. Les invasions germaniques en Europe, les invasions des peuples des steppes en Asie centrale et au Moyen-Orient en sont des exemples significatifs.

Cependant, ce type de rencontre, due au franchissement des barrières naturelles, n'est pas le seul possible. Il existe une autre rencontre entre cultures primitives et civilisées, plus facile à réaliser que la précédente, et qui, pour cette raison, lui est antérieure dans le temps. Cette rencontre-là introduit dans l'humanité le phénomène impérialiste. J'ai l'intention de l'étudier dans ce chapitre.

LA RÉSURGENCE DU PRIMITIF

Retraçons l'ensemble du processus afin que le lecteur en ait une vision claire et puisse mesurer l'importance de cette phase fondatrice.

Le fait fondamental, qu'il est important de comprendre, est que la civilisation, parce qu'elle améliore les conditions de vie, détermine un accroissement de la population. Une partie non négligeable de celle-ci en est réduite à vivre d'une manière primitive et à se comporter d'une manière primitive. Cela est dû à un mécanisme malthusien. L'augmentation des ressources n'est pas proportionnelle à l'augmentation de la population. Certains éléments de celle-ci doivent adopter un mode de vie qui les empêche de bénéficier des avantages de la civilisation. Elles doivent se livrer à la chasse, à la pastorisation ou à la culture itinérante, dans des zones marginales de la région civilisée, en général dans les steppes et les piémonts.

En soi, cela n'aurait pas d'inconvénient majeur si les phénomènes psychologiques n'existaient pas. Comme ceux-ci sont négligés par les historiens et les anthropologues, les conséquences n'en sont pas remarquées. En réalité, elles ont une importance capitale pour l'histoire de l'humanité.

La marginalisation qui en résulte, en effet, s'accompagne d'un retour à un état de chose habituel et normal pour le chasseur-collecteur : la centration sur le groupe familial et sur le clan, l'isolement de l'acteur social du fait de la difficulté de la communication en dehors du cadre familial, et le développement, voire le triomphe, des attitudes de Pouvoir, de domination et de guerre. À partir d'un certain moment du déroulement historique, les populations, ainsi marginalisées, finissent par former un ensemble puissant et conscient de lui-même et se sentant assez fortes pour attaquer les populations sédentaires de la zone centrale. Elles finissent par les dominer.

Dès lors, un nouveau type de fonctionnement social et politique est instauré, de caractère impérialiste, assez différent des systèmes de don et de contre-don des peuples primitifs. Il a une brillante carrière puisqu'il dure encore aujourd'hui, avec peu de différences par rapport à ce qu'il était au 3^e millénaire avant notre ère, au moment où il est apparu pour la première fois au Moyen-Orient. Voilà environ 5000 ans que nous sommes dans ce système et nous commençons seulement à en sortir.

Allons jusqu'au bout du processus, qui ne s'arrête pas là. Un des aspects essentiels du nouveau système de domination est qu'il exclut tout ce qui n'est pas travail et production chez les couches dominées : la détente, le loisir, la création libre, l'oisiveté, la sensualité. Toutes ces choses appartiennent à ce que j'ai appelées le secteur primaire du psychisme. Le sommet est

atteint avec l'esclavage qui n'est rien d'autre qu'une façon de déposséder certains individus de la gestion de leur propre vie.

On ne peut pourtant pas empêcher de penser, de réfléchir, de sentir, d'aimer, de vouloir. Les individus confrontés à cette domination, qui forment la majorité de la population, inventent une parade. Elle consiste à survaloriser, à exalter les opérations psychologiques précédentes, selon un processus de mentalisation ou d'intériorisation. Cela donne un nouveau type de religion, qu'on peut appeler spiritualiste, qui consiste à fuir dans le spirituel et le divin. On échappe ainsi au carcan imposé par les dominateurs. On trouve une nouvelle voie, qui est aussi un nouvel espoir. Le judaïsme, le bouddhisme, le christianisme, le mazdéisme, l'islamisme naissent de ce mouvement et c'est pourquoi ils apparaissent au moment où l'impérialisme atteint son paroxysme dans chacune des zones où cela se passe.

Je n'irai pas plus loin, car je ne veux pas anticiper sur le chapitre 6 où je montrerai la lutte sans merci que vont se livrer la religion et les forces politiques, expliquant les phénomènes qui se passent à l'époque moderne. Restons-en là pour le moment, à la période comprise entre la révolution néolithique et le début de notre ère, où se produisent non seulement l'installation définitive de l'État civilisé mais aussi la fondation des systèmes impérialistes.

L'IMPÉRIALISME SELON LES AIRES

Si on se place à l'intérieur de cette période historique et si on essaye de voir comment y apparaissent les phénomènes impérialistes, on est obligé de distinguer différentes aires géographiques. Les étapes parcourues sont les mêmes mais il existe des décalages temporels entre ces différentes aires.

Je distinguerai quatre aires principales, se décomposant elles-mêmes en aires secondaires, au nombre de deux à chaque fois.

La première aire correspond au Moyen-Orient et se décompose en deux aires secondaires : d'un côté l'aire mésopotamienne, de l'autre l'aire égyptienne. Entre les deux, il y a l'aire syro-palestinienne, qui s'apparente aux deux précédentes. J'appelle aire I cette première aire et aire Ia et aire Ib les deux aires secondaires indiquées.

La deuxième aire correspond à l'Extrême-Orient et se décompose en deux aires secondaires : d'un côté l'aire indienne (sous-continent indien), de l'autre l'aire chinoise. Entre les deux, se trouve l'Asie du Sud-Est qui est apparentée aux deux aires précédentes. J'appelle aire II cette seconde aire et aire IIa et aire IIb l'aire indienne et l'aire chinoise.

La troisième aire correspond à l'Europe et à la Méditerranée et se décompose en deux aires secondaires : d'un côté l'aire orientale (Grèce et Balkans), de l'autre l'aire occidentale (Italie, Espagne, France, Angleterre). Entre les deux, se trouve l'Allemagne et l'Europe centrale qui participent aux deux aires précédentes. J'appelle aire III cette troisième aire et respectivement aire IIIa et aire IIIb l'aire orientale et occidentale.

La quatrième aire correspond à l'Amérique andine. On pourrait l'appeler aire amérindienne. Elle se décompose en deux aires secondaires : d'un côté l'aire mexicaine, de l'autre l'aire

péruvienne. Entre les deux se trouvent l'Amérique centrale et le nord de l'Amérique du Sud (Colombie, Équateur, etc.). J'appelle aire IV cette quatrième aire et aire IVa et aire IVb l'aire mexicaine et l'aire péruvienne.

Si on regarde à quelle époque chacune de ces zones bascule dans le système impérialiste, nous découvrons un phénomène extraordinaire, qui ne résulte pas d'une volonté d'établir des symétries et des correspondances, mais qui s'impose. L'aire que je dénomme I (Moyen-Orient) bascule dans l'impérialisme au 3^e millénaire avant notre ère. L'aire que je dénomme II (Extrême-Orient) connaît la même évolution au 2^e millénaire avant notre ère. L'aire que je dénomme III (Europe) connaît cette évolution au 1^{er} millénaire avant notre ère. L'aire que je dénomme IV (Amérique indienne) connaît cette évolution au premier millénaire de notre ère. Nous en arrivons au tableau suivant :

Basculément dans l'impérialisme.

Aires	Régions du monde	Époques
aire I	Moyen-Orient	3 ^e millénaire avant notre ère
aire II	Extrême-Orient	2 ^e millénaire avant notre ère
aire III	Europe	1 ^{er} millénaire avant notre ère
aire IV	Méso Amérique	1 ^{er} millénaire après notre ère

Cette succession impressionnante demande explication. Il est impossible d'en proposer une avant d'avoir essayé de déterminer les facteurs qui rendent compte de cette évolution.

Sans forcer aucunement les choses et en se contentant d'observer, on peut aussi remarquer que les étapes qui conduisent à l'impérialisme sont les mêmes dans les quatre aires considérées. On peut distinguer quatre étapes.

Une première, qui s'étend sur deux ou trois millénaires, correspond à la période néolithique, qui ne se situe pas au même moment dans les différentes aires. Il s'agit d'une mise en place des activités agricoles et villageoises dans des lieux où existent aussi des possibilités pour se livrer à la grande chasse, très valorisée. Pour pouvoir continuer à pratiquer celle-ci, parallèlement à l'agriculture, les peuples choisissent de s'installer sur de grands plateaux secs ou sur les piémonts, là où se trouvent des fleuves ou des lacs. Ceci permet de concilier les deux activités : la chasse dans les zones ouvertes et sèches et l'agriculture dans les enclaves humides.

La deuxième étape résulte d'une première crise, née de la localisation des premiers agriculteurs dans des zones partiellement infertiles, à cause des exigences de la chasse. Cette localisation empêche de pouvoir résoudre les problèmes issus de l'accroissement démographique. Quand celui-ci survient, une partie de la population est obligée de quitter temporairement ou définitivement les villages et de s'installer comme pasteurs ou éleveurs dans les zones avoisinantes. Il en résulte un conflit latent et fort entre ces deux populations, avec des mentalités opposées.

La troisième étape est la conséquence du conflit apparu à l'étape précédente. La population agricole, pressée par les pasteurs, est obligée de fuir les zones où elle était installée et de

descendre sur des régions éloignées, théoriquement plus fertiles, mais qui ne peuvent être occupées sans de grandes transformations, du type irrigation, drainage, défrichage, etc.

Enfin, la quatrième étape consiste dans une irruption des populations pastorales, qui se sont renforcées entre temps dans leurs espaces d'origine. Elles envahissent les zones occupées par les agriculteurs et établissent des structures politiques impérialistes, fondées sur la domination et l'exploitation. Ces structures mettent plusieurs millénaires à se constituer et à s'affirmer, avant d'aboutir à des États centralisés.

L'AMBIVALENCE DES ORIGINES

Nous avons maintenant de nombreuses recherches portant sur la vie des populations primitives à l'époque mésolithique ou au début de l'époque néolithique, dans les différentes zones considérées.

S'il est clair que l'agriculture y fait son apparition dans les conditions que j'ai déjà décrites, non pas comme une manière de réaliser une meilleure forme de subsistance, mais comme une manière de pouvoir nourrir une population déjà réunie et décidée à le rester, il est non moins vrai que les exigences de la chasse, et spécialement de la grande chasse, restent prioritaires, pour une grande partie de la population. Ces activités ne peuvent se faire que sur des territoires ouverts. On peut considérer comme « ouverts » des territoires plats, vastes, secs, dépourvus de forêts, sur lesquels les grands troupeaux peuvent évoluer facilement et être chassés.

Il en résulte que les lieux où s'installent ces nouvelles populations ne sont pas les meilleurs possibles pour l'agriculture. Ces lieux sont, en général, dans l'écosystème global qu'on peut définir comme ouvert, prairies tempérées de l'axe eurasiatique, savanes africaines et américaines, puna et hautes vallées montagneuses, les parties de cet écosystème qui apparaissent comme les plus ouvertes, donc les plus sèches. Cela veut dire que les populations en question évitent deux types de milieux, à savoir d'un côté les plaines basses plus arrosées, souvent plus fertiles (et où elles viendront ultérieurement s'installer) mais moins ouvertes, et, de l'autre, les régions fermées parce qu'inoccupables, recouvertes de forêts, de déserts ou de montagnes, y compris dans les régions tempérées.

Trois exemples suffiront pour illustrer ce comportement sélectif.

Le premier est celui de l'aire I, celui de la Mésopotamie et de l'Égypte, qui comporte des parties plus fertiles et habitables que les autres, même si on se place dans une période antérieure à la découverte de l'irrigation. Ce n'est pas là que s'installent les premières populations néolithiques. Les sites maintenant bien étudiés de Mureybet, Abu Hureira, Bouqras, Jarmo, etc., se trouvent sur le haut Euphrate ou le piémont du Zagros. D'autres, comme Çatal Hüyük se situent dans les hautes vallées du Taurus. En Égypte, un site connu se situe près d'Abou Simel à la frontière nubienne. Tous ces lieux comportent certes des conditions favorables à l'agriculture, du fait de la présence d'un lac, d'un fleuve ou d'une rivière, mais ils sont au centre d'une région steppique ou semi-désertique ou dans une zone montagneuse, qui ne sont pas, par eux-mêmes, propices à la culture. Les grands animaux en troupeaux, aurochs, chevaux, gazelles, antilopes, élans, parfois cervidés ou porcs sauvages, y sont, par contre, bien représentés et peuvent s'y ébattre tout à leur aise. On sait qu'ils sont intensément chassés.

Le deuxième exemple est celui des hautes plaines de l'Amérique indienne (alti plano), soit au Pérou soit au Mexique. Ces plaines se trouvent souvent à des altitudes de 3000 à 5000 mètres, au-dessus de la zone forestière, couvertes de prairies. Elles posent de nombreux problèmes d'adaptation aux populations qui y vivent. Pourtant elles furent très occupées au Mésolithique et au Béolithique, du fait qu'elles constituent un terrain privilégié pour les camélidés (guanaco et vigogne) et cervidés sauvages qui y résident. Les auteurs d'une étude faite à Télarmachay au Pérou (Lavallée, Julien et Wheeler, 1985) notent d'ailleurs que les camélidés, qui sont de grands animaux, furent de plus en plus chassés, alors que les cervidés, qui sont moins importants, le furent de moins en moins. Cela répond au schéma de la grande chasse, que je défends. Il n'est pas sûr, comme le prétendent les auteurs, que la domestication des camélidés ait commencé là. Elle comporte trop d'exigences, auxquelles ces populations n'étaient pas adaptées. La domestication n'a commencé, sans doute, que bien après et postérieurement à l'établissement de l'agriculture.

Un troisième exemple est celui du Proche-Orient, plus précisément de la Palestine, où existe depuis la fin de l'époque glaciaire une région, assez limitée il est vrai, en bordure de la Méditerranée, couverte d'une végétation méditerranéenne telle qu'elle pouvait être à l'époque non pas caractérisée par la garrigue et le scrub, comme aujourd'hui, mais par la forêt de chênes et des arbres à feuilles caduques. La presque totalité des sites que les archéologues appellent PPNA (période avant la céramique) qui correspond à la période finale du natoufien (9^e millénaire environ) et PPNB (période après l'invention de la céramique) se trouvent dans la zone steppique ou semi-désertique (vallée du Jourdain, région de l'Est, Jordanie, Négueb, etc.) où les grands troupeaux peuvent évoluer. Cela est vrai même de Jéricho qui est le site le plus connu. Dans une publication centrée sur la Palestine à cette époque, les auteurs (Legge et Rowley-Conwy (1987) déclarent : « *Gazelles, cerfs et chevreuils dont les troupeaux hantent les alentours sur les pentes des monts de Galilée ou du Golan, constituent à Mallaha, comme ailleurs au levant Sud, le plat préféré des natoufiens.* » Les animaux chassés constituent de grands troupeaux que les hommes de cette époque attaquent avec des méthodes adaptées. Il faudra attendre l'époque ghassoulienne, au 5^e et 4^e millénaires et surtout les époques dites pré-urbaines et urbaines, à la fin du 4^e millénaire et au début du 3^e millénaire avant notre ère, pour assister à une véritable mise en valeur et à une exploitation systématique de la zone méditerranéenne. Les ancêtres des populations cananéennes de l'âge du bronze préféraient les grands espaces ouverts où la chasse était possible.

Les remarques qui ont été faites à propos des aires précédemment citées valent autant pour les autres aires, à l'époque considérée.

En Extrême-Orient, soit en Inde soit en Chine, ce sont les hautes vallées ou les zones sèches dépourvues de forêts, qui sont d'abord occupées et où se développent les premières civilisations néolithiques. Dans la vallée de l'Indus, ces sites, comme Mergarh, se situent au pied des montagnes du Baloutchistan et il en existe de nombreux en Afghanistan, dans une zone steppique. On trouve de nombreux sites néolithiques dans la vallée du Gange, groupés autour des actuels Patna et Bénarès, dans une région pourtant située en zone tropicale humide. Cependant on peut vérifier qu'il y a là un microclimat particulièrement sec, qui permet, aujourd'hui, la culture du blé, au lieu de celle du riz. En Chine, c'est la haute vallée du Fleuve Jaune et surtout la vallée de la Wei qui jouent le même rôle que l'Indus en Inde. Au départ,

cette civilisation ne touche pas les régions de l'ouest (Shandong, Hébei, etc.), à l'époque couvertes de forêts à cause de l'exposition à la mousson. Dans cette zone, « *La chasse, dit-on, reste importante pour l'alimentation.* » Cette zone de loess, cœur historique de la Chine, est entourée de zones encore plus ouvertes qui confinent au désert des Ordos où se pratiquera un élevage intensif du cheval.

En Europe, tout commence aux 7^e-6^e millénaires avant notre ère, dans une région qui englobe la Bulgarie actuelle, les Balkans, la Thrace grecque, la Macédoine, la Thessalie, les Cyclades, la Crète, les zones les mieux protégées contre les vents dominants de l'Ouest qui amènent l'humidité. Les développements les plus importants se situent dans une zone située au sud du Danube où on a trouvé d'innombrables restes de villages néolithiques et même, à Varna, des tombeaux avec des trésors impressionnants. Toute cette région se situe, si on consulte des cartes climatiques, en bordure de la zone des prairies au bord de la mer Noire et a des rapports constatés avec les populations de l'Ukraine. Le cheval y joue un rôle de premier plan. Tout ceci n'empêche d'ailleurs pas l'agriculture qui semble prendre là un bon départ, avant les autres régions de l'Europe.

Dans le reste de l'Europe, les sites où s'installent les néolithiques sont toutes les parties sèches, généralement orientales (protégées des vents dominants de l'Ouest) de chacune des régions considérées. En Grèce où on a retrouvé plus de mille sites néolithiques, la grande majorité se trouve à l'est (Macédoine, Thessalie, Eubée, Attique, Cyclades, Crète) et très peu à l'ouest. La Grèce historique aura à conquérir l'Ouest, où s'installeront les structures politiques lourdes (Péloponnèse, Épire, etc.). Il en est de même de l'Italie et de l'Espagne, si on consulte le *Dictionnaire de la préhistoire* de Leroi-Gourhan. En Italie, ce sont les Pouilles et les Abruzzes ; en Espagne, ce sont la Bétique et l'Andalousie. En Europe du Nord, tous les sites sont concentrés en Europe centrale et en Allemagne. Il n'y en a pratiquement pas en France et en Angleterre. L'évolution se fera là aussi vers l'ouest, où s'installeront les populations mégalithiques, en bordure des mers occidentales, du 6^e au 3^e millénaire avant notre ère.

On sait maintenant, après les études de Renfrew (1990) et d'autres archéologues, que c'est de l'est de l'Europe (Caucase, Ukraine, Balkans) qu'est partie la grande vague dite indo-européenne qui a progressivement transformé toute l'Europe du Nord et de l'Ouest. Il est à noter que la progression, pour autant qu'on ait pu la reconstituer passe par la Yougoslavie où la culture de Vinça semble servir de relais et s'installe d'abord dans le bassin du Danube, en Hongrie, Slovaquie et Autriche orientale. Cela aboutit à des cultures importantes, situées aux 4^e-3^e millénaires avant notre ère, comme celles de Lengyell, Baden, Tisza, etc.. À propos de cette dernière, dans la plaine hongroise, où règne un microclimat steppique, on peut lire dans le *Dictionnaire de la préhistoire* de Leroi-Gourhan : « *Il est notable que, comme dans plusieurs autres cultures du néolithique récent européen, la chasse reprenne une importance nouvelle, jusqu'à représenter la moitié de l'alimentation carnée, phénomène sans doute attribuable à une poussée démographique, l'un des éléments constitutifs de la formation du chalcolithique européen.* »

Dès les 6^e-4^e millénaires, on trouve en Allemagne et dans l'est de la France, des populations néolithiques, comme je viens de le dire. Et cependant, ces régions sont, à cette époque, couvertes de forêts, propres aux régions tempérées, apparues après le réchauffement qui a suivi la fin de la dernière glaciation. Cela semble contredire la thèse que je soutiens, la propension de

ces populations à rechercher les zones ouvertes. Cependant si on regarde attentivement, à partir des cartes des sites préhistoriques publiées par Leroi-Gourhan dans son *Dictionnaire de la préhistoire*, les endroits précis où se trouvent ces populations, on s'aperçoit qu'elles sont installées dans des zones plus sèches, dans lesquelles la forêt s'éclaircit ou disparaît.

L'Europe du Nord présente en effet cette particularité de posséder, au nord du massif alpin, une zone très étendue de contreforts, qui sont des restes du plissement hercynien, qui occupent une grande partie de l'Allemagne, jusqu'à la hauteur du 52° parallèle (latitude d'Amsterdam et de Berlin), l'est de la France, le Massif central et la Bohème-Moravie, etc.. Cela détermine un relief tourmenté de montagnes basses ou de collines, avec de nombreuses enclaves, dans lesquelles des plaines ou vallées encaissées sont protégées des vents dominants de l'ouest par des formations plus élevées telles que les Vosges, la Forêt noire, l'Eifel, Le Hartz, les Sudètes etc.. Il en résulte des zones plus sèches que les autres, que les climatologues ont repérées. Un exemple est la région de Cologne, qui présente un profil de steppe. Il en est de même pour la région située, en Basse-Saxe, dans la région de Magdebourg (Saxe-Anhalt). Un auteur allemand, Gradman, a même soutenu une théorie, la « Steppenheide-theorie », selon laquelle l'Allemagne aurait présenté des zones steppiques. Cela explique qu'à l'époque préhistorique les troupeaux d'aurochs y étaient particulièrement nombreux. La grande chasse y était possible. La même chose se passe dans l'est de la France et le bassin parisien, protégés des vents dominants par des massifs semi-montagneux situés en bordure des mers et donc plus secs que le reste du pays. En France et en Allemagne, cela donne un certain nombre de régions bien délimitées, très peu nombreuses, où les pluies ne dépassent pas 50 cm par an en moyenne.

C'est dans ces zones, que les populations néolithiques se sont installées. Il faut signaler la vallée du Rhin et spécialement la région de Cologne et de Mayence, la vallée de l'Elbe, le sillon central, en Suisse, depuis le lac de Genève jusqu'au lac de Constance, le bassin parisien et la région de Bourgogne-Champagne, certains points de la vallée du Danube. Nous verrons l'importance de ces régions comme points de départ pour le peuplement néolithique de l'Europe du Nord.

Revenons à la remarque faite plus haut, selon laquelle le succès de la chasse dans la plaine hongroise serait dû à un accroissement démographique. Cette remarque me permet de sortir des considérations factuelles pour aborder la réflexion.

S'il est vrai que la chasse constitue une solution au problème d'un accroissement important de la population, il faut en conclure aussi que, dès le Néolithique, se constituent, dans toutes les zones que nous avons considérées, des catégories d'individus voués à la chasse, connaissant et pratiquant celle-ci, et cohabitant plus ou moins avec les populations vouées à l'agriculture.

Cette rupture, ici à l'état embryonnaire, va avoir des conséquences considérables. Il n'est pas difficile d'imaginer en effet que ce sont ces mêmes catégories vouées à la chasse et qui utilisent plutôt des campements passagers (dont on trouve partout les traces) que les villages proprement dits, que ce sont ces catégories donc qui vont se mettre au pastoralisme, quand les conditions vont le permettre ou quand la pression démographique va être trop forte. Les ovicapridés présentent cet avantage d'avoir moins besoin de boisson et de se contenter d'une nourriture rudimentaire. Ils vont permettre d'occuper de nouveaux territoires. Une époque viendra où les pasteurs seront aussi nombreux, voire plus nombreux, que les agriculteurs.

LE DÉPLACEMENT DES AGRICULTEURS EN ASIE

Si nous continuons notre investigation, qui ressemble fort à un roman d'aventure, nous trouvons, après ces époques originelles, mésolithiques ou néolithiques, une tendance des populations agricoles à descendre vers des régions en principe beaucoup plus fertiles et favorables que celles où elles étaient installées à l'origine, mais qui présentent l'inconvénient d'être, au départ, hostiles ou inaccessibles, étant couvertes de forêts ou de marécages ou désertiques. Ces régions exigent, pour être rendues fertiles, un travail considérable, du type défrichage, drainage, irrigation, etc..

Les régions vers lesquelles vont se diriger les populations agricoles sont souvent les grandes vallées de fleuves très importants comme le Nil, le Tigre et l'Euphrate, l'Indus, le Fleuve Jaune, etc., ou bien de grandes plaines plates mais couvertes de forêts comme le nord de l'Europe ou bien des vallées fermées, entourées de montagnes, comme il y en a beaucoup en Méditerranée ou bien des vallées couvertes de végétation tropicale comme au Mexique ou au Pérou. La descente, si on peut l'appeler ainsi, va se faire lentement et prendra en général deux ou trois millénaires. Elle va permettre la séparation des pasteurs, restés dans les zones initialement occupées, et des agriculteurs proprement dits, séparation qui aura des conséquences considérables dans la genèse de l'impérialisme

Il me paraît indispensable d'indiquer, pour chaque aire et chaque sous-aire, comment s'effectue cette descente, afin de ne pas être accusé de soutenir une théorie spéculative, en forçant les données. J'exposerai les faits dans l'ordre chronologique.

Si nous considérons l'aire que j'ai appelée I ou moyen-orientale qui correspond à la Mésopotamie d'une part et à l'Égypte d'autre part, nous trouvons d'un côté la descente des populations mésopotamiennes sur les vallées du Tigre et de l'Euphrate, de l'autre la descente des populations situées originellement en Haute-Égypte vers la Basse-Égypte et le delta du Nil.

En Mésopotamie, les faits sont maintenant très connus, étant donné le nombre considérable de recherches qui ont été faites sur cette région. D'après les spécialistes, l'immigration vers l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate ne se serait pas produite avant le 6^e millénaire. Elle atteint son point culminant au 4^e millénaire avant notre ère, quand se développe cette prestigieuse civilisation sumérienne, qui comporte l'existence de villes, de temples en grand nombre, une organisation sociale poussée, le commerce avec des régions lointaines, la découverte de l'écriture. L'agriculture, apparue dès le 9^e millénaire en Palestine et sur le haut Euphrate, et qui s'était contentée d'être jusqu'ici une agriculture sèche avec un rendement faible, se transforme en culture irriguée, qu'un auteur récent a comparé à celle du Canada contemporain.

Le même phénomène se produit périphériquement dans des zones proches de la Mésopotamie, comme le nord du Liban (Byblos, Amouq), l'Anatolie (Çatal Hüyük) ou dans la région de Suse.

Deux zones semblent servir de centre de rayonnement, d'un côté le haut-Euphrate, de l'autre le Zagros (partie orientale de l'Iran), zones de steppe, où la chasse est facile et largement pratiquée. L'évolution de la céramique apparue vers le 7^e millénaire dans cette aire est

significative. D'abord située au Proche-Orient et sur le haut-Euphrate avec les horizons d'Amouk et surtout celui d'Halaff, elle passe ensuite à la haute vallée du Tigre avec Hassouna et Samarra. Quand les agriculteurs descendent, elle descend avec eux et la céramique d'Obeid, à Ur ou Eridu, se développe au cœur de Sumer, avant de se répandre ensuite ailleurs. Les influences qu'elle reçoit des cultures antérieures sont indéniables. C'est aussi au 4^e millénaire à Sumer qu'apparaissent des objets métallurgiques, loin de toutes sources minières.

Si nous passons à l'Égypte, nous trouvons une évolution quelque peu différente, même si elle présente le même schéma fondamental. La différence est qu'on ne remonte pas, en Égypte, aussi haut dans le temps qu'en Mésopotamie, ce qui fait que l'évolution y est beaucoup plus concentrée. Tous les restes de culture néolithique, comportant déjà l'agriculture et avec un fort développement de la pastorisation (extension vers l'oasis de Kargeh, la Nubie et les régions avoisinantes), culture qui ne remonte pas au-delà du 5^e millénaire, se concentrent dans la région steppique et désertique des monts de la Mer Rouge, au sud d'Assiout, à la hauteur du 26^e parallèle, à quelque mille kilomètres de la Méditerranée. Ces restes sont ceux d'abord d'une culture qu'on appelle tasienn-badarienne, puis de celle qu'on nomme Nagadah I. C'est à l'époque qu'on désigne par Nagadah II que se produit la première diffusion vers le delta du Nil, qui s'accompagne de l'abandon de sites situés aux abords du désert. « *On observe (...) une certaine stratification sociale et le développement d'importants centres de peuplement, et notamment Hiérakon polis (kôm-el-Amar), Koptos (Kift), Nagadah et Abydos* » (Wendorf et alias, 1990).

Ce qui est particulier en Égypte est que le phénomène impérialiste, avec l'établissement d'un Pouvoir central fort, suit de très peu l'extension vers le delta de la culture d'origine agricole. C'est à partir d'Abydos, point situé dans la zone agricole-pastorale originelle que se fait la conquête du pays qui verra l'instauration de la première dynastie. Abydos restera par la suite un centre religieux de première importance. Le mouvement, parti de la Haute-Égypte, y revient donc très vite et y reviendra encore plus, quand les rois de la XII^e dynastie prendront Thèbes (située dans la région originelle) comme capitale.

Venons-en à l'Extrême-Orient, à l'Inde et à la Chine, où le mouvement de descente est aussi marqué qu'ailleurs, même s'il se produit avec un certain décalage historique (environ un millénaire par rapport au Moyen-Orient, approximativement au 3^e millénaire avant notre ère).

En Inde, à partir de centres polarisés sur la chasse et ensuite sur la pastorisation que j'ai déjà évoqués (Mergarh, etc.) et qui sont répandus depuis le Baloutchistan jusqu'à la vallée du Gange, se produit un déplacement qui va aboutir à la formation, dans la seconde moitié du 3^e millénaire, de cette extraordinaire culture de la vallée de l'Indus, avec ses très nombreux ensembles urbains tels que Mohenjo Daro et Harappa. Cette culture s'étend jusqu'au Pendjab. D'après un spécialiste, « *c'est le souci d'urbanisme et le système d'hygiène publique et privée qui donnent aux grandes villes de l'Indus leur caractère exceptionnel dans tout l'orient ancien.* » (*Grand atlas de l'histoire mondiale*, 1979) S'il existe une écriture, non encore déchiffrée, il n'existe par contre « *aucune représentation iconographique particulière* », « *aucun document* », « *aucun monument civil ou religieux* ». Tout au plus peut-on déceler l'existence d'une « oligarchie bourgeoise » profitant du confort matériel. Comme il se produit en Chine parallèlement, cette culture d'Extrême-Orient est très centrée sur le développement économique, ce qui explique peut-être que, beaucoup plus tard, à l'époque du Bouddha, elle se

sente obligée de rejeter toute attache avec les biens matériels et veuille se contenter de la « connaissance ».

En Chine, le mouvement de diffusion à partir de la culture néolithique de Yangshao, sur le haut Fleuve Jaune, dont j'ai déjà parlé, va se traduire, entre 5000 et 2300 avant notre ère, par l'installation, dans le Shandong, la région des forêts côtières et à l'embouchure du Fleuve Jaune, de la culture de Dawenkou (*Grand Atlas de l'histoire mondiale*). Parallèlement se produit, dans le delta du Fleuve Bleu, l'installation d'une culture plus méridionale, qui a des origines dans le sud et qui va se spécialiser dans la culture du riz. La première de ces cultures est à l'origine de la civilisation dite de Longshan, décalée vers les régions côtières de la Chine, comparativement à celles qui la précèdent. Cette civilisation a une énorme importance, car c'est elle qui va permettre l'organisation, sur une grande échelle, de cette infrastructure agricole chinoise, qui nous étonne par ses réalisations. Dans le nord, il s'agit d'une organisation se fondant sur les grandes céréales, millet, orge et blé, et sur le soja, avec l'élevage du buffle. Dans le sud, c'est le domaine du riz, qui va pouvoir nourrir des populations énormes grâce à ses capacités exceptionnelles (deux récoltes, productivité accrue, etc.).

LE MOUVEMENT EN EUROPE ET EN AMÉRIQUE

Si nous nous tournons vers l'Europe, nous rencontrons encore le même mouvement, mais cette fois encore décalé chronologiquement, puisque l'Europe connaît ce mouvement à l'époque du bronze européen, aux environs du 2^e millénaire avant notre ère, et subira la vague impérialiste à l'âge du fer, au 1^{er} millénaire avant notre ère.

Ce mouvement a deux bases de départ distinctes. D'un côté, il s'agit des Balkans, qui sont à l'origine de la première extension, vers la Méditerranée en général et la Grèce en particulier. De l'autre, il s'agit de l'Allemagne et l'est de la France, dont les cultures remontent aussi lointainement aux Balkans, mais qui constituent cependant un centre original.

Le premier mouvement, celui qui se dirige vers la Méditerranée, est maintenant bien connu, après avoir suscité, chez les historiens, des quantités d'idées mal fondées, à connotation idéologique.

Tout commence avec cette culture de type néolithique qui s'étend depuis la Bulgarie et la Yougoslavie jusqu'à la Thessalie et la Macédoine, en passant par la Thrace, aux 6^e-5^e millénaires avant notre ère. Cette culture commence à être bien connue, après avoir été longtemps ignorée.

Dans un premier temps, l'extension se produit vers les Cyclades au 3^e millénaire et vers la Crète au 2^e millénaire avant notre ère. La culture des Cyclades, qui est en train d'être découverte, nous étonne par sa richesse et sa beauté. Il faut citer ces statues de personnages-violons qui occupent des musées entiers. Des Cyclades, on passe à la Crète sur laquelle je ne m'étendrai pas, tant sa culture est connue. L'influence des premières sur la seconde est établie. Au moment où la Crète accède à la civilisation, avec l'urbanisation, se produisent sur la Grèce des migrations successives dont on a établi les parcours et les avatars.

L'hypothèse d'une origine sud-russienne des migrations vers la Grèce ayant été écartée, reste l'hypothèse carpatho-danubienne, beaucoup plus plausible. On tend à penser qu'au deuxième millénaire avant notre ère se sont produits, venant des Balkans, un certain nombre de migrations qui ont abouti à des endroits différents de la Grèce. L'une d'elles, la migration achéenne, aboutit dans le Péloponnèse et sera à l'origine de la civilisation mycénienne. Une autre, appelée ionienne, aboutit dans le Péloponnèse et l'Attique, peut-être après un détour par l'Anatolie. Une troisième, appelée éolienne, aboutit en Thessalie et en Eubée. Enfin les Doriens, qui ont fait tant parlé d'eux, ne seraient qu'une des composantes dans cet ensemble, probablement la vague la plus récente, arrivée en Grèce après un détour par la Yougoslavie et l'Albanie.

Je ne m'étendrai pas sur la civilisation grecque, que tout le monde connaît. Qu'il me suffise d'anticiper sur ce qui se passera à la fin du 1er millénaire, quand l'impérialisme macédonien remettra au premier plan cette zone macédonienne-thrace qui était à l'origine de la migration.

En Europe occidentale, les agriculteurs, qui occupent l'Allemagne et la France de l'Est, passent dans les grandes plaines de l'Europe du Nord : Allemagne du Nord, Danemark, Angleterre, Pologne, Bretagne, et aussi en Espagne et au Portugal. Dès le 3^e millénaire, à l'époque des « vases campaniformes », l'Europe du Nord se couvre de sites agricoles, spécialement le Danemark. À l'âge du bronze européen, au 2^e millénaire avant notre ère, le *Dictionnaire de la préhistoire* de Leroi-Gourhan indique un peuplement intense de l'Angleterre et de l'Europe du Nord. Les régions danubiennes, spécialement la Hongrie, restent très occupées, mais par des cultures de type traditionnel.

Il ne fait pas de doute que le phénomène mégalithique, qui débute au 5^e millénaire avant notre ère sur tous les rivages maritimes de l'Europe de l'Ouest et du Nord, et qui se termine au 2^e millénaire, après avoir connu une quasi généralisation, est lié à cette arrivée des agriculteurs. Cela ne veut pas dire que ce soit eux qui l'aient inventé. On sait que les chasseurs et pêcheurs, dans toutes les régions du monde, ont un goût prononcé pour les mausolées. La conjonction des deux influences se constate par exemple dans le site d'Ertebolle au Danemark. Les agriculteurs ont bien pu contribuer au phénomène sans l'inventer, en apportant leur connaissance de la construction en pierre. La même conjonction se constate entre autre en Égypte avec les pyramides.

Finissons cette énumération par le monde amérindien du Mexique et du Pérou, qui connaît le phénomène de la descente des agriculteurs plus tard encore que les autres, au premier millénaire avant notre ère.

Au Mexique, après une première phase déjà évoquée, qui mélange la chasse et l'agriculture, et qui se situe sur les plateaux élevés de l'altiplano mexicain (Tehuacan), dans les régions montagneuses des Chiapas et au Guatemala, se produit, au 1^{er} millénaire de notre ère, un développement spectaculaire d'une culture située sur le Golf du Mexique, la culture Olmèque. Elle se caractérise par une statuaire très élaborée et profondément humaine (bébés Olmèques) et une organisation sociale de type urbain. Sur le site de La Venta, on trouve des pyramides qui préfigurent celles de l'époque classique. La culture olmèque rayonne sur tout le Mexique et influence des cultures de type urbain situées dans la région de Mexico (Tlalilco) ou dans l'état

de Guerrero. Un phénomène comparable au phénomène olmèque se constate aussi dans la vallée de Huaxaca (Zapotèques) et dans l'état de Jalisco, sur la côte occidentale.

Au Pérou, le phénomène comparable à celui des Olmèques, et qui constitue aussi l'apparition dans les vallées de la côte du Pacifique d'une culture agricole élaborée, au 2^e et 1^{er} millénaire avant notre ère, est la culture de Chavin.

Avant elle, sur la côte du Pacifique apparaissent, dès le 2^e millénaire avant notre ère, des implantations agricoles côtières, comme celle d'Aspero. D'après un spécialiste, « *les animaux domestiques étaient peu nombreux* », ce qui contraste avec ce qui se passe sur les hauts plateaux où le lama et l'alpaga sont chassés et domestiqués. L'ensemble cérémoniel de Chavin de Huantar représente une construction élaborée, avec une statuaire monumentale étonnante, des bijoux, des décorations murales. La culture de Chavin rayonne sur tout le Pérou septentrional, au même moment que la culture Nasca qui se situe au sud et qui brille par sa production de céramiques. Ces deux cultures sont fondées sur l'irrigation, qui suppose le défrichement des forêts galeries longeant les fleuves. Cela explique que la végétation tropicale soit très représentée dans l'iconographie.

La culture de Chavin préfigure la culture Mochica qui fleurira au début de notre ère (jusqu'à l'an 600 environ) dans la même zone géographique et qui annonce elle-même le retour en force des civilisations des plateaux qui imposeront leur domination dans la deuxième moitié du 1^{er} millénaire de notre ère et jusqu'à l'arrivée des Espagnols.

LE PHÉNOMÈNE MIGRATOIRE

Sortons un moment de la description historique et essayons de réfléchir. La question qui se pose, quand on constate d'une manière aussi nette un tel déplacement de populations, qui se retrouve dans toutes les aires du monde où s'est produite la civilisation, est de savoir pourquoi ce mouvement s'est produit.

Deux hypothèses se présentent. La première est que le mouvement des agriculteurs vers des zones à la fois plus fertiles et plus difficiles à occuper et à travailler, est le résultat d'une dynamique propre aux agriculteurs les poussant vers des points du globe où l'agriculture peut mieux se développer. Il n'y a rien de plus logique. Les gens qui exercent une certaine activité cherchent à perfectionner cette activité et font ce qu'il faut pour y arriver.

Et pourtant cette hypothèse est à exclure dans le cas qui nous occupe. Le processus invoqué dans cette hypothèse ne peut en effet avoir lieu que si les gens qui changent de milieu et de mode de vie ont une idée de leur établissement final. Si en effet le déplacement qu'ils opèrent ne va pas de soi, n'est pas commandé par des projets et des prévisions et de plus, rencontre des obstacles importants, ils n'ont pas de motif suffisant pour l'effectuer. On peut penser que les agriculteurs, qui se dirigent vers des zones différentes des leurs, à des centaines voire des milliers de kilomètres de chez eux, qui demandent des siècles pour être parcourues, ne peuvent être motivés par l'idée du résultat final.

D'autre part, les obstacles qu'ils rencontrent au fur et à mesure de leur avancée sont de plus en plus considérables. Qu'on pense aux marécages des vallées du Tigre et de l'Euphrate, du Nil,

du Fleuve Jaune, aux végétations tropicales des vallées du Pérou, etc. La zone où s'installent les Olmèques dans le golfe du Mexique est, encore actuellement, une des plus insalubres de toute l'Amérique. Même après des siècles de drainage, elle est encore difficile à occuper.

Force est donc de trouver une autre hypothèse. Jacques Cauvin, dans *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture* (1994), livre consacré au problème des déplacements des premières populations agricoles à l'époque du PPNA et du PPNB, au Moyen-Orient, repousse à mon avis trop vite l'hypothèse démographique, émise entre autres par G. Lattimore. Selon cette hypothèse, les populations agricoles se seraient déplacées vers des lieux plus favorables à l'agriculture, parce qu'elles auraient été expulsées de leur lieu d'origine par le groupe auquel elles appartenaient, qui se serait trouvé trop nombreux. Jacques Cauvin fait remarquer à juste titre que cela ne peut expliquer des déplacements aussi considérables, à une époque de très faible densité démographique, où l'espace était libre.

Cependant, cela peut expliquer un faible déplacement à une distance réduite, par exemple le passage d'individus, venant d'un village, vers la zone située à l'extérieur de ce village. On ne peut exclure cette hypothèse, quand on voit la surface d'un village passer, à l'époque néolithique, de cinq hectares à douze hectares, comme c'est fréquemment le cas. Une fois que la séparation s'est effectuée, un long processus intervient, qui aboutit au départ des agriculteurs. Jacques Cauvin, quant à lui, propose une hypothèse psychoculturelle mal formulée et qui tombe à côté. Il met en relation la naissance de l'agriculture et l'apparition, au même moment, de tout un ensemble de représentations, généralement féminines, à travers des figurines ou des statues, évoquant des divinités. À vrai dire, ce qui est représenté, avec une grande constance, partout où cela est possible chez les populations néolithiques, est d'une part la femme, d'une manière très évocatrice et d'autre part, le taureau ou le bovin, et exceptionnellement d'autres animaux.

Il ne faut pas exclure l'explication religieuse. Elle n'explique pourtant qu'une partie de la réalité. Elle n'explique pas, par exemple, pourquoi la femme est représentée de telle ou telle façon, avec ces attributs précis et ces formes. Pas plus qu'on ne peut expliquer la représentation du Christ de Mathias Grûnewald, dans le retable d'Isenheim, où l'on voit un corps décomposé et cadavérique se tordant sur une croix, en disant que c'est seulement une crucifixion, de même on ne peut exclure l'aspect érotique de ces représentations féminines, qui prend, à l'époque où naissent les cultures villageoises et par voie de conséquence, une grande importance. De même la représentation des animaux prestigieux s'explique, comme je l'ai montré, par cette culture de la chasse, qui joue un rôle déterminant dans le passage du mode de vie prédateur au mode de vie agricole.

Ce qu'il faut retenir des remarques de Jacques Cauvin, c'est que les données psychologiques, qui sont les grandes absentes des élaborations des anthropologues et des historiens, doivent être intégrées dans les schémas explicatifs. Dans le cas qui nous occupe, il faut se demander quelle influence ont sur leur milieu d'origine ces populations marginalisées, condamnées au nomadisme ou à l'itinérance, à côté des agriculteurs, soit qu'elles se livrent à la pastorisation soit qu'elles se mettent à pratiquer une agriculture sur brûlis ou par défrichements successifs soit même qu'elles se livrent à l'artisanat.

Cela pose le problème du rapport entre le mode de vie et la psychologie. Le mode de vie joue un rôle considérable. Un individu qui vit en état d'isolement ou dans un milieu dont il est trop

solidaire, où on valorise trop les comportements de conformité ou d'unanimité, tels que les milieux claniques ou fondés sur la famille, évolue vers l'agressivité, la possessivité et l'anxiété. Je montrerai, comme je l'ai déjà fait dans ce livre, que c'est ce qui se passe avec les gens livrés au nomadisme ou à l'itinérance, si ceux-ci ne découvrent pas de nouvelles possibilités relationnelles (quand ils évoluent vers le commerce, par exemple).

L'hypothèse que je fais, concernant la migration des agriculteurs, que je vais essayer de démontrer par la suite, est qu'ils se sont trouvés en guerre avec les nomades environnants, après que ceux-ci aient été expulsés vers les marges des aires agricoles.

Dans les débuts, cela n'a pas eu de conséquence importante, mais cela est devenu dramatique quand les nomades se sont multipliés. Cela a abouti, par la suite, à une migration massive des agriculteurs, qui ont été obligés de se réfugier dans les zones déshéritées des deltas ou des plaines encombrées de végétation, qui se sont révélées, par bonheur, les plus fertiles, après avoir été transformées.

Cette séparation n'a pas résolu le problème. Les zones nouvellement occupées par les agriculteurs n'étant pas hors d'atteinte des nomades, de plus en plus forts et organisés et surtout possédant, à partir d'un certain moment (environ 4^e millénaire avant notre ère au Moyen-Orient), des moyens de déplacement aussi efficaces que le cheval ou le chameau, ont été convoitées par les nomades qui ont fini par y établir leur domination. L'impérialisme est né de cette manière.

L'ORIGINE DES PASTEURS

Je ne veux pas anticiper sur les développements ultérieurs. Pour le moment, je voudrais me contenter d'éclaircir deux points qui me paraissent cruciaux. Le premier est de savoir si réellement le nomadisme s'est répandu dans les milieux néolithisés, du fait d'une séparation à l'intérieur des populations. Le second est de montrer qu'il y eut effectivement un processus d'expulsion de la part des nomades, qui explique la migration des agriculteurs vers des zones déshéritées.

À propos du premier point, il faut faire remarquer que le nomadisme peut prendre des formes très différentes. Sa forme la plus caractéristique est la pastorisation avec élevage d'ovicaprinés (chèvres et moutons). Mais il peut aussi se centrer sur l'élevage des bovins, si ceux-ci sont entretenus à l'état libre et non intégrés dans une ferme, des chevaux, des porcs, des camélidés (lamas et alpagas), ou encore se traduire par la pratique de la culture itinérante ou sur brûlis ou par occupation de sols toujours différents. Il existe aussi une itinérance des artisans plus difficile à appréhender.

Si on considère la forme de nomadisme la plus caractéristique, centrée sur les ovicaprinés, on peut essayer d'éclairer ce qui se passe au Moyen-Orient, où ce phénomène a pris les formes les plus caractéristiques.

Il est important de dire qu'il n'est pas originel. Bien que les ovicaprinés à l'état sauvage occupent toutes les zones montagneuses qui entourent le croissant fertile, depuis le Taurus à l'ouest jusqu'au Zagros à l'est, il faut attendre au moins le 7^e millénaire avant notre ère pour

constater un élevage intensif de ces animaux, dans une zone qui n'est pas leur zone d'origine. « *Les pays du Levant, écrit Jacques Cauvin, Moyen Euphrate et Levant Sud sont (...) le lieu d'émergence de la domestication de la chèvre, que l'Anatolie ignore encore, tandis que plus à l'est l'élevage des ovicaprinés par des nomades du Zagros, que l'on a longtemps fait remonter au début du IX^e millénaire se trouve à présent rajeuni, en même temps que la stratigraphie de Gabj Dareh qui avait fourni les plus anciens documents. Enfin, contrairement aussi à ce qu'on a d'abord cru, cette première domestication de la chèvre semble s'être effectuée en milieu humain tout à fait sédentaire et non nomade.* »

À Abu Hureyra en effet, lieu du moyen-Euphrate où la chèvre serait apparue pour la première fois à la fin du 9^e millénaire, elle ne représente à cette époque, d'après Cauvin, que 6 % des restes de faunes, alors qu'elle atteindra plus tard jusqu'à 70 %. C'est dire le développement considérable qu'elle va avoir. Le mouton connaîtra un destin encore plus spectaculaire. Le bœuf et le porc n'apparaissent qu'après, dans divers lieux du Moyen-Orient. Ils sont plus difficiles à apprivoiser de même qu'ils sont plus difficiles à chasser. Cela explique l'admiration dont ils sont l'objet.

Cauvin convient que « *l'élevage s'est généralisé dans les villages* » dès le PPNB, au début du 7^e millénaire. Il fait remarquer aussi qu'on trouve, dans les régions propices à l'élevage comme dans celles de Syrie méridionale (Qdeir, El Kowm, etc.) de nombreuses traces de campements de pasteurs, ce qui est une confirmation archéologique. Si la situation est telle au 7^e millénaire, on peut imaginer ce qu'elle sera au 5^e ou 4^e millénaire dans les régions d'agriculture sèche. Les pasteurs y sont, sans aucun doute, dominants. Ce ne sera plus le cas dans la basse vallée du Tigre et de l'Euphrate, où l'élevage des ovicaprinés est peu représenté.

Faisons un saut maintenant en Europe occidentale et plus précisément dans le bassin de la Seine où des chercheurs anglais ont essayé de suivre à la trace les agriculteurs, venus des parties orientales de l'Europe. Ils vivaient là aux 5^e-3^e millénaires avant notre ère. L'équipe de John Howell (1988) met en lumière une évolution tout à fait intéressante quand on passe du 5^e millénaire, qui est le début de leur installation, au 3^e millénaire.

Tout d'abord, à l'époque de la « *céramique linéaire* », au 5^e millénaire, ces populations agricoles, au lieu d'être dispersées dans l'espace européen, sont au contraire regroupées, forment des noyaux denses, situés surtout en Allemagne dans des zones dont j'ai déjà parlé, comme le plateau d'Aldenhoven (région de Cologne), le Limbourg, la vallée de la Moselle, la vallée du Main, etc. Si on regarde où ces populations sont implantées sur le terrain, on constate qu'au début, elles le sont dans les vallées des fleuves et dans des plaines, là où existent des espaces ouverts.

Petit à petit, la situation change et on constate qu'au 3^e millénaire les fermes sont installées majoritairement sur les plateaux, dans des espaces fermés par des bois, isolées et surtout fortifiées. La culture sur brûlis itinérante s'est répandue et s'est généralisée. Enfin le culte des morts est devenu très important. Le changement dans le mode de vie est radical. Une coupure s'est installée entre les agriculteurs, restés fidèles aux anciennes formules, vivant en villages et installés près des fleuves, et les agriculteurs répandus dans les zones forestières, changeant de lieux et isolés de leurs semblables. Une séparation s'est produite entre les agriculteurs

traditionnels et ceux qui, comme les pasteurs du Moyen-Orient, se déplacent dans les zones forestières et font de la « culture sur brûlis ».

Tout est mis en place pour qu'un conflit se produise, si on considère non pas tant les heurts d'intérêts mais la psychologie qui se développe chez des gens en groupes villageois ou en clans isolés. Nous allons voir la forme que va prendre ce conflit.

Il a été mis en lumière par des chercheurs, qui d'ailleurs n'avaient pas conscience de faire une telle découverte. Ils travaillaient sur les villages lacustres qui se sont répandus partout en Europe occidentale à partir de l'âge du bronze (depuis le milieu du 3^e millénaire avant notre ère) et jusqu'au début de l'âge du fer (1^{er} millénaire avant notre ère). Ces villages, qui utilisaient des tas de formules pour pouvoir exister sur l'eau ou en zone humide, y compris les pilotis, se trouvaient presque partout où il y avait des lacs et des tourbières, en Europe de l'Ouest. On les trouve surtout en Suisse où ils ont été très étudiés, en Allemagne, dans l'est de la France (Jura) et aussi en Italie à une époque plus tardive (1^{er} millénaire avant notre ère).

Dans un livre fascinant *Gens de l'eau, Gens de la terre* (1984), Pierre Pétrequin analyse en détail ce phénomène et tire des conclusions difficilement contestables. Tout d'abord il s'oppose à la thèse de spécialistes français qui ont affirmé que ces villages n'avaient pas été construits sur l'eau mais avaient été construits sur la terre ferme, en bordure de lacs et avaient été ensuite envahis par l'eau. L'étude attentive des variations climatiques ne confirme pas une telle hypothèse. Étant donné que le climat est devenu plus sec aux époques où ces villages existaient, il faudrait s'attendre à une descente des eaux plutôt qu'à leur élévation.

Si on essaye de comprendre les raisons d'une telle installation qui ne présente aucun avantage et qui a surtout de gros inconvénients, on est confronté à un problème insoluble. « *Pour les causes de l'habitat en zone marécageuse ou en eau peu profonde, écrit Pierre Pétrequin, on a vu successivement invoquer, par ordre d'importance : la défense contre d'autres populations, la surpopulation, la colonisation agricole de terres inondables, la spécialisation économique avec la pêche, la protection contre les insectes, les serpents et les rongeurs, la question du droit de propriété ou même la salubrité des sols régulièrement nettoyés par les crues.* » La motivation défensive est l'argument le plus fort. S'il est vrai que ces villages se sont dotés d'un système de défense, surajouté à la présence de l'eau, cela ne s'est produit qu'à une époque tardive, et, de toute façon, l'eau ne pouvait constituer une protection. Beaucoup de ces villages sont tout au bord du rivage et on peut facilement les atteindre à pied.

Aucun argument n'est satisfaisant. La seule motivation qui paraisse plausible résulte d'une comparaison avec des lieux d'habitation situés, à notre époque, dans des lieux très défavorisés, insalubres ou répulsifs, comme les « favelles » de l'Amérique latine. Les gens s'y entassent parce qu'ils ne peuvent pas se mettre ailleurs, à la fois parce que tous les autres terrains sont occupés et parce que cela leur évite de côtoyer journallement des individus ou groupes qui les rejettent ou les méprisent. Pétrequin cite le cas actuel d'une population du Dahomey vivant à l'état lacustre, parce qu'elle a été obligée de fuir les zones où régnaient les représentants redoutés du royaume d'Abomey. S'éloigner de ceux que l'on craint, en se mettant dans des espaces où ils ne risquent pas de venir et qu'ils ne revendiqueront pas, est une des meilleures solutions pour s'en protéger.

Ce qui confirme la valeur de cette thèse est l'évolution même des populations lacustres au cours du temps. Tout d'abord, on constate qu'elles se livrent beaucoup à la chasse et surtout à l'agriculture, relativement peu à l'élevage. Ce sont des agriculteurs. À l'époque où se répand la civilisation des « vases campaniformes », à la fin du 3^e millénaire, elles ne participent pas au mouvement général. Elles se replient sur elles-mêmes et constituent un monde à part. Il faut noter que la culture des « vases campaniformes », à la différence de celle de la « céramique linéaire » qui l'a précédée, ne se rencontre pas « sur habitat » mais dans des sépultures, ce qui pourrait signifier qu'elle appartient à des populations non fixées, itinérantes.

À l'extrême fin du 3^e millénaire et au début du 2^e, les villages lacustres se vident et vont finir par être abandonnés. « À Yverdon Garage Martin, écrit Pétrequin, *le mouton ne représentait guère que 20 % du cheptel vers -2700 ; à partir de -2300, le mouton devient l'espèce dominante avec 40 %, puis 43 % à la fin de l'âge du bronze ancien, où il entre alors en concurrence avec le bœuf. Très souvent en Europe septentrionale, le développement du mouton, élevé maintenant pour la laine autant que pour la viande, accompagne ou suit de près la métallurgie.* »

Faut-il penser à un renforcement de l'influence des pasteurs à l'âge du bronze moyen, à la fin du 3^e millénaire, en Europe Occidentale ? C'est plausible. Cela a été constaté par les chercheurs travaillant sur l'âge du bronze européen, comme J. Briard (1985). Celui-ci note qu'au 2^e millénaire une population, dite des « vases campaniformes », se répand en Europe Centrale, Espagne et Angleterre, et fusionne avec une autre, située plus précisément en Europe Centrale, celle de la « céramique cordée ». Ceux qu'on appelle les « cordés » « *répandirent*, dit J. Briard, *un nouveau type d'élevage impliquant la recherche incessante de nouveaux pâturages. Les groupes néolithiques antérieurs, agriculteurs plus liés au sol, plus sédentaires, préféreraient parquer leur bétail ; Les cordés se déplacèrent avec leurs bêtes, s'installant et se stabilisant parfois dans les secteurs propices.* » Par ailleurs les cordés introduisent de nouveaux rites funéraires et contribuent à diffuser le métal.

À l'époque où les populations agricoles émigrent vers l'Europe de l'Ouest, l'Angleterre, le Danemark, la Bretagne, l'Espagne, ces populations de pasteurs, précédemment marginalisées, augmentent leur influence. Le temps n'est pas loin (à l'âge du fer) où les mêmes zones européennes d'Allemagne et de France vont voir l'installation de la civilisation celtique, dominatrice et belliqueuse.

Cependant les villages lacustres seront réoccupés partiellement au début de l'âge du fer (1^{er} millénaire de notre ère), dans une optique beaucoup plus défensive. Cela se verra surtout en Italie où un mouvement puissant de conquête guerrière semble avoir lieu. Beaucoup de peintures rupestres de cette époque, comme celles du mont Bego, témoignent de la montée d'une civilisation guerrière. Ceci explique ce qui se passera ultérieurement en Italie. Nous y reviendrons.

AUX SOURCES DE L'IMPÉRIALISME

Venons-en à ce qui constitue le sujet de ce chapitre : la naissance et le développement de l'impérialisme. Tout ce qui a été dit jusqu'ici ne constituait que des préliminaires.

Comme je l'ai déjà dit, il y a un moment où ces populations marginales, vivant dans une situation d'isolement et de repli, après avoir grossi et avoir expulsé les agriculteurs, vont subir l'attrait des régions où ceux-ci se sont réfugiés et où ils ont fondé des cités, au milieu de plaines vouées à l'horticulture. Ils vont y établir leur domination.

La nature de cet attrait fait problème et j'y reviendrai dans ce chapitre. Qu'il me suffise de dire pour l'instant qu'il ne s'agit pas uniquement ni même principalement d'un besoin de pillage et d'extorsion, comme on le dit toujours. Sans exclure cette motivation, il est impossible de le réduire à cela.

La mise en place du système impérialiste ne s'effectue pas au même moment dans toutes les aires où cela s'est produit. On se souvient que j'ai distingué quatre aires, que je situe dans l'ordre suivant, en fonction de l'apparition du phénomène impérialiste :

1. Le Moyen-Orient.
2. L'Extrême-Orient.
3. L'Europe.
4. L'Amérique indienne.

Je vais essayer d'indiquer rapidement comment cela se passe dans chacune de ces aires.

Dans l'aire I ou moyenne-orientale, le phénomène apparaît pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, du fait qu'il existe des conditions favorables à son apparition.

En Mésopotamie et dans le Croissant Fertile, où l'agriculture s'est mise en place précocement, elle a pris un développement considérable à partir du moment où les agriculteurs ont occupé les vallées des grands fleuves. Une des raisons est que l'irrigation doit y être créée de toute pièce et ne résulte pas, comme en Égypte, du débordement spontané du fleuve à un moment favorable de l'année (au moment de la saison des pluies en zone tropicale). Les agriculteurs, qui occupent la zone centrale, opposent une résistance farouche à la domination des pasteurs marginaux et celle-ci met très longtemps pour s'établir, environ deux millénaires.

Après une apparition timide et passagère des marginaux sémites au 3^e millénaire, avec l'Empire d'Agadé, très vite suivie d'un retour en force de la civilisation sumérienne, celle-ci ne cesse pas de resurgir après chaque épisode de conquête et même d'imposer son esprit et ses traditions aux conquérants, installés ou non dans la zone centrale. Cela se passe autant avec les Amorrites et Kassites au 2^e millénaire qu'avec les Assyriens à la fin du 2^e millénaire et au début du 1^{er}. Encore à cette dernière époque, au moment où l'Assyrie, de plus en plus puissante, impose sa domination à tout le Moyen-Orient, Babylone ne désarme pas et continue à maintenir la vieille tradition sumérienne, face au conquérant. Il faut l'arrivée en force des Indo-européens Médo-Perses, auxquels les sémites s'étaient déjà heurtés à travers les Mitanniens, Hurrites et autres Hittites, pour que la société babylonienne soit enfin vaincue, soumise, réduite à néant. La prise de Babylone par Cyrus en 539 avant notre ère est un événement capital, car il va permettre l'établissement définitif de l'impérialisme au Moyen-Orient, à travers la société perse. Celle-ci se maintiendra jusqu'à la conquête arabe, pendant plus d'un millénaire (539 avant J.-C. à 622 après).

Les choses se passent tout autrement en Égypte et à l'inverse. Là au contraire l'impérialisme s'établit très vite. On a à peine le temps de le voir s'installer. Dès le début du 3^e millénaire et même un peu avant, il est là, en force, constitué, et il va, tout au cours de deux millénaires, sans changements fondamentaux, égrener ses dynasties, dont les scribes enregistrent scrupuleusement les dates et les événements glorieux. Avec la XX^e dynastie, à la fin du 2^e millénaire, qui correspond aussi à l'acmé de la puissance égyptienne sous les Ramsès, tout se termine. Le premier millénaire voit l'Égypte sur la défensive ; « *L'ère des grandes épopées, (E. Drioton et J. Vandier, 1938), est désormais close pour l'Égypte. Le pays, pendant plus de quatre siècles, va être livré aux mains de souverains faibles, qui partageront le Pouvoir avec une série de plus en plus nombreuse de dynasties, à peu près indépendants. La politique extérieure ignore désormais les vastes entreprises, et, à une exception près, le succès. (...) Vers la fin du VII^e siècle, l'anarchie était devenue si grave qu'un roi nubien, peut-être d'origine thébaine, Piankhi, s'avisa d'intervenir en Égypte. »*

L'Égypte est ensuite envahie par les Perses, auxquels elle résiste difficilement, puis occupée par Alexandre le Grand, qui ne lui fait pas l'honneur d'y établir son royaume. Après l'épisode glorieux des Ptolémées, qui sont des grecs, elle est déchirée entre la Perse et Byzance, jusqu'à la conquête arabe, qui met fin à ses malheurs.

Comment expliquer cette différence d'évolution ? L'explication qui me paraît la meilleure, consiste à invoquer l'influence du phénomène urbain. Celui-ci est plus précoce et plus fort, dans des zones où l'espace agricole est plus réduit, comme l'Égypte ou l'Inde. L'impérialisme y rencontre plus de résistance, se trouvant confronté à des villes nombreuses et anciennes. Il peut aussi moins s'appuyer sur une paysannerie développée. Il a tendance à prendre une forme plus rigide, qui cache sa profonde faiblesse. Il s'effondre plus vite au lieu de s'établir pour toujours, comme dans les autres zones.

La religion, sous ses formes les plus primitives, tient une place plus grande dans les régions où les villes sont plus développées mais sont installées au milieu de pays vides, occupés par des nomades itinérants. Ceux-ci adhèrent fortement aux croyances religieuses et soutiennent les clergés chargés de les défendre. Les temples prennent une grande importance.

Cette même religion connaît un développement exceptionnel dans les débuts du processus historique. Cela est évident si l'on songe, par exemple, à la place qu'elle prend au commencement de la civilisation sumérienne (grand cimetière d'Ur, etc.), au commencement de la civilisation égyptienne (les pyramides sont généralement du 3^e millénaire et les palais du 2^e), chez les peuples des steppes avec les kourganes et phénomènes du même genre, à l'époque des mégalithes en Europe, etc.

En somme, les cultures à la fois urbaines et nomades sont plus religieuses que les autres. C'est le cas des cultures égyptiennes (place des dieux-animaux, de la magie, de l'au-delà), indienne (tout y est religieux, peu ou prou), grecque (exemple du dyonysisme), mexicaine (prolifération des temples). Les autres cultures sont de nature plus politiques, militaires et administratives, et donc plus durables (qu'on compare Rome et Byzance, la Chine et l'Inde, la Mésopotamie et l'Égypte).

Passons à l'aire II ou Extrême-Orientale, où nous trouvons la même opposition, mais encore plus accentuée, poussée pour ainsi dire à son maximum. La Chine du 2^e millénaire, des Xia, qui ne sont pas que légendaires, des Shang et des Zhou, connaît une tendance à la fragmentation, aux grandes féodalités puissantes et indépendantes. Cette tendance ne peut être surmontée et vaincue que par un état surpuissant, de type mandarinal et administratif, qui atteindra par la suite un tel développement qu'il deviendra quasiment éternel. La difficulté des débuts, pratiquement jusqu'aux Han, à la fin du 1^{er} millénaire avant notre ère, est compensée par l'incroyable stabilité atteinte par la suite, jusqu'à l'époque moderne.

La domination s'établit à l'origine sur des zones de prairies ouvertes et vallonnées : la haute vallée du Fleuve Jaune, la vallée de la Wei, le Shaanxi, là où se situait la vieille civilisation néolithique de Yangshao. Les problèmes commencent quand cette domination essaye de s'étendre sur les basses terres de l'est où la multiplication des principautés atteint son maximum. L'impérialisme doit faire face à une population plus primitive, moins enracinée, livrée davantage aux vieilles croyances religieuses, dans le pays où naîtra Confucius

En Inde, comme en Chine, les événements fondateurs de la société traditionnelle commencent à être connus. Il a fallu la collaboration des archéologues et des linguistes pour arriver à repérer de quelle manière s'est opéré, au cours du 2^e millénaire, la disparition de cette culture de l'Indus qui fleurissait auparavant. Cela est à mettre en relation avec l'arrivée de nomades venus de l'Asie centrale, de l'Afghanistan et du Turkestan, qui ne peuvent être que les Indo-Européens. Nous connaissons leur existence par les textes sacrés, qui ont introduit en Inde la culture des Veda et fondé la civilisation indienne.

« Les causes précises qui entraînent la fin des grandes villes de la civilisation de l'Indus vers 1800-1700 avant J.-C., (Grand Atlas de l'histoire mondiale), sont encore ignorées (...). Cependant, à un moment ou un autre de ces explications, le thème des envahisseurs intervient (...). L'arrivée d'envahisseurs originaires d'Asie centrale qualifiés le plus souvent de pasteurs semi-nomades, permet à plusieurs chercheurs d'expliquer l'absence apparente d'agglomérations permanentes dans l'Indus après 1700 avant J.-C., et, par un phénomène inverse, la fondation de très nombreux établissements à l'est de l'Indus, au Haryana (région de Delhi), et, au sud, au Gujarat. » Il faut ajouter que dans le site de Pirak, dans le Baloutchistan, on a trouvé des témoins incontestables de l'utilisation du cheval, du chameau et de l'âne, ce qui prouve que les moyens de transport ne manquaient pas.

En fait, c'est une restructuration complète de tout le nord de l'Inde qui se produit à cette époque. Les hautes vallées du Baloutchistan semblent fortement occupées. De même, une nouvelle zone, très semblable à celle-ci, se couvre de nombreux sites, à savoir la haute vallée du Gange, là où elle communique avec la haute vallée de l'Indus, dans la région de l'actuelle Delhi (Pendjab). Enfin, plus tardivement, s'affirme l'importance de la moyenne vallée du Gange, là où j'avais signalé la présence de sites à l'époque néolithique, où se développe une poterie grise moins sophistiquée que dans les zones précédentes. C'est dans cette zone que l'empire Maurya prendra naissance. Par ailleurs de nouvelles cultures, plus adaptées au climat semi-désertique, comme le millet et le sorgho, apparaissent, en conjonction avec le riz, venu de la vallée du Gange. Tout se passe donc comme si une population issue des plateaux semi-désertiques de l'Asie centrale venait imposer sa façon de vivre, en rupture avec les populations agricoles antérieures.

Ce qui va s'installer en Inde à partir de cette époque, c'est un cadre social contraignant et rigide, à forte connotation religieuse, contrôlé par les brahmanes, qui seront les vrais dominants. Dans un pays où la technique n'est pas très valorisée, la science ou la connaissance confèrent un Pouvoir considérable. Les brahmanes sont les hommes de la connaissance. Leur caste, qui se perpétuera pendant des millénaires, s'oppose aux autres castes, à savoir les ksatriyas et les vasyas, et surtout aux sudras, ou membres de la classe inférieure, parmi lesquels se recrutent les « intouchables ». D'après le Dharmasastra de Manu, un brahmane peut faire faire par un sudra une besogne d'esclave, le sudra ayant été créé pour cela (loi de Manu). Les sudras englobent la majorité de la population.

L'hindouisme, religion des brahmanes, va s'imposer à l'Inde entière, spécialement au sud. Curieusement, ce n'est pas le bouddhisme qu'elle a pourtant inventé, qui joue ce rôle, mais un mélange de paganisme et de polythéisme comportant une riche mythologie, productrice de fantasmes. Le bouddhisme s'imposera, par contre, en Asie du sud-est et dans le nord de la Chine.

Comme l'Égypte, l'Inde n'a pas un grand avenir politique. Après une période glorieuse, située à la fin du 1^{er} millénaire avant notre ère (2^e siècle avant J.-C.), où la dynastie Maurya, installée dans la moyenne vallée du Gange, impose sa domination à la presque totalité du sous-continent indien, sauf l'extrême sud (Açoka), l'Inde est livrée à la merci de tous les envahisseurs venus généralement du nord-ouest : les peuples du Kushana, au 2^e siècle avant notre ère, les Huns qui mettent fin à l'empire Gupta au 4^e siècle de notre ère, les Arabes au 11^e siècle, les Mongols au 15^e siècle, etc.. Les structures sociales et religieuses mises en place se maintiennent cependant, sans connaître de modifications notables au cours des siècles. L'Inde, comme l'Égypte ou comme Byzance plus tard, a plutôt valeur de modèle, à cause du caractère extrêmement hiérarchisé de son système social, son ritualisme poussé à l'extrême, le Pouvoir conféré par la connaissance.

LA NAISSANCE DE L'IMPÉRIALISME EN EUROPE

Le monde européen subit la vague impérialiste avec un retard important par rapport aux pays de l'orient. Ce phénomène en effet se passe chez lui à « l'âge du fer », aux époques appelées, par les historiens, de Hallstadt ou de La Tène, au 1^{er} millénaire avant notre ère.

Les deux points en Europe où des cultures importantes ont vu le jour au Néolithique, aux environs du 4^e millénaire avant notre ère, sont d'une part les Balkans, toute la zone allant de Thessalie en Grèce jusqu'à la Roumanie et d'autre part les pays de l'Europe centrale et spécialement l'Allemagne. J'ai déjà parlé de cela et je n'y reviens pas.

C'est précisément de là, conformément au modèle que j'ai essayé de mettre en place, que vont partir les tentatives de domination impérialiste, avec, d'un côté, l'aventure macédonienne, dans la deuxième moitié du premier millénaire avant notre ère, de l'autre l'expansion celtique puis romaine, profondément liées..

Tout le monde connaît les exploits d'Alexandre le Grand, mais peu savent quels sont les arrière-plans de ces événements. En fait, la région située au nord de la Grèce, qui englobe la

Thrace, la Macédoine, le Pont-Euxin, la Bulgarie, est en ébullition depuis la fin du 2^e millénaire et le début du 1^{er} avant notre ère. Au moment où l'Égypte connaît l'affaiblissement que j'ai évoqué et où l'Assyrie est en pleine expansion, se manifestent des peuples, appelés les « peuples de la mer » où on retrouve des gens venus d'occident (Tyrrhéniens) mais surtout des peuples d'Asie mineure comme les Lyciens. Ils sont responsables de l'effondrement de l'empire Hittite, dans la Turquie actuelle, et ils se sont attaqués au moins par deux fois à l'Égypte. Qu'on admette ou non l'idée de Schliemann selon laquelle la ville de Troie actuelle correspond à la ville du même nom dans l'Iliade, il n'en reste pas moins que celle-ci est détruite par deux fois au même moment. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que cette zone du nord de la Grèce est aussi celle où aboutissent les diverses migrations des peuples venus des Balkans et en particulier des Doriens.

Tout cela nous fait penser que cette région située au nord de la Grèce est une zone de turbulence que leurs habitants fuient. On ne peut expliquer autrement les migrations successives de peuples qui en viennent et qui se dirigent vers la Grèce. Ce n'est pas étonnant si on considère le milieu du point de vue écologique. Surtout dans sa partie ouest, dans ce qui constitue la Macédoine actuelle (non grecque) et l'ouest de la Bulgarie, dans les régions actuelles de Skopje et de Sofia, il constitue le type même de la zone habitable mais défavorisée, formée de montagnes basses. L'agriculture ne peut pas nourrir ses habitants. Ceux-ci s'en remettent à des méthodes intermédiaires, comme la pastorisation, qui marginalisent une grande partie d'entre eux. Il en résulte des conflits qui font fuir ceux qui ne peuvent les supporter.

Les découvertes faites à Vergina nous montrent quel fut l'environnement où apparurent Philippe de Macédoine et son fils Alexandre. Tout d'abord le lieu est situé exactement à la limite de cette région géographique que je viens d'évoquer, au pied des monts Pieria, à l'ouest de la plaine de Salonique. Ensuite, la tombe où fut enterré Philippe nous ramène très exactement mille ans en arrière, à l'époque où les princes mycéniens se faisaient enterrer dans des tholos semblables. Enfin, les scènes admirables représentées dans les tombes évoquent surtout la chasse et la guerre plus que la paix.

Il faut ajouter à cela la proximité de la Macédoine par rapport à la Grèce. Les régions qui vont exercer leur domination, à l'époque où nous sommes, ne sont pas, comme il se produira plus tard (haut Moyen Âge) des régions excentriques mais se situent en bordure des zones civilisées. Cela se vérifie aussi avec les Romains ou, en Chine, avec le royaume Qing. Nul doute que cette civilisation grecque de l'époque classique, au point où elle en était arrivée au 4^e siècle, n'ait exercé une sorte de fascination sur les demi-barbares qu'étaient ces princes, à peine considérés comme des Grecs par les habitants de la Grèce (Démosthène niait leur appartenance au monde grec).

Philippe est envoyé comme otage à Thèbes où il peut étudier les réformes imposées à l'armée grecque par Epaminondas. Il est intéressé par cet aspect, ce qui l'amène à créer la phalange et à faire de son armée une arme de guerre redoutable. Il ne restait plus à Alexandre qu'à utiliser cette arme.

L'impérialisme macédonien, comme l'impérialisme égyptien ou indien, ne vaut pas tant par l'empire créé, qui ne va pas tarder à s'effondrer, que par les structures sociales et religieuses qu'il met en place. Au point de vue militaire, c'est un feu de paille : les Romains occupent les

royaumes hellénistiques à peine deux siècles après leur création. Le principal effet est de permettre aux Grecs de se répandre dans la Méditerranée orientale, spécialement en Égypte (Alexandrie) et en Bactriane. Quand l'Empire romain s'effacera, la partie byzantine et grecque continuera à exister et se maintiendra presque un millénaire. Elle sera supprimée par les Turcs au 15^e siècle. L'impérialisme grec n'agit ni comme un modèle ni comme un moteur, mais comme un soubassement, comme le ciment d'une société figée et immobile, qui se maintient à l'arrière-plan de phénomènes historiques visibles et qui a des manifestations soudaines bien délimitées. Il n'en sera pas de même de l'Empire romain.

Si nous sautons de là à la partie occidentale de l'Europe, nous sommes obligés de faire à nouveau allusion aux événements de la Préhistoire. Les événements les plus marquants par rapport à l'impérialisme se passent en effet en Italie, au sud de l'Europe, bien qu'ils découlent de faits qui se passent au nord.

L'Italie néolithique du 4^e millénaire obéit à la même évolution que le Nord. Elle subit, comme l'Allemagne, un premier peuplement, très probablement venu de l'est de la Méditerranée, qui aboutit dans la partie orientale de la péninsule, zone plus ouverte parce que plus sèche que le reste (l'Est de l'Italie est plus sec que l'Ouest). Cela se passe en Apulie, le long de l'Adriatique et dans les Iles du sud. Cela donne les cultures de Serra d'Alto, Passo di Corvo, Sasso, Diana, maintenant bien repérées, où fleurit la grande chasse. Au 3^e millénaire (Chalcolithique) apparaissent soudain des cultures d'un nouveau style, situées à l'ouest et spécialement en Toscane et à Malte, qui se caractérisent par de remarquables hypogées (tombeaux souterrains très élaborés), qui ne sont pas sans évoquer les tombes gigantesques de l'époque étrusque. Les Étrusques seraient-ils arrivés à ce moment-là, si on admet la thèse, qui fut la leur, de leur origine orientale et si on pense qu'ils n'ont pu arriver au moment de la grande migration grecque (8^e-7^e siècles avant notre ère) ? Ce n'est pas impossible. Nous ne sortons pas, jusque-là, de la Méditerranée.

Tout change à l'âge du bronze européen, au 2^e millénaire avant notre ère. Une nouvelle culture apparaît en Allemagne et en Europe centrale, la « culture des champs d'urnes », qui se caractérise par la pratique de la crémation. Les cendres des morts sont enfermées dans des pots tronconiques avec couvercle. Le mobilier funéraire est extrêmement restreint : quelques céramiques et ornements. Cette culture appartient à une population itinérante, qui a besoin de se déplacer et qui veut le faire avec ses ancêtres. De fait, la « civilisation des champs d'urnes » déborde de tous les côtés : vers la France (Milhac), l'Espagne, l'Italie.

Avant de passer en Italie, il faut signaler que cette civilisation va donner, en Allemagne et en France, à l'âge du fer européen, la première grande civilisation impérialiste d'Europe, à savoir la civilisation celte. Le lieu où elle se situe est clair. Cela va depuis la Bourgogne jusqu'à la Bohême-Moravie, sur ce bouclier hercynien, au relief tourmenté, qui couvre le nord du massif alpin. C'est là que vont apparaître, en grand nombre, ces oppida ou villes fortifiées, où règne une aristocratie puissante, qui domine le pays environnant. Les Romains s'y heurteront au moment où ils essaieront de conquérir le nord de l'Europe, à l'extrême fin du 1^{er} millénaire.

En Italie, la culture en question, venue peut-être des pays danubiens, comme le supposent les historiens, prend plusieurs directions différentes et opposées.

La culture proto-villanovienne, au 2^e millénaire avant notre ère, et la culture villanovienne, qui la suit, se répandent sur toute la péninsule et spécialement en Étrurie, Émilie, Campanie et dans les Marches, dans les Apennins ou les lieux avoisinants (Bologne). Cette localisation est importante. Les Apennins constituent, au sud des Alpes, la réplique du bouclier hercynien au nord. Sauf à son sommet, dans une partie réduite des Abruzzes, ils sont formés de montagnes peu élevées, de collines et de reliefs très tourmentés. Autant dire qu'ils sont occupables et occupés, mais difficiles à utiliser dans la majorité des cas, sauf par des populations isolées, plus ou moins pastorales. Ils se différencient, à ce point de vue, de la zone alpine, avec ses hautes vallées fertiles et protégées.

Les populations qui occupent les régions en question, et qui sont de culture indo-européenne, qui parlent des langues proches du latin, possèdent les caractéristiques des populations pauvres, pastorales et itinérantes. « *Les habitats, peut-on lire dans le Dictionnaire de la Préhistoire (article « villanovien ») qui, durant la période plus ancienne, sont divisés en groupes distincts de huttes, occupent surtout de vastes plateaux naturellement défendus. (...) L'unique habitat connu avec une certaine précision est le village de Monterozzi di Tarquinia, formé de huttes rectangulaires et ovales, le toit et les murs en torchis étant soutenus par quatre poteaux de bois* ». Les restes archéologiques trouvés dans la région de Rome et datant d'une époque immédiatement antérieure à la fondation de la ville correspondent à cette description.

À une époque correspondant au proto-villanovien, au 2^e millénaire avant notre ère, donc avant que le fer n'ait été découvert, avec les conséquences militaires que cela a eues, apparaissent, dans la plaine du Pô, des populations qui cherchent à échapper aux populations qui viennent d'être décrites. Elles appartiennent à la même culture mais adoptent un genre de vie différent. Elles ont été décrites par Pierre Pétrequin dans son livre sur les cultures lacustres.

Tout d'abord, ce sont généralement des populations lacustres mais pas toujours. Elles vivent en villages importants dans la zone située au pied des Alpes, au nord de la plaine du Pô, spécialement dans la région du lac de Garde et à l'ouest de celui-ci (en particulier les Terramares), dans la partie de la plaine qui se trouve la plus éloignée des Apennins, comme si elles voulaient éviter tout contact avec ceux-ci. Elles construisent des fortifications importantes, plus développées que celles des peuples correspondants de la Suisse ou de l'Allemagne.

Enfin, elles produisent en plusieurs endroits (Val Camonica, Mont Bego, etc.) des peintures sur rochers impressionnantes dans lesquelles elles racontent leur vie et décrivent leur environnement. On peut penser que c'est une population qui réussit à échapper à la pression des peuples itinérants des Apennins, à ceux qui engendreront par la suite les Romains.

Cela ne pouvait pas durer longtemps. Dès le 8^e siècle avant notre ère, une ville apparaît, dans le Latium, qui va partir en guerre contre tout son environnement. Cette ville est certes située dans la riche plaine du Latium, mais résulte de la fusion d'une population de plaine avec une population de montagne, les Sabins, situés à quelques kilomètres au nord. « *Tout porte à croire, écrit un historien, que Rome naquit de la fusion de deux communautés, celle du Palatin et celle du Quirinal, ou de l'absorption de la seconde par la première. Cette notion de communauté double apparaît chez tous les auteurs (la geminata urbs de Tite-Live ou « ville double », I, 13, 4) et se trouve confirmée par le dualisme de certaines institutions archaïques. Témoins les saliens ou prêtres dansants de Mars divisés en deux groupes, saliens du Palatin et saliens du*

Quirinal. Les citoyens romains eux-mêmes portaient le nom de « quirites ». À la mort de Romulus, le trône sera alternativement occupé par des Sabins et par des Latins. » (Atlas du monde romain, 1984).

La proximité de Rome par rapport à l'Étrurie et à la partie la plus riche de l'Étrurie a joué un rôle déterminant dans son destin. Ce n'est pas un hasard si son histoire, dans les débuts, est mêlée à celle des Étrusques (existence de rois étrusques) et si elle ne tarde pas à partir en guerre contre eux. Elle était le meilleur candidat pour jouer le rôle qu'elle a joué.

Son caractère belliqueux se manifeste dès le départ et ne se démentira jamais par la suite, d'abord contre les peuples du Latium et les Étrusques puis contre les Samnites, puis contre tous les autres. Les historiens ont beaucoup discuté sur ce caractère belliqueux. L'historien allemand Mommsen a prétendu que c'était le résultat du fait que Rome avait été, dès l'origine, obligée de se défendre contre les peuples avoisinants, venant des Apennins, ce qui est en partie vrai. Cela cependant n'est pas suffisant. Les colonies grecques du sud, aussi attaquées que les Romains par les populations des Apennins (Lucaniens et autres) ne sont pas pour autant devenues des conquérants. Des historiens anglo-américains contemporains, (J. Rich et G. Shipley, 1993), repoussent la thèse de Mommsen et montrent qu'il existait, chez les Romains, une véritable « culture de la guerre » (ils partaient chaque année à la guerre à une date déterminée, quelles que soient les circonstances ; le « triomphe » était la chose la plus importante pour eux, ils s'inquiétaient quand la paix durait trop longtemps, etc.).

Il ne faudrait pas croire pour autant que les Romains faisaient la guerre seulement par jeu. Ils se protégeaient aussi par la guerre, mais à un autre niveau, plus radical que celui évoqué par Mommsen, comme tous les gens hantés par l'hostilité d'autrui et qui valorisent tellement la paix qu'ils n'arrêtent pas de faire la guerre. Ceci n'est pas un paradoxe. La psychologie nous apprend qu'une peur démesurée d'autrui, qui se traduit dans des fantasmes de pacifisme et de paix idyllique, aboutit, dans la pratique, à un niveau très élevé d'agressivité. Le mythe de la « Pax Romana » est lié à l'esprit guerrier.

Laissons là les Romains dont l'histoire est connue. Je ne veux pas faire l'histoire des Romains mais analyser l'origine de l'impérialisme. Le destin de l'empire romain est considérable. C'est lui qui va servir d'épine dorsale à l'impérialisme occidental jusqu'à aujourd'hui. À travers des avatars divers sur lesquels je reviendrai, il engendrera les diverses sociétés du monde occidental.

LA NAISSANCE DE L'IMPÉRIALISME EN AMÉRIQUE

Finissons cette analyse en invoquant le cas de l'Amérique indienne, qui n'échappe pas au schéma que j'essaie de mettre en lumière. L'impérialisme s'installe en s'imposant aux populations des zones agricoles et urbaines.

Malgré cette identité au niveau du schéma de base, il existe de profondes différences entre ce qui se passe dans le Nouveau Monde et ce qui se passait dans l'Ancien Monde. Cela n'est pas seulement vrai pour la naissance de l'impérialisme mais aussi pour son destin ultérieur. La différence est que, dans le Nouveau Monde, l'impérialisme met beaucoup plus longtemps pour se constituer que dans l'Ancien Monde. Il lui faut un millénaire pour arriver au point où les

autres arrivent en quelques siècles. Cette phase de préparation va occuper tout le premier millénaire de notre ère, aussi bien au Mexique qu'au Pérou. Par contre, lorsque l'impérialisme est enfin établi, au 2^e millénaire de notre ère, il présente une force, une intensité, une violence rarement atteinte dans l'Ancien Monde. Il connaît une sorte de paroxysme, avant d'être dévoré par l'impérialisme européen, dans sa phase coloniale. Invoquons les faits.

Au Mexique, après une première phase d'urbanisation, sur l'Altiplano, à la fin du dernier millénaire avant notre ère, contemporaine de ce qui se passe dans les basses terres, chez les Olmèques, une brillante civilisation se développe au centre du Mexique, qui va dominer l'ensemble du sous-continent. Il s'agit de la culture de Teotihuacan, dont les restes impressionnants nous donnent une idée de ce qu'a dû être cette culture à son apogée. Elle s'éteint vers le 7^e siècle de notre ère et se prolonge à travers des cultures périphériques, très liées à elle, comme celles d'El Tajin, à l'est et de Monte Alban, au sud. « *Aucune cité, aucun État, aucune culture, écrit un historien, ni les Olmèques, ni les Toltèques, ni les Mayas, n'ont exercé sur le reste de la Méso-Amérique, une plus grande influence que Teotihuacan ; aussi est-il pratiquement certain que ce fut la capitale d'un empire encore plus puissant que celui des Aztèques* » (*Atlas de l'Amérique précolombienne*, 1987).

Parallèlement à cela, au-delà de l'isthme de Tehuantepec, vers le sud et l'est, se développe la culture Maya, qui va durer plus longtemps, puisqu'elle ne s'éteint qu'à la fin du 1^{er} millénaire de notre ère. J'ai déjà parlé de ses origines situées dans les montagnes du Guatemala et sur les terres semi-désertiques du Yucatan. J'ai aussi parlé de l'installation de populations sur les côtes du Pacifique et de l'importance de la civilisation d'Izapa, comparable à celle des Olmèques. Dans la période qui nous occupe, la civilisation Maya est installée dans une zone intermédiaire entre les hautes terres du sud et les terres désertiques du nord, à savoir dans le Petén central, où elle produit les phénomènes culturels que nous connaissons, en particulier l'écriture, les élaborations astrologiques et une vie sociale raffinée.

Tout porte à penser que Teotihuacan fait peser sur le pays Maya une véritable domination, avec présence de guerriers. Cette domination a des aspects économiques, culturels et militaires. Malgré cela, on ne peut pas parler d'annexion de territoire. Les Mayas ne font pas partie de l'Empire de Teotihuacan, comme ils feront partie plus tard de l'Empire toltèque et surtout de l'Empire aztèque. « *Un quart de siècle de progrès rapides dans le déchiffrement des inscriptions Mayas de l'époque classique nous permet d'être un peu mieux renseignés sur la politique des Mayas et sur les préoccupations de la classe dirigeante dans les grands centres urbains. Il semble que ceux-ci ont été constamment en guerre, ce qui entraînait la capture de prisonniers de haut rang – en fait, le principal objectif – mais aucun agrandissement territorial, car ce n'était pas le but de ces conflits. Les malheureux étaient sacrifiés, généralement par décapitation et souvent après avoir été torturés, y compris par mutilation sexuelle* » (*Atlas de l'Amérique précolombienne*).

Cette dernière remarque nous met sur la voie d'une explication concernant le fait que les indiens de Méso-Amérique ont mis très longtemps avant d'accéder à une forme d'impérialisme, avec annexion de territoires. Ils rencontraient une résistance énorme de la part des populations qu'ils voulaient dominer, qui étaient très nombreuses (beaucoup plus que dans l'Ancien Monde) et évoluées. Ils se contentaient de les avoir vaincues et ne pouvaient en plus les administrer.

Toute leur iconographie, où on voit des files de prisonniers humiliés et soumis, va dans ce sens. Ils préféraient se concentrer sur les activités leur assurant la victoire que sur l'organisation et la gestion de territoires annexés. Il en sera toujours de même, y compris à l'époque de leur triomphe définitif dans la dernière époque aztèque.

Ce même processus que je viens d'analyser au Mexique se rencontre au Pérou avec le complexe culturel de Huari-Tiahuanaco, beaucoup plus tardif, puisqu'il se situe dans la seconde moitié du 1^{er} millénaire de notre ère. La cité de Huari se trouve sur les hautes terres du Pérou central, à la latitude de Lima, et celle de Tiahuanaco au sud du lac Titicaca (à 4000 mètres d'altitude). « À partir de 500 après J.-C., les deux cités, en pleine expansion, sont prêtes à se confédérer avec les territoires voisins. Selon certains chercheurs, Huari et Tiahuanaco deviennent alors deux puissantes capitales concurrentes qui règnent l'une sur les terres du Nord et l'autre sur les régions du Sud. Tiahuanaco exerce une très forte influence sur le Nord du Chili et sur le Nord-Ouest de l'Argentine ; Huari a des colonies dans la vallée du Rio Nazca, à 300 kilomètres en direction de la côte » (*Atlas de l'Amérique précolombienne*). Concernant cette dernière cité, le même auteur écrit : « Vers 600 après J.-C., l'expansion (de Huari) se mue en une véritable conquête, qui va permettre à l'Empire de s'étendre jusqu'à Chançay, sur la côte, et Callejon de Huaylas, dans les hautes terres. » Plus tardivement les Chimus, à partir des montagnes qui longent la mer et spécialement du lieu de Batan Grande, fondent un empire côtier très important (850-1050 après J.-C.) dont la capitale Chan Chan présente des restes prestigieux. Cet empire ne disparaîtra que sous les coups des Incas.

Il faut attendre le 2^e millénaire de notre ère pour trouver, en Méso-Amérique, des phénomènes impérialistes comparables à ceux de l'Ancien Monde. Mais cela ne se fait pas facilement, à cause des résistances. Cela se produit grâce à un renforcement du processus causal et originel de l'impérialisme, grâce à l'intervention de peuples encore plus pauvres et marginalisés que ceux qui étaient déjà là.

Au Mexique, les Chichimèques et les tribus du nord, venus des zones semi-désertiques qui commencent à la hauteur du Rio Bravo et s'étendent sur d'immenses étendues jusqu'à la vallée de Mexico, opèrent, une migration progressive, qui les amène jusqu'à ce point. Ils établissent leur domination dans toute la zone centrale du Mexique et sur l'Altiplano et réussissent à fonder deux Empires successifs surpuissants, à savoir d'abord celui des Toltèques, peu après l'an mil, qui va étendre sa domination jusqu'au Yucatan, et celui des Aztèques, qui s'effondre à l'arrivée des Espagnols.

La civilisation aztèque s'est faite une sinistre réputation, à cause des massacres de milliers de prisonniers, effectués sur les temples des divinités, avec extraction du cœur des malheureux, qui étaient ensuite écorchés et souvent mangés. Il faut le comprendre comme le résultat d'un accent mis sur le triomphe remporté, qui passe au premier plan. On le célèbre avec le maximum de faste sur les différents paliers des temples, conçus pour le spectacle collectif. Tout, là-dedans, est spectacle, triomphe, proclamation de puissance, faveur accordé par les dieux. Les Aztèques maintiendront même, jusqu'à la fin, des territoires non soumis au centre de leur empire, comme Tlaxcala (actuelle Puebla), pour pouvoir, d'après leurs dires, offrir un champ d'action à leurs guerriers et faire des prisonniers qui seront sacrifiés. Dans le même sens va le développement extraordinaire du système des tributs.

Quand j'analyserai plus loin les ressorts psychologiques de l'impérialisme, je montrerai que le processus de glorification est un des plus fondamentaux. Il atteint ici un paroxysme.

Les Incas, qui apparaissent au Pérou à peu près au même moment que les Aztèques, au 15^e siècle de notre ère, ont un aspect plus politique. Leur système, en effet, très centré sur l'extension territoriale et qui aboutit à la création d'un empire comparable à l'Empire romain, ne repose pas, comme celui des Aztèques, uniquement sur l'exploitation d'une classe supérieure, confisquant les richesses des membres des autres classes, mais sur une véritable administration. Les territoires conquis sont divisés en quatre parts, dont deux reviennent à l'Etat, qui fait travailler à partir d'un système de corvées et en surveillant les activités. Celles-ci consistent aussi en grands travaux dont les restes sont surprenants, comme la construction de routes. Ce qu'on enlève aux gens dans ce système, ce n'est pas d'abord leurs biens mais la disposition d'eux-mêmes, comme dans l'esclavage de l'Ancien Monde. Au sommet de l'Etat, se trouve toute une hiérarchie, chargée de l'administration du pays, formée au départ des membres de l'aristocratie mais qui la dépasse. Les sanctions des fautes sont implacables. Alfred Métraux, dans *Les Incas* (1961), a montré tous les rapprochements et les différences à établir entre ce système et celui d'un régime totalitaire moderne.

Si on essaye de situer la place des impérialismes mexicain et péruvien dans la panoplie des impérialismes à travers le monde, on peut dire que l'impérialisme mexicain a engendré des attitudes à la fois religieuses et libertaires qui se retrouvent dans le Mexique moderne. Comme dans les sociétés égyptienne, indienne, grecque, les temples, qui traversent les temps, servent de témoins et de repères : pyramides d'Égypte, temples grecs, temples indiens, pyramides mexicaines. En même temps la population, fortement urbanisée, accepte mal les contraintes de l'impérialisme. Il en est tout autrement avec l'impérialisme péruvien, qui engendre des attitudes beaucoup plus collectives et beaucoup moins religieuses.

LA SUITE DES ÉVÉNEMENTS

Bien que je centre ce chapitre sur les origines de l'impérialisme, je pense qu'il peut être intéressant, pour mettre les choses en perspective, d'évoquer tout l'enchaînement qui va se produire, par la suite, dans chacune des aires concernées et qui présente, dans toutes, la même structure de base.

À partir du moment où les impérialismes sont installés dans les différentes zones du monde précédemment évoquées, ils ont tendance à s'étendre, à se diffuser, selon une pente qui est inhérente à leur nature. Ils rencontrent, dans ce mouvement, d'autres peuples primitifs, restés jusque-là isolés, souvent inconnus, qu'ils réveillent, et qui se mettent à bouger, à s'étendre et à dominer.

Cette rencontre se produit à peu près à la même époque dans les trois aires de l'Ancien Monde, durant le 1^{er} millénaire avant notre ère et du 1^{er} après notre ère, au moment où les empires perse, chinois et romain accèdent à leur maturité. Deux ou trois siècles après, se produit un déferlement, sur ces empires, de peuples venus du fond des déserts, des montagnes ou des forêts, de peuples laissés pour compte jusque-là, oubliés et négligés par les civilisés, qu'on peut appeler, sans leur faire injure, super-primitifs. Ces peuples vont se jeter avec une violence

inouïe sur les vieux empires des zones civilisées du globe, et vont le faire en vagues successives, séparées par des siècles. Ce mouvement va durer très longtemps et les effets n'en seront que plus forts. L'impérialisme en sortira renforcé, pour ainsi dire rajeuni avec les conséquences qu'on peut prévoir.

Bien sûr, ce phénomène a une telle ampleur qu'il est impossible de le résumer en quelques phrases. Je le résumerai en disant qu'il voit l'apparition ou l'émergence de trois catégories de peuples.

Par rapport à l'empire perse, dont l'Égypte n'est plus qu'un appendice, il s'agit de peuples du désert, nomades allant d'une oasis à une autre ou d'une zone de pâturages à une autre, soit en Asie soit en Arabie soit dans le Sahara. Leurs noms varient avec leur origine : Scythes, Parthes ou Huns (Hephtalites) venant du nord, Kouchans ou Tokhariens venant de l'est, Arabes venant du sud. Ils interviennent sur l'Empire perse en deux phases. La première, qui dure à peu près 400 ans va du 2^e siècle avant notre ère (prise de Ctésiphon par les Parthes) au 3^e siècle après (fondation de la dynastie sassanide). La deuxième se situe vers le 4^e siècle de notre ère quand les Huns Heptamètres déferlent sur l'empire sassanide. Les Arabes islamiques clôturent la série au 7^e siècle et inaugurent une nouvelle ère.

Dans l'aire Extrême-Orientale, le rôle joué par les peuples du désert au Moyen-Orient, est joué ici par les peuples des steppes et en partie par les peuples des forêts. Il y en a tellement qu'il est presque impossible de les énumérer. Ce sont des turco-mongols, dont les Hiong-Nou, Yue-Tche, Sien-Pei, T'ou-Kiue, Kitan, etc., sont des parties et les Mandchous, Toungous, Tibétains, etc., des prolongements périphériques. Il faut distinguer les peuples venant plutôt de l'Altaï et du Haut Ienisseï, zones limitrophes de forêts, apparentés aux Turcs, et les peuples venant des alentours du désert de Gobi, apparentés aux Mongols. Ces populations apparaissent dès avant notre ère et menacent déjà la Chine, qui construit contre eux la grande muraille (qui n'arrêtera pas d'être prolongée et multipliée pendant des siècles), mais ils se manifestent surtout à la fin de la dynastie des Han. Ceux-ci commencent à les attaquer dès le 2^e siècle avant notre ère et n'arrêtent pas de le faire. Cela fait partie d'une politique d'expansion générale au cours de laquelle les Chinois rencontrent les peuples des steppes, sans que ceux-ci aient nécessairement l'initiative.

Comme le dit J. Gernet, historien de la Chine, « *la période qui s'ouvre à la fin des Han s'apparente par certains de ses aspects à notre Moyen Âge européen* » (1972). En effet, les barbares commencent à intervenir fortement sur la politique chinoise, surtout au nord, et finissent même par imposer leurs propres dirigeants. Il en résulte la « ruine de l'économie urbaine », le « démembrement de l'Empire », le « déclin de l'Etat ». Cela se passe en gros de 117 à 589 de notre ère. La Chine se divise entre le nord et le sud et le nord lui-même subit la domination de dirigeants barbares différents (Wei orientaux et occidentaux). Les barbares font un deuxième retour en force vers le 10^e siècle au moment où, d'après J. Gernet, ils commencent à se livrer à de véritables guerres de conquête, ce qui entraîne la formation de l'état mongol aux 12^e-13^e siècles, qui ouvre l'époque moderne chinoise.

Le troisième groupe de peuples barbares concerne, cette fois-ci, l'aire européenne. Il est constitué par les peuples vivant dans les forêts boréales du nord de l'Europe et spécialement en Scandinavie. Il est établi que les populations germaniques qui déferlent sur l'Europe à partir du

3^e siècle de notre ère (elles étaient déjà apparues avant) habitaient antérieurement en Scandinavie et sur les bords de la Baltique, dans leur presque totalité. Elles se livraient à la pêche et vivaient dans des zones qui, à l'époque, étaient couvertes de forêts de conifères ou d'arbres à feuilles caduques.

Leur descente sur l'Europe du Sud provoque la chute de l'Empire romain. La partie orientale de l'empire résiste mieux et continue à faire face victorieusement aux barbares jusqu'en plein Moyen Âge. Il faut distinguer deux vagues, d'importance égale. La première, qui concerne les invasions germaniques proprement dites, aboutit à la formation de l'empire de Charlemagne et de ses successeurs, qui se veut « saint, romain et germanique ». L'influence germanique, dans son établissement, est incontestable. La deuxième vague concerne les invasions vikings du 8^e au 10^e siècle, qui aboutit, à nouveau, à l'abaissement de l'empire existant, celui des carolingiens, et à la formation de nouveaux états, dont l'Angleterre et la Russie sont les plus beaux fleurons.

Ce qui se produit, à la suite de ces vagues d'invasions barbares, est du plus haut intérêt et mérite qu'on s'y arrête, car cela aboutit à la fois à une diminution et à une crise de l'impérialisme mais aussi à sa renaissance et à un nouveau départ, qui explique l'histoire contemporaine.

Dans les trois cas considérés, les invasions affaiblissent l'Empire existant, même si celui-ci a réussi à se relever après la première vague. Par exemple, elles abattent l'empire romain, mais aussi l'empire des carolingiens. Elles permettent alors le renforcement et le triomphe d'un mouvement que j'analyserai à la fin de ce chapitre et que je présenterai comme la réponse donnée dès le début par les populations dominées à l'impérialisme. Il s'agit des religions spiritualistes : judaïsme, christianisme, bouddhisme, mazdéisme, etc.

Les religions spiritualistes se trouvent pour ainsi dire libérées et se développent, en particulier à travers le monachisme. Elles se hissent au Pouvoir ou dominant le Pouvoir existant, établissant une sorte de théocratie. Le mazdéisme s'épanouit et se diffuse en Perse, le bouddhisme en Chine, le christianisme en Europe. Tous les trois ont sur le Pouvoir politique une influence considérable et même parfois détiennent le Pouvoir politique. Le Moyen Âge européen, du 11^e au 15^e siècles, correspond à ce qu'a été la période sassanide en Perse, du 2^e au 7^e siècles ou à ce qu'a été l'époque Tang en Chine (triomphe du bouddhisme), du 7^e au 10^e siècles. J.Gernet, est d'accord pour penser que « *le Moyen Âge chinois se prolonge jusque dans « l'empire aristocratique » des Sui et des Tang.* »

Au point de vue des structures sociales, le problème est plus complexe. Il se produit, dans un premier temps, une substitution, au moins partielle, des cadres supérieurs de l'Empire. Les nouvelles élites barbares prennent la place des anciennes. Par exemple, en Europe, les dirigeants germaniques, francs, lombards, etc., se substituent en grande partie aux anciennes élites romaines. Cela ne leur assure pas pour autant la victoire.

La deuxième vague barbare les affaiblit en effet et engendre un double phénomène. Dans les zones où le Pouvoir était plutôt périphérique, comme en Chine du Sud ou en Europe latine (France, Espagne, etc.), on voit émerger une féodalité très divisée et dispersée, mais cependant très combattive et agitée (chevalerie, châteaux forts, etc.). Dans les zones où la puissance impériale était précédemment bien affirmée, par exemple en Chine du Nord ou en Europe du Nord, le Pouvoir politique est au contraire renforcé, acquiert une efficacité remarquable et se

lance dans des guerres impitoyables et infinies. Les croisades exportent la guerre vers l'Orient et fondent des états. Les Tang en Chine portent les dimensions de l'empire jusqu'au Cachemire et au Ferghana. Les souverains sassanides rétablissent les frontières de l'empire achéménide. Les deux phénomènes, à savoir d'un côté l'émergence d'une féodalité indépendante et rebelle et de l'autre l'émergence d'un Pouvoir surpuissant, parfois se succèdent, comme en Perse.

De toute façon, l'intervention des peuples barbares ne supprime pas le phénomène impérialiste, loin de là. À beaucoup de points de vue, elle le renforce.

L'impérialisme va repartir partout avec ardeur dans toutes les aires considérées. En Europe, il va connaître un véritable renouveau à partir de la Renaissance avec la création des monarchies absolutistes, la fondation des états modernes, le colonialisme européen. Dans la première aire, on va assister à l'expansion islamique, qui suit immédiatement cette espèce de Moyen Âge représenté par les Sassanides. En Asie, l'épisode turco-mongole du 11^e au 14^e siècle, va transformer toutes les structures politiques antérieures, du bassin méditerranéen à la Chine.

N'y a-t-il rien de nouveau ? Sommes nous ramenés à l'état antérieur ? Absolument pas. Ce qui change, c'est la présence d'une manière officielle et reconnue, des forces religieuses, qui vont avoir un impact énorme sur toute la vie politique, sociale et culturelle, souvent sous des formes qui n'ont pas de rapport direct avec la religion. J'analyserai tout cela dans les prochains chapitres.

Désormais nous sommes dans l'époque moderne. L'entrée dans cette époque ne se fait pas dans toutes les aires au même moment. Le problème qui va se poser partout est de savoir comment composer avec le facteur religieux, sous quelque forme qu'il se présente.

La solution que donne l'islamisme est d'établir une sorte de mixage entre religieux et politique, où le religieux est dominant, met l'élément politique à son service (la guerre sainte). La solution chinoise est inverse. Le religieux est là comme une toile de fond qui soutient et accompagne une vie sociale axée sur le respect des coutumes, la soumission aux autorités, la conformité générale.

La solution de l'Occident est plus dynamique et seule capable de faire avancer les choses. Les deux forces se confrontent et s'affrontent, dans un premier temps, ce qui les oblige, dans un deuxième temps, à approfondir leurs fondements et à dépasser leurs limitations. Cela débouche sur une série impressionnante de révolutions, depuis la révolution anglaise du 17^e siècle jusqu'à la révolution russe. Le monde se transforme et va peut-être sortir de l'impérialisme.

L'ESPRIT DES NOMADES

Sortons maintenant de la description historique et essayons de comprendre les phénomènes. L'apparition de l'impérialisme dans les millénaires qui précèdent immédiatement notre ère, il y a 5000 ans, me paraît être l'événement majeur qui affecte l'humanité depuis ce moment et qui modifie sa dynamique.

Cela ne veut pas dire que les attitudes de Pouvoir, l'autoritarisme, la domination sociale n'existaient pas avant. Nous avons vu, en examinant les primitifs, qu'ils connaissent ces

phénomènes et nous verrons qu'on ne peut comprendre ceux-ci qu'en faisant référence à eux. Cependant, à partir des 3^e-2^e millénaires avant notre ère, quelque chose de nouveau apparaît, à savoir une nouvelle relation entre les groupes et ensembles sociaux, même entre les régions du monde, du fait de la généralisation et de l'extension de ces attitudes de Pouvoir. Ce qui change, c'est la configuration globale de l'espèce humaine.

Cela correspond à un retour des primitifs. Provisoirement éloignés de la scène de l'histoire, des lieux où s'élabore la culture civilisée, quand ces lieux sont suffisamment protégés pour ne pas craindre leur intervention, ils font un retour en force dès que les conditions extérieures favorisent leur émergence, d'abord à l'intérieur même des cultures qui provoquent leur apparition et ensuite à l'extérieur de ces cultures.

À vrai dire, ce ne sont pas les chasseurs-cueilleurs qui reviennent, mais des populations très proches d'eux, apparentées au monde agricole, les agriculteurs nomades, soit pasteurs soit agriculteurs itinérants, pratiquant la culture sur brûlis ou d'autres méthodes, soit encore des agriculteurs vivant en habitat dispersé. Ce sont des gens qui ne sont plus dans l'esprit initial de l'agriculture, qui était destinée à permettre le regroupement et le rassemblement. Ce sont des isolés, enfermés dans leurs clans, qui utilisent l'agriculture comme une méthode parmi d'autres de subsistance, alors qu'elle était au départ autre chose.

Le problème que je voudrais poser maintenant est double. C'est d'une part de savoir quelle psychologie provoque le mode de vie isolée, dans les conditions spéciales qui sont celles d'une certaine forme d'agriculture, et, d'autre part, comment cette psychologie engendre l'impérialisme.

J'ai déjà parlé de la psychologie liée à l'état d'isolement à propos des chasseurs-cueilleurs. J'ai essayé de comprendre leur culture à partir de leur isolement. J'ai montré, en analysant les mécanismes du don et du contre-don, que l'isolement interdit entre les membres du groupe tout autre rapport que les rapports de type familiaux. Dans ce cadre, la seule chose qu'on puisse rechercher est le soutien et la bienveillance des autres. Cela engendre une dépendance radicale à leur égard.

La différence entre les chasseurs-cueilleurs vivant en état autarcique, et ceux que je désigne maintenant est la présence des étrangers. Ils n'existent pas dans l'environnement habituel des chasseurs-cueilleurs et ne peuvent donc susciter des attitudes différentes de celles qui sont fondées sur l'agrégation. Par contre, ils existent dans l'environnement des pasteurs et des agriculteurs nomades, surtout si ceux-ci tentent d'établir sur eux leur domination. Cependant, ils ne peuvent être sources d'expérience relationnelle, à cause des attitudes originellement mises en place chez les dominants, qui visent à la séparation et à la ségrégation.

L'obstacle, dans ce cas, ne vient pas de l'état des choses mais de traditions solidement établies, qui traversent les siècles et existent encore aujourd'hui, qui amènent les parents à faire faire à leurs enfants l'expérience de la coupure. Les attitudes ainsi engendrées créent l'environnement, un certain environnement, qui ressemble étrangement à celui des chasseurs-cueilleurs. La seule différence est qu'il est artificiel, construit, au lieu d'être donné naturellement.

Les attitudes que cela engendre sont déterminantes dans la genèse de l'impérialisme. Ces attitudes sont au nombre de trois : 1 – glorification, 2 – consécration et 3 – coercition.

1 – La première vise à persuader l'étranger qu'on est un être exceptionnel, doué d'une force et de capacités considérables, ce qui doit l'inciter à se reposer sur vous. On modifie ainsi la représentation que l'étranger a de vous. Il cesse du même coup d'être dangereux. Il devient un être sûr, non pas parce qu'il l'est par nature, mais parce qu'il le devient grâce à cette stratégie de glorification, qui le pousse à s'en remettre à vous.

Dans la pratique, cela revient à être extrêmement soucieux de son propre honneur, de son prestige et de la considération inspirée. En vertu du principe de réciprocité, l'action exercée sur l'autre modifie l'autre vis à vis de vous. L'autre devient ce qu'on fait de lui. Du fait qu'on se montre à l'autre comme un être surpuissant, l'autre développe une dépendance à votre égard qui le rend sécurisant et rassurant. Nous avons vu l'importance dans les rites de don et contre-don des comportements de prestige, consistant par exemple à dépenser sans compter ou à détruire des biens qui vous appartiennent. Ce processus, qui n'existe que chez les primitifs villageois, est ici renforcé.

2 – Le comportement de consécration va dans le même sens que le précédent mais s'adresse plus directement à la personne qu'on veut rendre sûre, à travers une stratégie qui consiste à la prendre en charge, à s'occuper de ses intérêts et de sa vie, à se consacrer à elle, dans une optique sacrificielle. J'ai déjà signalé, en analysant les mécanismes de don et de contre-don, à quel point nous étions marqués par l'expérience des rapports mère-enfant. L'enfant, qui vit dans une dépendance totale par rapport à sa mère, prend conscience du Pouvoir que sa mère a sur lui, de ce fait, et réalise ainsi qu'il peut acquérir à son tour un Pouvoir du même genre, en rendant sa mère dépendante de lui. Il suffit qu'il lui montre un attachement, dont la mère ne peut pas se passer.

3 – Les mécanismes de coercition, qui sont les seuls analysés quand on étudie les phénomènes de Pouvoir, supposent ceux qu'on vient de voir. Il n'y a pas de violence efficace, à moins d'une action physique à l'état pur, si on ne neutralise pas préalablement les capacités de réponse et de riposte de ceux qu'on veut soumettre à sa volonté. Ceci est fondamental si on veut comprendre l'impérialisme. Tout individu, tout groupe, tout ensemble quelconque de gens a un Pouvoir de résistance à la contrainte beaucoup plus important qu'on ne le croit. La Boétie l'avait déjà signalé.

La coercition elle-même consiste à rendre conforme(s), grâce à des menaces, celui ou ceux qu'on a liés à soi. Par conformité, il faut entendre non seulement une similitude ou une identité par rapport au style ou au mode de vie mais surtout une adhésion aux projets et vœux de ceux qui exigent la soumission. L'unité des intentions et des projets est la chose visée en premier lieu.

Nous possédons de nombreuses études effectuées sur des populations pastorales du monde, qui sont les prototypes des populations agricoles isolées. Citons, par exemple, l'ouvrage de W. Thésiger *Le désert des déserts* (1978) qui est le récit de l'exploration du désert d'Arabie par un anglais assimilé à la culture des nomades et croyant à leurs valeurs, ou *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou* (1985) qui est une analyse ethnographique de la société de nomades du

Niger, ou encore *Moi, un Mbororo* (1986) qui est le récit, à la première personne, de sa vie, depuis son enfance, d'un Peul pasteur du Cameroun. Il existe beaucoup d'autres études.

Ce qui frappe dès le départ, dans tous ces récits, c'est la solidarité organique puissante qui existe entre tous les membres des groupes considérés. Cela amène par exemple W. Thésiger à déclarer qu'il s'est senti moins seul au milieu du désert que dans la ville de Londres. C. Barouin, à propos des nomades du Niger, déclare au terme de son étude : « *La cohésion sociale chez les Toubou de l'Ayer, se fonde principalement sur l'entrelacement des multiples rapports solidaires entre individus résultant de la parenté ou de l'alliance.* »

La conséquence de ce phénomène est l'importance quasiment existentielle de l'image donnée aux autres, puisque de cette image dépend l'attitude des autres envers nous. Il faut que cette image soit d'une part prestigieuse et d'autre part rassurante pour l'autre.

D'où il résulte d'abord un code de l'honneur dans lequel la reconnaissance obtenue et la considération inspirée sont une préoccupation de tous les instants, prennent une place démesurée, jusqu'à l'exacerbation. Cela est assez connu. « *Un bédouin, dit Thésiger, part du principe que tout ce qui le concerne, concerne également tous les membres de la communauté* ». Et encore : « *En règle générale, les bédouins ne sont pas rancuniers, mais s'ils jugent leur honneur bafoué, ils se montrent aussitôt vindicatifs et s'appliquent à poursuivre l'offenseur de leur implacable vengeance. Frappez un bédouin, et il vous tuera, sur-le-champ, ou plus tard, mais il vous tuera. Il est facile à un étranger d'offenser un bédouin sans le vouloir.* » Cela détermine aussi un rapport très particulier à la honte. « *Un jeune papa, dit l'auteur de l'autobiographie du Peul du Cameroun, qui serait vu en train de s'amuser avec son enfant premier-né se sentirait tout honteux. Le témoin ne manquerait pas de dire : « Ah ! celui-là il n'a vraiment pas de honte ! S'amuser ainsi avec son enfant ! » Un gendre manquerait gravement de respect envers son beau-père en prononçant publiquement son nom ou celui d'un homonyme. S'il le fait par inattention, il dit au moment où il s'en aperçoit : « Ah, vraiment cela me fait honte ! » Si une jeune fille non mariée donne naissance à un bâtard, on dira qu'elle a déshonoré ses parents. Elle doit fuir. Pour un Peul, la honte, c'est le péché. Encourir la honte, c'est commettre un péché.* »

Les nomades engagent de nombreuses actions difficiles, parfois périlleuses, uniquement pour la gloire. C'est le sens de ces razzias innombrables qu'entreprennent certaines tribus parfois sur des milliers de kilomètres, et dont le but n'est pas directement alimentaire. Les troupeaux de chameaux qui sont enlevés sont plus un embarras qu'autre chose. Les actions héroïques accomplies sont chantées dans des poésies épiques, qui ressemblent à la chanson de Roland.

Quand il s'agit du rapport à l'autre, on rencontre une attitude très répandue, considérée comme de la générosité, mais dont le caractère systématique, obligatoire fait plutôt penser à une protection. Thésiger parle de « *l'incroyable générosité des bédouins* ». Les règles de l'hospitalité, très impératives, procèdent du même principe. La conséquence est la tendance à s'occuper des autres incessamment, comme si on était personnellement responsable de leur vie et de leur sécurité.

Tout cela aboutit à une réglementation sociale extrêmement stricte qui prévoit les actions de tous dans les détails. Au Cameroun, cela s'appelle le « poulakou » qui engendre, comme le dit

l'auteur « *la retenue, le jugement, la politesse.* » « *Les coutumes, matrimoniales ou autres, sont autant d'obligations auxquelles il est impossible de se soustraire. Les sanctions, qui tendent toujours plus ou moins à l'exclusion, ont un caractère exemplaire.* »

Toutes ces choses sont maintenant bien connues et nous ramènent aux analyses déjà faites sur les sociétés primitives. Il n'y a pas de différences notables. La seule différence est que les nomades dont je parle vont se trouver confrontés à une autre société, à savoir celle dite civilisée, et que cela va déterminer chez eux des comportements entièrement nouveaux, qui seront à l'origine de l'impérialisme. C'est cela que je vais examiner maintenant.

LA GRANDE CONFRONTATION

Les ruraux itinérants, pasteurs ou autres, ne cessent pas de côtoyer des groupes de gens qui ont un mode de vie différent du leur. Non seulement ils en émanent, puisqu'ils se sont jadis séparés d'eux, rejetés ou exclus par une communauté qui ne pouvait pas les nourrir, mais encore ils sont sans cesse confrontés à eux. Pourquoi, dans ces conditions, ne font-ils pas l'expérience d'une relation à des gens différents, ce qui pourrait modifier leur psychologie en les ouvrant à d'autres valeurs ? La raison est qu'ils sont avec ces autres dans une relation conflictuelle, qui ne leur permet pas cette expérience.

Dans un très bon ouvrage *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari* (1982), J.R. Kupper, examine la situation des pasteurs nomades qui parcourent les steppes semi-désertiques de Syrie et du Haut-Euphrate au début du 2^e millénaire avant notre ère, dans la région de Mari. Il étudie cela à travers les archives de Mari, qui, on le sait, nous donnent des précisions extraordinaires sur les événements politiques de cette époque. Il apparaît que l'essentiel des rapports entre nomades et sédentaires se ramène à des conflits territoriaux et que les autorités locales passent leur temps à essayer de contenir ces innombrables clans nomades qui s'appellent Hanéens, Benjaminites, Sutéens, Amorrhéens, généralement « Ouest-Sémitiques ». À l'origine de ce conflit, l'auteur voit les conditions physiques, en particulier la sécheresse, qui obligent les nomades à descendre vers les lieux humides où habitent les agriculteurs. « *Vivant souvent à la lisière du pays cultivé, ils (les nomades) ne peuvent manquer d'entrer en conflit avec les sédentaires. Lorsque l'ardeur du soleil a desséché les herbages, les pasteurs refluent avec leurs troupeaux vers la zone des cultures. De surcroît, le nomade est par nature (?) un pillard ; le rezzou est pour lui une occupation normale, qui lui procure gloire et profit. Née des conditions physiques, la lutte qui met aux prises les nomades et les sédentaires ne connaît pas de trêve ; (...). La pression que les nomades exercent sur la bordure du désert est donc constante* » (p. XI).

En réalité, comme je l'ai montré, le nomade n'est pas au départ davantage un pillard que le sédentaire. Il le devient à cause de son isolement. On ne peut faire l'économie des facteurs psychologiques.

Face à ces gens qui le menacent, essayent de le contenir, le méprisent, que va faire le nomade ? C'est ici que les choses se nouent. Le nomade, qui n'a même pas l'idée qu'il puisse exister une autre culture que la sienne, affronte cette situation avec sa psychologie familialiste, clanique, primitive. Il n' imagine pas autre chose que ce dont il a l'habitude, c'est-à-dire non pas seulement la guerre, le pillage ou la destruction, mais la conquête. Il souhaite que le sédentaire

puisse devenir membre d'une société du type de celle qu'il connaît, dans laquelle les gens, organiquement solidaires, imbriqués, liés, font partie du même tout, un et indivisible.

Comment arriver à ce résultat ? La première condition est de pénétrer dans ce tissu agricole ou urbain où vit l'étranger pour qu'au moins il vous voit, qu'il puisse assister au spectacle glorieux qu'on veut lui donner, qui va l'impressionner et l'attacher à vous. Cela implique certes une action guerrière, mais qui n'entraîne pas la destruction.

Les Romains, mieux connus que les autres, sont intéressants à observer. Quand ils pénètrent sur le territoire d'autrui où l'on ne veut pas les laisser pénétrer, ils font la guerre pour y arriver. Mais une fois qu'ils y ont réussi, ils ne se contentent pas de s'attribuer une partie du territoire et de placer un gouverneur qui surveille les actions des assujettis. Ils proposent la citoyenneté romaine à ceux qu'ils viennent de conquérir, le maximum de citoyenneté, si l'on peut dire, soit « cum suffragio » (avec droit de vote) quand cela est possible, soit « sine suffragio » (sans droit de vote), le plus souvent. Il y a aussi d'autres formules d'association qui mettent les peuples conquis dans un rapport d'interdépendance totale, où ils donnent tout ce qu'ils ont, comme le font d'ailleurs leurs conquérants.

Les conquérants ne demandent pas d'abord la soumission et l'obéissance mais l'admiration et l'amour. Pour qu'on les admire, il y a la guerre mais comme une forme de séduction et de persuasion. Les Romains jouent sur ce facteur au maximum. Le « triomphe », comme l'ont montré les historiens contemporains, est un des mécanismes de base dans ce système. Le message implicite qui est donné à travers cela est : « voyez comme je suis puissant ; je peux tout vous apporter, si vous vous en remettez à moi ».

L'amour résulte d'une volonté de faire le bien de l'autre, sans qu'il ait lui-même à intervenir. Il suffit qu'il se laisse faire, qu'il accepte de s'en remettre à plus fort que lui. S'il fait cela, il assure au plus puissant une sécurité totale.

Cela engendre des processus auxquels nous sommes tellement habitués que nous ne les voyons plus, tant ils nous semblent faire partie du phénomène autoritaire lui-même. Il y a d'abord tous les rites qui visent à glorifier, honorer, mettre en valeur, relever, encenser, valoriser les gens au Pouvoir ou l'ensemble de ceux qui y participent. Par définition, ils sont au-dessus, en position supérieure, d'une essence supérieure. Ils s'appellent « illustres », « tout-puissants », « majestés », « altesses », « honneurs », « seigneurs », « grands rois », etc.. Ils mettent en place une quantité impressionnante de dispositifs destinés à les faire voir et à les faire admirer. Ils font connaître leurs actions d'éclat, demandent à être loués et à être chantés. Tout le cérémonial dont ils s'entourent et qui existe encore aujourd'hui, qui nous paraît tellement naturel qu'on ne songe pas à l'analyser, a pour but la glorification.

De même, ils prétendent assumer la totalité des décisions et des initiatives qui permettent à ceux dont ils s'occupent de vivre et de prospérer. Ils dirigent, administrent, gèrent et cela jusqu'au détail. Leur dévouement est total, leur générosité sans limites. La dépendance qu'ils instituent par rapport à eux ne comporte pas de restriction.

Il est évident qu'un système comme celui-là n'aurait aucun sens s'il n'apportait à ceux qui le mettent en place des avantages. C'est effectivement le cas. La sécurité résulte de ce dispositif.

Du fait que les dominants se rendent indispensables, créent une dépendance totale à leur égard, ils pensent qu'ils doivent être entourés de soins et de protections. Ils n'ont pas tort. C'est un effet qu'ils obtiennent.

L'assujettissement auquel aboutit la domination impérialiste a de multiples aspects et peut s'appliquer partout, sous des formes différentes. Tantôt elle se situe dans un cadre somptuaire et dans un esprit qui fait penser au despotisme d'autocrates soucieux surtout de leur confort et de leur luxe. Dans ce cas, elle prend une forme édulcorée qui consiste, de la part du souverain, à extraire des richesses de la population pour satisfaire ses exigences et ses goûts. Tantôt, au contraire, comme il se passe de plus en plus dans le monde moderne, le souverain gestionnaire prétend planifier, prévoir et ordonner la totalité des actions de ses sujets et demande donc du travail plutôt que de l'argent. À la limite, cela aboutit au système de l'esclavage, dans lequel l'esclave est pris en charge par le maître qui lui assure la subsistance, mais perd la disposition de lui-même.

Étant donné que ce système n'a pas une finalité déterminée d'ordre objectif, mais satisfait un besoin psychologique, il est susceptible d'une extension indéfinie. Plus un souverain, et, avec lui, le pays auquel il appartient à l'origine font de conquêtes et étendent le territoire de l'empire, mieux cela vaut. On a l'impression ainsi d'une puissance illimitée et cette puissance est la condition de la sécurité.

Ce qui complique cependant les choses, c'est que l'empire, en s'étendant, multiplie les problèmes, lesquels doivent être résolus par davantage de puissance. L'Empire britannique, modèle du genre, étant donné son extension, contraignait les Anglais à contrôler les détroits. Le contrôle des détroits exigeait la soumission des états dont les détroits dépendaient, etc. On entre dans un circuit sans fin.

D'autre part, cette volonté farouche et acharnée d'assujettissement chez les dominants, assoiffés de sécurité, se heurte, chez ceux qui le subissent à une aspiration à la liberté, que certains psychologues contemporains ont appelé « la réactance » (Brehm, 1981). Cette réaction, issue des expériences de l'enfance, aboutit à se méfier des dominants et maîtres de toutes sortes, même si on s'en remet à eux dans la pratique. On se détourne d'eux et on leur refuse toute considération véritable, mais on leur obéit. L'attachement est instrumental. Du fait qu'ils détiennent tous les leviers et assurent le fonctionnement social, ils suscitent l'adhésion. Elle n'est pas celle de l'esprit ou du cœur, mais celle de l'habitude et de la coutume.

Face à cette situation tendue, les dominants tentent d'aller plus loin que de simplement imposer leur contrainte. Ils jouent sur l'état de chose qu'ils ont créé, qui interdit qu'on les remette en question, et répandent une idéologie, selon laquelle il est mal, dangereux et pervers de critiquer l'autorité, car celle-ci est de droit divin, voulue par les dieux et par la nature elle-même.

Cette idéologie est présente dans tous les systèmes de domination politique, selon laquelle l'organisation, la coordination, les interrelations, le commerce, la prévision, etc., ne peuvent venir que de l'Etat ou d'une instance autoritaire. Sans eux, tout ne peut être qu'anarchie et désordre. Si l'humanité a fait des progrès techniques comme inventer l'irrigation, étendre l'agriculture, organiser l'industrie, rendre la justice, c'est grâce à l'existence d'un Etat dit, par-dessus le marché, fort. On trouve cette idée, encore actuellement, dans tous les manuels de

sociologie ou d'anthropologie. Elle est répandue dans l'air et fait l'objet d'une espèce de consensus.

Certains économistes anglais, comme Adam Smith, ont été les premiers à repousser cette idée et à montrer que les processus permettant à la société d'aller au-delà de l'action individuelle et d'accéder à de vastes et complexes organisations, ne dépendaient pas de l'État. La théorie de la « main invisible » d'Adam Smith est irréfutable. Si on considère, par exemple, la vie économique, les circuits commerciaux, la mise en place de l'industrie dans un pays donné, même le plus développé, on ne trouve aucun coordinateur central, aucun état planificateur, aucun organisme directeur. Ceux-ci viennent après et pas pour le meilleur. La décadence et le déclin, dans un pays, résultent de la prise de contrôle du fonctionnement social et économique par les instances politiques, comme à Rome, dans le monde arabe ou ailleurs.

Les humains sont capables de mettre en place et de conduire des actions d'un haut niveau et très élaborées, grâce à une régulation de proche en proche efficace, comparable au mécanisme de « stigmergie », que P.P. Grassé (1985) a révélé chez les insectes.

LA DIFFUSION DU MODÈLE IMPÉRIALISTE

Il reste une difficulté dans la théorie que je soutiens. On peut se demander comment des gens aussi démunis et misérables que les pasteurs et ruraux itinérants de l'époque préhistorique ont été capables de créer un système politique, qui s'est maintenu pendant des millénaires et se maintient encore. Leur entreprise aurait dû s'éteindre très vite. Les conditions de sa naissance ont en effet disparu et, de ce fait, le système devait lui aussi disparaître. Qu'y a-t-il de commun entre les pasteurs qui erraient en Égypte au milieu du 4^e millénaire avant notre ère et les pharaons du Nouvel-Empire ? Apparemment pas grand-chose. Les pharaons du Nouvel-Empire ne pouvaient donc engendrer le même système que les pasteurs, puisqu'ils étaient différents d'eux.

Cela n'est pourtant qu'une apparence. Les pharaons du Nouvel-Empire n'étaient pas différents des pasteurs qui erraient en Haute-Égypte au 4^e millénaire. Seul le cadre extérieur était différent. La psychologie était la même.

Cela tient à un principe dont j'ai parlé dans l'introduction : la pulsion psychologique, une fois créée, possède une énergie intrinsèque qui lui permet d'engendrer, dans le milieu extérieur, les conditions de sa propre satisfaction. Même si le milieu extérieur se modifie, la pulsion le ramène sans cesse à un état de chose lui permettant de se satisfaire. Un individu qui a besoin d'un certain objet, expérimenté dans son enfance et important pour lui, fait tout pour retrouver cet objet. Cela engendre ce qu'on appelle la tradition, qui est le fait qu'un individu ou un groupe tend à maintenir un dispositif donné, qui correspond à ses aspirations, même si ce dispositif est en contradiction avec l'air du temps. Les transformations que cela engendre dans le milieu introduisent dans celui-ci une extrême rigidité et fixité, qui n'existaient pas à l'origine.

Dans ce processus, il faut tenir compte du passage entre les générations. Tout acteur humain, individu ou collectivité, réagit aux situations qu'il rencontre, qui sont des stimuli pour lui, ou devient lui-même une situation, un stimulus pour d'autres, par exemple pour ses enfants. Ce processus est le mécanisme qui permet la diffusion, parfois sur des temps immenses, d'attitudes

ou de comportements. Cela ne se ramène pas au processus d'imitation, dont Tarde faisait le moteur de la société, car l'état de chose créé par les générations antérieures n'est pas reproduit, mais est expérimenté, selon un mécanisme d'expérience évaluative. S'il satisfait des tendances, il est adopté et les choses continuent comme par le passé.

Sitôt que les pasteurs ont commencé à créer les premières instances politiques de l'histoire, en Mésopotamie, en Égypte, en Chine et ailleurs, ils ont aussi créé des dispositifs de coupure et de distanciation par rapport à la population soumise. Ces dispositifs sont devenus tellement essentiels, tellement inhérents à la structure politique qu'ils n'étaient plus visibles. Les pasteurs ont recréé la situation qui était la leur, dans leurs déserts et leurs steppes, la situation d'isolement.

Encore aujourd'hui, où ce phénomène s'est beaucoup atténué, on n'imagine pas des dirigeants se mouvant dans la foule comme le reste des gens, habitant les mêmes maisons, menant la même vie, fréquentant les mêmes lieux. Les dirigeants sont, presque par définition, des séparés, voire des isolés. Ils sont autres, autre part, ailleurs, différents. Dans les premiers temps de l'histoire politique, ce phénomène était exacerbé. Les dirigeants ou se faisaient passer pour des dieux ou côtoyaient eux-mêmes les dieux. Ils faisaient partie, d'une manière ou d'une autre, d'un univers divin. Encore aujourd'hui, on utilise des termes qui évoquent une origine divine.

Dans certains cas, la tradition, qui a tendance à se perdre du fait des modifications apportées à chaque génération, est revivifiée par l'intrusion de populations restées fidèles aux comportements originels, comme par un apport de sang neuf. Les barbares, apparus tardivement dans l'Empire romain, se mélangent aux Romains et vont faire repartir la machine, comme si tout recommençait. Le Saint-Empire-Romain-Germanique ressuscite l'Empire romain. Ou encore, dans notre société démocratique où tout le monde peut accéder au Pouvoir, des gens comme Napoléon, Hitler, Staline, Franco, venus du fond de provinces isolées ou de catégories sociales cloisonnées, rétablissent l'ancienne mentalité d'une aristocratie en voie de disparition, avec beaucoup plus de violence et de dureté.

À travers cet enchaînement venu du fond des âges, le modèle impérialiste se perpétue. Il ne se maintient pas par lui-même, par sa vertu propre, mais comme une conséquence de l'expérience qui est faite et refaite au fil des générations. Ce faisant, il évolue, mais pas autant qu'on le croit. De temps en temps, les processus de régulation naturelle, inhérents aux phénomènes sociaux dans leur phase de développement, prennent le dessus, comme en Grèce à l'époque classique ou à l'époque moderne en Occident. Cela affecte peu le modèle, resté aussi présent et faisant l'objet d'un consensus qui s'exprime à travers des formules apparemment banales, telles que « il faut bien une autorité pour diriger », « sans autorité, il n'y a qu'anarchie », etc. Tant que le modèle n'est pas mis en question, l'esprit des pasteurs continue à régner.

LA RÉPONSE DES OPPRIMÉS

Venons-en à un des problèmes les plus importants concernant l'histoire de ces derniers millénaires. C'est la réponse que les populations, dominées par les pasteurs et nomades ou par leurs descendants, ont donnée à l'entreprise impérialiste.

Pour comprendre le sens de cette réponse, il importe d'avoir présent à l'esprit deux caractéristiques de cette entreprise.

La première est que, contrairement à ce qui s'est passé dans certaines régions du monde, évoquées précédemment, où la « révolution néolithique » n'a pas vraiment réussi à faire naître une nouvelle culture, du fait de la pression des chasseurs-cueilleurs sur les populations agricoles, la « révolution néolithique », dans d'autres régions (axe eurasiatique), a réussi à faire naître des solides cultures, de type intellectuel et urbain. Ces cultures, on s'en souvient, je les appelle secondaires, selon une catégorisation que j'ai présentée dans l'Introduction.

Ce sont ces cultures que les pasteurs investissent et finissent par dominer. Les pasteurs ne migrent pas en masse dans les territoires qu'ils vont dominer et ne substituent pas une population à une autre. Ils s'installent au milieu de populations déjà existantes et veulent profiter des progrès matériels accomplis par celles-ci. Ils sont donc obligés de respecter la structure antérieure et doivent se contenter de la diriger, non de la supprimer. La culture savante et citadine continue à exister et va jouer un rôle considérable dans l'élaboration d'une nouvelle forme de société.

Le deuxième point est que, malgré la remarque précédente, la domination impérialiste modifie l'équilibre établi précédemment, du fait qu'elle se met à contrôler et à réprimer tout ce qui relève de la zone comportementale des individus dominés, tout ce qui peut facilement être réorienté dans un sens qui lui convient. Les dominants, ne pouvant prendre en charge les cœurs et les esprits, qui leur échappent, vont se rabattre sur les actions visibles de la vie quotidienne, sur les expressions extérieures des attitudes intérieures, qu'ils vont enfermer dans un carcan. Ce qu'ils vont contribuer à appauvrir et à altérer, c'est donc la zone primaire du psychisme chez les individus dominés.

Étant donné cette domination, qui ne supprime pas les possibilités de penser et de vouloir chez les dominés, à condition que cela reste dans la sphère privée, on pourrait s'attendre à ce que les assujettis utilisent les facultés qui leur restent pour critiquer, contester, nier, rejeter ce système qui les contraint et ceux qui le représentent, dans un mouvement révolutionnaire.

Mais il n'en est rien. Ils adoptent la solution de la fuite, sous deux formes.

La première consiste à faire en sorte que les dominants aient le moins de prise possible sur eux, en inhibant, voire en supprimant, toutes les activités de la zone primaire qui ne soient pas conformes à leur volonté. Cela englobe les activités productives libres et les activités de loisir et de sensualité. J'appelle ascétique cette première solution.

L'autre solution, également fondée sur la fuite, consiste à construire un monde parallèle à celui où nous vivons, fondé sur les activités mentales pures. On invente le monde spirituel. Ce monde sert de zone-refuge et, du fait de sa nature épurée et immatérielle, sert aussi de justification et de contre-modèle au monde « de la chair » repoussé.

On peut se demander pourquoi ces solutions par la fuite sont adoptées alors que d'autres, plus combatives, pourraient l'être. Nous commençons à entrevoir la raison, à travers les recherches en psychologie sociale centrées sur les phénomènes d'influence. Les individus confrontés à des

forces supérieures, majoritaires et directrices, se détournent d'elles et ne veulent même plus les incorporer dans leur activité mentale, réfléchir sur eux, les observer ou les examiner, alors même qu'ils s'y soumettent sur le plan pratique. Certains (Pérez et Mugny) ont appelé cela la « paralysie socio-culturelle ». Cette position radicale se maintient pendant des millénaires, jusqu'à la naissance, dans le monde contemporain, des conduites révolutionnaires.

De ce fait, les valeurs qui sont touchées par la domination impérialiste sont en rapport avec la sexualité, le jeu, l'expressivité, le mouvement, le contact, le loisir, le spectacle, d'une part et d'autre part, l'action extérieure créative productive. Ces réalités de la sphère primaire sont tellement étouffées par la domination impérialiste qu'elles sont dévalorisées et rejetées, ne peuvent plus jouer le rôle euphorisant qu'elles jouent normalement. Elles deviennent des fautes, des péchés et sont sanctionnées. On aboutit à un renversement des valeurs, qui n'a pas d'équivalent dans l'histoire humaine.

D'autre part, l'univers mental des individus, leur vie intérieure, leur intimité psychique, d'où émanent les conduites réflexives et relationnelles, servent de retraite. En elles et grâce à elles, on fuit le « monde », univers de difficultés et de malheurs. Cela fonde de nouvelles conceptions religieuses, opposées à celles des peuples primitifs. Nous assistons au triomphe du spiritualisme, expression d'une mentalisation à outrance.

Allons tout de suite à la réalité historique, au phénomène qui se développe au terme d'une longue évolution. Plaçons-nous dans cette période courte, qui ne dépasse pas un millénaire, où les impérialismes, dans l'Ancien Monde, atteignent tous, en même temps, une espèce d'apogée.

Cela se passe au Moyen-Orient, avec le surgissement de la puissance perse, au 6^e siècle avant notre ère, qui engendre le formidable empire perse, lui-même porteur de promesses qui ne se réaliseront qu'avec les Arabes. Ceci constitue la fin, la culmination, de tous les mouvements et transformations, qui se sont produits en Mésopotamie, en Égypte, en Syrie, en Palestine, en Anatolie depuis trois millénaires.

Cela se passe en Extrême-Orient, en Chine, où celui qu'on appelle le « premier empereur » à cause de l'importance qu'il a eue, l'empereur du royaume Qing, fonde, au 4^e siècle avant notre ère, un système qui va s'étendre à la Chine entière et qui sera à l'origine de la dynastie des Han et de toute la Chine future. En Inde, l'empire Maurya, en la personne d'Açoka, au 3^e siècle avant notre ère, unifie la presque totalité du sous-continent indien.

En Europe, la dynastie issue de Philippe de Macédoine prend, au 4^e siècle avant notre ère, le contrôle de la Grèce et s'empare momentanément de la Perse et de tout le Moyen-Orient, mouvement d'où sortiront les royaumes hellénistiques et l'Empire byzantin. L'Empire romain enfin qui s'impose, sous la forme d'une république dès le 7^e siècle avant notre ère, finit, dès le début de notre ère, par dominer tout le bassin méditerranéen et une grande partie de l'Europe actuelle.

L'ORIGINE DU SPIRITUALISME

Face à cela et simultanément, naissent les grandes religions spiritualistes. Il s'agit du mazdéisme, du judaïsme, du bouddhisme, du christianisme, de l'islamisme. La coïncidence des

dates est étonnante. Tous les grands fondateurs de ces religions, depuis Zoroastre jusqu'à Jésus-Christ en passant par Bouddha, Confucius, les prophètes d'Israël, et beaucoup d'autres, se situent dans une fourchette qui va du 7^e siècle avant notre ère au 7^e après. Un millénaire, cela est très peu au regard de l'histoire de l'humanité.

On ne peut s'empêcher de penser à une causalité. Les religions spiritualistes ne seraient-elles pas la réponse au phénomène impérialiste ? Ne seraient-elles pas, elles aussi, l'aboutissement de tout un mouvement, commencé depuis des millénaires, de résistance au phénomène impérialiste, ayant pris des formes qui masquent souvent leur origine, des formes universalistes et générales, qui constituent cependant la meilleure réponse qu'on puisse donner à ce phénomène, parce qu'elles permettent d'échapper au « monde » réel, concret, phénoménal, que l'impérialisme a rendu invivable ?

On ne peut se contenter d'une telle preuve. Il y en a d'autres, que je vais examiner. Elles sont au nombre de trois.

La première réside dans la conjonction constante, aussi bien historique que géographique, qui se produit entre le phénomène impérialiste et le phénomène spiritualiste.

La deuxième résulte d'un examen attentif de la manière dont se constitue le phénomène spiritualiste, surtout en remontant à ses origines.

La troisième résulte de l'observation du mouvement spiritualiste, par exemple le christianisme, au moment où il s'installe. Il correspond alors à l'évolution antérieure de la société. J'examinerai, dans cette dernière optique, l'établissement du christianisme dans l'Empire romain.

Le premier ensemble de faits, qui milite en faveur de la thèse d'une relation organique entre spiritualisme et impérialisme, part de la liaison historique qui existe entre les deux, soit au moment de la naissance du premier soit au moment de son développement.

Si on jette un coup d'œil sur son installation, on s'aperçoit que les formes qu'il prend à l'origine apparaissent peu de temps après l'émergence d'un épisode impérialiste, généralement avec un léger retard. Partout où l'impérialisme commence à s'implanter, engendrant des systèmes politiques structurés et modifiant le tissu social, ce type de religion prend de l'importance et finit par s'amalgamer avec le système politique.

Cela se passe dans les grands empires situés au tournant des deux ères, encore qu'il faille préciser dans quelle partie de ces empires émerge le phénomène religieux, ce que je vais faire. Mais cela se vérifie aussi dans la période qui suit cette première mise en place, où on assiste à la montée de vagues impérialistes successives issues de ce premier établissement, qui s'accompagnent de la naissance de nouveaux surgons des religions initiales.

Au Moyen-Orient, on constate cet enchaînement. L'apparition des grands empires centralisés s'accompagne de la formation des grandes religions locales : judaïsme, mazdéisme, manichéisme, islamisme, etc.

Le judaïsme est lié et mêlé aux avatars des empires assyrien, égyptien et perse. Le manichéisme, forme plus dure et plus radicale de la vieille religion mazdéenne, émerge au moment où l'empire sassanide se constitue, au début du 3^e siècle après notre ère, après les assauts meurtriers des Parthes, des Sarmates et des Huns et face à l'adversaire romain, qui n'arrivera jamais à le vaincre.

La seconde vague, dans ce secteur, est représentée par l'islamisme, dont l'aspect politique et impérialiste peut apparaître comme second par rapport à l'aspect religieux, qui semble dominant. Cela n'est qu'une apparence. Mohammed, avant d'être un prophète et un grand inspiré, fut d'abord un chef de guerre, qui, dès la période de l'Hégire, réussit à rétablir, dans le lieu où il s'était réfugié, un système politique aussi élaboré que celui qui existait à La Mecque, centre de la tribu puissante des Kuraysh, dont il était issu. Son message religieux s'amalgame à sa volonté expansionniste. Il s'inspire de ce qui se passe, à côté, depuis des siècles, chez les Romains-Byzantins et les Perses. L'expansionnisme précède la conversion. Comme l'ont remarqué les historiens, l'Islam ne demande pas la conversion des peuples qu'elle conquiert. Elle se contente de les marginaliser. C'est ensuite l'évolution des conditions de vie de ces populations qui les amène à se convertir.

Dans l'Islam postérieur, le politique reprend, en les accentuant, les vieilles formes politiques antérieurement constituées et cela s'accompagne de modifications religieuses. Les Abbassides, dans leur opposition aux Ommeyyades, s'inspirent surtout de considérations politiques et militaires et il n'est pas étonnant que cela les amène, avec Haroun Al-Rachid, à prendre la place laissée vacante par l'ancien royaume sassanide dont ils poursuivront plus ou moins la politique. En parallèle, se déroule le mouvement religieux qui se place par la suite en opposition avec l'islamisme officiel et qui donne naissance à la tendance chiite, dominante en beaucoup de points du monde musulman.

En Extrême-Orient, la première vague du bouddhisme se situe en Inde (6^e siècle avant notre ère), après que le Nord de cette région se soit constitué en unités politiques caractérisées, « *dont certaines étaient des monarchies absolues* » (*Grand Atlas de l'Histoire mondiale*). La deuxième vague se situe hors de l'Inde, à la fois en Chine, vers le nord, et en Asie du Sud-Est, à l'est. Cette extension d'une religion beaucoup plus extrémiste que le confucianisme ou le taoïsme ne se produit pas n'importe quand ni n'importe où. Elle se produit d'une part là où des structures politiques se mettent en place comme en Asie du Sud-Est, quand, entre le 7^e et le 13^e siècle de notre ère, des royaumes puissants se constituent (royaumes Mên, Thaï et Birman), et, d'autre part, en Chine, à l'époque Tang, au moment où la centralisation politique reprend le dessus, après les siècles noirs des royaumes barbares (3^e au 6^e siècle de notre ère).

Certes le bouddhisme était apparu bien avant, dès le 4^e-5^e siècle, en Chine, en s'appuyant sur les souverains alors régnant et en transitant par les territoires barbares, mais il ne prend toute sa dimension que sous les Tang, engendrant un système mixte politique et religieux, typique des époques qu'on peut nommer moyenâgeuses. Le confucianisme s'impose par la suite et devient, dans la Chine classique, le système moral-religieux dominant et qui a la faveur des dominants. Il est important de distinguer, dans la sphère religieuse, les tendances visant à l'intégration, qui représentent l'aspect restrictif et répressif, comme le confucianisme, et les tendances spiritualistes et mystiques, comme le bouddhisme, qui permettent une évasion vers d'autres univers, par laquelle on échappe au « monde ».

En Europe, les deux vagues sont aussi nettement distinctes. À la vague initiale, qui est contemporaine de la Rome impériale et qui s'affirme définitivement au 4^e siècle, qui se prolonge dans les royaumes barbares et dans l'Empire carolingien, succède la vague, qu'on pourrait appeler moyenâgeuse, qui va voir le triomphe du christianisme, en conjonction avec le mouvement de la féodalité et avec la naissance des Etats modernes.

Longtemps, l'implantation du christianisme, sous sa forme orthodoxe (en dehors de l'Arianisme), correspond aux limites de l'Empire romain. Ces limites s'élargissent avec Charlemagne, dans sa lutte contre les Saxons, mais le christianisme ne touche pas, à cette époque, les pays de l'Est, slaves, russes ou hongrois. Ces derniers ne sont touchés qu'au moment où ils commencent à former des entités nationales. Par exemple, la Russie n'accède au christianisme que sous le règne du prince Vladimir Sviatoslavitch (980-1015), qui constitue le premier royaume de Kiev et subit l'influence de Byzance. Il en est de même de la Pologne, de la Hongrie, qui ne passent au christianisme qu'aux 9^e-10^e siècles. De la même manière, la Scandinavie se convertit au christianisme aux 10^e-11^e siècles, sous l'influence de missionnaires anglais et saxons et après l'unification opérée par Cnut et ses successeurs.

Il est intéressant de considérer ce phénomène moderne que constitue le protestantisme, sans anticiper sur les prochains chapitres. Ses premières apparitions se font en Angleterre au 14^e siècle, dans le pays qui a, dès le 12^e siècle (dynastie angevine) supplanté largement l'Allemagne dans la suprématie de l'Europe, qui a vu, au 13^e siècle, la première tentative de démocratie, et qui, plus tard, devient la région où se produit la révolution industrielle, elle-même à l'origine de la puissance capitaliste et politique des Etats modernes. Plutôt que de voir dans le protestantisme, avec Max Weber, le support du capitalisme, il faudrait plutôt y voir la retombée du formidable impérialisme anglais, dont le capitalisme ne fut qu'un des aspects.

Il est intéressant aussi de considérer, pour la démonstration que je suis en train d'effectuer, où se situent les grands réformateurs religieux et les premiers mouvements qu'ils ont suscités. Une observation attentive aboutit à la conclusion qu'ils se situent, d'une part, dans des zones marginales par rapport aux grands Empires, qui sont, en même temps, des zones fertiles et peuplées où résident depuis longtemps de vieilles populations agricoles dominées, à cause de leur prospérité. Ces zones convoitées, sont soumises non seulement à de grands Empires, qui veulent s'y assurer une route et qui surexploitent ces pays par une domination de type « colonial », très différente de celle du domaine central, mais à des potentats locaux, plus ou moins vendus aux empires précédents et téléguidés par eux, qui ajoutent leur domination à celle des empires en question. Elles sont donc, plus que d'autres, victimes de l'impérialisme.

C'est le genre de lieux où naissent Jésus, Bouddha entre autres. La Palestine, où naît Jésus, se situe en marge de tous les grands Empires de l'époque, assyrien, perse et égyptien d'abord, romain et byzantin ensuite, ce qui constitue, à l'origine, un avantage du fait de l'isolement et ensuite un handicap, du fait de la marginalité. À l'époque de Jésus, la Palestine, non encore intégrée complètement à l'Empire romain est dirigée par un potentat local, Hérode, à la solde des Romains, qui fait peser sur son peuple un joug insupportable. D'autre part, la Palestine représente, depuis longtemps, dans la zone proprement méditerranéenne, une région d'une fertilité exceptionnelle (« où coulent le lait et le miel ») et la Galilée, où enseigne Jésus, est la

partie la plus riche de cet ensemble. Ce pays est exploité au maximum par les Romains qui y trouvent un grand nombre de produits qu'ils recherchent.

Bouddha naît dans cette zone de l'Inde qui présente un caractère exceptionnel, car elle est d'une part marginale par rapport à la vallée de l'Indus où s'est développée la première culture indienne et par rapport à la grande vallée du Gange, où s'installe la société indienne définitive. Le « grand illuminé » exerce son enseignement dans la région de Bénarès, qui est la région la plus fertile de l'Inde et une des plus peuplées.

Confucius naît dans une partie de la Chine, le Chan-tong, décalée et marginale par rapport au centre historique chinois, qui se situe beaucoup plus à l'ouest, dans la partie supérieure du Fleuve Jaune et la vallée de la Wei. Elle constitue pourtant le grenier de la Chine, après que les forêts engendrées par la mousson y aient été supprimées.

Zoroastre naît en Hyrcanie, région isolée à l'écart des grands centres iraniens, mais extrêmement fertile. Mani naît dans la région de Ctésiphon, au centre de la Mésopotamie, vouée depuis toujours à une agriculture intensive. Les mouvements qui se réclament de lui au Moyen Âge européen ou à l'époque moderne (Bogomiles, Cathares, etc.) se situent dans les zones les plus fertiles et peuplées de l'Europe occidentale : Italie du Nord, vallée du Rhône, Aquitaine, etc.

La situation marginale du phénomène spiritualiste à son origine est nette et, s'explique par la surexploitation économique que cette position entraîne. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'importance prise, vers les 7^e-8^e siècles de notre ère, par l'église en Irlande, pays extrêmement fertile à cause de son humidité mais en même temps périphérique, un des plus excentriques de toute l'Europe. De là découlent ses malheurs politiques. L'Ouest de la France, de vieille tradition catholique, présente des caractéristiques identiques.

Concluons cette revue trop rapide et qui demanderait d'être approfondie, en disant que les phénomènes spiritualistes sont sous la dépendance des phénomènes impérialistes, comme le fruit est lié à l'arbre. Ils en découlent. Cela ne veut pas dire qu'il faille adhérer à une vision de type « matérialiste historique », qui expliquent les phénomènes sociaux-culturels par leurs conditionnements historiques et géographiques. Cela va plus loin. Ce qui se constitue à travers la confrontation d'un homme ou d'une population avec son milieu, c'est un système de valeurs, qui reflète et répercute le milieu et qui, en même temps, exprime l'homme. Il n'est pas seulement la résultante de contraintes extérieures, comme le voudrait le marxisme. Les deux, le facteur écologique et le facteur psychologique, se conjuguent pour engendrer des actions, des mentalités.

LA GENÈSE DU SPIRITUALISME

Essayons d'aller plus loin et de voir si les religions spiritualistes se structurent d'une manière telle qu'on peut les considérer comme des réponses à l'impérialisme. Distinguons à nouveau l'aspect ascétique et l'aspect spiritualiste.

Dès les origines, en Égypte surtout et en Mésopotamie, aux 3^e-2^e millénaires avant notre ère, on voit apparaître une notion qui connaît par la suite un succès considérable, à savoir la notion de

sagesse. On la rencontre, en Égypte, dès la fin du 3^e millénaire avec les maximes de Ptahhotep, qui est un recueil de recommandations que le vizir, personnage important mais serviteur à part entière, fait à ceux qui veulent embrasser sa carrière. On y prêche par-dessus tout, dans ce type de recueil, et en particulier dans celui-là, la retenue, la mesure, la modestie des gestes et des paroles, un certain effacement, toutes choses qui peuvent être recommandables en soi mais qui reflètent surtout la crainte et la soumission.

Partout par la suite, on retrouve ce concept définissant une attitude qui consiste à se faire le plus petit possible, à tenir le moins de place possible et à se faire oublier, comme en Chine, en Inde, en Grèce, à Rome. La Bible intègre dans ses textes sacrés, toute une littérature, dite « sapientielle », telle que le Livre de la Sagesse, les Proverbes, l'Écclésiastique, l'Écclésiaste, etc., qui viennent directement d'Égypte et de Mésopotamie. Certains de ces textes sont franchement désespérés et ont été intégrés dans cet ouvrage de référence parce qu'ils sont censés exprimer la vanité et l'insignifiance du monde : « *Vanité des vanités et tout n'est que vanité* ».

On ne peut expliquer la généralisation d'une telle attitude que par les conditions faites à la majorité des individus, dans les grands Empires de l'époque classique. Comme le dit Paul Veyne à propos de Rome (1976), tous les gens qui, dans la société romaine, ne sont pas des notables, sont ou bien des esclaves ou bien des affranchis ou bien des clients de quelque grand, à qui ils doivent aller faire la cour plusieurs fois par semaine, car ils en dépendent. Personne, en dehors des notables, n'a la disposition de soi-même, n'est vraiment maître de sa vie. Cela est encore plus vrai en Chine, en Inde, en Perse.

Faisons une distinction simple qui va nous éclairer. La société en question est formée de paysans, qui en constituent la grande majorité, et de citoyens, qui en forment une minorité. Les premiers sont pressurés par le fisc, l'Etat et les grands propriétaires, de telle sorte qu'ils sont à la limite de la survie. Les seconds sont dans une situation de fonctionnaires très contrôlés et travaillant sur ordre, ne pouvant guère se distraire de leur activité.

Certains paysans actuels, avant les révolutions agricoles de l'époque moderne, étaient encore dans la situation qui existait il y a des millénaires. Dans un ouvrage sur la situation agricole au Tonkin avant la révolution agricole (1969), B.Kayser écrit : « *Certains villages tonkinois comptaient plus de dix milles parcelles et l'on trouvait une quinzaine de parcelles à l'hectare (...). Ce morcellement était non seulement spatial mais social. On était propriétaire avec un hectare et un buffle. Mais la plupart des propriétaires n'avaient pas 20 ares (...). On constatait une tendance à la formation de grandes propriétés grâce à l'usure. Les prêts étaient à des taux incroyables et souvent le microfoncier devenait fermier de son créancier sur sa propre terre (...).* » Dans un village de 3.444 habitants, « *la moitié du terroir appartient à cinq grands et 28 petits propriétaires absentéistes cantonnais. Quelques paysans riches et des associations religieuses détiennent presque tout le reste. La quasi-totalité de la population ne possède que 5 % du terroir. Le loyer est énorme : 26 quintaux à l'hectare, soit le dixième de la valeur foncière.* »

Ces deux situations, celle du paysan pauvre et celle du citoyen contrôlé, déterminent des réponses spécifiques qui vont être à l'origine du phénomène spiritualiste. La seule solution, pour les individus mis dans ces situations, est de diminuer au maximum toutes les activités

considérées comme inutiles, oisives ou qui détournent du travail, et toutes les activités qui pourraient permettre de produire plus, mieux et plus agréablement, mais qui demandent liberté et autonomie. On va donc être amené à supprimer, suspecter et réprimer d'une part la sexualité et tout ce qui a un rapport avec le loisir et le jeu, et, d'autre part, tout ce qui a un rapport avec le bien-vivre, le confort et la liberté. De fil en aiguille, les deux types d'attitudes qui sont valorisées et prônées sont premièrement la continence et deuxièmement la pauvreté.

Ce sont les deux valeurs de base des systèmes spiritualistes. La première fonde un ascétisme de type puritain qu'on retrouve beaucoup dans le christianisme et qui vient du judaïsme. La seconde fonde un ascétisme de type conformiste et conservateur, qui triomphe en Extrême-Orient.

Si nous nous référons à la typologie mise en avant dans l'Introduction, on peut dire que l'attitude spiritualiste dévalorise les activités de type primaire et survalorise les activités de type secondaire. Elle fabrique un nouveau type d'homme, hyper-civilisé, à l'opposé du primitif, du sauvage et du barbare. Celui-ci valorise la nature, qu'il considère comme sa propriété. Même les aborigènes voient le territoire sur lequel ils se déplacent comme leur appartenant. Quand le primitif est plus proche du monde agricole, il possède des grands troupeaux, comme les pasteurs responsables de cette dérive, et il les aime parce qu'il se déplace dans l'espace avec eux.

Il y a un abîme entre la représentation de la nature dans l'art rupestre saharien ou du Levant espagnol, où règnent le mouvement, le jeu, l'expression, l'animalité et la sexualité, et ces fresques d'Égypte ou de Mésopotamie où les souverains sont représentés guindés, même s'ils sont à la chasse, qui leur est réservée comme un privilège (seul, dans certains royaumes le roi avait le droit de chasser le lion). La nature est enfermée et emprisonnée, ce qui n'était pas le cas dans les fresques préhistoriques. De même, on ne trouve plus cette admiration pour le corps féminin qui éclate, je le maintiens, dans ces milliers de figurines de l'époque néolithique.

Tout cet ensemble d'attitudes, faites de contrôle, d'inhibitions et de répressions constitue la face négative du spiritualisme, sa base, qui se ramène à une fuite ou un évitement. C'est son côté ascétique, réactivé et réanimé à toutes les époques de l'histoire des grandes religions.

L'ESSENCE DU SPIRITUALISME

Passons à l'autre aspect des religions nouvelles, l'aspect spiritualiste, et voyons si lui aussi peut s'expliquer comme une réponse à l'impérialisme.

La vie psychologique se structure dans le choix et la décision. Si on refuse le corps et toutes les activités qui ont rapport à l'immédiateté et à la proximité, on est amené à valoriser, voire survaloriser, les activités opposées, mentales ou intériorisées, telles que les activités intellectuelles ou relationnelles (secteurs 3 et 4 dans ma typologie psychologique, voir Introduction).

C'est ce qui se passe avec ces gens écrasés et dominés par l'oppression impérialiste. Ils s'enferment dans le mental, s'évadent en lui, et ce mental, ils l'appellent « spirituel ». Ils se spiritualisent. Dans une phase ultérieure, ils adorent l'« Esprit », qui est divinisé, devient Dieu lui-même. La réalité psychologique valorisée est pour ainsi dire objectivée et devient l'origine

et la fin de tout. Ces systèmes se substituent peu à peu aux anciens systèmes païens et polythéistes.

Un tel mouvement, au moins dans sa première phase, survient tôt dans l'histoire, suit de près l'avènement politique des pasteurs. En Égypte, dès le milieu du 2^e millénaire avant notre ère (vers 1350), le schisme atonien aboutit à substituer au vieux culte d'Amon, le culte plus universaliste du Soleil. Au levant, le peuple hébreu, initialement formé de pasteurs riches et dominateurs, se transforme, du fait de sa position géographique, et se met à assumer des tâches de commerce et de relation. L'idée d'un dieu purement spiritualisé, invisible et innommable, unique, exprime le détachement auquel on aspire, dans le but de fuir le contingent. Aussi importante est la propension, typiquement urbaine, à valoriser sa communauté, son peuple, alors même qu'on se trouve au milieu de populations étrangères, dont on adopte les valeurs (les juifs s'hellénisent à Alexandrie, se romanisent à Rome, s'occidentalisent en Occident, mais restent juifs).

En Inde, le mouvement de pensée des Upanishads, qui débute dès la fin du 2^e millénaire avant notre ère, se constitue en opposition aux Védas, jugés trop terre à terre, au moment où l'impérialisme indien se constitue. C'est un mouvement philosophique qui brille par son caractère abstrait, théorique, radical, dont le bouddhisme, lui aussi opposé aux Védas, sera la forme extrémiste. Il y aura des prolongements littéraires avec le Mahabharata, pragmatiques avec le yoga, etc..

En Chine, se constitue au moment de la formation de l'impérialisme, cette tradition philosophique à laquelle Confucius, mais surtout Lao-Tseu, font allusion, qui prend elle aussi une forme radicale. Le Zen en est l'expression connue.

Enfin, en Grèce, le pythagorisme est beaucoup plus tardif (6^e siècle avant notre ère) comme l'impérialisme lui-même. Il se caractérise par son caractère ésotérique et pré scientifique. Le christianisme, à ses débuts, a des rapports poussés avec la gnose, le néo-platonisme, l'hermétisme.

On divinise l'esprit, pour échapper au monde. Ce processus consiste, comme dans les anciennes religions, de type magique, à fabriquer des fantasmes, qui à la fois font peur, créent l'angoisse et, en même temps, rassurent. J'ai déjà parlé de cela.

Cependant, le résultat est l'inverse de celui des anciennes religions. Dans celles-ci, ce qui était redouté et redoutable, c'était justement l'esprit. Les âmes, sorties du corps après la mort, allaient tourmenter les vivants, peuplaient l'univers de leur présence terrifiante. Les souverains des premiers Empires, encore attachés aux croyances primitives, passaient leur temps à conjurer l'avenir, à se prémunir contre les mouvements invisibles, nés des correspondances entre les forces de la nature, toutes choses que la science cherche à appréhender. En Mésopotamie, cela se traduit par la discipline des oracles, omniprésente, qui utilise les signes célestes ; en Chine, cela se traduit par la scapulomancie (lecture de l'avenir sur les écailles de tortue) ; en Grèce et à Rome, les généraux ou hommes politiques ne font pas un geste sans consulter les entrailles des victimes et les auspices. Tout cela indique que l'esprit et les choses spirituelles, liés à l'incertitude de l'avenir, suscitent l'angoisse.

Les choses se retournent dans les nouvelles religions spiritualistes. Ce qui fait peur désormais, c'est la chair, ou ce qu'on appelle le « monde », l'immédiateté du contact physique. Les nouvelles divinités spiritualisées interdisent la sexualité, le plaisir, le loisir, le laisser-aller, le jeu, et même la création, toutes les choses faciles et libres de l'existence. Elles contraignent au travail et au sérieux et promettent des punitions épouvantables, telle que l'Enfer chez les chrétiens, à tous ceux qui se laisseraient aller aux tentations hédoniques.

Mais en même temps l'esprit apparaît comme l'instrument de la libération. Malgré son caractère évanescent, il rassure et reconforte. Il a ce pouvoir à cause de ce caractère insaisissable. On peut passer sa vie à le chercher, comme font les mystiques. Il est là, mais il n'est pas là. Il fait l'objet d'une quête, la « quête du Graal ». Le goût de la recherche, de l'aventure peut se donner libre cours. Ne parle-t-on pas de « quête spirituelle », d'« aventure spirituelle » ?

À travers tout cela, il apparaît que l'aspect spiritualiste des religions nouvelles fournit une alternative à ceux qui cherchent à donner à leur vie une signification. Cette signification, ne pouvant consister ni à rentrer dans les projets des puissants ni à les combattre, doit forcément aboutir à créer un autre monde, « une autre Cité », ou, comme dit le christianisme, une « nouvelle Jérusalem ». Si on ne peut vivre dans ce monde, on doit vivre à côté, car il faut bien vivre quelque part. La réponse de type ascétique n'est pas suffisante, à cause de son caractère négatif. La réponse spiritualiste va plus loin et comble tous les vœux, dans un espace où l'impérialisme occupe la position centrale.

LE MYTHE DE LA CONVERSION

Passons au troisième argument concernant les rapports entre spiritualisme et impérialisme, celui qui consiste à examiner en profondeur un cas particulier, celui de la naissance du christianisme. Il était dans l'ordre des choses que les religions spiritualistes prétendent être issues d'une révélation, de livres écrits sous l'inspiration divine. Elles ont aussi répandu l'idée qu'on ne pouvait y accéder qu'en se convertissant, sous l'effet d'une grâce divine, révélant la vérité à quelqu'un qui était jusque là dans l'erreur.

Dans la mesure où cette prétention peut être discutée et testée, elle s'est révélée fautive. Des historiens contemporains travaillant sur les mœurs de l'antiquité et les origines du christianisme, comme Paul Veyne, Aline Rousselle, Peter Brown, etc., découvrent qu'au contraire le passage au christianisme, aux alentours des 2^e-3^e siècles de notre ère, ne s'est pas fait par une mutation brusque, transformant soudain les Romains décadents en vertueux chrétiens, mais par une lente évolution, qui les a amenés progressivement à des comportements et à des attitudes qui étaient déjà presque chrétiens, avant même qu'ils connaissent le christianisme. Ils découlaient de l'impérialisme.

Celui qui a été le plus loin dans le sens de cette démonstration est Paul Veyne, d'une part dans *La société romaine* (1990) et, d'autre part, dans la première partie du livre collectif sur *l'Histoire de la vie privée* (1985).

Écoutons-le plutôt. « Entre l'époque de Cicéron et le siècle des Antonins, dit-il, il s'est passé un grand événement ignoré : une métamorphose des relations sexuelles et conjugales ; au sortir de

cette métamorphose, la morale sexuelle païenne se retrouve identique à la future morale chrétienne du mariage. Or, cette transformation s'est faite indépendamment de toute influence chrétienne ; elle est terminée quand la nouvelle religion se répand et il y a même lieu de croire que les chrétiens n'ont fait que reprendre à leur compte la nouvelle morale de la fin du paganisme. » Et encore : « On est passé d'une sexualité aussi exotique à nos yeux que, par exemple, celle de l'ancien Japon, à une sexualité et à une conjugalité qui étaient encore les nôtres à une date toute récente. Cette mutation – on ne saurait trop y insister – est antérieure au christianisme et ne lui doit rien : le christianisme a adopté la morale sexuelle du paganisme tardif, que nous appelons morale sexuelle chrétienne, de même qu'il a adopté la langue latine ; il ne l'a aucunement inventée. » Et enfin : « Au cours du 2^e siècle, la chasteté, c'est-à-dire le refus de la sexualité en dehors du mariage, est devenue une vertu. (...). La transformation du mode de compétition dans la société globale a entraîné une transformation des rapports conjugaux, une extension de l'institution du mariage à toutes les classes sociales et une transformation de la sexualité. Entre maris et femmes, les rapports deviennent d'amour conjugal, sentiment obligatoire et non d'élection : c'est l'obéissance par amour. Les relations affectives entre époux sont alors un sujet dont on n'a pas le droit de parler. »

À vrai dire, tout commence bien avant, comme le montre Aline Rousselle dans *Pornéia*. Les possibilités de rencontres amoureuses pour un notable ont certes été réduites par Auguste avec la « Loi Julia » mais restent importantes. La menace d'adultère pèse perpétuellement sur lui, s'il va avec les femmes libres, mais il lui reste la possibilité d'aller avec ses nombreuses esclaves, qui doivent tout accepter de lui.

Par contre, les possibilités de rencontres pour les non-notables sont extrêmement réduites. Les esclaves n'ont pratiquement aucune possibilité, puisqu'ils doivent rester chez leur maître. Ils peuvent seulement se soumettre à ses désirs, ce qu'ils vivent comme une contrainte. Les affranchis et les citoyens ordinaires sont réduits à la portion congrue. Étant soumis, comme les notables, aux lois très sévères sur l'adultère, il ne leur reste que les prostituées et les esclaves. Ceux-ci ne sont pas disponibles la plupart du temps et ceux qui leur appartiennent sont en petit nombre. Les rencontres normales avec des femmes libres étaient rendues très difficiles par la menace de l'adultère, qui résultait du fait d'une relation avec une femme vivant maritalement ou en concubinage.

L'amour se trouve compliqué par un sentiment aigu de la propriété, confirmé par le droit. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, de constater, comme le dit Paul Veyne, une *condamnation de la passion amoureuse* ». L'homosexualité avec les jeunes garçons ou certaines formes d'inceste apparaissent alors comme des compensations.

Tout se complique et on en arrive tout naturellement à la morale chrétienne quand la société romaine, sous l'Empire, se fonctionnarise, réduisant encore la part d'initiative de chacun. « *La morale sexuelle dite chrétienne, déclare Paul Veyne, se retrouve chez les bourgeois du 19^e siècle et chez les nobles fonctionnaires du temps des Antonins, qui en sont les véritables inventeurs.* » L'augmentation des impôts, la généralisation du titre de citoyen romain, la domination des fonctionnaires venus d'Italie en Orient, l'organisation sociale renforcée et centralisée entraînent les gens à se renfermer encore plus sur leur couple et sur leurs familles, qui n'ont rien de patriarcal, comme le montre Veyne, mais qui sont du type nucléaire.

Dès que le christianisme apparaît, surtout à partir du 2^e siècle, il prend une position radicale par rapport à la sexualité, proclamant que la virginité et le célibat valent mieux que tout, ce qui met dans une position difficile les gens mariés, même s'ils pratiquent la chasteté. Peter Brown s'étonne de cette radicalité dans *Le renoncement à la chair* (1995), car elle met en péril la perpétuation de la communauté chrétienne elle-même. En réalité, ceci n'est pas une invention du christianisme. « (...) *Les expériences païennes de rétention sexuelle, dit Aline Rousselle, les conditions dans lesquelles les femmes sont écartées de l'expression libre de leur sexualité forment non seulement la préparation de l'ascétisme chrétien, mais en quelque sorte l'appellent comme alternative à l'hystérie. C'est d'ailleurs aux femmes que s'adresse la première littérature chrétienne sur la sexualité. Tertullien écrit au début du 3^e siècle sur Le Voile des vierges, et Cyprien en Afrique aussi sur la Tenue des vierges. Ce sont des ouvrages qui parlent de la réalité déjà existante de femmes qui ont été gardées vierges, ou qui ont choisi la virginité.* »

Pourquoi le monde romain en est-il venu à des pratiques aussi radicales ? La seule explication concevable nous oblige à revenir à des considérations déjà faites et qui se rapportent à la structure de ces sociétés impérialistes de l'âge classique. Ces sociétés, disions-nous, ne sont pas des systèmes qui interdisent ou suppriment la vie intellectuelle ou sociale. Les élites romaines, même militaires, acceptent l'existence des villes (qui se développent au début de l'Empire), même si elles s'installent à la périphérie de celles-ci, comme le montre Yvon Thébert dans l'ouvrage collectif *La vie privée* (1985). Les gens à qui elles interdisent, dans la pratique, les activités que j'appelle primaires, de l'ordre du jeu et du sexe, sont confrontés à des stimulations d'ordre ludique ou érotique. Ils vont régulièrement à l'amphithéâtre, voir les comédiens se livrer à leurs pantomimes et les gladiateurs s'entretuer dans des combats sanglants. Tout cela les excite et nourrit leur imaginaire.

La seule façon, du point de vue psychologique, de se défendre contre de telles images, contre soi-même, et contre les frustrations qui en découlent, est d'adopter des attitudes radicales qui permettent de repousser, dès le principe, toute tentation ou tout risque de débordement. Le mariage traditionnel ne suffit pas. Il ne constitue pas une barrière assez forte. Il faut plus. La société offre la solution de la virginité et le christianisme systématise cette formule, qu'il présente comme la meilleure possible. Les ermites orientaux, dès le 3^e siècle, poussent l'expérience jusqu'à l'extrême limite.

Quand, au 4^e siècle le christianisme se répand dans tout le monde occidental et est officialisé par la conversion de Constantin, il apparaît comme une nouvelle société, la « nouvelle Jérusalem », opposée à la société païenne honnie. Cette illusion a la vie dure. Elle existe encore aujourd'hui. Il faut rétablir les choses et affirmer que le christianisme sort du paganisme gréco-romain par une filiation naturelle, comme une réponse à l'impérialisme.

Son succès par la suite résulte du fait que les élites romaines vont se trouver affaiblis par les barbares, avant que ceux-ci ne prennent le relais et ne recommencent, à leur manière, la même aventure, qui sera encore une troisième fois recommencée, après les invasions scandinaves des 9^e-10^e siècles. Ici, j'anticipe sur les prochains chapitres, qui vont nous conduire jusqu'à l'époque moderne.

RÉSUMÉ DES FAITS

Essayons de résumer les données nombreuses qui précèdent, qui risquent, pour cette raison, de cacher les conclusions.

Une première conclusion concerne l'enchaînement historique qui est mis en place, à partir du moment où les populations qui ont évolué vers la civilisation, entendue au sens d'un ensemble d'attitudes rationnelles et citadines, rencontrent les populations primitives, au sens précisé dans les précédents chapitres. Les populations primitives ainsi rencontrées ne sont pas, au départ, celles qui résident dans des zones séparées du globe mais celles que la civilisation, d'une certaine manière, produit elle-même par le jeu des phénomènes démographiques. Il faut distinguer plusieurs étapes.

Dans une première étape, les agriculteurs néolithiques, encore très attachés à la chasse, qui leur a permis, quand elle prenait une forme collective, de découvrir la culture villageoise, recherchent les territoires ouverts où ce type de chasse reste possible. Il y en a beaucoup à travers le monde. Cependant la difficulté pour eux est de trouver des lieux de type ouvert où, en même temps, une certaine agriculture puisse être mise en place. Ces lieux, généralement situés au bord de fleuves ou de lacs en situation élevée ou sur des grands plateaux arides, ne sont malheureusement pas propices à une extension indéfinie de la population et ne peuvent accueillir qu'un nombre restreint de gens. La terre est vite saturée et une fraction importante de la population est obligée de trouver d'autres moyens de subsistance que l'agriculture conjuguée à la chasse, ce qui est la formule utilisée par les occupants originels. Ils s'en remettent à des formes itinérantes de production, telles que la pastorisation ou la culture sur brûlis ou encore l'artisanat. Ils subsistent difficilement sur des territoires infertiles, dans des zones de forêts ou sur des terres trop accidentées.

Dans une deuxième étape, les agriculteurs itinérants se multiplient et finissent, dans les zones qui avoisinent celles des agriculteurs sédentaires, par constituer la majorité de la population. Leur psychologie clanique et familiale, de type nucléaire, les induisent à une hostilité grandissante à l'égard de leurs congénères, vis à vis desquels ils ont sans cesse des occasions de friction. Il en résulte un conflit ouvert avec ceux-ci, dans lesquels ils sont gagnants.

Dans une troisième étape, les agriculteurs sédentaires sont obligés, du fait de ce conflit, de quitter les lieux et se mettent à chercher d'autres territoires, aussi loin que possible de leurs ennemis héréditaires. Ils les trouvent dans des régions inaccessibles et malsaines, inondées ou totalement désertiques, généralement dans les deltas des grands fleuves. Il se trouve heureusement que ces régions, un fois défrichées et assainies, sont les meilleures du monde pour l'agriculture. Les sédentaires installés là créent alors, de toute pièce, les premières civilisations du monde : Sumer, l'Égypte du delta du Nil, la vallée de l'Indus, la haute vallée du Fleuve Jaune et la vallée de la Wei, etc..

Dans une quatrième étape, les nomades des régions abandonnées par les sédentaires, se multiplient encore et forment des royaumes puissants. Ils se sentent attirés par les espaces civilisés créés par leurs anciens congénères, non seulement à cause des richesses que ceux-ci ont accumulées mais parce qu'ils voient là la possibilité d'établir des sociétés de type organique où des gens nombreux, liés par des liens de solidarité puissante, sont absorbés dans une gangue

unitaire. Ils deviennent les dominants de ces sociétés, ce qui veut dire qu'ils continuent à mener le genre de vie qui est le leur, fondé sur la guerre, le sexe et le jeu, tout en obligeant les autres à leur assurer leur subsistance.

Dans une dernière étape, l'impérialisme est né et dure des millénaires. Il n'a pas encore disparu. Son évolution comporte elle-même des étapes. Une des plus importantes est celle où les Empires, nés et organisés depuis longtemps, rencontrent les populations primitives, restées isolées dans des zones écartées du globe (Scythes, Arabes, Mongols, etc.). En résultent les phénomènes impérialistes qu'on peut appeler modernes, en prenant ce mot non au sens de contemporain mais au sens d'une certaine forme sociale réalisée. En ce sens, l'islamisme est moderne même s'il est apparu au 7^e siècle de notre ère.

Un résultat capital de l'apparition de l'impérialisme réside dans la réponse donnée à celui-ci par les populations dominées, qui consiste dans l'invention des religions spiritualistes. Ces religions vont jouer un rôle central dans l'histoire contemporaine, du fait de l'alternative qu'elles créent face à l'impérialisme. Tous les grands événements contemporains résultent, nous allons le voir, de la confrontation entre les religions spiritualistes et l'impérialisme.

LES ARTS ET LES SCIENCES À L'ÉPOQUE DE L'IMPÉRIALISME

Une question cruciale se pose : que devient l'hédonisme, qui avait été, nous le savons, le moteur de l'évolution jusqu'à l'apparition de l'impérialisme, que devient-il donc quand celui-ci triomphe et impose ses lois, dans les lieux où cette évolution s'était produite ?

La réponse n'est pas simple. L'hédonisme ne disparaît pas, mais il doit passer par les fourches caudines, d'une part, de l'impérialisme et, d'autre part, des religions spiritualistes. On le retrouve en effet sous la forme qu'il prend, dans des sociétés dominées par d'autres valeurs, quand il inspire les créations des arts et des sciences, avec, d'un côté, les activités qui se situent sur le plan primaire et appelées architecture, sculpture, peinture, musique, danse, etc., et de l'autre, celles appelées science, histoire, poésie, théâtre, littérature.

Le schéma qu'on va retrouver partout se ramène à trois points :

1 – Les dominants, qui sont des primitifs, même s'ils vivent dans des environnements différents de ceux où leurs congénères évoluent, tentent, par tous les moyens, de contrôler et d'utiliser à leurs profits les productions artistiques de type primaire, que par ailleurs, les gens admirent, favorisent et promeuvent. Ils peuvent les utiliser puisque ces productions peuvent traduire leurs réalités, par exemple les victoires de tel souverain, les manières de vivre de tel autre, etc.

Ce phénomène s'était déjà produit, à une moindre échelle, dans les sociétés primitives. Dans celles-ci, les dominants, sous la forme de « grands hommes », mettaient à leur service les rituels festifs ou les constructions spectaculaires. Par exemple, en Mélanésie, les statues, tambours, bracelets, masques utilisés dans les fêtes solennelles de la communauté servent aussi aux passages des grades des « grands hommes » et sont entreposés dans la maison des hommes.

Dans l'ère impérialiste, la même chose prend des proportions colossales, du fait que les dominants détiennent infiniment plus de ressources matérielles et humaines pour satisfaire leurs

volontés de plaisir, de jeu, de détente et de jouissance. Dans l'aire moyen-orientale, où cela atteint son maximum d'acuité, se multiplient les temples, palais, monuments dans lesquels se déroulent des cérémonies grandioses qui servent de cadre à la danse, la musique, le théâtre.

Les tendances spiritualistes freinent cette évolution et imposent aux formes plastiques, par exemple à la statuaire, un hiératisme, une immobilité, une solennité qui sont très affirmées dans l'art égyptien, assyrien ou perse. Ceux-ci contrastent fortement avec des arts restés plus proches de la primitivité à la même époque, comme l'art indien, méso-américain ou grec, qui expriment davantage les mouvements de la vie.

Le spiritualisme ne cesse d'accentuer son influence au cours du temps et à partir d'un certain moment, les mouvements religieux prennent en charge les arts de l'espace et du mouvement, qu'ils contrôlent entièrement. Au Moyen-Orient, cela se passe avec l'islamisme qui impose même une interdiction, mal respectée, de représenter les formes humaines ou animales. En Extrême-Orient, c'est le bouddhisme, qui triomphe en Chine à l'époque des Tang, ou le brahmanisme en Inde, qui déterminent les représentations. En Occident, durant notre Moyen Âge, les formes d'origine païenne venues de la Grèce ou de Rome se retrouvent transformées dans les arts roman, gothique, les enluminures ou les miniatures.

2 – Les arts appelés secondaires, comme la poésie ou la littérature, la philosophie et les sciences n'ont pas de racines dans la mentalité primitive. Ce sont des créations des sociétés secondaires, comme la société grecque, dont les élaborations sont reprises dans les mouvements spiritualistes des sociétés impérialistes. À partir de ce moment, ils appartiennent de plein droit aux groupes religieux qui les contrôlent étroitement. La Bible et le Coran, les Upanisads, le Mahabarata, le Ramayana ; les œuvres de Confucius et de Lao-Tseu sont imprégnés d'esprit religieux, même si, par ailleurs, ils racontent, analysent, raisonnent, décrivent, évoquent, toutes activités qui ne sont pas spécifiquement religieuses.

Ces phénomènes connaissent donc tous une phase religieuse, qu'Auguste Comte appelait « théologique », dont ils auront du mal à se dégager. Cela d'autant plus que les arts de l'espace et du temps existant parallèlement vont dans le même sens qu'eux, ce qui contribue à créer l'unité. L'hédonisme prend, à l'époque des Tang en Chine, au début de l'islamisme, au Moyen Âge en Occident un visage inspiré et recueilli, qui cache mal sa nature réelle.

3 – Comme je vais le montrer dans les chapitres qui vont suivre, l'impérialisme finit partout où il existe, par imposer sa souveraineté, y compris sur les mouvements religieux eux-mêmes ? Cela se passe, nous le verrons, après les époques qu'on peut qualifier de « moyennes » ou de « moyen âge », qui existent partout. De ce fait, les dominants doivent modifier leur position et ne peuvent plus rester centrés uniquement sur le luxe et l'apparat. Ils doivent s'intéresser aux choses de l'esprit, et ils le font, comme on peut s'y attendre, en fonction de leurs intérêts de domination et de puissance.

Déjà aux époques où ils étaient occupés prioritairement par les choses militaires, ils avaient cherché à mettre à leur service les techniques inspirées par l'écriture, qui permettaient l'enregistrement des faits et le récit des événements. L'historiographie était déjà très développée en Égypte et en Assyro-Babylonie et elle le sera encore plus en Chine et enfin en Occident.

À partir d'un certain moment, les choses vont plus loin.

Premièrement, les dominants développent, à leur service, des arts de cour et de palais qui atteignent un point de raffinement extrême. Au Moyen-Orient, cela se traduit dans cet art arabe, dont Grenade ou Bagdad sont des témoins, au sein duquel se déroulent des fêtes avec un rituel élaboré. En Extrême-Orient, cela se traduit dans cette poésie et cette peinture, qu'on pourrait qualifier d'exquises, tant la sensibilité, le « charme discret », la retenue y sont poussés à un point extrême de perfection, en accord avec la mentalité chinoise ou indienne.

Deuxièmement, les dominants suscitent et protègent des élaborations scientifiques, plus ou moins philosophiques ou plus ou moins techniques, qu'ils obligent, du fait même du contrôle qu'ils exercent, à rester dans certaines limites d'abstraction et de généralité. Il est interdit aux penseurs d'utiliser, comme on le fera à notre époque, l'expérimentation ou l'observation. Cela risquerait de soulever certaines questions qu'il vaut mieux ne pas poser. Même aux époques où la pensée fut la plus poussée, comme aux 11^e-12^e siècles dans le monde arabe ou aux 16^e-17^e siècles en Chine, les opinions restent modérées, dans des limites acceptables, avec une généralité suffisante.

Enfin, les dominants autorisent la littérature qui pose les problèmes de la société, tout en tentant d'en limiter les débordements. Ce n'est pas une contradiction ni une incohérence. Dans une société qui s'urbanise de plus en plus, les gens parlent et il est difficile de les empêcher de le faire. La seule chose qu'on puisse faire est d'autoriser la parole – ou l'écrit – jusqu'à un certain point.

Le ver est dans le fruit. L'hédonisme, maltraité par ces mouvements de peuples en marche à l'époque historique, ne désarme pas. Derrière les formes qui lui sont imposées – cathédrales, bibles, palais, cours, poètes officiels, épopées nationales, etc. – il subsiste et travaille souterrainement.

Un moment arrive où il peut se libérer, reprendre le dessus. Comme nous le verrons au chapitre 6 de ce livre, l'Occident va lui en offrir l'occasion. À cause des conditions écologiques particulières qui existent dans cette partie du monde, l'affrontement entre le Pouvoir civil et le Pouvoir religieux atteint là une espèce de paroxysme. Ces deux pouvoirs en lutte sont obligés de laisser entre eux un espace, une sorte de no man's land, une brèche, dans lesquels vont s'engouffrer, dès le Moyen Âge, des quantités d'activités de caractère hédonique. Les grandes révolutions de notre époque en découlent. Elles font basculer les systèmes mis en place depuis des millénaires. Nous verrons cela dans les prochains chapitres.

CHAPITRE 5 - LE TRIOMPHE DE L'IMPÉRIALISME

L'IMPÉRIALISME, UNE FOIS INSTALLÉ, SE DÉVELOPPE. IL ABOUTIT PARTOUT À LA FORMATION D'UN ÉTAT CENTRALISÉ. SON DESTIN EST CEPENDANT DIFFÉRENT SELON LES RÉGIONS DU MONDE. LÀ OÙ IL CONNAÎT SON DÉVELOPPEMENT LE PLUS FORT EST LE CONTINENT ASIATIQUE. IL Y PREND LA FORME BIEN CONNUE DU « DESPOTISME ORIENTAL ». DANS CE CHAPITRE, ON ÉTUDIE LES CARACTÉRISTIQUES DE CELUI-CI, D'UNE PART, AU MOYEN-ORIENT (MÉSOPOTAMIE, ÉGYPTÉ), D'AUTRE PART, EN EXTRÊME-ORIENT (CHINE, INDE). ON ÉTUDIE AUSSI LES FORMES PRISES PAR LES RELIGIONS SPIRITUALISTES DANS CES ZONES.

L'INSTALLATION DE L'IMPÉRIALISME

Dans le précédent chapitre, j'ai essayé de présenter l'impérialisme, phénomène qui bouleverse l'humanité depuis 5000 ans. J'ai montré qu'il fallait y voir l'intrusion – tardivement dans l'histoire de l'homme et alors que celui-ci a déjà réalisé des formes de cultures secondaires – de peuples qui n'ont pas effectué cette mutation et en sont restés à des formes primaires de culture. Ils ne peuvent pas résister au désir de dominer ces cultures secondaires, qui présentent d'immenses avantages et accumulent des richesses considérables.

Cette installation de l'impérialisme prend des millénaires et ne se produit pas au même moment dans toutes les régions du monde. En simplifiant les choses à outrance, on peut dire que l'impérialisme s'installe au 3^e millénaire avant notre ère au Moyen-Orient, au 2^e millénaire avant notre ère en Extrême-Orient, au premier millénaire avant notre ère en Europe et au premier millénaire de notre ère en Mésoamérique.

Il ne s'agit que d'une installation. Les populations de pasteurs-éleveurs-chasseurs établissent leur Pouvoir et n'occupent qu'une partie restreinte des zones sur lesquels ils construiront plus tard des Empires. Leur domination est souvent passagère et ils ne peuvent contrôler vraiment les territoires qu'ils occupent, faute d'une organisation territoriale qui n'est vraiment mise au point et réalisée qu'avec l'instauration des États centralisés.

L'histoire de la planète jusqu'à nos jours est déterminée par l'évolution et la transformation des forces impérialistes. C'est pourquoi, il est capital de les étudier en détail et de montrer quelles sont les lois qui président à leur développement. Je vais le faire dans ce chapitre : dans un premier temps d'une manière globale et, dans un second temps, en me centrant sur les deux aires impérialistes qui me semblent avoir connu un triomphe : l'aire moyen-orientale et l'aire extrême-orientale. Les deux se situent sur le continent asiatique. Je réserve pour le 6^e chapitre l'étude des aires européennes et américaine, qui me semblent présenter des caractéristiques particulières, du fait que l'impérialisme s'y est trouvé mis en échec, à une certaine époque de son développement.

LES PHASES DU DÉVELOPPEMENT DE L'IMPÉRIALISME

Dans chacune des aires que j'ai distinguées, l'impérialisme passe par trois phases à peu près identiques.

Dans une première phase, apparaît l'État centralisé. Il se caractérise par l'extension territoriale du Pouvoir sur une vaste zone, présentant une certaine unité géographique, et par la mise en place d'un système organisé, permettant à ce Pouvoir d'atteindre toutes les parties de cette zone, y compris les plus lointaines.

L'apparition de l'État centralisé ne se produit pas au même moment dans les différentes zones. Elle obéit au décalage historique déjà observé. Au Moyen-Orient, on constate cette apparition au début du 1er millénaire avant notre ère, avec la construction de l'état assyrien et la domination des Sargonides. L'apogée se produit avec l'état perse et spécialement sous les règnes de Cyrus et de Darius le Grand, au 6^e siècle avant notre ère. En Extrême-Orient, il faut attendre le 5^e siècle avant notre ère pour assister à l'émergence de ce type d'État qui, d'après Jacques Gernet, un des meilleurs spécialistes de la Chine, coïncide avec ce qu'on appelle les « Royaumes combattants ». L'apogée est atteint avec le « premier Empereur » et la dynastie des Han, au tournant des deux ères. En Inde, cet apogée correspond à l'Empire d'Açoka qui occupe la presque totalité du sous-continent indien. En Europe, il faut attendre l'Empire romain, au premier siècle de notre ère et spécialement sous la forme prise à l'époque impériale pour constater un phénomène du même genre. En Amérique, ce n'est qu'aux périodes dites « classiques » des civilisations mexicaine, maya, colombienne ou péruvienne, entre le 4^e et le 11^e siècles de notre ère, qu'on peut observer quelque chose de comparable, avec toutefois de grandes différences par rapport à l'ancien monde, du fait que l'impérialisme n'a pas le temps de s'y installer complètement.

Grosso modo, cette phase de l'État centralisé ne dure, dans les différentes zones, pas plus de 7 ou 8 siècles. Elle s'arrête, au Moyen-Orient, avec l'effondrement de l'Empire d'Alexandre et les royaumes hellénistiques, aux 3^e-2^e siècles avant notre ère. En Extrême-Orient, elle s'achève à la fin des « Han postérieurs » en Chine, au 3^e siècle de notre ère, et en Inde au moment où les Huns provoquent l'effondrement de l'empire Gupta, au 5^e siècle de notre ère. En Europe, l'Empire romain se prolonge jusqu'à Justinien en 565 de notre ère. En Amérique, le 11^e siècle est l'extrême limite de la vie des cités-États, avant l'émergence des grands Empires toltèque, aztèque ou inca. Le tableau ci-dessous résume cette évolution.

Durée des États centralisés

Aires	Région du Monde	Durée de l'État centralisé
Aire 1	Moyen-Orient	10 ^e -3 ^e siècles avant notre ère
Aire 2	Extrême-Orient	4 ^e siècle avant – 3 ^e siècle après notre ère
Aire 3	Europe	2 ^e siècle avant – 6 ^e siècle après notre ère
Aire 4	Amérique	1 ^{er} à 8 ^e siècle après notre ère

L'État centralisé ne disparaît pas de lui-même. Il est victime de sa propre réussite et de la reproduction, à une échelle supérieure, du phénomène dont il était lui-même issu. Il est balayé par une nouvelle poussée impérialiste, venue, cette fois-ci, d'autres régions du monde, extérieurs à la zone qu'il occupait lui-même. Le premier impérialisme ne venait pas de loin. Il était issu, comme je l'ai déjà montré, de régions limitrophes des zones occupées par les premières civilisations de type secondaire, comme les steppes semi-désertiques ou les piémonts montagneux du Moyen-Orient, le pays des Qi en Chine, la Macédoine en Grèce, les Apennins en Italie, etc.

Les populations qui se jettent sur les Empires précédemment constituées viennent de beaucoup plus loin, de vastes régions semi-désertiques, montagneuses ou forestières. Des déserts du Moyen-Orient et du nord de l’Afrique viennent les Parthes, les Kouchans, les Huns hephtalites et finalement les Arabes, qui occupent l’empire perse et ce qui était autrefois l’Égypte. Des steppes et forêts de l’Asie centrale viennent ces nombreux peuples, Turcs, Kitans, Chue-Yue, Mongols, Mandchous que les Chinois réussissent longtemps à contenir grâce à leurs nombreuses murailles, mais qui finissent par percer toutes les défenses et qui déferlent sur la Chine. Des forêts boréales de Scandinavie et des Carpates viennent les populations dites germaniques, succédant aux Celtes, qui envahissent l’Empire romain et créent des royaumes s’inspirant de lui. Enfin des lointains déserts du nord du Mexique, aux environs de Rio Bravo, viennent les populations chichimèques qui envahissent l’alti-plano mexicain et des plateaux des Andes viennent ceux qui fondent l’empire inca.

La disparition des premiers empires et les bouleversements que cela engendre ouvrent une deuxième période qu’on pourrait appeler un Moyen Âge. C’est en tout cas l’appellation qui a été utilisée pour l’Europe et celle que Jacques Gernet (1972) propose d’utiliser pour la Chine du 4^e au 10^e siècle de notre ère.

Le même décalage temporel se produit encore. Ce Moyen Âge peut en effet être situé au Moyen-Orient du 2^e siècle avant notre ère au 6^e siècle après, en Extrême-Orient, du 3^e siècle de notre ère au 10^e siècle, jusqu’à la dynastie des Song, en Europe, du 7^e au 15^e siècle, en Amérique, il a été interrompu par l’arrivée des européens qui l’ont, d’une certaine manière, achevé. Le tableau ci-dessous résume la position de ces différents Moyen Âges.

Aire	Région du Monde	Durée du Moyen Âge
Aire 1	Moyen-Orient	2 ^e siècle avant – 6 ^e après notre ère
Aire 2	Extrême-Orient	3 ^e -10 ^e siècle de notre ère
Aire 3	Europe	7 ^e -15 ^e siècle de notre ère
Aire 4	Amérique	11 ^e -15 ^e siècle de notre ère

Ce Moyen Âge lui-même comprend deux périodes. Dans une première période, les populations étrangères fondent de nouveaux États, comme l’État parthe des Arsacides en Perse, les « seize royaumes » en Chine du Nord, le Saint-empire-Romain-Germanique, les empires aztèques ou incas. Dans un deuxième temps, on assiste à une sorte de reconquête suivie d’une réapparition des structures du premier Empire, avec une exaltation des phénomènes religieux. Les Sassanides rétablissent en Perse un état qui ressemble à celui des Achéménides. Les Chinois rétablissent en Chine un état, celui des Tang, qui ressemble à celui des Han. Les Européens fondent une Europe chrétienne relativement unifiée, qui se répand à l’extérieur avec les Croisades et qui reprend des idées romaines. L’instabilité est profonde et explique les phénomènes religieux. C’est une période de bouleversement et de très grande misère.

À cette deuxième période, moyenâgeuse, succède une troisième dite « moderne ». C’est ainsi qu’elle a été dénommée en Europe et en Chine par Jacques Gernet. Elle mérite cette dénomination pour deux raisons. La première est qu’elle porte à son apogée les valeurs et conduites qui étaient latentes dans les périodes précédentes. Elle achève l’évolution dans chacune des aires considérées. La seconde est qu’elle met en place des systèmes de pensée et

d'action qui sont toujours en place aujourd'hui, même si on tient compte des transformations récentes qui ont eu lieu dans le monde depuis la dernière guerre.

Le Moyen-Orient voit l'installation de l'islamisme, au 7^e siècle de notre ère. Il se présente comme un Empire mondial, qui, très vite, déborde les anciennes frontières des empires précédemment constitués. Sa vocation est universelle. En Extrême-Orient, après un mouvement, d'une puissance inouïe, d'expansion des Mongols sur la presque totalité de l'ancien monde, les États reviennent à leurs anciennes frontières et on assiste à l'installation d'une idéologie de type populaire et largement partagée, centrée sur le néoconfucianisme en Chine et sur le système des castes en Inde. D'après Jacques Gernet, l'idéologie confucéenne ne se généralise pas en Chine avant les Song, avant le 11^e siècle de notre ère. Au moment où l'Europe entre dans la phase finale du Moyen Âge, la Chine et l'Inde entrent dans l'époque moderne. Le système qui est mis en place se maintient jusqu'à notre époque et n'arrête pas de se durcir. En Europe, le même mouvement commence au 15^e siècle et se caractérise, là encore, dans un premier temps, par une expansion sans précédent sur l'ensemble de la planète à travers les grandes découvertes et les conquêtes coloniales.

Si on met de côté les phénomènes religieux, conséquences du développement des impérialismes, que j'examinerai plus loin, on peut dire que l'époque moderne, dans chacune des aires considérées et à des époques différentes, se caractérise par le triomphe des peuples impérialistes apparus dans la première partie des différents Moyen Âges, qui avaient obtenu, à ce moment-là, une première victoire, suivie immédiatement par un reflux. Ils s'affirment maintenant dans leur plénitude et établissent un règne sans partage.

Au Moyen-Orient, ce sont les Arabes, peuple du désert, proches parents de ces Parthes, Kouchans, Huns hephtalites, qui avaient déferlé sur l'Empire perse après la mort d'Alexandre. Ils viennent de zones encore plus excentriques, encore moins touchées par la civilisation. Leur force et leur ardeur sont considérables.

En Extrême-Orient, ce sont les peuples de steppes et forêts de l'Asie centrale, qui commencent leur mouvement expansif peu de temps après l'installation des Songs et qui n'arrêteront pas de faire pression jusqu'à leur victoire définitive avec les Mongols. Ils avaient déjà commencé leur mouvement en avant après la disparition des Han mais n'avaient pas réussi alors à étendre leur Pouvoir sur toute la Chine. Maintenant, ils y réussissent, il est vrai temporairement, puisqu'ils sont peu après chassés et que leur éviction est suivie par l'établissement de la dynastie chinoise des Mings. Ils reviennent à la charge au 17^e siècle, sous la forme des Mandchous, cette fois-ci d'une manière définitive, puisqu'ils établissent un Pouvoir qui va durer jusqu'à l'avènement du communisme. En Inde par contre, il n'y a pas ces fluctuations, puisque le Pouvoir mongol, désormais islamisé, s'installe dans le nord du pays dès la conquête de Tamerlan, au 15^e siècle, et reste jusqu'à l'arrivée des Anglais.

En Europe, les peuples nouvellement arrivés sont d'origine scandinave. Ceci était déjà vrai à l'époque des invasions germaniques, quand les Goths, Burgondes, Alamans, Vandales et autres Lombards, accompagnés des Francs d'origine plus méridionale, s'attaquaient à l'Empire romain, mais l'est encore davantage quand les Scandinaves eux-mêmes, à partir de bases situées en Scandinavie, occupent le nord de l'Europe, depuis l'Angleterre jusqu'à la Russie. Ces deux pays, qui ne jouent pas un rôle central dans le second Moyen Âge, où s'affirment à

nouveau la primauté des pays d'Europe méridionale, jouent par contre un rôle déterminant à l'époque moderne où leur influence ne cesse de croître. Après une première expansion de l'Espagne et du Portugal, à la sortie du Moyen Âge, l'Angleterre et la Russie ne cessent de prendre de l'importance, à la fois par leur expansion coloniale sur l'Asie ou sur les terres situées outre-mer et par leur évolution interne. Non seulement l'esclavage, à la manière antique, s'y trouve rétabli, en Russie et en Amérique, mais le développement technique et industriel y fait des progrès impressionnants. La révolution industrielle et notre monde contemporain en sortent.

Le développement paroxystique que connaît l'impérialisme dans chacune des époques modernes de chaque aire géographique entraîne des conséquences considérables. Celles-ci s'expliquent par l'intensité des phénomènes impérialistes.

Au Moyen-Orient et en Extrême-Orient, cette intensité, à son maximum, découle de la précocité, dans ces deux zones, du développement agricole et de l'ancienneté de la « Révolution néolithique ». Les grandes vallées de ces zones, où se produit cette révolution – Indus, Fleuve Jaune et Fleuve Bleu, Tigre et Euphrate, Nil – situées dans des parties subtropicales du monde ou dans des zones de moussons, sont, d'après les spécialistes, parmi les plus fertiles du monde. C'est là qu'on trouve le plus de plantes cultivables et en particulier celles qui ont été effectivement cultivées. Dès l'instant où l'irrigation, les drainages et les défrichements ont été pratiqués sur une grande échelle, leur productivité s'est accrue. L'exemple le plus remarquable est la culture du riz, qui ne fait que s'étendre de plus en plus à l'époque moderne chinoise, surtout dans la vallée du Fleuve Bleu.

On peut dès lors retirer des surplus alimentaires, phénomène qui conditionne la naissance des villes et des complexes artisanaux ou industriels, et, d'autre part, cela permet aux souverains impérialistes d'accumuler des richesses pour leur propre entretien ou celui de leurs cadres politiques, en les extrayant directement ou en dirigeant eux-mêmes l'économie du pays.

Cette richesse de la base géographique dans les pays d'Asie explique, que l'impérialisme y ait connu là son véritable triomphe. Jamais il n'y a été remis en question et jamais il n'a été remplacé par une autre forme de souveraineté politique, sauf quand l'influence européenne s'est fait sentir soit en Inde sous la forme d'une démocratie à l'occidentale soit en Chine sous la forme du communisme.

Les phénomènes religieux qui en ont résulté – islamisme, confucianisme, bouddhisme, système des castes – sont parmi les plus impressionnants et je vais en parler dans ce chapitre. Leur importance s'explique par la force de l'impérialisme et en découle directement. La réponse à une domination aussi totale que celle des « despotismes orientaux » ne pouvait être que totale. En Europe, les choses se passent différemment. Dans une région du monde qui constitue un appendice morcelé de l'ancien continent, où les régions habitables et fertiles constituent des enclaves limitées et circonscrites, entourées de zones souvent vides, les forces impérialistes sont freinées dans leur action, contredites, parfois étouffées. L'Empire romain, par exemple, aussi bien par sa durée que par son développement, est plus faible que l'empire perse ou l'empire des Han.

Il en résulte que le système religieux, malgré son caractère spirituel, se constitue en Pouvoir politique et en contre-Pouvoir. Tous les épisodes révolutionnaires de l'époque moderne sortent de là. J'essaierai de démontrer au prochain chapitre ce processus.

Quant à l'Amérique, arrêtée dans son évolution vers le modernisme par l'invasion européenne, elle se fond avec l'Europe et devient une partie du monde occidental. Ce qui l'a préparée à cela est la faiblesse insigne des processus impérialistes qui s'y sont déroulés jusqu'aux invasions, de style moyenâgeux, des peuples du Rio Bravo ou des hautes vallées des Andes – aztèques et incas.

Cette faiblesse s'explique par le fait que, sur le continent américain, les parties cultivables et riches sont encore plus cloisonnées et limitées qu'en Europe. Ce sont, au Mexique, en Amérique centrale, en Colombie, au Pérou, des plaines côtières assez étroites ou des hautes vallées sur altiplano, entourées de montagnes d'une hauteur considérable. Les conquérants impérialistes doivent venir de loin et effectuer des parcours considérables – comme celui du peuple chichimèque en route vers le sud – pour finir par s'imposer sur ces territoires difficiles d'accès que sont la vallée de Mexico, les territoires mayas, les plaines côtières du Pérou, etc. Il en résulte que les phénomènes religieux, dans ces régions, ne connaissent pas la même évolution que les autres vers le spiritualisme et restent de type polythéiste et animiste, dans des cultures qui avaient pourtant évolué vers un type secondaire, où l'urbanisation et l'artisanat étaient considérables.

Je ne m'occuperai, dans la suite de ce chapitre, que des cultures asiatiques, celles du Moyen-Orient et de l'Extrême-Orient, qui forment un ensemble particulier, très différent de celui de l'Europe et de l'Amérique.

LA FORMATION DE L'ÉTAT CENTRALISÉ

Je vais reprendre chaque étape du processus qui mène à la culture moderne, au Moyen-Orient et en Extrême-Orient. Nous verrons que ces étapes présentent de grandes analogies avec celles qui caractérisent le processus correspondant en Europe et en Amérique.

Considérons la première étape, celle qui mène à la formation de l'État centralisé.

Cette étape n'est pas la première d'une manière absolue. Elle est précédée, comme je l'ai déjà montré, d'une longue et insensible mutation qui fait passer les régions considérées d'une situation dans laquelle les phénomènes de Pouvoir, sans être absents, sont cependant comparables à ce qu'ils sont dans les sociétés primitives, avec présence de « grands hommes » et de prêtres installés dans des temples, à une situation dans laquelle s'installent de véritables souverains, plus ou moins locaux et plus ou moins puissants.

Aussi bien au Moyen-Orient qu'en Extrême-Orient, on assiste, dans cette période qui dure plusieurs millénaires – plus longue, de toute façon, qu'en Europe et en Amérique – à une espèce de balancement entre une zone centrale, où se concentrent l'agriculture et l'urbanisation, après de longs défrichements et d'importants drainages, la mise en place de l'irrigation, la transformation des sols, et une zone périphérique pauvre et démunie, très diversifiée, située de tous les côtés de cette zone centrale.

Tantôt la zone périphérique envoie vers la zone centrale des vagues de populations désireuses de se l'approprier et de la dominer, comme il se passe au Moyen-Orient avec ces peuples tels les Akkadiens, les Amorrites, les Kassites, les Hurrites, les Araméens qui s'élancent sur le pays de Sumer, devenu plus tard la Babylonie, ou comme il se passe en Égypte avec la descente sur la vallée du Nil des nomades d'origine asiatique, tels les Hyksos, ou comme il se passe, en Chine, avec les populations qui se trouvent en bordure du Fleuve Jaune, du type des Ti et des Jong.

Tantôt, au contraire, la zone centrale, où s'est installé un Pouvoir fort et dominateur, capable de partir à la conquête des régions environnantes, devient à son tour un foyer d'impérialisme et annexe les états périphériques, créant des unités politiques qui annoncent les États centralisés. Cela se produit spécialement en Chine et en Égypte où des annalistes particulièrement zélés ont mis surtout l'accent sur les dynasties qui se succèdent les unes aux autres, comme celles de l'Ancien empire, du Moyen empire et du Nouvel empire en Égypte ou les dynasties des Xia, des Shang et des Zhou, en Chine.

Quel est le facteur qui a empêché les civilisations considérées de continuer ce va-et-vient et qui les a précipitées dans une autre dynamique, celle de l'État centralisé ?

Le facteur qui me paraît déterminant a un rapport avec le mécanisme de la domination politique. Il s'agit du fait que la domination dans la zone centrale, génératrice d'un impérialisme fortement constitué, arrivé à maturité, ne se rencontre pas seulement en un point de l'aire géographique, mais en plusieurs points de cette aire. Il se produit une sorte de prolifération de centres impérialistes, relativement rapprochés les uns des autres. Cela se passe dans un premier temps.

Dans un second temps, ces centres impérialistes, en contact les uns avec les autres, s'affrontent et cela donne une mêlée généralisée, dans laquelle certains des centres prennent momentanément le dessus, triomphent, laissent ensuite la place à d'autres, jusqu'au moment où l'un d'entre eux finit par les vaincre tous et par imposer à tous sa domination. Il crée alors l'État centralisé, possédant des caractéristiques propres, souvent opposées à celles des États qui l'ont précédé.

Prenons l'exemple de la Mésopotamie. Si l'on met à part des États relativement éloignés de la zone sumérienne-babylonienne, comme l'Égypte ou l'Empire hittite, en ne tenant compte que des populations qui appartiennent entièrement au Croissant Fertile, on trouve, dès la fin du 2^e millénaire avant notre ère, au moins cinq centres secondaires, en plus de la Babylonie, à savoir l'Assyrie, située en amont du Tigre et de l'Euphrate, l'Urartu, qui correspond à l'Arménie actuelle, située sur les hauts plateaux du Caucase sud (autour du lac de Van), la Syrie-Palestine avec la Phénicie et le monde araméen, l'Élam, qui jouxte directement la Babylonie à l'est et qui est entrée depuis longtemps en interaction avec elle et enfin la Médie, sur le plateau iranien, en contact elle-même avec ce qui sera la Perse.

Les événements qui ponctuent la lutte sans merci que vont se livrer ces États à la fin du 2^e millénaire et au début du 1^{er} avant notre ère sont bien connus. Face à une Babylonie solide et ancienne, occupée successivement par les Amorrites et les Kassites, l'Assyrie ne cesse de

grandir et devient de plus en plus menaçante et puissante. Elle est elle-même menacée par l'Urartu et les peuples apparentés comme les Hurrites et les Mitanniens qui l'obligent à s'affirmer et à se protéger. Au cours d'une ascension irrésistible, l'Assyrie parvient à dominer successivement la Babylonie (13^e siècle avant notre ère), la Syrie-Palestine, l'Élam et même l'Égypte. Elle crée la première unité politique au Moyen-Orient et le premier État centralisé, à partir de Teglath-Phalazar III (747-727) et des Sargonides (704-609), qui occupent tout le 7^e siècle avant notre ère.

Tout n'est cependant pas terminé là. Brusquement, en quelques années, au 6^e siècle, la Babylonie se réveille et détruit l'Assyrie, avec l'aide des Mèdes, sous la direction de la dynastie chaldéenne (Nabuchodonosor II). Il n'y a là qu'un intermède. La véritable puissance montante se situe en Iran, celle des Mèdes et des Perses, dans la même situation par rapport au Croissant Fertile dans son entier que l'Assyrie précédemment par rapport à la Babylonie, en surplomb si l'on peut dire. Cyrus s'empare de l'Assyrie en 612-609 et de Babylone en 539. Il fonde la dynastie des Achéménides, qui vont subsister jusqu'à la conquête d'Alexandre le Grand, au 4^e siècle avant notre ère, et être les artisans d'un État centralisé au Moyen-Orient. Celui-ci durera, d'une manière ou d'une autre et à travers de nombreux avatars, jusqu'à la conquête arabe. Il représente une nouvelle entité, un saut qualitatif.

Cette accélération de l'histoire constatée au Moyen-Orient, au début du premier millénaire avant notre ère, peut être observée aussi en Extrême-Orient, en Inde et en Chine, avec un décalage de quatre ou cinq siècles. Là aussi on assiste, dès le début du 5^e siècle avant notre ère, à un affrontement sanglant entre des États qui se sont progressivement renforcés au cours des siècles précédents et qui arrivent maintenant au maximum de leur puissance.

Le phénomène est très net en Inde, où le nombre des royaumes existant antérieurement se réduit à quatre au milieu du 1^{er} millénaire. Parmi ces quatre, un, le Kassi, occupe la zone centrale dans la moyenne vallée du Gange, et les trois autres, le Vrijji, le Kosala et le Magadha sont en position périphérique par rapport à lui. C'est le dernier, le Magadha, qui impose son Pouvoir, et qui réalise l'unité de l'Inde du Nord, sous le nom d'empire Maurya, dont le fondateur, Chandragupta, a un petit-fils, Açoka, qui devient le Maître de la presque totalité du sous-continent indien vers le 3^e siècle avant notre ère.

Ce même phénomène a été plus étudié en Chine. Il est décrit d'une manière remarquable dans le grand livre de Marcel Granet *Le monde chinois* (1972). Il se situe à l'époque des Royaumes Combattants, aux 4^e-3^e siècles avant notre ère, après que soient apparus, dans le nord de la Chine, des états puissants. Ils entourent celui qui était là depuis longtemps dans cette zone, considérée comme le cœur historique de la Chine, le Ho-Nan, région basse et fertile. À l'époque historique, s'étaient installées là des populations venant de l'Ouest, de la vallée de la Wei, où elles résidaient à l'époque néolithique. En tout, sept états se disputent l'hégémonie. Parmi eux, les plus anciens – Qi, Chu et Han – occupent la grande plaine du Nord qui est maintenant habitable et intensément cultivée.

L'un de ces états, Jin (appelé Tsin par Granet), occupe une position particulière, assez comparable à celle de l'Assyrie au Moyen-Orient. Installé dans une région de montagnes basses qui entourent la vallée du Fleuve Jaune, quand il n'a pas encore atteint la grande plaine et circule encore entre les montagnes de l'ouest, il est peuplé en grande partie de « barbares » qui

ne cessent d'attaquer les villes. « *Du VIII^e au VI^e siècle, dit Granet, il n'y a pour ainsi dire pas d'année où les barbares n'attaquent quelques villes des seigneuries centrales.* » Les princes de Jin, s'allient, dès le 7^e siècle, avec les plus farouches parmi ces barbares, les Jong, ce qui leur confère une force considérable. Ils ne tardent pas à partir à la conquête des États de la zone centrale et de la grande plaine du Nord qu'ils finissent par occuper, prenant en même temps contact avec les nomades des régions des steppes septentrionales.

Tout ne se termine pas là. Comme, au Moyen-Orient, les Assyriens s'étaient heurtés aux Mèdes, mieux placés qu'eux, qui avaient réussi à les détruire, les Jin, ici, rencontrent les Qin, leurs voisins de l'ouest, qui occupent le Chen-Si (Shen-Si actuel) et les régions semi-montagneuses entourant la vallée de la Wei. Après s'être eux-mêmes divisés en trois États, dont le plus important est le royaume de Wei, ils se heurtent à ce nouvel État en pleine progression. Le conflit éclate à propos d'une région située entre les deux états, le Léang. « *Tsin (Jin), dit Granet, vaincu par Ts'in (Qin) dans une bataille livrée à ce point vital où le Fleuve Jaune, recevant la Wei et tous ses affluents, prend la direction est-ouest, dut livrer ses territoires à l'ouest du Fleuve (645)* ».

Dès lors tout se précipite. L'état de Qin prend de plus en plus d'importance et ne cesse de s'étendre, en particulier au détriment de la région du Ho-Nang qui détient une position clef. Au 3^e siècle, celui qu'on appellera le Premier Empereur réussit à fédérer la Chine entière à partir de Qin. Ses successeurs, les Han, conquièrent des territoires dans toutes les directions, y compris dans des zones qui ne font pas partie du territoire chinois proprement dit, comme le Viêt-nam ou la vallée du Tarim. L'État centralisé Chinois est né et se maintiendra longtemps. Ce qui se passe pour lui n'est pas sans rapport avec ce qu'on peut observer en Perse.

Revenons une dernière fois, avec Granet, sur le mécanisme qui a permis cette expansion formidable d'un État au détriment des autres dans une zone donnée et qui a produit l'unification finale. Écoutons Granet parler de la montée de Tsin (Jin), au point de départ de tout. « *Ainsi Tsin (Jin), dit-il, qui n'occupait d'abord qu'un petit canton de montagne, est arrivé à s'emparer de tout le Chan-Si, gagnant de proche en proche, occupant d'abord les passes et les têtes de vallées. Grâce à des apparentages, à des alliances, à un travail de pénétration complété par des coups de force, il a réussi à confédérer autour de lui des groupes barbares dont il exploitait les divisions, puis il les a annexés et assimilés. (...). L'histoire des grands États féodaux est toute pareille à celle de Tsin (Jin). Tous étaient au début de la période historique de petites seigneuries recluses dans des pays d'accès difficile. Les États qui ont obtenu les plus grands succès sont des seigneuries périphériques. Ils pouvaient prendre à leur service les grandes masses barbares répandues dans les steppes, les montagnes, les zones marécageuses. Ils les ont resserrées autour du grand bassin du Fleuve Jaune. C'est sous leur pesée que s'est précipitée l'unité chinoise.* »

La théorie que je soutiens d'une domination venant de peuples en situation d'éloignement et d'isolement par rapport aux zones peuplées, généralement pasteurs, se confirme ici. Ce sont les régions de grands élevages de chevaux, situées dans les provinces semi-montagneuses occidentales et séparées, comme le signale Gernet, des zones proprement agricoles – ce qui est spécifique à la Chine – qui ont produit les peuples qui vont dominer la Chine et faire son unité. La cause profonde de ceci n'est pas, je le répète, la pauvreté matérielle elle-même mais l'isolement qu'elle crée ou qu'elle suppose. Ceci engendre chez les peuples qui y sont soumis,

un état de déprivation sociale, étudiée par les éthologues, qui provoque, à son tour, une hostilité latente et des conduites de domination-glorification typiques. L'histoire entière des trois derniers millénaires découle de leur intervention.

NATURE DE L'ÉTAT CENTRALISÉ

Venons-en à cet État centralisé, mis en place par les peuples dont je viens de montrer l'origine. Quel est-il et comment fonctionne-t-il ?

Pour en saisir la nature, il faut faire certaines considérations sur la composition des royaumes ou ensembles politiques issus de l'expansion des peuples semi-agricoles pauvres vers les zones cultivées et/ou urbanisées.

Les populations qui se livrent à cette expansion et qui installent leur domination, sont soumises elles-mêmes à des tensions et à des contradictions internes importantes. Il n'est pas facile de passer, en quelques siècles, de l'état de pasteur pauvre à l'état de dominant, exerçant une souveraineté. Le principal problème est de partager à la fois des richesses, des territoires et des tâches de direction et parfois d'administration. La solution adoptée d'une manière constante par les peuples placés dans cette situation est d'établir entre tous les membres de la caste dominante, qui s'identifie avec la population conquérante, une sorte d'égalité, de « gentleman's agreement », où certains historiens ont voulu voir un embryon de démocratie.

En réalité, il y a loin de cet état à la démocratie, qui implique une volonté de participation. Ici, au contraire, cet équilibre instable est très vite remplacé par une hiérarchie implacable. Certains réussissent à se hisser au sommet, où ils règnent d'une manière despotique, et détruisent ou neutralisent toute une partie de la classe dominante précédemment associée.

Ce processus est accompagné d'un autre beaucoup plus important. La couche sociale, qui soutient la classe dominante et lui sert d'assise stable, change. Il faut en effet bien réaliser, comme l'avait déjà signalé brillamment La Boétie, que la domination politique ne peut jamais être celle de quelques-uns sur la plupart ou sur tous. Le rapport de force serait, dans cette hypothèse, trop défavorable aux dominants. Ils doivent s'appuyer, de toute nécessité, sinon sur une majorité au niveau du nombre, du moins sur des forces puissantes, ce qui implique que le nombre ne joue pas contre eux. Cela signifie qu'une partie non négligeable de la population leur est favorable, avec la passivité d'une grande partie des autres.

Dans les débuts, la population dominante s'impose par sa cohésion et par l'accord forcé qui se réalise entre ses membres, au sein d'une aristocratie puissante. Cela ne peut plus marcher à partir du moment où certains manifestent une ambition plus forte que les autres et déclenchent, de ce fait même, la jalousie et l'hostilité de ceux-ci. Les conflits qui en résultent affaiblissent le Pouvoir de ceux qui veulent absolument s'imposer, qui ne peuvent sortir de cette impasse qu'en se trouvant une nouvelle base sociale sur laquelle ils puissent s'appuyer.

Cette base sociale, à une époque où ces phénomènes sont en train d'apparaître, existe potentiellement et il suffit qu'elle se manifeste. Elle est là toute prête à être utilisée et ne demande qu'à l'être. Il s'agit de la majorité de la population, qui ne demande qu'à vivre et à travailler et qui a besoin pour cela de la sécurité. Les nouveaux venus la leur promettent, car ils

sont eux-mêmes centrés sur la sécurité. Avec la force qu'ils possèdent déjà, ils peuvent menacer les individus les plus turbulents et ainsi rassurer les autres. En faisant régner l'ordre, ils s'assurent une base populaire.

Dès lors, des choses nouvelles se produisent. D'une part, les dominants sont obligés d'organiser cette masse qui s'offre à eux, ce qui les amène à mettre en place des méthodes rationnelles en opposition avec les vieilles méthodes en usage dans le monde aristocratique. D'autre part, ils se trouvent brusquement dotés de moyens immenses, qui vont leur permettre de réaliser des expansions sans précédent, les plus fortes qu'on n'ait jamais vues dans l'histoire.

Ainsi l'État centralisé se caractérise comme la conduite d'un groupe humain pris dans une dynamique de domination qui ne peut s'arrêter. D'abord amenés à s'imposer à leurs paires, les membres de ce groupe sont ensuite amenés à s'imposer à une population entière, qu'ils doivent finalement administrer.

LA MISE EN PLACE DE L'ÉTAT CENTRALISÉ

Les phénomènes qui aboutissent à l'État centralisé se produisent au Moyen-Orient à la fin du 2^e millénaire avant notre ère et, en Extrême-Orient, au début du 1^{er} millénaire. En l'espace de quelques siècles, on assiste, dans ces deux zones, à la mise au pas de l'ancienne aristocratie, réduite à l'état de noblesse de cour et soumise aux décisions du Pouvoir central, et à l'établissement d'un régime populaire, qui est aussi tyrannique. La différence entre les deux processus est que le premier, au Moyen-Orient, est de nature presque exclusivement militaire et se justifie par les victoires militaires elles-mêmes, tandis que le second, en Extrême-Orient, aboutit à la mise en place d'une administration organisée, dont la justification est d'assurer la prospérité générale.

Georges Roux, dans son beau livre *La Mésopotamie* (1985), signale les deux phénomènes suivants, dès l'établissement du Pouvoir assyrien : 1- l'aristocratie est soumise à une obéissance complète qui lui enlève la plupart de ses privilèges et la met au même rang que le reste de la population et 2 - dans les territoires nouvellement conquis, « *il faut remplacer les chefs locaux par des gouverneurs assyriens* ». Les querelles de succession, qui atteignent un paroxysme sous les Sargonides, en particulier à partir de Sennachérib, assassiné par un de ses fils, ne font que refléter l'hostilité de l'aristocratie, qui profite de cette occasion pour relever la tête.

Le même processus se déroule en Chine. Jacques Gernet met en rapport direct l'expansionnisme militaire de l'époque des Royaumes Combattants (4^e-3^e siècles avant notre ère) avec l'affaiblissement de l'aristocratie. « *Cette tendance du Pouvoir politique, dit-il, à se définir comme tel et à affermir son autorité ne peut être isolée d'une sorte d'expansionnisme militaire : aux luttes du Pouvoir central contre les familles de grands dignitaires font écho les guerres que se livrent les royaumes pour étendre leurs territoires, accroître leurs ressources et parvenir à l'hégémonie. Cette relation intime entre les problèmes intérieurs et les combats au dehors est le véritable moteur des transformations de cette période.* » Et en effet l'efficacité exigée par l'expansion militaire est incompatible avec le conservatisme et le ritualisme de la vieille aristocratie. Et Jacques Gernet poursuit : « (...) *en donnant plus d'âpreté aux luttes, le déclin des rites et des hiérarchies traditionnelles commence à modifier le caractère des combats aux IV^e et V^e siècles. Il ne s'agit plus de s'illustrer en faisant preuve de bravoure et, le*

cas échéant, de générosité, mais de vaincre et de conquérir des territoires. La guerre mobilise donc, à partir de cette époque, de plus en plus d'énergies et de ressources (...). La direction des combats tend à devenir, non plus l'affaire des nobles chez qui le métier des armes était une tradition parallèle à l'exercice du culte, mais celle de spécialistes de la tactique et de la stratégie. La recherche de l'efficacité pour elle-même est à l'origine des transformations de la guerre ; l'évolution se marquera à la fois dans la composition des armées et dans l'importance nouvelle accordée aux réserves. Du V^e au III^e siècle, le développement de l'infanterie réduira peu à peu le rôle des chars et provoquera pour finir la ruine du genre de vie noble qui était liée à la conduite des attelages. »

De la même manière qu'en Assyrie, la population, qui donne un soutien important au nouveau système, est embrigadée. Elle se divise en effet, en deux parties distinctes et complémentaires, qui correspondent à deux méthodes d'embrigadement différentes. D'une part l'esclavage, de caractère social, se répand, à cause de la pauvreté. Il y a des millions d'esclaves dans la Chine des Han. Pas plus là qu'à Rome, quelques siècles plus tard, les esclaves ne constituent une force révolutionnaire. Leur mode de vie isolée et écrasée leur interdit l'évolution que présuppose l'attitude révolutionnaire. D'autre part, la population elle-même, non esclave, est formée de soldats-laboureurs, mobilisables à tout instant. La même chose se passe en Assyrie. Enfin, existe, des deux côtés, une armée de métier, formée de mercenaires, qui constitue le fer de lance de la puissance militaire et qui assure les victoires. Celles-ci ne cessent pas, contre des peuples en état de révolte permanente. « À partir du règne de Sargon, dit Georges Roux, l'histoire de l'Assyrie va pratiquement se résumer à une lutte contre d'incessantes révoltes et contre ceux qui les attisent. » (p.274). En Chine, les révoltes sont moins importantes du fait de la faiblesse de la population urbaine (absence d'un problème comme celui de la Syrie-Phénicie pour les Assyriens). Tous les efforts militaires seront centrés sur les « barbares » de l'extérieur, contre lesquels il faut construire de multiples murailles.

Pour diriger et contrôler cette population qui est maintenant son partenaire et son soutien, l'État centralisé doit mettre en place une organisation sophistiquée, qui est l'aspect qui a le plus frappé ceux qui se sont intéressés au « despotisme oriental ». Cette organisation implique tout un ensemble de corps intermédiaires.

En Assyrie comme en Chine est mis en place un réseau de communication, qui permet de relier la capitale au reste de l'Empire. On assiste aussi à la création de circonscriptions administratives emboîtées et hiérarchisées, qui repose sur le principe de la division territoriale. Ce système prédomine en Chine, alors qu'en Inde s'impose le principe de la division par professions, selon le système des castes.

La grande différence entre le Moyen-Orient et l'Extrême-Orient est que, dans la première zone, l'extraction du tribut financier est la principale préoccupation des gouverneurs, à cause de la prédominance de la domination militaire, alors que l'administration est leur préoccupation dans la seconde zone. « L'une de leurs principales fonctions (des gouverneurs), dit Georges Roux, est de percevoir le tribut annuel (madattu) et de l'acheminer vers la capitale, tâches dans lesquelles les assistaient des « contrôleurs » (qipu) venus tout exprès de Kalhu (la capitale). » Cette focalisation sur « l'exploitation sociale », pour reprendre la terminologie marxiste, destinée à construire des palais gigantesques et innombrables, à entretenir une classe dominante

avec un luxe inouï et à financer des guerres incessantes, restera une des dominantes des civilisations du Moyen-Orient, jusque et y compris dans l'islamisme.

En Chine et en Inde, par contre, on évolue vers un système administratif qui implique des milliers de fonctionnaires ou une classe brahmanique surabondante, s'occupant de toutes les activités de la population, jusque dans les moindres détails. Ce qui fait l'originalité du 1^{er} Empereur, Che Houang-Ti, fondateur de l'État centralisé chinois, c'est qu'en plus de ses entreprises combatives, il se préoccupe d'établir des systèmes de mesure communs à tous les territoires chinois et même de nommer les choses et les gens en leur imposant des noms, ce dont il se vante. Le contrôle qu'il entend imposer s'étend aux choses de l'esprit, à la vie psychique dans son ensemble. Ceci caractérise la domination sociale en Extrême-Orient, qui ne réprime pas la zone primaire à cause de la dispersion qu'elle engendre, mais en tant qu'expression de la vie psychologique profonde. L'empereur ordonne la destruction de tous les livres qui ne sont pas des livres techniques. Nous verrons l'importance de cela pour l'élaboration du spiritualisme extrême-asiatique

Cela détermine, en Chine, une évolution économique toute différente de celle des pays du Moyen-Orient. On assiste à un progrès économique et technique remarquable, qui place la Chine en avance sur l'Occident. Ce progrès est imposé et, de ce fait, n'aboutit, pour la plus grande partie de la population, qu'à permettre un niveau de vie à la limite de la survie (les surplus sont immédiatement retranchés, de sorte que la propriété moyenne ne dépasse pas un ou deux hectares).

« Les IV^e-III^e siècles avant notre ère, dit Jacques Gernet, sont, dans le monde chinois, une période de rapide essor économique et d'inventions techniques. C'est à ce moment que la vallée de la Wei, la plaine centrale, le bassin du Chengdu au Sichuan deviennent des pays de culture continue grâce à d'intenses défrichements encouragés par les chefs du royaume ; c'est à ce moment-là que se développe une agronomie savante (emploi d'engrais, distinction entre différents types de sols, attention portée à la date des labours et des semailles, drainage...). L'assèchement des zones marécageuses et le drainage des terrains salés constituent un des aspects les plus importants de cette politique délibérée de développement agricole. » La sidérurgie fait des progrès remarquables, puisque la Chine est capable de produire, dès cette époque, de l'acier en série. Le commerce se développe, malgré l'hostilité qu'il rencontre de la part des dirigeants.

L'ESSENCE DU SPIRITUALISME

Venons-en à la réponse spiritualiste, telle qu'on peut la trouver sur le continent asiatique.

Au risque de me répéter, je vais dire ce qu'elle représente pour moi. J'y vois une tentative pour mentaliser au maximum l'être humain ou encore pour le centrer entièrement sur les processus psychologiques secondaires, les plus intériorisés, pour qu'il puisse échapper aux dangers de l'extériorité. L'extérieur en effet, c'est « le monde », où règnent les puissants et leurs acolytes, qui ne cessent de menacer et d'appauvrir tous ceux qui ne font pas partie de leurs clans, lesquels doivent se protéger contre eux.

La protection qui fut historiquement pratiquée possède une double face, dans tous les systèmes spiritualistes. L'une pourrait être appelée centripète et l'autre centrifuge.

La face centrifuge, ascétique et suppressive, consiste à rejeter et contrôler toutes les pulsions, toutes les activités ou tous les désirs qui ont rapport au contexte immédiat, au cadre de vie. Comme je l'ai déjà montré, cela concerne deux catégories de choses : d'une part, les activités de type sensori-moteur qui sont porteuses de plaisir par elles-mêmes, comme les activités ludiques, sportives ou sexuelles, activités qui appartiennent au domaine du loisir et qui ont un rapport avec le loisir, et, d'autre part, les activités sensori-motrices ou corporelles, qui servent à traduire à l'extérieur les projets et programmes élaborés dans la zone mentale, à finalité productive.

Les rapports extérieurs, tant avec la nature qu'avec les humains se refroidissent, ne laissant place qu'à une surface lisse sur laquelle les dominants n'ont que peu de prise. Sous une forme extrêmement diluée, cela donne naissance à la morale, non pas sous la forme qu'elle a quand elle se contente de condamner les transgressions générales contre la nature ou les hommes du type vols, homicides, mensonges, etc., mais sous la forme qu'elle adopte quand elle prétend imposer des coutumes rigides et des inhibitions de type monogamique et restrictif. Autrement dit, il existe, dans ce domaine, des aspects plus personnels qui regardent les attitudes intérieures et des aspects plus sociaux qui regardent les mœurs.

L'autre face de la spiritualisation peut être dénommée centripète et consiste à fuir le monde non pas en le niant mais en construisant, de toutes pièces, un univers spirituel sur lequel on se centre et qui devient l'objet de tous les amours et de toutes les sollicitudes. Étant donné la valeur éminente qu'acquiert cet univers, il possède un caractère sacré ou, mieux encore, la sainteté. La catégorie du sacré, qui existait déjà dans les vieilles religions animistes, du fait de la séparation des objets adorés et de leur puissance supérieure, se transforme ici en catégorie de la sainteté. La sacralisation se transforme en sanctification. Celle-ci a des exigences considérables. En effet, il faut considérer que ce mouvement vers la sainteté a pour fonction de créer une séparation par rapport au monde profane et possède donc une valeur existentielle. Non seulement le saint existe et on le voit, mais on doit s'y attacher et s'y consacrer. Le fidèle, qui est aussi un croyant, a l'obligation stricte de ne s'occuper que de ce qui est saint, de ne chercher que sa propre sainteté. Peu, à vrai dire, y réussissent. Les saints sont rares dans tous les systèmes spiritualistes. C'est pourquoi ils sont vénérés. Ils servent de modèles pour accéder à un état de chose d'autant plus valorisé qu'il est plus difficile. Étant donné aussi que les objets spirituels ont pour fonction d'être regardés, fixés et contemplés, on fait une place à part à ceux qui réussissent particulièrement bien dans cette activité. Ce sont les mystiques. La mystique est la pointe de la spiritualité de type centripète, sa réussite dernière.

LE SPIRITUALISME AU MOYEN-ORIENT

Dans ce cadre général, qui vaut pour tous les systèmes spiritualistes, existent des sous-ensembles qui vont nous aider à comprendre la différence entre les deux cultures asiatiques : celle de l'Ouest et celle de l'Est.

Au Moyen-Orient, l'impérialisme rencontre, au cours de son expansion et surtout quand il atteint le stade de l'État centralisé (début du premier millénaire avant notre ère), des ensembles

urbains déjà fortement constitués donc résistant à sa domination. Il n'a pas intérêt à les détruire, car ils assurent sa prospérité. Le problème pour l'état impérialiste est d'extraire le maximum de richesse de ces ensembles, sans pour autant les supprimer ou sans trop les affaiblir.

La solution qu'il adopte consiste à respecter leur existence en les laissant s'organiser eux-mêmes, c'est-à-dire sans les contrôler ni les diriger, ce qu'il est bien incapable de faire. Par contre, il s'efforce de les taxer le plus possible, ce qui implique, d'une part qu'il les surveille et, d'autre part, qu'il les mette à son service. Il réalise cela en créant une dépendance étroite, même spatiale, entre eux et lui. La ville est juxtaposée au palais. Il existe des liens symbiotiques entre les deux.

Quant à lui, le Pouvoir politique reste ce qu'il était à l'origine, un Pouvoir militaire, centré sur l'expansion et la conquête, qui obtient la glorification – essentielle à son Pouvoir – par les victoires militaires. Il n'est pas, comme en Extrême-Orient, un organisme de gestion, prenant lui-même en main la direction du pays et entendant assurer lui-même sa prospérité.

Il en résulte deux conséquences. La première est que les communautés urbaines, qui vont élaborer les premières, dans l'histoire, les croyances spiritualistes, ne cherchent rien d'autre, du point de vue centrifuge, qu'à ne pas s'imposer de dépenses excessives, qui risqueraient de menacer leur existence précaire, réduites à la portion congrue par les ponctions et pressions du Pouvoir politique. Elles inventent une conception de l'ascèse minimaliste, qui consiste à s'interdire à soi-même toute dépense superflue, aboutissant au gaspillage et au luxe, en vue du plaisir, du loisir et du jeu. Leur préoccupation première est de réglementer les moments de temps libre, les activités artistiques, les pratiques festives, tout ce qui n'apparaît pas comme utilitaire et indispensable à la vie. Il en résulte un extrême sérieux, voire une dureté dans les mœurs, qui ne sont pas tempérées par la douceur de l'érotisme et par la gaieté du jeu.

Du point de vue centripète, la tendance est la même. Il n'est pas question, comme en Extrême-Orient, d'élaborer des objets spirituels coupés de la réalité quotidienne et sociale, trop intériorisés, pour échapper à un Pouvoir omniprésent. Celui-ci ne pénètre pas dans la vie intime. Il se contente de poursuivre ses propres buts, en s'efforçant d'y soumettre l'ensemble de la population. Il n'intervient pas dans la création des concepts, dans les inventions techniques, dans la mise en place des liens sociaux, autrement dit dans les activités de type secondaire. Il est donc possible d'utiliser cette sphère psychologique pour confectionner de véritables objets spirituels, tels que par exemple l'idée d'un Dieu unique, d'une âme immortelle, d'une église, d'un peuple élu, etc.

Tout va dans ce sens. Il se trouve justement que le Pouvoir politique, avec son obsession de la gloire et de la grandeur, fournit aux populations des images grandioses, qu'il suffit d'épurer et de spiritualiser, et qui ne sont pas sans rapport avec les vieilles divinités païennes : Enlil, Marduk, Isis et Osiris, Amon, Yahveh, Ahura Mazda, Allah, etc., sortent de matrices païennes et polythéistes, pour un processus de spiritualisation.

LES ORIGINES DU JUDAÏSME

Les comportements qui viennent d'être décrits sont, durant la période de l'État centralisé, portés à leur paroxysme par un petit peuple, le peuple hébreu. Celui-ci n'est lui-même, au départ, qu'une fraction infime de la population mésopotamienne, qui s'est détachée du tronc originel, a

quitté le territoire de Sumer et s'est lancé dans une errance, qui l'a mené dans des lieux où il pensait trouver ce qu'il cherchait.

Le peuple hébreu finit par trouver le lieu idéal. Il s'agit d'un territoire n'appartenant à aucune des grandes formations impérialistes de l'époque, territoire intermédiaire entre la Mésopotamie et l'Égypte, sorte de zone franche : la Palestine. Des circonstances imprévues l'obligent à pénétrer sur le territoire du second géant impérialiste de l'époque, l'Égypte, avec lequel il se passe la même chose qu'avec l'autre, à savoir l'obligation d'en sortir à nouveau, de se sauver (l'Exode), pour échapper, une deuxième fois, au monstre et retrouver enfin le pays rêvé, le pays où ne règne pas l'impérialisme (l'Égypte et l'Assyrie honnies).

Une fois installé là et après s'être doté d'institutions ressemblant à celles des autres peuples, il revit à nouveau la confrontation avec l'impérialisme, qui le plie sous son joug et l'emmène en captivité. Ayant échappé pour la troisième fois au risque de destruction, il se retrouve enfin chez lui (retour de l'exil et restauration du Temple), délivré de l'impérialisme.

C'est au moment où il peut espérer en avoir fini avec son vieil ennemi que celui-ci resurgit d'un autre horizon (l'Empire romain), détruit sa base matérielle et l'oblige à aller vivre chez d'autres peuples où il retrouve ce monstre auquel il croyait avoir échappé, l'éternel impérialisme. La longue errance recommence, avec l'espoir, cette fois-ci, d'une délivrance définitive avec le Messie.

On reconnaît dans cette description ultrarapide un résumé de l'histoire d'Israël.

D'après les traditions bibliques, à ne pas mettre en doute, la famille d'Abraham serait venue de Mésopotamie, précisément d'Ur en Chaldée, qui est le centre religieux et politique le plus important de l'époque. Tous les spécialistes sont d'accord pour situer cet événement dans la première moitié du 2^e millénaire avant notre ère, en un temps où s'installe solidement en Mésopotamie l'impérialisme pastoral des Amorrites et des Kassites. De ce lieu, qui est un des plus anciennement cultivés et civilisés, ne vient certainement pas un groupe d'éleveurs de chameaux ou de moutons, mais beaucoup plus probablement un groupe appartenant à cette catégorie d'agriculteurs citadins adonnés au jardinage, qui était très répandue en cette région. Il y aura d'ailleurs par la suite une tradition d'attachement à une agriculture raffinée et sophistiquée chez les Israélites – une attente du « pays où coule le lait et le miel » – qui contraste avec l'image donnée couramment de pasteurs poussant leurs troupeaux. Le clan d'Abraham n'a d'ailleurs pas le comportement qu'il attendrait de vrais pasteurs. On dit qu'il parcourt par la suite le pays de Canaan du nord au sud, ce qui ne correspond pas à l'habitude de rotation sur un circuit limité, qui est celui des véritables pasteurs.

Quoi qu'il en soit, les Israélites, par la suite, et jusqu'à aujourd'hui ne vont pas arrêter de se dissocier, de se séparer, de s'opposer, de s'autonomiser par rapport aux sociétés de type impérialiste qui les entourent ou dans lesquelles ils sont obligés de vivre. Ceci a des conséquences très importantes et, en particulier, cela va les contraindre à élaborer une morale stricte, de type ascétique, qui fait partie intégrante du système spiritualiste, même si elle ne le résume pas.

Le problème posé à des gens qui ont ce genre de comportement est en effet d'affronter les conséquences qui résultent soit de ne pas profiter du soutien ou de la collaboration des pays puissants et industriels qui contrôlent les circuits économiques soit de ne pas participer aux conduites consensuelles de l'ensemble de la population dominante, avec le risque de subir des persécutions. Les deux choses se produisent dans l'histoire d'Israël d'abord plutôt la première au moment où Israël forme un État indépendant et ensuite la seconde quand le peuple vit dans la diaspora.

Les risques encourus dans ce genre de situations sont multiples. Les plus importants sont d'abord le risque de faiblesse matérielle et d'impuissance pouvant mener à la disparition pure et simple et ensuite le risque de dévalorisation, de non-reconnaissance aux yeux de la population dominante, pouvant déboucher sur l'affrontement. Pour parer à cela, il n'y a qu'un moyen, à savoir être fort et prospère. Cela suppose qu'on bande toutes ses énergies et qu'on ne s'occupe que de la réussite, de la réputation et du maintien du groupe. Ce qui doit être banni par-dessus tout est l'ensemble des conduites qui amènent au laisser-aller, au plaisir, à la jouissance, à la détente, à la facilité, bref toutes les conduites hédoniques, quand elles se situent dans la zone du psychisme primaire, où règnent le corps et la sexualité.

Le but exclusif est de faire des enfants, d'élever correctement une famille et d'assurer sa subsistance matérielle. Il ne faut jamais se détourner de cet objectif. Ce n'est pas un hasard si Dieu, d'après la Genèse, promet à Abraham une descendance aussi nombreuse que les étoiles du ciel. L'idéal de ce groupe est de se reproduire au maximum et de poursuivre sa route sans faiblir.

Le lien qui existe entre la rupture avec les sociétés ambiantes et l'attachement à une loi morale rigoureuse n'est jamais aussi clair qu'en ce moment crucial de l'histoire d'Israël, l'Exode. Les Israélites viennent de dire non aux exigences du pharaon, qui visaient à les réduire en servitude et à les humilier ; ils se sauvent et se retrouvent, une fois de plus, dans la situation d'une bande errante au milieu d'un désert impitoyable, menée seulement par l'espoir fou d'atteindre ce pays merveilleux, où ils seront indépendants. C'est à ce moment-là qu'un certain Moïse, qui se proclame leur chef, vient leur proposer une loi écrite, la Loi, qui vise à réglementer l'ensemble des conduites de la population. Le rapport de cause à effet est évident. La collectivité se trouvant menacer d'extinction, il faut lui donner les moyens de se consolider, de se perpétuer et d'exister. Le Décalogue est fait pour cela.

Dans cette Loi, qui prendra tant de valeur à l'époque de la diaspora, en particulier à travers le Talmud, certains aspects sont plus importants que d'autres. Le plus important, celui par lequel Israël se définit et s'oppose aux autres nations, est bizarrement l'aspect qui concerne le repos : le sabbat et les fêtes rituelles. Cela se comprend bien si l'on songe que la menace maximale, ce qui risque de mettre en danger le plus gravement la communauté, est la nécessité de se reposer et de se détendre. Il s'agit pourtant d'une exigence vitale. Mais elle peut déboucher sur l'horreur : licence, débauche, oisiveté, paresse, luxure, éclatement. Pour empêcher cela, on emploie la méthode la plus efficace, qui consiste à reconnaître le besoin de repos et à le rendre obligatoire tout en le déclarant sacré, ce qui veut dire qu'on ne peut faire, à ce moment-là que des actes religieux : prier, lire des textes saints, s'entretenir de sujets pieux. Tout le reste est prohibé.

L'Israélite n'a droit dans sa vie qu'à deux choses, à savoir travailler et prier. Il n'a surtout pas le droit de s'amuser. Il n'a même pas le droit de « tailler des images ». Il n'a pas non plus le droit de boire du vin et de consommer cet animal qui représente le plaisir sensuel d'une nourriture grasse et riche, le porc. Il doit éviter tout ce qui évoque la mollesse, l'érotisme, la lascivité. Nous sommes à l'antipode de ce qui se passe dans les sociétés primitives, dans lesquelles les activités festives, de type orgiaque et à base de transe, constituent le centre de la vie de la population. Nous atteignons, avec Israël, à un paroxysme de la mentalité civilisée, sous sa forme intellectuelle et mentale, sous sa forme non-corporelle ou anti-corporelle, un sommet qui ne sera dépassé qu'en Extrême-Orient.

On comprend, dans ces conditions, que les prophètes n'aient eu de cesse de mettre en garde les Israélites contre tous les dangers de collusion avec les autres peuples, spécialement ceux de Canaan. Ces autres, en effet, sont des primitifs, vivant près du sol, adorant les sources et les forces de la nature, vivant au rythme des saisons, se laissant aller aux pires excès des festivités villageoises, pratiquant la magie. Cela représente la mort pour Israël.

Cette idée de séparation débouchant sur une morale de type ascétique caractérise la période de l'histoire d'Israël correspondant à la formation de l'État centralisé.

Beaucoup de choses vont changer à partir des 5^e-4^e siècles avant notre ère, quand l'empire Perse se trouve en difficulté et est soumis à des bouleversements considérables. Israël peut profiter des transformations qui l'ont affecté depuis le retour de l'exil, avec la restauration du Temple et les réalisations de Zérubabel, Esdras et Néhémie. Il s'enfonce de plus en plus dans le spiritualisme, entendu comme une forme de mystique et comme un système de croyances en des objets spirituels, ce qui lui permet d'avoir une influence accrue dans tout le Moyen-Orient. Nous verrons plus loin sur quoi cela débouche.

LA NAISSANCE DU SPIRITUALISME EN EXTRÊME-ORIENT

En Extrême-Orient, le spiritualisme naît plus tard qu'au Moyen-Orient, au 1^{er} millénaire avant notre ère, suivant le décalage historique déjà constaté par ailleurs. Cela s'explique par le cours pris par l'impérialisme, qui détermine aussi le destin du spiritualisme.

La formule spiritualiste que nous rencontrons en Extrême-Orient est à l'opposé de la formule qui s'est réalisée au Moyen-Orient. Ici, nous l'avons vu, le spiritualisme se définit par une opposition physique, matérielle avec l'impérialisme, ce qui aboutit à une séparation de fait des populations concernées, n'arrétant pas de fuir, éviter, rejeter les zones et les domaines où règne l'impérialisme. Cela dérive d'un certain état socio-économique. Les populations qui s'éloignent ainsi peuvent le faire parce qu'elles ne sont pas liées socio-économiquement avec l'impérialisme. Étant formées de petits agriculteurs-horticulteurs, de commerçants et d'artisans, elles sont indépendantes. Le pire qui puisse leur arriver est de tomber sous la coupe d'un Pouvoir impérialiste, qui ne peut que les limiter et les affaiblir. Elles redoutent les liens avec l'impérialisme plutôt qu'elles ne les recherchent. Ces liens, de toute façon, ne lui sont pas nécessaires, sauf circonstances particulières.

En Extrême-Orient, les choses sont différentes pour une raison que nous avons évoquée : les catégories dominantes sont moins intéressées par la domination militaire que par la domination

socio-économique, qui consiste à gérer et à contrôler. Elles sont plus proches des populations qu'elles dominent car celles-ci sont paysannes. Il n'y a pas, comme au Moyen-Orient, de villes qui se soient formées antérieurement à l'apparition de l'impérialisme du fait de déplacements obligatoires d'une enclave à une autre, dans une zone globalement morcelée. La continuité règne au lieu de la discontinuité.

Dans *La religion des chinois* (1980), Marcel Granet note : « Nous n'avons aucun moyen de savoir à quelle époque remonte en Chine la fondation des villes ; mais nous pouvons dire ce qui, dans le principe, constitue une ville : c'est la résidence du seigneur et de ses vassaux. » Certes, il existe aussi, au Moyen-Orient, des palais qui occupent une portion des villes. Mais celles-ci indépendantes des palais, se sont constituées avant et ont des fonctions différentes. En Extrême-Orient, les villes n'existent qu'en fonction des palais.

La fraction de la population totale qui, en Extrême-Orient, accède aux activités secondaires, qui ont beaucoup à voir avec l'écriture, n'est pas formée de commerçants et d'artisans, toujours rejetés et mis en minorité, mais de gens qui ont un rapport direct avec le Pouvoir et possèdent avec lui une relation symbiotique. Il s'agit de cette catégorie que Granet appelle « les vassaux ». À l'origine, dans la période qualifiée de féodale, qui englobe tout ce qui précède les « Royaumes Combattants », cette classe est formée de petits nobles qui ont cessé de vivre sur leurs terres, sont venus sur le lieu de résidence du souverain et lui servent de conseillers. Plus tard, les bourgeois, eux aussi, s'intègrent à cette classe. Ensemble, ils composent, après la fondation de l'Empire, la catégorie des fonctionnaires et jouent un rôle fondamental dans le système en place. Il en est de même des brahmanes dans le monde hindouiste.

Étant donné le travail considérable que s'imposent les souverains en voulant prendre à leur charge l'ensemble des activités de la population, ils ont besoin de conseillers, d'aides, de courroies de transmission, nombreux et compétents. Les domaines où s'exercent leur Pouvoir sont intéressants à considérer.

C'est d'abord, aux époques les plus reculées, la religion et l'ensemble des cultes. Ceux-ci sont d'origine paysanne et donc très liés à la terre, aux saisons et à la magie. Les souverains introduisent dans cet ensemble un ordre qui tranche avec la spontanéité originelle et se traduit par un ritualisme forcené, qui demande une attention et une connaissance multipliées. Les vassaux sont spécialistes des cérémonies et des oracles. Ils en connaissent les méandres et les subtilités.

C'est ensuite, la totalité des connaissances techniques et pratiques qu'il faut connaître si l'on veut orienter convenablement les opérations diverses pour produire, effectuer des grands travaux, régler la vie de la population, sanctionner, réglementer. Ceci suppose une mémoire. Il faut que tous les événements importants qui peuvent constituer des précédents ou servir de leçons, soient enregistrés. Les archivistes sont là pour répondre à cette exigence et ils se multiplient. On dit que c'est parmi eux que se recrutent les taoïstes.

Enfin, les vassaux sont aussi des spécialistes de la guerre et de la politique. À une certaine époque, l'une et l'autre prennent une place centrale. Les souverains pensent que leur force vient de la compétence et du savoir de leurs conseillers. Ceux qui réussissent sont ceux qui ont les meilleurs conseillers.

Au lieu d'être, comme au Moyen-Orient, séparés des dominants, les spécialistes lettrés et savants sont continuellement à leur contact, travaillent en permanence avec eux. Ils subissent donc au plus haut point leur domination, n'arrêtant pas de recevoir leurs ordres, d'encaisser leurs critiques, de subir les pressions exercées sur eux. On peut y voir une forme de harcèlement, pénible et difficile à supporter.

Le problème, pour ces gens, n'est pas, comme au Moyen-Orient, de contrecarrer la faiblesse et la pauvreté qui résultent d'une position marginale où l'on ne profite pas des circuits officiels, mais de ne pas prêter le flanc à l'hostilité de maîtres arrogants et pointilleux, toujours plus extrêmes dans leurs exigences, omniprésents. La seule solution consiste à présenter une surface lisse, parfaite, en déployant une activité qui ne suscite pas de reproche, qui s'inspire du conformisme le plus absolu.

On peut, quand on est loin des dominants sans subir leur contrainte quotidienne, se donner beaucoup de liberté, quitte à accepter certaines limites pour éviter les risques inhérents à de dures conditions de vie. Cela n'est plus possible en Extrême-Orient, quand les dominants sont là et exercent une contrainte quotidienne. Il faut à tout prix, se plier, obéir, exécuter, ce qui implique de renoncer non peut-être à tout désir, car cela est impossible, mais aux désirs les plus visibles, les plus évidents, les plus pressants.

Les désirs en question ne relèvent pas seulement du loisir et du jeu, de la fête et de la détente, comme dans le monde moyen-oriental, mais aussi des besoins les plus vitaux et les plus incontournables. Le dominant en effet, dans le cadre que nous venons de définir, détermine la totalité des actes que l'inférieur doit exécuter, y compris ce qu'il doit manger et la façon dont il doit le faire, la manière de travailler, les personnes qu'il doit fréquenter, ses déplacements, ses attitudes corporelles, etc.

La seule chose qu'il ne puisse pas contrôler, c'est sa pensée, dans ce qu'elle a de plus intime, tant qu'elle ne s'exprime pas. D'où l'importance que la subjectivité prend en Extrême-Orient, aussi bien en Chine qu'en Inde. Elle devient le refuge de la volonté de liberté, l'abri contre les tempêtes de la vie, la protection contre la servitude. Solution difficile, risquée, car les dominants prétendent aussi contrôler les manifestations de la subjectivité, surtout quand celle-ci a des implications pratiques. Il faut donc aller très profond dans la subjectivité, jusqu'à son origine, jusqu'à sa racine, là où elle confine au vide et ne possède même plus de contenu.

Les religions spiritualistes d'Extrême-Orient possèdent donc deux aspects.

D'un côté, elles préconisent le plus total conformisme aux mœurs, aux coutumes, aux lois et même à ceux qui ont défini les premiers les orientations actuelles, à savoir les ancêtres. Dans la même ligne, elles sacralisent ce que le Pouvoir souverain valorise le plus à savoir l'ordre, qui devient une valeur universelle, à la fois dans le domaine de la théorie et dans le domaine de la pratique. C'est le versant confucéen et légaliste, qui a pris des proportions considérables en Chine et qui représente la face ascétique et suppressive du spiritualisme.

D'un autre côté, elles tentent de pénétrer, grâce au taoïsme en Chine, au yoga en Inde, les profondeurs de la vie psychologique, là où le monde n'atteint plus l'intériorité du sujet, ne le touche plus, là où le sujet retourne à sa source.

Tout cet ensemble ne se réalise pas d'un seul coup. Il faut des siècles pour qu'il déploie toutes ses virtualités, pour qu'il en arrive à ce qu'il est dans le monde contemporain et au siècle où nous sommes.

Pour l'instant, dans la période qui correspond à la formation de l'empire centralisé, c'est le premier aspect, disons l'aspect ascétique et protecteur, qui se trouve réalisé et non l'aspect mystique. Autrement dit, c'est en Chine que les choses démarrent vraiment avec le confucianisme et la morale qui lui correspond. En Inde, le mouvement bouddhiste est contemporain et naît d'ailleurs dans la même couche sociale, celui de la petite noblesse, mais il faut attendre la période correspondante, en Extrême-Orient, au Moyen Âge, les 4^e-5^e siècles de notre ère, pour qu'il prenne vraiment son envol et fonde une nouvelle culture, à la fois en Chine (Grand Véhicule) et en Asie du Sud-Est (Petit Véhicule).

DU BOUDDHISME AU CONFUCIANISME

Étudions de plus près le cas de la Chine, qui hérite de toutes les formes de spiritualisme élaborées en Extrême-Orient, y compris de celles qui paraissent les plus contraires à son génie, comme le bouddhisme. Voyons comment on peut comprendre son évolution.

J'ai déjà évoqué l'idée que l'impérialisme chinois prend une forme particulière, du fait qu'il ne s'impose pas à des pays urbanisés mais à des campagnes ou à des régions agricoles. Cela tient au faible développement urbain en Extrême-Orient. Tous les auteurs qui ont étudié ce problème, depuis Max Weber dans ses considérations sur le phénomène urbain jusqu'à Jacques Gernet, sont d'accord sur le fait que la Chine a mis longtemps avant de connaître et a ignoré, dans une large mesure, le phénomène urbain, tel qu'il existe en Europe et au Moyen-Orient. La ville, en Chine, n'est pas le centre vital d'un réseau d'échanges économiques et sociaux, mais plutôt un lieu de regroupement pour les populations et un « camp retranché » pour les gouvernants. Elle se trouve elle-même divisée en fonction des découpages administratifs généraux.

Cette faiblesse du phénomène urbain est sans doute à attribuer au fait que les populations d'Extrême-Orient n'ont pas la possibilité, comme celles d'autres régions du monde, d'établir des liens d'échanges entre les communautés locales, à cause des distances et de l'éparpillement sur un vaste espace. Elles vivent en autarcie, ce qui est facilité par la forte productivité de leur système agricole.

Quoi qu'il en soit, en Chine, comme par ailleurs en Inde, les dominants, qui descendent des zones montagneuses ou steppiques avoisinantes, peuvent tout de suite prendre en main eux-mêmes la direction complète du pays, y compris l'économie, sans avoir à tenir compte de cadres politiques déjà en place. Ils se transforment en organisateurs et en gestionnaires. Au début, cette opération est dirigée par de grandes familles, sur lesquelles s'appuient encore les Han, et ensuite ce sont les empereurs eux-mêmes, avec leur puissante administration, qui s'occupent de tout. Cette façon de prendre en charge le pays entier, d'en être le gardien et le protecteur, à l'image du Ciel qui surmonte et enveloppe la Terre, est la manière chinoise et indienne d'assurer son prestige, qui constitue le moteur du Pouvoir impérialiste. La gloire militaire passe au second plan, même si elle n'est pas complètement absente.

Face à cette autorité qui contrôle tout et qui est omniprésente, la réponse de ceux qui la subissent, est différente de celle qui existe face à un Pouvoir militaire lointain, tel que celui du Moyen-Orient. Le problème est de protéger les parties les plus intimes de soi-même, sa vie mentale elle-même, maintenant menacée par un Pouvoir qui pénètre partout. Les réponses données en Extrême-Orient sont remarquables par leur sophistication et leur originalité.

La première réponse, la plus superficielle, relève d'une stratégie centrifuge et consiste à se protéger contre la domination des puissants par une soumission totale. C'est la solution du confucianisme.

Le confucianisme naît dans cet endroit du monde chinois qui avoisine la mer et fait partie de la grande plaine agricole du Fleuve Jaune. Cet endroit, fortement agricole, se trouve dominé par les États environnants situés sur les contreforts montagneux de l'ouest et du nord. L'état de Lou est celui où va se développer le plus le phénomène des conseillers inspirés, qui a été précédemment décrit. *« Lou, dit Granet, se considérait comme le gardien des vieilles traditions et ses habitants étaient réputés pour leur science des rites. Nulle part le formalisme n'était plus puissant. Mais les maîtres de l'école de Lou, Mencius (372-289) surtout et Confucius (551-479) lui-même, avaient fait figure de colporteurs de conseils politiques. »* Quand la dynastie des Han est installée, dans les derniers siècles avant notre ère, elle s'inspire de cet esprit. *« Ces empereurs, continue Granet, suivirent particulièrement, en matière religieuse, les avis des conseillers originaires du Chang-Tong (la plaine où se trouve Lou) ou affiliés à l'école traditionaliste de Lou (...). Les lettrés composèrent le personnel administratif et furent considérés comme les disciples de Confucius. »*

Granet distingue deux aspects dans le confucianisme naissant. Le premier est l'attachement à l'ordre, c'est à dire à une valeur qui résulte du système hiérarchique lui-même, transposé à un niveau universel. *« (...) L'Ordre naturel et l'Ordre humain, dit-il, étaient imaginés comme solidaires. On y retrouve l'antique conception religieuse du Pouvoir Souverain. Le prince est chargé d'une mission civilisatrice dont les effets s'étendent aux choses comme aux hommes : sa collaboration est nécessaire pour créer l'harmonie du monde. Sous ce double aspect, la pensée confucéenne, toute pénétrée d'un esprit de tradition loyaliste et d'une volonté de conformisme, méritait d'inspirer les auteurs d'une religion d'État et d'une religion impériale d'intentions universalistes. »* L'autre aspect est plus proprement moral. *« Confucius, en poursuivant cette analyse et en la formulant en termes moraux, a eu l'incomparable mérite de faire sentir la part qui restait à la foi et à la vie intérieure dans la pratique d'un conformisme religieux, politique et moral, et dans l'obéissance aux règles traditionnelles. »*

Ceci débouche sur les deux grandes vertus de la morale confucéenne, à savoir la sincérité et la convenance. Granet définit la sincérité comme *« une adhésion entière que l'âme donne à l'accomplissement des gestes traditionnels par lesquels l'individu collabore à l'ordre universel »*. Cet ordre, note-t-il ensuite, n'est pas une pure fiction. C'est une réalité qui correspond à la « nature des choses ». Cependant cette nature, qui exige de faire des actes extrêmement positifs et créatifs, est conçue en termes d'ordre c'est à dire selon la hiérarchie et la volonté impériales. La convenance *« invite à pénétrer la nature des choses de façon à pouvoir accorder chaque action avec les données circonstanciées du milieu. Par là était précisé le traditionalisme général de la doctrine. »*

Du point de vue centrifuge, ascétique et moral, tout cela aboutit à repousser les désirs et à réduire les besoins, même dans des domaines qui apparaissent comme vitaux et indispensables. Le problème n'est pas, comme au Moyen-Orient, de réglementer et de maîtriser ces moments exceptionnels où l'individu devient créatif, s'exprime et se libère mais la totalité des instants de l'existence, ou, pour reprendre notre terminologie, aussi bien l'hédonique que le sécuritaire. Et cela ne joue pas seulement par rapport à la consommation, qui doit évidemment être restreinte le plus possible, mais même par rapport à la production, qui réclame du travail, qui crée des soucis et des besoins, et qui est conçue pour assurer la stricte survie, avec la plus grande efficacité possible.

Cette solution, qui peut paraître extrémiste et qui l'est, d'une certaine façon, doit cependant aboutir à des formules valables pour le plus grand nombre. C'est pourquoi le bouddhisme a cessé, à un certain moment, c'est-à-dire au passage du Moyen Âge à l'époque moderne, avec l'avènement des Song, d'être l'idéologie dominante et a été remplacée par le confucianisme ou plutôt le néoconfucianisme, idéologie du retrait et de réserve, avec une insistance marquée sur l'obéissance et le respect pour les Pouvoirs établis et le passé. En Inde, cela correspond à la mise en place du système des castes, qui constitue un encadrement puissant et généralisé, sous la direction de la classe brahmanique au Pouvoir.

Inutile d'insister sur la valeur protectrice d'une telle morale qui engendre une harmonie continuelle, presque parfaite, entre l'individu et son souverain. Le premier n'est que le reflet de l'autre, son double. L'originalité du confucianisme est de fonder sur ce conformisme, poussé à son plus haut degré, non seulement une morale mais une morale très exigeante. Quand elle donne naissance, à l'époque des Song (à partir du 11^e siècle de notre ère), à une mentalité intégrée à la mentalité chinoise, cette morale apparaît comme créant un type d'homme donnant toutes les apparences de la sagesse, maîtrisant totalement son corps, faisant le minimum de gestes nécessaires, réduisant ses besoins à leur plus simple expression, n'exprimant aucune émotion, cherchant l'accord avec autrui.

L'ascèse qui imprègne toute cette morale contraste fortement avec le côté extrémiste, la passion d'autonomie et l'individualisme de la doctrine bouddhiste et du taoïsme, qui lui sert de soubassement en Chine. Tout ici n'est que restriction et contrôle, alors que le bouddhisme-taoïsme prétend libérer l'être humain de ses limites et le propulser dans les espaces inconnus où règnent le karma, la maya et le nirvana. Ce contraste est le même que celui qu'on a rencontré, au Moyen-Orient, entre le sérieux du mode de vie judaïque, centré sur le sabbat, et les débordements mystiques, qu'on rencontre ultérieurement dans le soufisme ou la kabbale.

Passons maintenant à l'autre réponse, de caractère mystique et intellectuel, relevant de la stratégie centripète.

Le Pouvoir n'a jamais la possibilité de pénétrer dans les zones les plus intimes du psychisme. Il le fait indirectement en contrôlant les activités, y compris celles qui traduisent les pensées ou les intentions. Pour reprendre la classification déjà proposée, il ne s'adresse qu'à la couche primaire du psychisme. Il s'assure que les expressions extérieures des opérations internes sont bien conformes à ce qu'il désire et ne dérivent pas d'une autre source, par exemple d'une source personnelle.

Cette considération détermine tout le processus spiritualiste chinois, sous son aspect centripète. La solution ne peut pas être, comme au Moyen-Orient, de construire des représentations à la fois grandioses et épurées, abstraites et universelles, comme celles rencontrées dans les grandes religions monothéistes. Le Pouvoir en effet, qui surveille et dirige tout, y compris les productions de l'esprit, comme en a fait la preuve le « premier Empereur » (l'empereur Qing, vers 220 avant notre ère), en brûlant tous les livres existants (sauf les traités d'agriculture), ne permet pas la liberté à ce niveau. Les productions de l'esprit, comme le reste, sont ordonnées au bien de la collectivité, à l'« ordre social » (Li), valeur supérieure dont le Pouvoir impérial est le seul juge.

Que reste-t-il donc, dans quelle partie de lui-même peut se retirer l'homme d'Extrême-Orient ?

La seule partie qui échappe au regard du Pouvoir est l'activité mentale elle-même, en tant qu'activité et non à travers ses contenus, et surtout sous ses aspects les plus intimes, les plus secrets, pour ainsi dire à sa racine. C'est pourquoi la philosophie et l'éthique de l'Extrême-Orient aboutissent à une grandiose recherche, une des plus fantastiques de l'histoire humaine, de l'acte mental en lui-même, dépouillé de tous ses accessoires et de toutes ses formes extérieures et indépendamment de ses produits et de ses applications.

Cette recherche passionnée aboutit à deux sortes de pratiques. Les unes, comme le tao en Chine et le yoga en Inde, visent à rencontrer ce point central en nous qui nous permet de nous sentir nous-mêmes et de réaliser notre potentiel perceptif. Cela se fait à travers des techniques de concentration et de visualisation, dans lesquelles le corps et spécialement la respiration tiennent une grande place. L'Extrême-Orient, par ces pratiques, fait une découverte dont l'humanité pourra profiter.

À l'autre extrême, se situent les pratiques encore plus spiritualistes, qui visent à la fuite et à l'abolition du « monde » et qui utilisent comme bases les intuitions précédentes. C'est la forme que prend, en Chine, le bouddhisme du Grand Véhicule, à travers le Samadhi et les méthodes « négatives », qui aboutit, au Japon, au bouddhisme zen. Le but est l'illumination, conçue non pas à la manière occidentale d'une connaissance mais comme une manière d'atteindre au Nirvana. Le monde révèle sa nature d'« illusion ».

Le spiritualisme, en Extrême-Orient, atteint son but et celui-ci n'est, en aucune manière, une liquidation de l'impérialisme ou sa mise en question. Bien au contraire, il lui laisse le champ entièrement libre. Il accepte toutes ses exigences et tous ses projets. Aussi bien les penseurs, comme ceux de l'Inde à l'époque du Moyen Âge ou ceux de la Chine aux 17^e-18^e siècles, que les techniciens, comme ceux qui inventent la boussole, la poudre à canon ou la xylographie, acceptent d'être au service du Pouvoir impérial, dont ils défendent les intérêts. S'ils lui échappent, ce n'est pas en le combattant mais en se retirant dans une partie d'eux-mêmes où celui-ci ne peut pas les atteindre.

Cela limite leur apport. On ne rencontre aucune critique sociale véritable en Chine ou en Inde, mais seulement, dans les meilleurs moments, un réformisme plus ou moins poussé. De même la philosophie indienne n'abandonne jamais les prémisses qu'on trouve déjà dans les Upanishads : l'Atman du Brahmâ ou la Maya. Les découvertes techniques, aussi perfectionnées qu'elles

soient, ne servent qu'à assurer une productivité supérieure, dans un contexte de soumission totale.

LA FORMATION D'UN MOYEN ÂGE

Si nous poursuivons notre exploration de l'histoire des sociétés impérialistes au Moyen-Orient et en Extrême-Orient, nous trouvons, après la formation d'un État centralisé, une période que nous appelons Moyen Âge, qui la suit et qui en découle.

Est-il légitime d'utiliser un terme qui a été forgé tout exprès pour l'histoire occidentale dans le cadre d'autres aires géographiques et pour d'autres époques ?

En réalité, ce terme ne contient rien d'autre qu'une idée de transition. Âge moyen veut dire que cette période en suit une autre qui lui ressemble et qui a valeur de commencement et en précède une autre, qui lui ressemble aussi, et qui a valeur d'accomplissement.

Puisque ce livre est centré sur la dynamique de l'histoire, nous devons voir les choses en terme de dynamique. Or, de ce point de vue, il est vrai que la période que je me propose d'analyser ne peut en aucune manière se suffire à elle-même. Elle met en place des événements qui sont la conséquence directe du développement des États centralisés mais ces événements eux-mêmes sont lourds d'autre chose, ne font que les préparer et leur permettre de survenir. Ceux-là mêmes qui suscitent ces événements souhaitent arriver à d'autres résultats et y parviennent finalement. Ils sont tendus vers un autre état des choses, qui ne se réalisera qu'à l'époque « moderne ».

Le schéma psycho-écologique mis en jeu avec la notion de Moyen Âge est assez différent de celui jusqu'ici rencontré, qui était fondé sur la continuité. À partir d'un certain milieu, des dispositions psychologiques sont créées chez ceux qui le rencontrent. Elles suscitent un nouveau milieu, qui provoque de nouvelles dispositions psychologiques, etc. Dans ce schéma, le milieu qui découle du premier enchaînement milieu-tendance va dans la même direction que le premier milieu et que la première tendance. Ce milieu est désiré sinon explicitement voulu. Il n'y a pas de rupture entre l'état du milieu initial et l'état du milieu final.

Par exemple, les peuples pasteurs qui à un certain moment, se jettent sur les populations agricoles ou urbaines, qui sont leurs voisines, non seulement profitent d'une situation qu'ils ont contribué à créer mais désirent de toutes leurs forces pouvoir aller plus loin et créer un État unifié dans lequel leur domination sera totale. Les couches les plus dominantes veulent aussi éliminer ou étouffer les couches moins haut placées qui ne leur sont pas complètement soumises.

Dans le schéma que nous rencontrons maintenant, au contraire, l'état du milieu qui découle du premier enchaînement non seulement n'est pas voulu mais est redouté. Quand il survient, il provoque la peur et la panique. De plus, il engendre une régression non seulement des structures sociales et économiques anciennes, auxquelles les dominants s'étaient déjà attaqués, mais des structures mêmes mises en place par les dominants. Il se produit comme une crise de la domination, du premier système de domination. Des empires s'effondrent et ne sont pas remplacés.

Une telle crise a des conséquences considérables car elle ouvre, au moins pour un temps, un espace de liberté, qui permet aux forces spiritualistes de trouver un nouveau souffle, car elles n'ont pas à répondre, comme avant, à une situation d'extrême urgence mais peuvent se permettre d'explorer de nouvelles dimensions du champ dans lequel elles s'insèrent.

Nous verrons plus tard ce dernier point. Contentons-nous pour l'instant d'analyser la rupture en question.

Pour en comprendre les causes, il est nécessaire de revenir aux origines du système impérialiste. Au début, il est tout entier centré sur l'exploitation et l'administration des territoires agricoles et urbains de la zone centrale. Les Akkadiens sont occupés par la domination de Sumer, les Egyptiens de la Haut-pendu par la domination du Delta, les Chinois de la vallée de la Wei par la domination du Ho-Nan, les Indiens de la haute vallée de l'Indus et du Gange par la domination de la basse vallée du Gange, etc.

À un certain moment, le mouvement, qui était jusque là centripète, devient centrifuge et de plus en plus centrifuge. À partir d'une situation où le noyau impérialiste installé dans la zone centrale pousse des pointes vers la périphérie, on passe à une autre situation dans laquelle des États eux-mêmes périphériques poussent encore davantage vers leur périphérie et finissent par créer d'autres États centralisés, qui s'étendent vers l'extérieur.

Par exemple, au 2^e millénaire avant notre ère en Mésopotamie, on passe de la domination akkadienne centrée sur Sumer à celle des Amorrites et Kassites, avec Hammurabi et ses successeurs qui, d'un point de départ identique à celui des Akkadiens, s'étendent vers l'extérieur et englobent une grande partie de la vallée du Tigre et de l'Euphrate. Ce sont surtout les Assyriens, qui à partir d'une base décentrée par rapport au pays de Sumer, s'attaquent à des peuples extérieurs, les Hurrites-Mitanniens, les Hittites, les États du Proche-Orient, l'Élam, la Médie, etc. Le phénomène s'accroît encore avec les Mèdes et les Perses.

On pourrait soutenir l'idée que l'extension vers la périphérie est dictée surtout par des raisons de défense, étant donné le caractère agressif des peuples qui entourent l'Assyrie ou tout autre État en expansion. Il est certain que cela a joué un rôle important. La Chine par exemple n'a pas cessé, même dès l'époque qui précède le Premier Empereur et la construction des premières grandes murailles, de se protéger contre les nomades et barbares du nord.

Cela est loin d'expliquer tout. Il existe, chez les peuples expansifs, un véritable attrait pour certaines régions situées loin d'eux et qui ne les menacent en aucune manière, au moins au début. C'est le cas de la région méditerranéenne pour les peuples de la Mésopotamie. Dès le 19^e siècle avant notre ère, à une époque où les états assyriens ou babyloniens n'existent pas encore, un roi de Mari nommé Ladhum-Lim se vante d'avoir été jusqu'à l'« Océan » (La Méditerranée), « mer, écrit Georges Roux, qui a toujours exercé une sorte de fascination sur les monarques mésopotamiens. » Le même auteur signale que les rois d'Assyrie ont toujours aimé se parer du titre de « rois de l'Univers ». On trouve le même phénomène en Égypte avec la Nubie et les régions situées au delà de la première cataracte qui sont conquises dès la IV^e dynastie et qui n'arrêtent pas d'être prises et reprises. En Chine, le même attrait se manifeste pour les régions du Sud et spécialement toute la région semi-montagneuse au sud du Fleuve

Bleu, et cela jusqu'an Viêt-Nam et au Siam. En Inde, cela se passe pour les plateaux et régions montagneuses du centre.

Les États centraux, du fait de leur volonté d'expansion, excitent les peuples périphériques, qui possèdent la même psychologie qu'eux mais ne la manifestent pas. À partir du moment où ils se sentent attaqués, ces derniers réagissent et découvrent, à travers cette réaction, des possibilités d'expansion qui les séduisent et qui les amènent à se jeter sur leurs voisins. Il en résulte une déstabilisation en chaîne qu'on peut facilement observer au nord de la Chine. À cela, il faut ajouter l'influence des technologies de ces peuples centraux, telle que l'utilisation des chars par les Assyriens. Les relations commerciales jouent dans le même sens.

Ce n'est pas un hasard si la mise en mouvement de nouveaux peuples dominants se produit au moment où les Empires qu'ils vont envahir atteignent leur maximum de puissance et d'extension. Ils ont été touchés par eux. Cela les détermine à y pénétrer. Au début, il ne s'agit que d'infiltration, par exemple celle des Xiong-Nu en Chine ou des Parthes dans l'empire perse. Puis très vite cela se transforme en domination. On aboutit, en Chine, aux « seize royaumes des cinq barbares », au 4^e siècle de notre ère, dans lesquels le Pouvoir est détenu par les Tibétains-Tanguts d'une part et les Mongoles-Toungouses d'autre part. En Perse, après une résistance du Pouvoir Séleucide, croyant pouvoir continuer la politique d'Alexandre au 3^e siècle avant notre ère, les Parthes, nomades indo-européens des steppes, imposent leur domination sur la plus grande partie de la Perse et fondent la dynastie des Arsacides.

CARACTÉRISTIQUES DU MOYEN ÂGE

Comme je l'ai déjà dit, le Moyen Âge, aussi bien au Moyen-Orient qu'en Extrême-Orient, ne dépasse pas 7 ou 8 siècles. Si l'on prend comme date de départ du Moyen Âge, au Moyen-Orient, la défaite du séleucide Antiochos par les Romains en 188 avant notre ère, qui permet aux Parthes de se rendre complètement indépendants, et comme date d'arrivée la date de 632 après notre ère où les Arabes envahissent la Syrie et la Perse sassanide, cela fait 820 ans. Si on regarde l'Extrême-Orient et si on prend comme date de départ 220 après notre ère où se termine officiellement la dynastie des Han et où débute la période des Trois Royaumes, et comme date d'arrivée 960 qui marque la fondation des Song par Zhao Kuangyin à Kafeng, on obtient 740 ans. Certes, les bornes utilisées pour faire ces calculs sont artificielles, mais on a une idée.

Que se passe-t-il à l'intérieur de ces bornes, durant le Moyen Âge ? Pour répondre en un mot, disons une lutte, un affrontement. Les invasions des barbares ont surtout pour effet de mettre en péril cet État centralisé qui s'était installé dans les siècles passés et de provoquer un retour à des structures de type féodal antérieures à cet état.

Il n'y a pas que cela. Ce phénomène, du fait qu'il suit une longue période d'État centralisé, a deux sortes d'effets contradictoires.

Tout d'abord, il crée une ouverture, une vacance dont vont profiter des mouvements sociaux contestataires, de nouvelles religions, le commerce, une agriculture nouvelle, des inventions artistiques, etc.. Du fait aussi que le pays se scinde en régions où se passent des choses opposées, on assiste à des transferts de population importants, par exemple de la Chine du Nord à la Chine du Fleuve Bleu. Toutes sortes de transformations se produisent.

Le deuxième phénomène, opposé au premier, est une reprise en mains, par la suite, des vieilles forces impérialistes traditionnelles. Déjà cela se passe, d'une manière localisée, dans la première période ; mais surtout dans la deuxième période, celles qui voit, en Perse, le triomphe des souverains sassanides et en Chine, le triomphe des souverains Sui, puis Tang. Tout se passe comme si l'idée impérialiste, mise en danger par les bouleversements dus à l'arrivée de nouveaux barbares, avait été soumise à une terrible épreuve, qu'elle réussit à surmonter.

Cette reprise en main prépare et permet ce qui va suivre, l'avènement d'une période dite moderne. Au Moyen-Orient, le mouvement islamique réussira à intégrer dans une idée impérialiste, les apports religieux, sociaux et économiques de la période moyen-âgeuse (arsacide et sassanide). En Extrême-Orient, cela se passera avec la fondation de l'État Song, puis Ming, le triomphe du confucianisme, la Chine et l'Inde modernes. De nouveaux barbares triompheront, créeront un nouvel impérialisme, plus agressif et dominateur que le premier, celui de l'Islam ou celui des Mongols et des Mandchous. En Europe, le même phénomène aura lieu, avec l'expansion et la domination, sur le monde entier à partir de la Renaissance, des Anglo-Saxons d'un côté et des Russes de l'autre, héritiers des envahisseurs vikings, avec le décalage historique déjà signalé.

Revenons sur certains aspects de ce Moyen Âge, dans les deux zones considérées.

Au Moyen-Orient, l'opposition est flagrante entre une période parthe, de 400 ans environ, au cours de laquelle les barbares venus des steppes du Turkestan, aux environs de la mer d'Aral, tentent vaille que vaille de reconstituer l'Empire qu'ils ont contribué à détruire et sont occupés à guerroyer, et une période sassanide, de 400 ans aussi, où un nouveau Pouvoir, beaucoup plus contraignant et dominateur que l'ancien Pouvoir des Achéménides, s'installe au sommet de l'État. Les difficultés venues du fait que des puissances nouvelles, d'origine occidentale, grecques hellénistiques et romaines, prétendent s'imposer, et, d'autre part, du fait que les Arméniens et les Indo-Scythes font pression sur les frontières, expliquent l'ouverture sur le monde extérieur. Non seulement les idées helléniques, juives, bouddhiques peuvent s'y répandre, tolérées par les souverains, mais le commerce fait un bond, puisque le monde romain entre en relation avec l'Orient lointain, en empruntant les routes du Moyen-Orient.

L'opposition est encore plus forte en Extrême-Orient. La période troublée et anarchique des empires barbares des Weï et autres, entre 220 et 581 de notre ère, se caractérise par des transformations dans les structures sociales, économiques et culturelles. Premièrement, une masse énorme de populations se transporte de la vallée du Fleuve Jaune, où les barbares dominant, à celle du Fleuve Bleu, où apparaît une civilisation de type aristocratique élaborée, opposée à celle de la Chine du Nord. Jacques Gernet parle de « *l'âge d'or de la civilisation aristocratique des dynasties du Sud* ». Deuxièmement, l'agriculture, du fait de ce déplacement, se transforme. La culture du riz, qui devient une caractéristique de l'Extrême-Orient, avec des possibilités nouvelles exceptionnelles, se répand dans la vallée du Fleuve Bleu. Enfin, « *la période des quatre siècles, dit Jacques Gernet, qui s'étend de la décadence des Han à la formation de l'empire aristocratique des Sui et des Tang, est une des plus riches et des plus complexes de l'histoire intellectuelle du monde chinois. Étonnamment féconde, elle abonde en nouveautés.* » L'auteur évoque la création d'une métaphysique nouvelle, la recherche du plaisir

esthétique pour lui-même, l'invention d'une peinture centrée sur le paysage, le développement de la poésie, etc.

Avec les Sui, puis les Tang, du 7^e au 10^e siècle, les choses changent. Non seulement, les Tang reprennent la politique expansionniste des Hans, occupent l'Asie centrale, la Corée, le Cachemire, la Transoxiane, le Viêt-nam, mais ils durcissent les institutions en instituant des contrôles et une administration, comme on en n'avait pas vu jusque là. Ils établissent un nouveau système d'impôt, fondé sur les terres et non sur les gens et avec de nombreuses taxes indirectes sur les produits. Ils mettent en place une hiérarchie militaire, surtout dans les territoires extérieurs, qui se retournera contre eux. Ils créent une armée de métier, en plus de l'armée de paysans-soldats traditionnelle.

L'ordre est rétabli, aussi bien au Moyen-Orient qu'en Extrême-Orient, après que les nouveaux barbares aient fait peser une menace grave sur le système existant dans les anciens Empires. Le système ancien, repris par les nouveaux barbares, non seulement ressuscite mais il se renforce. Les nouveaux barbares triomphent et préparent le monde moderne (l'islamisme, les Song), qui sera créé lorsque la dernière vague (les Arabes, les Mongols-Mandchous) aura déferlé.

LE SPIRITUALISME SPÉCULATIF AU MOYEN-ORIENT

Si l'on admet, comme je pense qu'il faut le faire, la liaison de l'impérialisme avec le spiritualisme, on peut prédire une transformation de celui-ci sous l'effet des changements socio-politiques de la période médiévale.

D'une manière générale, on constate que le mouvement spiritualiste s'approfondit durant cette période. Alors qu'il était jusque-là centré sur la protection immédiate des individus auxquels il proposait soit de fuir les zones où triomphent l'impérialisme, en acceptant les conséquences désastreuses de cette séparation (le judaïsme), soit d'adopter des conduites de soumission et de conformité (le confucianisme), il propose maintenant des activités plus exaltantes pour échapper aux contraintes du « monde ». Ces activités sont spéculatives, se situent dans la zone la plus intériorisée de l'individu, là où celui-ci est face à lui, ou face aux autres dans les représentations qu'il s'en fait. La mystique triomphe.

Le berceau de ce nouveau mouvement n'est pas le même que celui du premier, qui était de nature ascétique et morale et qui s'était concrétisé, nous l'avons vu, dans le judaïsme au Moyen-Orient et le confucianisme en Extrême-Orient. D'autres régions, où s'est produit une longue maturation, qui remonte aussi loin que la naissance du spiritualisme lui-même, prennent le relais. Il ne s'agit plus de la Chine et du Levant, mais de pays appartenant au complexe indo-iranien : l'Inde d'un côté et l'Iran de l'autre. Ce sont ces deux régions qui vont donner naissance au spiritualisme spéculatif ou mystique.

Le lieu où cela apparaît au Moyen-Orient, dès l'époque achéménide, occupe, dans cette aire géographique, une position identique à celle du judaïsme, à l'autre extrémité. Il s'agit d'une région de passage aussi, d'une région intermédiaire, sorte de zone franche entre deux grands pôles politiques : d'un côté l'Iran et de l'autre l'Ouzbékistan. Celui-ci, avec les vallées de l'Amou-Daria et du Syr-Daria, correspond aux royaumes de Bactriane, Sogdiane et Transoxiane. La région intermédiaire, le Khorazan, est riche et se trouve protégée par des

montagnes et des déserts. Elle est située au sud-est de la mer Caspienne, au pied de l'Elbrouz. Elle s'est appelée autrefois l'Hyrcanie. Elle est à égale distance d'Ispahan en Iran et de Samarcande en Transoxiane.

Son influence est grande à toutes les époques. Dans l'ère islamique, c'est de là que partiront bien des mouvements contestataires et la grande dynastie des Abassides s'appuiera sur des populations qui lui appartiennent, aussi bien à l'époque d'Haroun-El-Rachid qu'à celle d'Al-Ma'mun.

Les historiens soupçonnaient que Zoroastre, le grand réformateur religieux qui se situe vers le 6^e siècle avant notre ère, devait venir de là. Nous en avons maintenant plus que des confirmations, puisque nous savons, à la suite des nombreuses fouilles faites par des équipes internationales (cf. N. Khlopin, 1993), que c'est là que l'Avesta a vu le jour et que les Ariens, venus des environs de la mer d'Aral et des parties septentrionales de l'Asie centrale, ont élaboré cette religion qui va s'étendre dans tout le Moyen-Orient, le mazdéisme, qui a lui-même de nombreuses ramifications.

Les croyances et pratiques des peuples de ces régions, à l'époque du bronze final, à la fin du 2^e millénaire et au début du 1^{er} millénaire avant notre ère, en particulier le culte du feu, la représentation en miniature de l'univers, l'utilisation de l'Hoama, retrouvés par les archéologues, correspondent à ce qui est décrit dans l'Avesta. Certains noms de lieu sont identiques. On a même retrouvé un temple de Zoroastre dans le Karakoum, qui est aujourd'hui un désert (V.I. Sarianidi, 1993).

Pourquoi la religion mazdéenne apparaît-elle là et non ailleurs ? La raison m'en paraît claire et très proche de celle qui explique la naissance du judaïsme. Une telle région, qui possède une agriculture déjà élaborée et une urbanisation, échappe à l'influence des grands centres impérialistes et à la servitude qu'ils imposent. Cela se paie par une grande pauvreté, du fait de l'isolement des circuits économiques, mais qui est acceptée et valorisée, pour la liberté obtenue.

Comment s'explique l'évolution vers une conception plus spéculative ? L'hypothèse la plus plausible est l'absence de structures politiques. Rien de comparable avec les structures politiques d'Israël, surtout à l'époque des rois. Donc pas de contrôle idéologique, pas d'orientation obligatoire dans le sens du Pouvoir. L'imaginaire, la fantaisie conceptuelle, la dérive théorique peuvent se donner libre cours. Le Pouvoir politique est assez présent pour faire peur et donner envie de se protéger mais pas assez pour infléchir les solutions proposées. Israël voulait des rois « pour être comme les autres peuples ». Ici, rien de comparable. Le spiritualisme atteint un point culminant. La forme qu'il prend le situe à l'origine de tous les mouvements gnostiques et des religions les plus élaborées, y compris le christianisme.

Ce qui caractérise le mazdéisme, sous la forme qu'il a pris avec Zoroastre, c'est son intellectualisme. Certes subsistent les divinités anciennes, telle que Mithra, comme en témoigne le succès de son culte, mais Zoroastre cherche à l'éliminer. Il n'admet que l'existence d'entités pour définir la divinité. Ces entités, comme le note Duchesne-Guillemin dans *Zoroastre* (1948), ne sont que des aspects de Dieu, des modes de son action. Et l'auteur ajoute que les entités « ne sont que la projection « céleste » des diverses fonctions humaines. » Il y a par-dessus tout, la « bonne pensée », la « justice », « la sagesse » et bien d'autres.

Là où le spiritualisme se révèle le mieux, c'est dans la condamnation qu'il fait de tout ce qui n'est pas lui, ce que Duchesne-Guillemain appelle son « agressivité ». Il y a déjà cela chez Zoroastre, mais nous irons beaucoup plus loin avec Mani et le manichéisme et tout le mouvement cathare qui dérive de là. L'opposition entre le Bien et le Mal, conçus comme des forces opposées, voire des divinités, est latente dans le mazdéisme et tout ce qui en dérive. Dans les formes extrêmes, le Mal est identifié avec la matière, et le saint s'en éloigne dans la mesure où il se spiritualise.

Une de ses caractéristiques aussi est de repenser toute l'histoire sur un mode spirituel absolu, en particulier la fin dernière, le jugement, la résurrection. C'est une eschatologie, et Eliade note à quel point celle-ci a influencé le judaïsme, au moment des grandes prophéties eschatologiques d'Hénoch et du livre de Daniel, dans les derniers siècles de notre ère. Le mouvement, issu du mazdéisme, qui a été le plus loin dans ce sens est le zurvanisme qui fait du temps le principe premier, d'où dérivent les deux jumeaux, qui représentent le Bien et le Mal.

Le mazdéisme n'a pas laissé indifférent le Pouvoir politique. Les Sassanides en ont fait une religion officielle et ont persécuté toutes les formes déviantes qui dérivait de lui, en particulier le manichéisme et le zurvanisme. Cela a entraîné beaucoup de dérives sectaires. Les mouvements issus du mazdéisme ont pris facilement une forme de « mystères », en particulier dans le monde romain. Ils démontraient ainsi à quel point ils étaient des refuges, des manières de se couper du monde, en utilisant les ressources du mental.

LE SPIRITUALISME SPÉCULATIF EN EXTRÊME-ORIENT

Le rôle joué par les religions iraniennes durant le Moyen Âge au Moyen-Orient se retrouve avec le bouddhisme en Extrême-Orient. Celui-ci s'introduit en Chine et en Asie du Sud-Est dès les 5^e-6^e siècles de notre ère et joue dans tout l'Extrême-Orient un rôle considérable. Contrairement au confucianisme ou à toutes les morales de conformisme et de soumission, il propose une évasion par rapport à la réalité empirique, solution radicale au problème du mal, un des plus radicaux de tous les systèmes de ce genre.

Est-ce un hasard si le futur Bouddha, Siddhârta, naît aux environs de l'an 560 avant notre ère dans une région de l'Inde, le Népal, située, encore une fois, entre deux centres politiques majeurs : le Pendjab, à l'ouest, d'où est venue la civilisation indienne, et la moyenne vallée du Gange, le Maghada, à l'est, d'où l'impérialisme indien est issu ? Quoi qu'il en soit, on ne peut comprendre la signification de son message si on n'essaye pas de ressaisir l'expérience qui a été au départ. Cette expérience est celle de la douleur intégrale.

Guy Bugault, dans un ouvrage sur les mystiques (1993), résume ainsi l'intuition de base : « Tout, dans notre vie, dit-il, ou bien est douleur ou bien y conduit. Autrement dit, tout est douleur, en acte ou en puissance. Même le bonheur, par exemple, comporte un désir lancinant, celui de le voir durer. (...) L'expérience nous apprend que tout est impermanent (...). On dira même, dans certaines écoles : « rien ne dure qu'un instant » (...) Tout est douleur, dit le Sermon de Bénarés : naissance, vieillesse, maladie, mort ; l'union avec ce qu'on n'aime pas, la désunion d'avec ce qu'on aime, la non-obtention de ce qu'on désire. Bref, les cinq agrégats d'appropriation (...) dont est fabriqué notre composé psychosomatique, à l'unité et à la

substantialité duquel nous croyons fallacieusement et qui n'en a pas plus qu'un char fait de pièces et de morceaux : tout cela, au fond, est douleur. »

On peut faire le discours inverse ; dire par exemple que tout est plaisir et désir, puisque la douleur elle-même n'existerait pas sans cette aspiration fondamentale à la vie qui centre toutes nos préoccupations et qui donne sens au reste. Insister à ce point sur le négatif, ne voir que lui, n'est pas de la profondeur ni de la lucidité mais une forme de pathologie. Cela révèle chez celui qui le fait une grande détresse, fruit d'une expérience malheureuse.

Pourquoi cet extrême dans le malheur, poussé au paroxysme, puisque celui qui fait ce discours et ceux qui le suivent éprouvent le besoin de chercher des solutions extrémistes ? La réponse se trouve dans les conditions de vie de l'époque. En Inde comme en Chine, l'oppression sociale, surtout quand elle s'adressait à ces petits nobles qui jouaient le rôle de vassaux, dévoués à un maître qu'ils servaient, ne laissait pas beaucoup de place à l'initiative et à la créativité.

L'intérêt des solutions trouvées réside, je l'ai déjà dit, dans les instruments qu'elles sont amenées à utiliser. L'instrument de base, c'est le psychisme, avec sa subjectivité et son autonomie. Il peut se retirer en lui-même, se prendre lui-même comme objet, se vider de tout ce qui n'est pas lui. Cette idée est à la base du tao en Chine comme du yoga en Inde. Elle est d'ailleurs exprimée très tôt dans l'histoire de ces deux cultures, au point qu'on est incapable de dater leur apparition. Le taoïsme, en Chine, remonte à la nuit des temps.

Normalement, la centration sur la vie intérieure et sur notre point central, aboutit à des techniques d'apaisement corporel, dans lesquelles la respiration joue un grand rôle, et à des méthodes de méditation, non pas au sens occidental du terme mais au sens oriental. Cependant le bouddhisme infléchit ces procédés dans un sens négatif qui lui est propre.

Paradoxalement, cela se traduit par un programme élaboré et progressif, exposé dans des traités savants, et par des idées philosophiques, telles que l'idée que le moi ou la structure personnelle n'existe pas ou l'idée de la Maya. Les exercices, regroupés sous les rubriques de « dhyana » et de « samâpathi », sont décrits de la manière suivante par Guy Bugault. « *On abandonne, dit-il, successivement l'activité discursive de la pensée, le raisonnement et la réflexion, puis les nuances affectives, joie et bonheur, pour atteindre la parfaite équanimité. On rejette ensuite toute idée de forme, de multiplicité, tout souvenir sensoriel pour ne plus garder dans l'esprit que la notion d'espace vide et sans bornes, puis celle, plus subtile encore, de conscience vide et infinie, et celle enfin de néant. En dernier lieu, celle-ci disparaît à son tour et la pensée demeure totalement vide.* » On peut se demander si une activité de la pensée aussi centrée sur un but, qui se réalise, tout compte fait, dans la pensée elle-même, n'est pas une illusion. Cependant, même si c'est une illusion, l'intentionnalité n'en est pas moins présente.

Il est curieux que le bouddhisme, né en Inde, et qui s'est développé, au début, dans cette région, provoquant même la conversion du souverain principal de la dynastie Maurya, Açoka, se soit imposé en dehors de l'Inde, en Chine, au Japon et au Tibet au nord, en Thaïlande, Birmanie, Cambodge, Viêtname, à l'est, et ait délaissé l'Inde, où l'hindouisme a fini par régner entièrement. Cela s'explique peut-être par la situation géographique particulière de l'Inde, très différente de celle de la Chine.

En Inde, les régions favorables à l'apparition d'impérialismes de type « oriental » se trouvent au nord, dans les vallées de l'Indus et du Gange, et débordent largement au dehors de l'Inde, jusqu'en Afghanistan, en Bactriane et en Parthie, qui constituent souvent le véritable centre politique des mouvements impérialistes. Dans l'Inde elle-même, ces régions ne représentent qu'une partie du sous-continent. En dehors d'elles, il reste tout le plateau du Dekkan et le Sud, où les conditions de vie fort différentes favorisent des formes traditionnelles d'animisme et de polythéisme, assez semblables à ce qu'on peut rencontrer dans les Andes américaines.

Durant le Moyen Âge, on constate des phénomènes très similaires à ce qui se passe en Iran, à la fois du point de vue politique et idéologique, avec un décalage de quelques siècles. Du point de vue politique, à partir du 2^e siècle de notre ère, les Kouchans, apparentés aux Tokhariens d'Asie centrale, et dont les bases se trouvent en Afghanistan, imposent leur domination au nord de l'Inde. Leur empereur Kanishka joue un rôle important dans l'extension du bouddhisme au concile de Kundalavana (vers 120). Au milieu du 7^e siècle, « *Harsha, roi de Kanauj, réussit à unifier une dernière fois l'Inde du Nord, du Gunjrat au Bengale oriental (...). La puissante dynastie méridionale des Chalukya lui interdit néanmoins l'accès du Dekkan.* »

Durant cette même période, se développe un courant de pensée, qui, sans être franchement bouddhiste, adopte cependant le point de vue négateur du bouddhisme, mais dans des systèmes philosophiques construits et cohérents. Il s'agit du vedanta, héritier des Védas. Les penseurs qui représentent ce courant de pensée, Sankara d'abord (8^e siècle) puis Ramanuja (12^e siècle) et surtout Madhava (13^e siècle), évoluent d'une position où on affirme l'illusion cosmique à des positions religieuses autour du culte de Vishnou.

En Chine, le bouddhisme devient une religion officielle à partir des 5^e-6^e siècles, protégé par les empereurs et approuvé par la population. Il faut noter que, pour s'imposer, il transite surtout par le nord, à travers les royaumes barbares, qui ont tendance à le protéger. La conjonction entre spiritualisme et impérialisme se vérifie à nouveau ici. Il faut insister sur le fait que le bouddhisme crée des communautés de vie, sortes d'îlots au milieu de la tourmente, ce qui permet le maintien et le développement de ce spiritualisme spéculatif, qui finira par s'intégrer à l'idéologie confucéenne par la suite.

On peut s'interroger sur le rôle joué par le complexe indo-iranien durant toute cette période de l'histoire de l'Asie, son Moyen Âge. Il faut rejeter toute hypothèse d'inspiration ethnocentrique, qui ferait valoir le caractère indo-européen des populations qui ont représenté ce courant. Les Indo-européens, dans d'autres régions, ont fait tout autre chose.

Il faut plutôt invoquer les conditions de vie. Les régions méridionales de l'Asie centrale, où ces peuples habitent, comportent de nombreuses vallées prospères où l'agriculture et l'urbanisation se développent. Elles sont entourées de déserts ou massifs montagneux trop dénudés pour que des peuples dominateurs puissent s'y multiplier. Les complexes impérialistes sont faibles et ne peuvent s'imposer. On peut opposer à cela ce qui se passe en Asie centrale du Nord et de l'Est, dans les zones occupées par les Turcs et les Mongoles, zones de steppes habitables, d'où sont partis les phénomènes impérialistes les plus importants de l'histoire.

Il fallait que l'étreinte impérialiste se desserre, à la fois dans le temps et dans l'espace, pour que le spiritualisme spéculatif puisse apparaître et se développer. Cela s'est passé pendant le Moyen Âge et est parti des régions occupées par les Indo-Iraniens.

L'INVENTION DU MONDE MODERNE EN ASIE

Le Moyen Âge n'est qu'une époque de transition. Il débouche, dans les deux zones géographiques considérées, sur un monde que je qualifie de moderne parce que c'est encore celui qui existe aujourd'hui. Cela se passe, je le répète, au Moyen-Orient, aux environs du 7^e siècle de notre ère et en Extrême-Orient, aux environs du 11^e. L'apparition de l'islamisme d'un côté et l'avènement de la dynastie Song de l'autre ouvrent respectivement cette nouvelle période. Essayons tout d'abord de saisir la dynamique qui préside à cet avènement.

Ce qui est fondamental est le phénomène de décompression, engendré, dans les siècles qui précèdent, par l'intrusion, dans les zones peuplées et civilisées, de nouveaux barbares, qui ne sont plus situés, comme ceux qui avaient été à l'origine des premiers États centralisés, sur les franges de ces zones, mais qui sont extérieures à elles. Les barbares en question détruisent et ravagent. Ils obligent les populations travailleuses à trouver de nouvelles protections psychologiques et idéologiques. Il s'agit, on vient de le voir, du spiritualisme indo-iranien au Moyen-Orient et du bouddhisme en Extrême-Orient. Mais, en même temps, ils produisent une libération et une ouverture, du fait qu'ils cassent et affaiblissent les vieilles structures étatiques.

On assiste donc, entre le 2^e siècle avant notre ère et le 7^e siècle après, au Moyen-Orient, et entre le 3^e siècle de notre ère et le 11^e siècle, en Extrême-Orient, à la mise en place de nouvelles structures sociales qui vont permettre, à leur tour, l'apparition d'un autre impérialisme, qu'on peut qualifier de moderne.

Cet impérialisme tente d'intégrer, dans une formule synthétique, la volonté de domination politique ancienne avec l'idéologie spiritualiste nouvelle. Les deux tendances jusque là séparées, même si elles avaient de nombreuses relations, vont maintenant former un composé homogène. Plus exactement, l'impérialisme va tenter de contrôler et de mettre à son service ce spiritualisme qui jusqu'ici lui échappait, va tout faire pour le pénétrer de l'intérieur. On peut dire qu'il y réussira.

Le spiritualisme s'y prête. S'il a été imaginé et conçu pour permettre à la partie non dominante de la population de continuer à survivre, il n'a pas été pour autant dirigé contre l'impérialisme. Bien au contraire, il le sert puisqu'il maintient dans l'existence des catégories de gens nécessaires à l'impérialisme, qui autrement disparaîtraient.

Ce qui s'élabore, tout au cours de cet engendrement gigantesque dont nous allons voir les péripéties, n'est rien d'autre que l'État, au sens moderne du terme, y compris au sens qu'il a dans le monde occidental. Cet État est non seulement une force politique, une force de domination, mais aussi une force morale. Dans la mesure où il a digéré et assimilé la religion spiritualiste, il est aussi un guide, une lumière pour tous. Il dit ce qu'il faut faire, dans tous les domaines. Il est une superstructure, au sens marxiste du terme, mais qui est loin de procéder de causes purement économiques. Il règne autant sur les âmes que sur les corps.

Ce modèle, qui ne correspond pas à ce que nous vivons en Occident, se réalise pleinement en Asie, où il apparaît comme un prototype. C'est l'Asie qui nous a légué cette idée. L'Occident, nous le verrons, tout en subissant la même évolution que les pays de l'Orient, n'arrive pas au même résultat. L'impérialisme et le spiritualisme y rentrent en conflit et cela engendre une conflagration, dont nous ne sommes pas encore sortis. Le système se retourne contre lui-même, comme nous le verrons au prochain chapitre.

Si on fait le bilan, on ne doit pas être étonné de constater que les civilisations de l'Orient ont permis à l'État, aux Pouvoirs dominants, aux descendants des anciens pasteurs, de se réaliser, d'aller jusqu'au bout de leur logique psychologique et psychosociologique. C'est là que se situe leur apport. La civilisation islamique, surtout dans sa phase récente, constitue un sommet de raffinement et de perfection absolutistes. Les civilisations de l'Extrême-Orient représentent les plus formidables machines politiques, les plus parfaites organisations, les plus belles expressions de l'« ordre » que le génie dominateur ait jamais réussi à réaliser, même s'il aboutit à broyer les individus et les peuples.

Malgré les apparences, les attitudes sous-jacentes qui ont permis de telles réalisations, procèdent en droite ligne de la mentalité primitive. Les unes portent à leur point culminant les valeurs orgiaques et festives de cette mentalité, dans une espèce d'ivresse dionysiaque dont les palais et les conquêtes du Moyen-Orient sont des expressions. Les autres portent à leur point culminant les valeurs pragmatiques et positives de cette mentalité, qui sous-tend, comme j'ai essayé de le montrer, la pensée magique et les rituels du don et contre-don.

Beaucoup plus modestes, par contre, sont les résultats obtenus au niveau secondaire, celui de la pensée et des interactions humaines, où l'on a conservé les acquis antérieurs et où même on a obtenu quelques effets spectaculaires, mais où l'on est loin d'avoir réalisé quelque chose de comparable à ce qu'a obtenu le génie dominateur. Il faut reconnaître, sans aucun ethnocentrisme, que l'Occident a commencé à combler le vide.

On ne peut confondre le Moyen-Orient et l'Extrême-Orient. Il y a entre eux des différences. Ils sont même, à certains points de vue, à deux extrêmes. Le Moyen-Orient, surtout sous sa forme islamique, s'est autorisé, si l'on peut dire, les pires excès dans le domaine de la conquête, de la domination et de l'exploitation. La classe dominante s'est laissé aller, sans aucune retenue, à ses penchants cyniques et égoïques, qu'elle justifie par sa puissance et sa magnificence même, en jouant sur ce sentiment obscur et difficile à analyser des humains à se sentir rassurés par ce spectacle.

En Extrême-Orient, c'est l'inverse, mais c'est un inverse qui rejoint le complexe précédent comme les extrêmes se touchent. Ici, on prétend protéger, soutenir, sauver les gens à cause de l'attention et de la sollicitude qu'on leur accorde, qui sont de tous les instants et qui confinent à l'héroïsme, mais qui ne vont pas jusqu'à leur permettre de faire l'expérience de l'autonomie et de la créativité personnelles.

Nous allons y revenir et essayer de comprendre comment cela s'est mis en place.

LES ORIGINES DE L'ISLAM

Essayons de décrire le cadre dans lequel est apparu ce personnage étonnant, que nous appelons en Occident, Mahomet, et qui a joué un rôle capital dans l'histoire de l'humanité. Le fait qu'un homme avec son message puisse avoir une telle importance est aussi quelque chose de caractéristique d'un processus moderne. L'influence ne passe plus seulement par l'environnement, sous forme de composantes physiques ou sociales, mais par le discours, la pensée, le message d'un homme, qui constituent une autre forme d'environnement. Nous appellerons charismatique ce phénomène.

Mahomet fait la synthèse de deux courants qui ont pris une énorme importance depuis que l'impérialisme s'est introduit au Moyen-Orient, à savoir d'un côté le courant autoritaire et de l'autre le courant spiritualiste, qui avait pour rôle, au départ, de constituer une réponse au premier. Cela veut dire qu'il se situe, tant au niveau du temps que de l'espace, en un point où les deux courants se rencontrent.

L'Arabie fait partie de ces zones du Moyen-Orient où le désert, qui occupe d'immenses étendues, permet cependant une certaine occupation humaine, à la fois à cause des oasis, assez nombreuses, et à cause du nomadisme qui peut s'y maintenir. Le désert y est à la fois moins accueillant qu'en Asie centrale, où l'on rencontre de grandes étendues fertiles et habitées telles que la Sogdiane ou le Khurasan, et plus facile à traverser que les déserts implacables et secs de cette même région tels que le Kushistan, le Kara-Koum ou le Kysyl-Koum.

Autant dire que c'est en Arabie qu'on risque de rencontrer, à son point maximum, la mentalité typique de pasteurs, que j'ai déjà essayé de décrire. Cela semble confirmé à la fois par des considérations historiques, qui envisagent cette région comme celle d'où viennent les peuples sémitiques qui ont dominé le Croissant Fertile, comme les Akkadiens ou les Araméens, et par des observations de voyageurs contemporains comme celle de cet anglais, Wilfred Thésinger, qui dans *Le désert des déserts* (1978) décrit la vie et les mœurs des bédouins, qu'il aimait, et parmi lesquels il a vécu, ou comme celle d'anthropologues qui ont étudié, par exemple, les Toubou du Niger (*Anarchie et cohésion sociale chez les Toubou*, 1985).

Non seulement l'Arabie présente ces caractéristiques mais de plus, et cela est capital pour notre sujet, c'est un point de passage obligé pour aller des régions très peuplées du Moyen-Orient, telles que la Syrie ou l'Égypte, à d'autres également très peuplées et riches, telles que le Yémen et surtout l'Éthiopie. Il s'y développe tout un trafic, de nature humaine et commerciale. Ce type de déplacement doit emprunter la seule voie utilisable dans le désert arabe à savoir, le long de la côte Ouest, le Hedjaz, où se trouvent La Mecque, Médine, etc.. Il est vrai qu'il existe aussi une autre voie, sur la côte Est, le long du golf persique, mais qui se rattache, par ses caractéristiques écologiques, au Croissant Fertile.

Les virtualités humaines de cette région du Hedjaz se trouvent potentialisées, si je puis dire, par des événements historiques qui se produisent vers l'époque où naît Mahomet, à un moment où les processus d'urbanisation et de commercialisation ont atteint un niveau de développement exceptionnel, en liaison avec les tendances spiritualistes qui les accompagnent.

Le développement urbain dans ces régions n'est pas un phénomène nouveau ni localisé à cet endroit. Il commence dès la fin de l'époque de l'État centralisé et surtout au cours du Moyen-Âge. On peut l'observer dès l'époque hellénistique et le voir se développer et s'accroître sous l'empire parthe et ensuite sous la domination sassanide. Les archéologues l'ont surtout repéré en Asie centrale à travers les fouilles faites dans la région de l'Oxus, en Bactriane et dans les zones avoisinantes. « *L'époque hellénistique, écrit Pierre Leriche, est l'un des âges privilégiés de la création en matière d'urbanisme* », en parlant de ces régions. Mais le même phénomène est observé par les archéologues dans le site de la civilisation sogdienne de Pendjikent aux 6^e-8^e siècles de notre ère.

Tout le Moyen-Orient devient, dans les débuts de l'ère chrétienne, une zone de transit vers l'Extrême-Orient, dont profite l'Empire romain. Des oasis comme Palmyre, Petra, etc., prennent une importance considérable.

Directement liée à cela est la place que prend le judaïsme, sous la forme qu'il acquiert au moment où il est entraîné dans la diaspora et où il subit des influences indo-iraniennes qui accentuent ses côtés eschatologiques. Le courant talmudique, très marqué à Babylone, Jérusalem et Alexandrie, n'est que la conséquence du fait qu'il se constitue en société sans base nationale, localisé dans les milieux commerciaux et urbains.

Des communautés juives importantes s'installent en Méditerranée occidentale mais aussi au Hedjaz, au Yémen et jusqu'en Abyssinie. Au Yémen, une famille régnante, celle du Himyar, se convertit au judaïsme au 4^e puis au 6^e siècle. En Éthiopie, le royaume d'Aksoum subit fortement l'influence juive, d'où dérive sa langue liturgique. Il joue un rôle déterminant dans le commerce de la Mer Rouge.

Mahomet, né dans une des familles les plus influentes et les plus intégrées aux milieux commerciaux de La Mecque, les Koreishites, rencontre la culture judaïque. Non seulement il la rencontre, mais l'expérience spirituelle qu'elle provoque chez cet orphelin, bouleversé par des événements familiaux dramatiques, détermine des visions, dans lesquelles vont s'amalgamer les éléments politiques et spirituels.

LA FONDATION DE L'ISLAM

Le problème des rapports entre Mahomet et la culture juive n'est pas un problème simple. Tout d'abord, où peut-il l'avoir rencontrée, en dehors de La Mecque où elle était pratiquée ? On sait que, dans sa jeunesse, il conduisait des caravanes et allait jusqu'en Syrie, où il rencontra une fois un moine chrétien qui devina sa vocation prophétique. W.M. Watt, le grand historien anglais spécialiste de Mahomet (*Mahomet à La Mecque* et *Mahomet à Médine*, 1978), admet les influences judaïques sur Mahomet. Il écrit, par exemple : « *Il est évident que Mahomet, peu de temps avant et peu de temps après l'Hégire, eut tendance à modeler sa religion sur la religion juive et à encourager ses partisans médinois à conserver les pratiques juives qu'il avait adoptées.* » Et encore : « *Il y eut d'abord une époque où la nouvelle religion copia le judaïsme et une autre période où elle en prit le contre-pied.* »

Les rapports compliqués entre les deux religions s'expliquent par le fait que, d'une part, les juifs, dans la période médinoise, rejettent de plus en plus Mahomet, ce qui détermina chez lui

des mesures de rétorsion qui vont jusqu'au massacre d'une tribu entière, et d'autre part, surtout, que Mahomet est pris dans un processus spécifique qui ne lui permet pas d'adopter purement et simplement la religion juive.

C'est ce dernier point qui est le plus important et qu'il faut éclairer pour comprendre l'origine de l'islamisme : comment Mahomet réussit-il à amalgamer un message de caractère spiritualiste, qui était celui du judaïsme, avec un message centré sur la domination, le Pouvoir et le contrôle social ?

Cet amalgame s'explique par l'importance prise, à cette époque, par le mouvement spiritualiste, comparable à celle du bouddhisme en Chine, au moment où les Song arrivent au Pouvoir. Quelqu'un qui, comme Mohamed, veut avant tout imposer sa souveraineté, ne peut renoncer à contrôler aussi le mouvement né pour s'y opposer, le mouvement spiritualiste.

Le fait que le but dernier de Mahomet soit la domination politique et sociale, est une évidence, qui ne devrait même pas avoir besoin d'être démontrée. Cela ressort de tous les événements de sa vie depuis sa prétention, affichée dès le début, d'être le prophète des Arabes, aussi important qu'Abraham (et non Moïse) et annoncé par la Torah, jusqu'aux méthodes utilisées pour soumettre les populations avec lesquelles il rentre en contact. À la fin, il soumet l'Arabie entière par des méthodes qui impliquent le combat armé, l'ultimatum, les sanctions les plus extrêmes, la subordination, la hiérarchisation, le meurtre, etc.

Là où le génie de Mahomet se manifeste, c'est dans la manière dont il réinterprète le message judaïque pour l'adapter à une optique de contrôle social. La méthode consiste à définir, puis à imposer, les comportements extérieurs, impliqués par la religion, qui deviennent des obligations sociales au même titre que les autres. C'est le sens de ce qu'on appellera plus tard les « cinq piliers de l'Islam », ensemble très simple de comportements visibles, facilement contrôlables, entraînant des sanctions graves, s'ils ne sont pas respectés.

Le premier pilier ou « prière solennelle » est un acte qui doit être effectué cinq fois par jour, tourné vers La Mecque. Le deuxième pilier est l'« aumône légale » qui apparaît très vite comme une taxe obligatoire, non exclusive d'ailleurs des autres taxes, qui se sont par ailleurs multipliées. Le troisième pilier est « le jeûne », sous la forme prise à travers le ramadan, où les conditions de réalisation sont clairement précisées. Le quatrième pilier est « le pèlerinage à La Mecque » qui est une obligation aussi, même si on peut en être dispensé. Le dernier est « la profession de foi », qui consiste dans une formule unique, indéfiniment répétée, qui assure cette espèce de « justification par la foi » à laquelle se ramène l'Islam : affirmation d'un monothéisme clair et simple, auquel tout le monde doit adhérer.

Le reste du message qui concerne la vie sociale et la morale quotidienne procède du même esprit, d'un désir de fixer quelques règles simples, facilement applicables, laissant la place à de nombreuses interprétations. L'aspect pénal est dominant, ce qui oppose l'Islam à l'Extrême-Orient, où on essaye de tout organiser jusqu'au détail. Ici, on se contente de contrôler de loin, car l'essentiel de la domination ne réside pas dans une administration et une gestion de la collectivité à la manière extrême-orientale, mais dans une exploitation, au sens marxiste du terme, dans laquelle les aspects militaires, conquérants et fastueux sont prioritaires.

Toute l'histoire ultérieure de l'Islam, surtout sous la forme qu'elle prend avec les Abbassides à partir du 8^e siècle, prouve que le système vise à permettre à une classe dominante de mener une vie de luxe, de combat et de plaisir, poussée jusqu'à l'extrême limite du possible, jusqu'au paroxysme. Il suffit de lire par exemple la vie de Harroun Al-Rachid (André Clot, 1986), le souverain le plus prestigieux de la dynastie abbasside, pour se convaincre de cette vérité.

Une dernière question, pour finir ces considérations sur la fondation de l'islamisme, est celle du succès rencontré par ce message, de l'impact qu'il a eu sur les populations. Si on compare Mahomet à Jésus, Bouddha ou Moïse, on est frappé par le fait qu'il fonde son action non pas sur des actes qu'il accomplirait et qui séduiraient les foules mais sur des paroles. Le Coran n'est rien d'autre qu'un discours, une immense exhortation, qui a une valeur par lui-même, indépendamment des actes qui les accompagnent. Ceux-ci en effet ou bien sont d'une extrême banalité ou bien provoquent la répulsion, par leur violence et l'esprit de domination qu'ils révèlent.

Ce phénomène offre un grand intérêt du point de vue psychosociologique. La théorie américaine « Speech Act », formulée par Austin entre autres dans les années 70, semble s'appliquer complètement ici. La parole agit par elle-même, du fait de sa seule vertu. Elle déclenche l'action directement. Elle possède un charisme intrinsèque. Comment expliquer cela ?

Bien d'autres discours ne sont pas écoutés ou entendus. Jean le Baptiste prêchait dans le désert et sa parole n'était pas reçue. On peut faire l'hypothèse que cette parole séduit et déclenche l'action, justement parce qu'elle n'est pas séductrice, parce qu'elle ne cherche pas à impressionner par sa beauté ou son charme, mais parce qu'elle dit simplement des choses qui immédiatement réveillent chez l'auditeur de très profondes angoisses, un peu à la manière des prêches des ces orateurs protestants en Amérique qui disent simplement, directement qu'il faut se convertir, si on veut échapper à la catastrophe finale.

Une petite histoire illustre très bien ce processus. Elle est évoquée par les Sourdel dans leur ouvrage sur *La civilisation de l'islamisme classique* (1983). « *Les détails, disent-ils, fournis par les biographes arabes sur la manière dont Muhammad aurait reçu la première Révélation insistent sur le caractère violent de l'épisode. Ce fut dans le même climat dramatique que le nouveau prophète continue de recevoir et de faire connaître le message qu'un ordre impérieux l'avait chargé de transmettre ou, plus exactement, de « réciter » : d'où le nom de kur'an, « récitation », qui fut donné par la suite à l'ensemble de ces textes. Les avertissements et les menaces y succédaient aux évocations de la grandeur et de la science divines. Mais la Tradition insiste sur l'incompréhension opposée par les Kuraysh au « messenger de Dieu » qui prêchait une réforme religieuse et morale. On voit dans une anecdote révélatrice, sinon véridique, le Prophète monter sur la colline d'Al-Safâ et y pousser le cri d'appel : « O compagnons ! », puis les Kuraysh s'assembler autour de lui en disant : « Qu'as-tu donc ? – Que penseriez-vous si je vous annonçais que l'ennemi arrive ce matin ou ce soir ? me croiriez – vous ? – Certainement – Eh bien ! Je vous avertis que vous êtes devant un châtement terrible ! – Va-t'en au diable ! s'écrie alors son oncle Abu Lahab. Est-ce pour cela que tu nous as convoqués ? »*

Le phénomène, par la suite, fait boule de neige. La prédication de Mahomet ne suffit pas à convaincre les Kuraysh et les habitants de La Mecque, parce qu'elle n'est pas capable d'agir sur tout le monde. Par contre, elle acquiert de la force de conviction dès le moment où on voit une ville entière l'adopter, un peuple entier, des millions d'hommes s'y rallier. Les menaces découlant de la non-conformité, voire des sanctions résultant du fait qu'on ne suit pas la collectivité, s'ajoutent à la peur initiale.

Si cette interprétation est valable, il faut attacher une grande importance au fait que Mahomet prêchait parmi des gens que leurs conditions de vie mettaient dans de profondes angoisses, spécialement dans le rapport à autrui, des gens que la solitude et l'isolement du désert coupaient de leurs semblables, qu'ils voyaient comme des ennemis. Cela suffisait pour créer une dynamique qui ensuite s'entretenait elle-même, comme par inertie.

Le phénomène historique qui paraît déterminant dans le cas de l'islamisme est donc que, pour la première fois au Moyen-Orient, une population du fond du désert, étrangère aux grandes civilisations perse ou byzantine, située à quelques deux milles kilomètres des grands centres les plus proches, comme la Palestine ou le delta du Nil, se met en marche, s'organise, poursuit des buts spécifiques. C'est la seule manière d'expliquer qu'en quelques années, elle réussisse à inonder tout le Moyen-Orient et à aller jusqu'en Espagne et aux confins de la Chine. La vitesse acquise est considérable, du même ordre que celle d'un bolide lancé dans l'espace et échappant à la pesanteur. Cela est nouveau et ouvre le monde moderne. Nous allons rencontrer le même phénomène en Extrême-Orient avec l'intervention des peuples des steppes et, en Occident, avec l'intervention des Germains et Vikings.

LES ORIGINES DU MONDE MODERNE EN EXTRÊME-ORIENT

On va assister, en Extrême-Orient, avec environ quatre siècles de décalage, à partir du 11^e siècle, à un processus comparable à celui qui s'est produit au Moyen-Orient, au 7^e siècle. Aussi bien en Chine qu'en Inde et en Asie du Sud-Est, de puissantes forces politiques, issues de régions extérieures aux zones civilisées et cultivées, d'origine barbare, apparaissent, envahissent les vieilles cultures et réalisent à leur profit une unification de tout l'ensemble, aussi bien des pays dont ils sont eux-mêmes issus que des pays anciennement évolués.

L'unification n'a en soi rien d'extraordinaire. Elle s'était déjà produite à l'époque où s'étaient installés les premiers États centralisés. Ce qu'il y a de nouveau c'est que ces sociétés nouvelles intègrent, dans leur formule politique, les idéologies spiritualistes, qu'elles transforment, et dont elles font un instrument au service de l'impérialisme. Cela se passe en Chine par rapport au bouddhisme du Grand Véhicule, en Asie du Sud-Est par rapport au bouddhisme du Petit Véhicule et en Inde par rapport aux puissants courants spirituels centrés sur le vedanta, le tantra et le culte de Vishnou. Je vais me centrer préférentiellement sur le cas de la Chine, qui a une valeur prototypique. Mais le même phénomène se produit en Inde avec l'avènement de l'empire de Mahmud et du Sultanat de Delhi au nord et des grands royaumes du sud, en Asie du Sud-Est avec la domination des Thaï puis de l'Islam.

En Chine, on a vu l'importance prise par le bouddhisme à partir des 4^e-5^e siècles, en liaison avec les divisions et bouleversements qui suivent la fin de l'empire des Han et qui résultent de l'intervention des peuples du Nord. Parallèlement à cela et avec les mêmes causes, la Chine se

restructure. On assiste à la montée en force des régions du bassin du Fleuve Bleu (Yangzi) qui deviennent aussi importantes que celles, plus anciennes, de la vallée du Fleuve jaune (Huanghe). Non seulement cette nouvelle région, située plus au sud (de Shanghai au Sichuan) voit sa population croître, en partie à cause des migrations de populations fuyant le Nord, et connaît un développement économique sans précédent fondé sur la culture du riz, mais l'aristocratie de type traditionnelle, imprégnée de bouddhisme, y exerce une grande influence. Ce nouvel équilibre socio-économique est comparable à la transformation qui se produit au Moyen-Orient quand l'Iran, avec ces grands centres de la Caspienne et du Khurazan, et la Bactriane, deviennent des pôles d'attraction aussi importants que l'ancienne Mésopotamie.

En même temps, c'est-à-dire du 4^e au 10^e siècle, se produit un autre mouvement, aussi important que le premier, qui affecte, cette fois-ci, non pas d'anciennes régions de culture mais des régions occupées par les barbares, qui se mettent à s'intéresser avec passion au bouddhisme aussi, mais d'une manière quelque peu différente de la manière dont les autres s'y intéressent. Ces régions forment un long chapelet d'oasis qui commence en Afghanistan, passe par le Turkestan et le Ferghana, frôlant la Bactriane, se poursuit dans la vallée du Tarim, avec ses deux voies du Nord et du Sud, et aboutit au Gansu en Chine, qui joue un rôle essentiel par la suite.

Cette zone géographique, comparable au Hedjaz en Arabie, non seulement est une des voies par laquelle est passé le bouddhisme, dans sa progression vers la Chine, mais a vu fleurir toute une production iconographique et manuscrite très importante, qui commence avec la culture de Gandhara dès les 2^e-3^e siècles, encore en Inde, pour aboutir, dès les 6^e-7^e siècles, à tout un ensemble de manifestations qui vont de la Chine du Nord, avec Yungang dans le Shaanxi, jusqu'à la Sogdiane, en passant par le centre de Dunhuang dans le Gansu. Ce sont des centaines de centres découverts et des milliers de documents, souvent dans des grottes. Tout cet ensemble occupe une région qu'on appelle le Sérinde, par commodité.

Ce qui frappe quand on regarde cette production, qui n'a été que récemment offerte à notre vue en occident (cf. *Serinde, terre de Bouddha*, 1995) c'est l'accent mis sur la personnalité et l'image du Bouddha, indéfiniment reproduit et même, dans certaines œuvres, démultiplié pour aboutir aux « mille bouddhas ». Ce Bouddha est presque toujours dans la même position, idéalisé, figé. Il est très rare qu'on rencontre des scènes hagiographiques, de caractère narratif. Tout se passe comme si cette personnalité du père fondateur exerçait une fascination, un peu comme les patriarches et spécialement Abraham, dans la sphère islamique. On ne peut s'empêcher de penser à un modèle, un chef. Cela s'oppose à la forme qu'a pris le bouddhisme en Chine proprement dite, spécialement dans la vallée du Fleuve bleu, dans ces académies qui ont fleuri à une certaine époque, où la fantasmagorie des réincarnations, des scènes de la vie du Bouddha, des lieux de pèlerinage, des voyages psychiques a pris une place considérable.

Si j'insiste tant sur ce phénomène, c'est qu'il me semble que s'élabore là la mentalité qui est celle des populations sinisées du Nord, qui influencent de plus en plus la civilisation chinoise, et qui imposent leur domination, dont fait partie le néo-confucianisme. Cela se fait lentement, progressivement, non pas, comme au Moyen-Orient, par la seule intervention militaire.

LA FONDATION DU MONDE MODERNE EN CHINE

J'ai déjà évoqué, en parlant du Moyen Âge, les premières évolutions qui conduisent la Chine vers sa forme moderne. Il y a, dès le 4^e siècle, la pénétration de plus en plus forte dans la Chine du Nord, des Xiongnu, Jing, Wei, etc., populations proches de la Chine, sans en faire partie directement, qui imposent une domination politique mais avec beaucoup de divisions. Les Tang, qui prennent le Pouvoir en 618, rétablissent la souveraineté chinoise et débutent une expansion militaire qui étend à l'extrême les frontières de la Chine. Ils sont confrontés à de nouvelles populations, beaucoup plus lointaines que les précédentes et qui occupent d'autres zones géographiques, les Turcs, les Tibétains et les Mandchous.

Au milieu du 8^e siècle se produit la rébellion de An Lushan qui fait tout basculer. Les Turcs Ouigours s'emparent de la capitale. Les Tibétains accentuent leur pression. Une des premières manifestations du nouvel esprit, au 9^e siècle, est la proscription du bouddhisme, pour des raisons nationalistes. Le bouddhisme continue à exercer son influence sous d'autres formes.

La fondation des Song en 960 est la victoire de la Chine du Nord. À partir de Kaifeng, la capitale, les Song reconquièrent la Chine du Sud et la vallée du Yangzi et rétablissent l'unité chinoise.

Cela n'empêche pas les peuples extérieurs de continuer leur pression. À partir des 10^e-11^e siècles ils envahissent et dominent la Chine. Cela se produit en deux vagues.

La première vague est représentée par les Jûrchen, Kitan et Tangut qui fondent, entre le 10^e et le 12^e siècle, « des empires sinisés sur les confins nord-est et nord-ouest du monde chinois. « Ces empires » empiètent sur les provinces à majorité han du Shanxu, du Shenxi et du Gansu » (Gernet).

La deuxième vague est représentée par les Mongols, successeurs des Turcs et Xiongnu antérieurs, qui vont, à partir du 13^e siècle, bouleverser la Chine de fond en comble. Même si leur domination ne dure pas longtemps, puisque les Ming réussissent à les éliminer dès la fin du 14^e siècle, ceux-ci sont à leur tour balayés par les Mandchous au 17^e siècle. Le triomphe des populations extérieures est une des données de base de l'histoire chinoise moderne.

Revenons à cette culture que les peuples extérieurs à la Chine réussissent à imposer et qui constitue la culture moderne de la Chine. Comment se manifeste-t-elle ?

Tout d'abord, elle se caractérise par une extrême rigidité du Pouvoir politique qui se transforme en une gigantesque administration pénétrant jusqu'aux points les plus éloignés de l'Empire. « C'est, écrit Jacques Gernet, sous le deuxième empereur des Song, Taizhong (976-997), au moment où l'Empire se consolide que sont adoptées ou complétées les institutions fondamentales du nouvel État. Un véritable système nerveux d'information, de contrôle et de commande est mis en place, qui s'étend jusqu'aux régions les plus reculées de l'empire et assure au gouvernement central une emprise qui n'avait jamais été si complète sur l'ensemble du territoire. La centralisation est accrue lors des réformes de l'ère Yuanfeng (1078-1085) et permettra au Premier ministre de jouer un rôle qui éclipsa en fait celui des empereurs ». Une administration centrale très puissante couronne cet édifice, avec sa division en trois

départements : 1 – économie et finance, 2 – armées et 3 – secrétariat. Les revenus de l'État sont surtout d'origine commerciale et industrielle, proviennent d'impôts indirects. L'agriculture n'est plus taxée à partir des personnes mais à partir des terres. L'État, par ailleurs, gère lui-même un grand nombre de centres de production.

En quoi ce système est-il néo-confucéen et qu'est-ce que cela veut dire ? La formule utilisée n'est pas, comme au Moyen-Orient, d'imposer des pratiques religieuses de l'extérieur, ce qui aboutit à neutraliser le potentiel transgressif de la religion, mais de mettre en place une classe dirigeante de fonctionnaires, qui se trouve valorisée et comme exaltée par l'attachement qu'elle manifeste à l'égard de l'idée d'ordre (li). J'ai déjà indiqué l'importance de cette notion pour les Chinois. Elle a le mérite de présenter une double connotation. D'un côté, elle signifie la rationalité que le Pouvoir entend mettre au premier plan et qui justifie son action. On ne demande pas aux gens d'être créatifs mais de se soumettre à des lois et règlements qui sont censés avoir été élaborés par des personnes compétentes et responsables. D'un autre côté, elle signifie le comportement même adopté, quand on se soumet ainsi et quand on contrôle ses impulsions, qui pourraient être sources de perturbations.

La consécration des fonctionnaires et leur valorisation sociale sont obtenues grâce au système des concours, qui est une des bases de l'état. « *C'est à l'époque des Song, écrit Gernet, qu'est parvenu à sa plus grande perfection le système des concours de recrutement, qui dégénérera par la suite, devenant sous les empires autoritaires des Ming et des Qing un système qui tend à freiner plutôt qu'à favoriser la promotion sociale.* » Une étude récente (R. Lanselle, 1997) nous renseigne plus précisément sur ce système des concours, qui occupe des années de la vie d'un fonctionnaire, et qui consiste, dans son fond, à devoir exhiber des productions de l'esprit (connaissance des classiques, exposé de thèses, discussions de problème) dans un esprit de totale conformité aux volontés du Pouvoir. L'idéologie chinoise de contrôle de l'intériorité mentale (forme de l'ascétisme en Chine) se manifeste ici à plein.

Ce système a quelque chose de paradoxal, dans un État qui met au premier plan l'efficacité et qui prétend assurer le bien du peuple par des réalisations techniques et une organisation ? Ce qu'on met au premier plan chez un fonctionnaire n'est pas sa compétence technique, comme on le fera dans le monde occidental moderne, mais sa valeur morale. Le confucianisme, appuyé en cela par le bouddhisme, préconise un renoncement total à la volonté propre.

Cette morale confucéenne ne consiste pas à condamner la fête, dans laquelle l'alcool, la nourriture grasse de la viande de porc, le jeu, le laisser-aller prennent une grande place, comme il se passe en Islam, mais le fait de ne pas être dans les normes, qui doivent se traduire dans le comportement et qui apparaissent comme facteurs d'ordre. On demande à l'individu de ne pas gêner les dispositifs mis en place, qui ont été longuement pensés. Mais ils ont été pensés par d'autres et non pas par les intéressés eux-mêmes. On aboutit à une immense aliénation.

Inutile de dire que ce système fonctionne à usage externe, car c'est un système qui prend l'individu à sa surface. Le fonctionnaire qui montre qu'il est un parfait rouage de l'État, capable de réfléchir et de prendre les meilleures décisions possibles, met là-dedans les intentions et les projets qu'il veut. Il peut fort bien n'avoir d'autre but que de toucher un salaire et de se donner du bon temps par ailleurs. Les gens qui lui sont assujettis peuvent ne l'intéresser en aucune manière. C'est en effet ce qui se passe sur une grande échelle et certains philosophes chinois

des 16^e-17^e siècles ne se feront pas faute de le dénoncer. Nous verrons que cela explique la détérioration finale du système, incapable de se rénover et de s'adapter.

LES EFFETS DES SYSTÈMES ASIATIQUES

Il est intéressant de regarder à quoi aboutissent les systèmes qui sont mis en place en Asie. Étant donné la force de l'impérialisme, qui ne rencontre pas, comme ce sera le cas en Occident, de véritable obstacle mais qui réussit à mettre à son service même les idéologies qui étaient destinées à lui échapper, on peut prévoir un renforcement progressif de l'impérialisme jusqu'à un point où il se détruit lui-même. C'est en effet ce qui se passe : progression cumulative de l'absolutisme et gel final dans un état d'immobilisme quasi total.

Il faut cependant distinguer deux points de vue, celui du système et celui de la réalité humaine que ce système prétend couvrir. À ce second point de vue, il est clair que des progrès considérables sont accomplis, mais qui sont diminués, relativisés par le poids du système. Examinons-les successivement.

Les deux systèmes mis en place, celui du Moyen-Orient et celui de L'Extrême-Orient, connaissent à peu près la même évolution. Au cours d'une première période qui va, au Moyen-Orient, du 7^e au 11^e siècle et, en Extrême-Orient, du 11^e au 15^e siècle, le carcan impérialiste n'est pas assez fort pour réduire les oppositions et tensions héritées des périodes précédentes et on assiste à tout un ensemble de troubles politiques qui prennent, en même temps des formes religieuses. Dans une deuxième période, par contre, qui commence, au Moyen-Orient, au 11^e siècle et, en Extrême-Orient, au 15^e siècle, l'impérialisme se renforce encore et réussit à neutraliser les résistances, ce qui aboutit à un état stationnaire qui dure encore aujourd'hui.

Si on regarde le Moyen-Orient, on constate que le grand obstacle que rencontre le courant arabe, issu des déserts, est la persistance des aspirations religieuses, qui s'étaient développées antérieurement à la poussée impérialiste, dans des zones où existaient des populations sédentarisées ou urbanisées depuis longtemps, en Perse et Mésopotamie d'une part, au Maghreb et en Espagne d'autre part. Les premières structures politiques mises en place, à travers les Umayyades, sont très vite contestées par des populations qui prétendent rester proches de la vraie tradition du prophète représentée par Ali. Tout un ensemble de mouvements de contestations apparaît depuis les Kharidjites épris d'égalitarisme, les Zandj et les Karmates, qui passent franchement à la dissidence, jusqu'aux Mu'tazilites qui veulent rester fidèles à un monothéisme qui réduit l'importance du prophète.

Le paradoxe est que ce mouvement est tellement puissant qu'il prend possession du califat, Pouvoir qui prétend assurer la descendance du prophète. Mais celui-ci, qui s'impose au 8^e siècle à travers les Abbassides, n'est pas capable de faire autre chose que d'établir un Pouvoir de type militaire puissant. L'opposition se fait donc contre lui et elle vient d'Égypte et de Syrie où les Fatimides créent une nouvelle branche du courant chiite. L'Afrique du Nord suit le mouvement et crée lui aussi sa propre opposition. Quant à l'Espagne, restée théoriquement fidèle aux premiers Umayyades, elle coupe les ponts par rapport au Pouvoir central. Il y aussi des gens qui acceptent l'autorité de la tradition, c'est-à-dire une espèce de conformisme centré sur la collectivité. Ce sont les Sunnites, qui auront une influence déterminante dans la période suivante.

Tout change à partir du moment où interviennent de l'extérieur les peuples d'Asie centrale, à partir du 11^e siècle, d'abord avec les Turcs Seldjoukides, ensuite avec les Mongols. Les premiers, qui s'intègrent peu à peu dans l'Empire arabe, finissent par y tenir la première place à travers l'institution du Sultanat, faisant régner un ordre qui ne laisse pas de place aux mouvements dissidents. Les seconds qui interviennent dans un premier temps en semant la terreur et la destruction finissent par s'intégrer eux aussi, du fait qu'ils se convertissent à l'Islam. Leur influence change le centre d'équilibre du monde musulman qui se déplace vers l'Asie centrale et vers l'Inde. En fin de compte les Ottomans, descendants des Seldjoukides, transforment le monde musulman, accentuant le côté politique.

Ce qui, au Moyen-Orient, venait de l'intérieur, par la persistance de forces antérieurement indépendantes, vient de l'extérieur en Extrême-Orient. Ce sont les barbares, qui, à travers des vagues successives, déséquilibrent le système. Les principaux d'entre eux, les Mongols, au 13^e siècle, réalisent un raz-de-marée qui s'étend jusqu'en Europe occidentale et qui touche la Chine et l'Inde de plein fouet. Ces deux pays s'en trouvent bouleversés et mettront longtemps pour s'en remettre.

Quand ils réussissent à le faire, ils s'installent à nouveau dans la rigidité et l'immobilisme, à travers les Ming d'abord, de la fin du 14^e siècle au milieu du 17^e siècle. « *C'est un fait, dit Jacques Gernet, que pendant la majeure partie de cette longue dynastie, les effets néfastes de l'absolutisme et de l'orthodoxie se sont conjugués pour étouffer le libre développement de la pensée.* »

Puis, au 17^e siècle, l'invasion extérieure reprend et les Mandchous imposent leur autorité à la Chine. Ceci dure jusqu'au début de notre siècle. Jacques Gernet, qui pourtant montre une sympathie sans borne pour la Chine, n'est pas tendre pour eux. « *Ce paternalisme (des empereurs du 18^e siècle), dit-il, n'est que l'autre face d'une conception foncièrement autoritaire du Pouvoir impérial. Si les Mandchous n'ont pas d'opposants, ce n'est pas uniquement parce que la société chinoise est, dans son ensemble, et d'une façon générale, satisfaite du régime et de ses conditions de vie, c'est aussi parce que les opposants sont impitoyablement pourchassés. (...). L'orthodoxie s'infléchit en morale de la soumission.* »

LES FAILLES DANS LES SYSTÈMES ASIATIQUES

Essayons de réfléchir plus profondément sur les causes qui ont produit ces effets et sur les tensions inhérentes à ces systèmes.

L'affrontement entre les barbares et les civilisés, en donnant à ces termes un sens technique, dépourvu de tout jugement de valeur, est ce qui explique ce qu'on constate en Asie, à partir du 3^e millénaire avant notre ère, au moment où apparaît l'impérialisme. Mais cet affrontement n'est pas purement militaire ou politique, il se situe au niveau des valeurs. Il se passe un affrontement entre des systèmes de valeurs.

D'un côté, il y a les valeurs des dominants, de tous ces gens qui descendent des premiers pasteurs et qui ont gardé leurs traditions. Celles-ci sont fondées sur le plaisir des sens, la transgression, la fête, l'excès, l'ivresse, le jeu, la bataille. De l'autre côté, il y a les valeurs des

dominés, qui sont des valeurs de mentalisation et de spiritualisation. Elles visent à l'intériorité, à la concentration, à la fusion cosmique.

Ces valeurs ne sont pas abolies, du fait que chacune des catégories se trouve confrontée à l'autre. Bien au contraire, elles sont, de ce fait, réactivées.

Ce qui oblige, par contre, les gens qui croient à ces valeurs à mettre une sourdine et à se taire, est le fait qu'ils doivent prendre position face aux problèmes auxquels répond l'autre système de valeur. Les dominants doivent affronter la difficile question des rapports sociaux, qui se déroulent en dehors d'eux ou contre eux, et la réponse autoritaire qu'ils donnent à ce problème ne fait que les enfoncer davantage dans leur isolement. Les dominés doivent faire face aux limitations qu'on impose à leurs initiatives et à leur créativité et les réponses morales, ascétiques et mystiques qu'ils donnent à ce problème occupent leur temps et leur énergie. Tout cela aboutit, dans la pratique, à une sorte de neutralisation des énergies créatives, qui est un empêchement à l'art, la science, la découverte, l'invention.

Cependant, il existe des exceptions à cette tendance, qui viennent des interférences et des tensions entre les deux systèmes. Les dominants, quand ils éprouvent le besoin de satisfaire leurs pulsions au plaisir des sens et à la fête, ne peuvent eux-mêmes créer les dispositifs permettant de les satisfaire, car ils sont occupés à autre chose. Ils font donc généralement appel à des individus dominés, à qui ils confient le soin de les distraire et de les amuser. Ils créent donc, sans le savoir une nouvelle catégorie sociale, à fonction hédonique. Il en est de même pour les dominés, qui aspirent, à certains moments, à devenir efficaces et réalistes, soit pour assurer les bases de leur univers spirituel soit pour lutter contre les dominants soit pour répondre ponctuellement aux demandes techniques de ceux-ci. Ils spécialisent certains individus dans ce rôle réflexif, aussi hédonique que l'autre, même si c'est d'une manière différente.

Il se crée donc, même dans des mondes sociaux aussi fermés que ceux du monde asiatique, une frange infime de gens voués à l'invention, au loisir ou à la réflexion, qui vont ouvrir, sans le vouloir, de nouvelles voies pour le progrès et la libération de l'être humain.

Au Moyen-Orient, les dominants poussent le plus loin possible la demande en raffinements, sensualité et délicatesse. Les palais arabes, où des poètes et des musiciens produisent des œuvres d'une extrême sensibilité, constituent des sommets, tant par ce qu'ils montrent que par ce qu'ils contiennent. L'Alhambra de Grenade, les palais de Bagdad sont insurpassables. Le seul reproche à leur faire est cette perfection même qui ne laisse guère de place à l'expression populaire aux moyens limités. Il faut choisir entre le palais et le gourbi.

À partir des 9^e-10^e siècles, se développe tout un mouvement de pensée, à base religieuse, qui se centre sur les aspects légaux et juridiques de la tradition islamique, mais qui, en même temps, fait appel aux constructions intellectuelles élaborées par les Grecs. Cela donne quelques penseurs importants allant soit dans le sens du rationalisme comme Al-Farabi (d'origine turque, 10^e siècle), Ibn Sîna (d'origine iranienne, 980-1037), Ibn Rushd (Averroès, 12^e siècle), soit dans un sens mystique, voire soufi, comme Al Ghazali (11^e siècle), Al Bistami (9^e siècle), Al Halladj (10^e siècle).

Il en est de même en Extrême-Orient, où les empereurs favorisent des académies de poésie, de peinture ou de musique, dans lesquelles les recherches formelles sont poussées le plus loin possible dans le sens de la sensibilité, de la finesse, de l'allusion, de la délicatesse. Le risque de ceci est l'académisme, issu du désir de sauvegarder ces traditions précieuses, auxquelles les dominants tiennent. Le luxe engendre le conservatisme, à cause de son caractère privilégié, exceptionnel, rarissime.

Sur l'autre volet, celui des dominés, on rencontre des phénomènes symétriques. Ici c'est la spéculation et l'abstraction, aboutissant à des traditions de type scolastique et à un dogmatisme renforcé, qui imprègnent les productions intellectuelles, les pensées et les discours. Tout est englobé dans une atmosphère de mysticisme et de spiritualité, qui ne laisse pas beaucoup de place à l'expérimentation, à l'observation et à la spontanéité. Même la grande pensée chinoise des 16^e-17^e siècles (Huang-Zongxi, Wang Fushi, Dai Zhen, etc.) et la pensée classique indienne, sombrent dans la spéculation pure, où la réalité a du mal à trouver sa place. Les historiens arabes ou chinois, auteurs d'œuvres monumentales, qui font preuve d'une extrême érudition, tombent facilement dans l'annalisme, la compilation, l'énumération, par désir de sérieux et d'exhaustivité. Les voies qu'ils ouvrent sont importantes.

Ce n'est pas cela qui domine dans l'histoire de l'Asie, largement occupée par l'impérialisme et ses avatars. Même si l'art et la connaissance ont fleuri marginalement, ce ne sont pas eux qui occupent le devant de la scène.

CHAPITRE 6 - LES INFORTUNES DE L'IMPÉRIALISME

L'IMPÉRIALISME NE RÉUSSIT PAS AUSSI BIEN DANS TOUTES LES PARTIES DU MONDE. EN EUROPE OCCIDENTALE, AINSI QU'EN MÉSOAMÉRIQUE, IL A DES DIFFICULTÉS POUR S'ÉTABLIR ET SE DÉVELOPPER. CELA TIENT À LA FAIBLESSE INITIALE DE SA BASE, AU FAIT QUE LES RÉGIONS OÙ IL SE SITUE À L'ORIGINE SONT TROP LIMITÉES. DANS CES PARTIES-LÀ DU MONDE, IL EST DONC OBLIGÉ D'ADOPTER UNE FORME PLURALISTE, ET CELA DÉBOUCHE SUR DES CONFLITS INNOMBRABLES, AVEC UNE EXTRÊME VIOLENCE. TOUT CELA EXPLIQUE CE QUI SE PASSE DANS LE MONDE OCCIDENTAL DEPUIS LA FIN DE L'EMPIRE ROMAIN : AU MOYEN ÂGE ET À L'ÉPOQUE MODERNE.

LES BASES DE DÉPART DE L'IMPÉRIALISME

Si l'on quitte l'étude des impérialismes qualifiée jadis de « despotisme oriental », qui occupent le continent asiatique, pour en venir à ceux qui se sont développés en Occident et en Europe, on est obligé de changer de perspective. La manière dont l'impérialisme s'installe, se déploie et se maintient, dans cette région du monde, est fort différente de la manière dont il le fait ailleurs. La forme que prend l'impérialisme à son origine en Occident explique l'évolution, dans cette partie du monde, de la société et de la civilisation. Et ce jusqu'à aujourd'hui. Même le monde moderne, à travers ses complications et ses richesses, est l'héritier des événements produits tout au cours de l'histoire occidentale et déterminés en grande partie par l'impérialisme sous la forme qu'il a prise à l'origine.

Le fond de la thèse est psycho-écologique. Je prétends que les conditions de l'environnement entrent en composition et en réaction avec le mental humain et engendrent les entreprises humaines dans leur ensemble. Il est donc important pour comprendre le développement du monde occidental, de partir de considérations écologiques.

L'impérialisme apparaît dans les régions du monde où les conditions de vie sont difficiles, pour toutes sortes de raison. Ces conditions difficiles ne sont pas uniquement, comme on le croit, les conditions liées à la nourriture, au logement et à la protection contre la nature. Elles ne se réfèrent pas seulement à ce que j'ai appelé, dans l'introduction, la dimension « techniciste ». Elles font référence, bien davantage, au rapport de l'homme avec les autres hommes, à la dimension « humaniste ».

Le pire, dans ce domaine, est l'isolement ou tout facteur qui contribue à éloigner les humains les uns des autres. Cela se produit dans deux sortes de milieux.

Dans le premier, qui n'est pas nécessairement défavorable au niveau de la subsistance, les moyens d'existence sont tellement dispersés que les humains sont obligés de s'éloigner les uns des autres et vivent en familles ou en clans. C'est ce qui se passe dans les zones du monde où dominant la chasse, la pêche, la cueillette ou la pastorisation.

Dans d'autres zones, agricoles, des conditions liées au terrain, comme le caractère trop accidenté de celui-ci, obligent les exploitations à s'isoler les unes des autres et engendrent l'habitat dispersé. Celui-ci résulte cette fois de la pauvreté. Les habitants ne peuvent vivre

qu'en utilisant de vastes surfaces, seules capables de leur assurer la subsistance dont ils ont besoin, ce qui les amène à s'éloigner les uns des autres.

Ces deux sortes de conditions favorisent l'isolement, donc aussi la naissance de l'impérialisme. Je ne reviens pas sur ces mécanismes déjà analysés.

L'impérialisme est d'autant plus fort et efficace, dans ses entreprises de domination, qu'il est au départ mieux constitué et plus affermi. Les lieux où il se situe à l'origine ont une grande importance.

Si les peuples à vocation impérialiste viennent de régions étendues en surface, homogènes (ayant tendance à former des masses compactes) et capables de faire vivre une nombreuse population (même si celle-ci vit d'une manière dispersée), ils ont tendance, avant même de fondre sur les zones plus peuplées, à constituer des sociétés structurées et organisées. Leur capacité dominatrice est considérable, du fait de la centralisation des Pouvoirs et de la masse de gens soumis à eux

Une fois que leur domination est établie sur les peuples des plaines riches et fertiles, elle est durable et stable, étant donné sa force initiale, et elle l'est d'autant plus que les peuples dominés sont nombreux et riches, car ce nombre et cette richesse constituent des atouts entre les mains de ceux qui les soumettent. On a reconnu, à travers la description précédente, ce qui se passe en Chine, en Inde, en Perse, en Égypte, etc., dans tous les lieux de « despotisme oriental ».

Pour des raisons écologiques, les choses se passent différemment en Europe et aussi dans les hautes vallées du massif andin, en Amérique. Les zones d'où partent les peuples dominateurs sont trop étroites, morcelées, isolées les unes des autres pour permettre à ceux-ci de se constituer en entités politiques puissantes, avant même d'avoir commencé leur entreprise de domination. Quand ils se précipitent sur les zones peuplées, ils sont trop faibles pour établir une domination forte et ils ne réalisent leur propre unité qu'au moment où les peuples dominés leur assurent la base sociale dont ils ont besoin. Il en résulte des conséquences importantes, à prendre en considération, si on veut comprendre l'histoire du monde occidental.

La thèse que je soutiens est nouvelle et audacieuse. Aussi ai-je besoin, contre ceux qui vont l'attaquer, de lui donner des assises solides. Je vais le faire en développant deux points.

1. Les bases de départ des peuples dominateurs, dans le monde occidental, sont des bases faibles et incertaines.
2. Les peuples qui en procèdent ne réussissent pas à constituer des unités politiques puissantes, avant le moment où ils établissent leur domination sur les plaines. Cela contribue à les affaiblir et confère des caractères particuliers à leur domination.

Je m'attaquerai ensuite à l'histoire même du monde occidental, en m'efforçant de l'expliquer à partir des prémisses qui auront été posées.

DES BASES INCERTAINES

J'ai opposé deux sortes de milieux qui favorisent l'impérialisme : d'une part, certains, qui se trouvent à l'intérieur des zones civilisées, et qui consistent en contreforts montagneux, situés en

bordure d'espaces inoccupés, et d'autre part, de vastes régions nettement séparées des zones civilisées, écologiquement défavorables aux rapprochements humains.

En Europe, le premier type de milieu, celui des contreforts, se rencontre surtout sur les rebords du massif alpin, souvent sur des diverticules issus ou rattachés à celui-ci. Les deux plus importants sont, d'une part, les contreforts nord et les contreforts sud de ce massif. Ceux situés au nord se concentrent sur le « bouclier hercynien » du centre et du sud de l'Allemagne, de la Tchécoslovaquie et de la Transylvanie (Europe du milieu : « Mittel-Europa »). Ceux situés au sud se concentrent sur les Apennins, en Italie, et dans les Balkans. On rencontre ce type de milieu aussi dans d'autres pays européens, comme en France dans le Massif Central, en Espagne, dans le massif Cantabrique, au Royaume-Uni, dans les régions occidentales, etc., mais d'une manière moins caractérisée.

Si on compare ces régions, telles qu'elles se présentent en Europe, avec les régions comparables du continent asiatique, la différence saute aux yeux.

La partie des Apennins d'où sont venues les Romains, se caractérise par l'importance prise, en ce point de la péninsule, par des montagnes basses, qui occupent presque tout l'espace entre les deux mers. Elle comporte, en son centre, le massif relativement élevé des Abruzzes, pas très éloigné du Latium. Elle se caractérise, au point précis où les Romains se sont installés, le Latium, par « *un entrelacs de collines et de montagnes volcaniques* ». Cet espace faiblement montagneux est troué. Il est coupé par des vallées fertiles. Cela est vrai dans le Latium, grâce à son terrain volcanique et au fait qu'il est bien arrosé.

Les couches sociales dominantes qui habitent les zones montagneuses (Albe-la-Blanche, antérieure à Rome, Palestrina, révélée par les fouilles, le pays sabin, etc.), se trouvent en contact avec les agriculteurs des plaines fertiles.

Le même type d'écosystème se rencontre au nord de l'Europe, spécialement en Allemagne. La région du centre et du sud-ouest de l'Allemagne – du Palatinat et de la Souabe à la Hesse et à la Thuringe – couverte de montagnes basses et de collines, est aussi l'endroit d'où sont sorties à peu près toutes les dynasties souveraines de l'Empire allemand et même de l'Europe. Et cependant, ce même espace est troué, lui aussi, par des plaines riches, comme la Franconie, la Bavière ou la vallée du Rhin. Les guerriers venus de la Souabe ou de la Suisse côtoient les agriculteurs de la vallée du Main ou du Neckar.

Comparons ces régions à celles, en Asie, qui ont joué un rôle comparable, comme pépinière de populations dominantes, à une époque où des zones plus excentriques (Mongolie, déserts arabiques, etc.) ne jouaient pas encore un rôle important.

Au Moyen-Orient, la zone qui constitue un contrefort du grand massif montagneux afro-asiatique, est représentée par le Taurus, le Zagros et d'autres massifs. C'est de là que sont venus les peuples les plus dominants de tous, les Assyriens et les Perses, mais aussi, à l'ouest, les Kassites, Hittites et autres Amorrites. Ce qui caractérise le paysage, c'est son homogénéité et ceci sur des étendues immenses atteignant des milliers de kilomètres carrés. À partir du Tigre et de l'Euphrate, qui sont entourés, sur une surface limitée d'une centaine de kilomètres de large à l'est et à l'ouest, de plaines cultivables, s'étendent à l'infini des steppes semi-désertiques ou des

reliefs tourmentés qui finissent par atteindre les montagnes les plus élevées. La Perse, prototype des pays producteurs de dominants, est occupée, en son centre, par un gigantesque plateau presque désertique, bordé à l'ouest et au nord par des vallées fertiles, dans des zones montagneuses, où se concentrent les villes, Shiraz, Ispahan, Qom, Téhéran, etc. Ces vallées sont séparées du reste. Les pasteurs montagnards ne rencontrent pas les agriculteurs.

La même chose se produit en Chine, dans le cœur historique de la Chine, la haute vallée du Fleuve Jaune et surtout la vallée de la Wei. Ces vallées, fertiles mais étroites, qui ne comportaient pas de forêts aux époques les plus reculées, sont entourées soit de massifs montagneux bas vers le sud (Qin Ling) soit de steppes semi-désertiques (Shaanxi, désert des Ordos) sur d'immenses étendues continues. Les zones pastorales et agricoles de la Chine sont séparées et ne communiquent pas, jusqu'à une époque récente. C'est un point sur lequel revient Jacques Gernet dans ses réflexions sur la Chine.

On pourrait dire la même chose de l'Inde, où la vallée du Gange, très fertile et aujourd'hui assez étendue (ce qui n'était pas le cas avant la culture du riz et l'extension des céréales), est entourée au nord par les contreforts vastes de l'Himalaya et, au sud, par le plateau de Gondwana et par le Dekkan, qui forment des masses impressionnantes.

Que dire de l'Égypte, qui se ramène à une vallée centrale riche, qui fait place très vite à d'immenses étendues semi-désertiques et à quelques zones montagneuses ?

Si on passe maintenant au deuxième type d'écosystème producteur de dominants, on trouve des peuples qui ont joué un rôle plus récemment dans l'histoire, à cause de leurs invasions spectaculaires – les Mongols, Arabes et autres Germaniques –. Là aussi on constate : une différence énorme entre l'Asie et l'Occident.

Il n'y a presque pas de comparaison possible entre ces gigantesques écharpes géographiques que constituent la zone de plaines semi-désertiques, de prairies, de déserts et de forêts de l'Asie centrale, au nord du 50^e parallèle, d'une part, ou la zone de déserts et de plateaux secs que forment le Turkestan, l'Afghanistan, le Pakistan ou le Baloutchistan, d'autre part, et la zone européenne la Scandinavie, d'où sont partis la presque totalité des peuples dominateurs de l'Europe, à l'époque des invasions germaniques ou des incursions des Vikings (4^e-10^{ème} siècle après notre ère)

Les forêts boréales du nord de l'Europe, beaucoup plus étendues autrefois qu'aujourd'hui, ne constituent pas des ensembles d'un seul tenant, à cause des mers et des lacs qui les coupent. Ceux-ci possèdent des rivages, différents de la forêt, et la mer elle-même constitue un autre écosystème, dans la mesure où l'on peut la parcourir et l'exploiter. Les Vikings étaient des marins, les Francs et les Saxons aussi en partie. Ils étaient tous beaucoup plus dispersés et séparés les uns des autres que ne le sont les Turco-Mongoles et les Arabes.

DES PÉNÉTRATIONS RÉUSSIES

Venons-en au second point : la manière dont les peuples dominants s'introduisent dans les zones qu'ils vont soumettre. Celle-ci explique le destin futur de leur domination et de

continents entiers qui dépendent d'eux. On trouve deux schémas opposés, selon qu'on a à faire avec le monde asiatique ou le monde occidental.

D'un côté, dans le monde asiatique, tout se passe comme si les peuples qui étaient appelés à imposer leur souveraineté, arrivaient à constituer, au bout d'un temps assez long, une masse humaine organisée et efficace, capable de conquérir, en quelques années, voire en une ou deux générations, des régions entières fortement peuplées dans lesquelles existent déjà des sociétés organisées, des campagnes riches et des cités-États. Souvent, quand ils constituent des États centralisés, ce sont des sous-continententiers entiers que ces peuples arrivent à dominer : Inde, Chine, Perse, etc.

De l'autre coté, dans le monde occidental, le schéma est contraire.

Tout d'abord, les peuples qui sont appelés à dominer ne réussissent pas à former de vastes ensembles politiques, tant qu'ils sont dans leurs zones d'habitat originelles, si bien qu'ils semblent surgir d'un seul coup du fond d'un continent, d'une manière inattendue. Étant donné la difficulté de la conquête, celle-ci demande de nombreuses conditions pour pouvoir se réaliser. De telles conditions ne se rencontrent pas fréquemment. Donc la conquête, problématique et longue, n'a lieu qu'une seule fois et ne se répète pas. Ceci n'est pas le cas dans l'autre contexte, où nous assistons à la répétition, plusieurs fois de suite et à des intervalles variés, du même processus de déferlement, venant du même peuple

La conquête en question, dans la zone occidentale, est une opération difficile qui prend des siècles et des siècles, avec des ratés nombreux et graves, des retours en arrière, des impasses. Elle aboutit à un édifice fragile, vite remis en question, et remplacé par un édifice aussi fragile. Les aspects négatifs des constructions mises en place sont nombreux, ce qui profite au développement humain, généralement affaibli par ces constructions.

Jetons un coup d'œil sur le Moyen-Orient où se développe tout d'abord une société égyptienne, apparue très tôt (début du 3^e millénaire avant notre ère) à partir d'une conquête qui se réalise d'un seul coup et qui met en place une structure, qui ne change pas durant presque trois millénaires. La solidité de cette construction est fantastique. Aucune attaque de l'extérieur, ni venant du nord, à l'époque des Hyksos, ni venant du sud, à l'époque de la pression des peuples de Nubie, ne réussissent à l'ébranler, jusqu'à son intégration finale dans l'Empire perse, puis romain.

Le cas de l'Assyrie et de la Perse est plus intéressant encore, car nous assistons là, au contraire, à une suite de tentatives de domination « universelle » (au sens où l'entendaient les conquérants eux-mêmes). Elles aboutissent, à chaque fois, à des raz-de-marée rapides et temporaires, jusqu'au moment où intervient une conquête plus efficace que les autres, qui met en place un Empire centralisé qui dure plusieurs millénaires. Si on met bout à bout l'Empire égyptien et l'Empire perse, cela fait cinq millénaires de domination impériale presque ininterrompue, pratiquement jusqu'à aujourd'hui.

Les Assyriens apparaissent très tôt dans l'histoire du Moyen-Orient, au début du 2^e millénaire avant notre ère, et semblent issus de populations Amorrites, installées en Mésopotamie. Dès ce moment, ils manifestent un dynamisme étonnant. Un des premiers souverains de ce peuple,

Lahdun-Lim « déclare qu'il alla au bord de l'Océan, c'est-à-dire la Méditerranée, mer qui a toujours exercé une sorte de fascination sur les monarques mésopotamiens ». (Georges Roux, 1985). Son fils, Shamshi-Adad, « tenait les deux fleuves et gouvernait toute la Haute Mésopotamie. »

L'Assyrie réapparaît « après quatre siècles d'obscurité », au 14^e siècle avant notre ère. C'est une époque de « grande confusion », car de nombreux candidats à la domination sont sur les rangs, dans une région du monde où les conditions écologiques favorisent leurs entreprises : Assyriens, Hittites, Égyptiens, Mitaniens, Araméens, Phéniciens, Élamites etc. En 1235 avant notre ère, les Assyriens s'emparent de Babylone. « À ce trophée de choix, déclare Georges Roux, Tukulti-Ninurta ajoute, au cours de son règne, les peuples du Zagros et des hautes vallées du Tigre et de l'Euphrate qu'il oblige à payer tribut. Il franchit même la boucle de ce dernier fleuve et ramène de Syrie « vingt-huit mille prisonniers hittites ». Son territoire ne s'étend pas seulement au golfe arabo-persique mais embrasse toute la Haute Mésopotamie, ainsi que l'arc de cercle montagneux qui entoure l'Assyrie au Nord et à l'Est ».

La mêlée générale qui accompagne ces événements contribue encore une fois à affaiblir l'Assyrie. Elle réapparaît à nouveau, mais cette fois avec une puissance inégalée, à la fin du 10^e siècle avant notre ère. Les souverains assyriens de cette époque délivrent leur pays du joug araméen, repartent à la conquête de la Haute Mésopotamie, et vainquent la Babylonie. La voie est ouverte pour des conquêtes de plus en plus nombreuses et efficaces qui vont aboutir à la fondation du premier État centralisé du monde, dont j'ai analysé la formation. « Il ne semble pas, écrit encore Georges Roux, que les Assyriens aient fait beaucoup d'efforts pour développer l'économie de leurs provinces lointaines ni pour améliorer, même indirectement, le bien-être de leurs habitants. Si l'État était riche, la plupart des peuples gouvernés souffraient d'une misère chronique génératrice de révoltes qu'il fallait sans cesse réprimer. Le système économique à sens unique sur lequel reposait l'empire faisait à la fois sa force et sa faiblesse et portait en lui les germes de sa destruction. »

Je ne reviens pas sur les événements qui ont marqué la suite de l'histoire, à l'époque des Sargonides, au retour de la Babylonie et à la victoire finale des Perses, qui supplantent les Assyriens. Je ferai seulement remarquer que le triomphe des Assyriens ne s'explique pas par l'absence de résistance ou d'opposition, ce qui pourrait constituer une explication possible générale du succès de ces peuples asiatiques.

La manière dont les Perses, qui ont derrière eux une histoire chargée, puisqu'ils ont eux-mêmes triomphé des Mèdes dans les décennies précédentes, s'emparent de tout le Moyen-Orient, illustre au plus haut point le schéma que je suis en train de défendre. Dans *L'histoire de l'Empire perse* (1996), Pierre Briant écrit : « À la mort de Cambyse en 522, le bilan territorial de trente ans de conquêtes est impressionnant : la dynastie achéménide qui, vers 550, régnait sur un territoire étroit du Zagros méridional a phagocyté tous les royaumes et empires qui se partageaient le Moyen-Orient et l'Asie centrale. Le champ de sa domination politique s'étend désormais de la Cyrénaïque à l'Hindu-kuch, du Syr-Daria au golfe Persique. Les anciennes formations politiques ont été officiellement dissoutes et leur titulature a soit disparu soit été captée par les conquérants. De ce point de vue déjà, les règnes de Cyrus et de Cambyse apparaissent comme un moment capital à l'échelle historique du Moyen-Orient ancien : pour la première fois en effet s'est constitué un État à vocation unitaire, un État qui en outre n'est

pas seulement fondé sur des possessions continentales ; il s'ouvre largement au contraire sur des espaces maritimes : le golfe Persique, la Méditerranée, la mer Noire. Avec Cambyse, le nouvel État s'est forgé la puissance navale qui lui permet de contrôler un vaste front maritime. Le contraste est saisissant avec la situation géopolitique qui prévalait vers le milieu du 6^e siècle. »

Je ne reviens pas sur le cas de la Chine dont j'ai déjà longuement parlé. La conquête par le l'empereur Qin, le « Premier Empereur » d'une partie importante du sous-continent chinois, y compris la Corée et le sud de la Chine, conquête maintenue et encore étendue par les Han antérieurs, confirme la thèse que je suis en train de soutenir. Par ailleurs, nous savons que, selon un modèle qu'on pourrait appeler assyrien, les peuples dominants de la Chine, sous les Shang et les Zhou, avaient déjà antérieurement réussi des unifications successives non pas de la Chine entière mais au moins du nord, dans la partie située au nord du Fleuve Bleu.

UNE PÉNÉTRATION DIFFICILE

Poursuivons notre travail de comparaison avec les Romains, qui furent ceux qui, en Occident, ont les premiers introduit le modèle de l'État centralisé. Nous allons voir les différences considérables qui existent entre eux et les peuples asiatiques que je viens de passer en revue.

J'ai déjà parlé des Romains, quand j'ai analysé l'influence des peuples pasteurs sur les civilisations agricoles du monde occidental. J'ai montré leur parenté avec les Celtes du nord de l'Europe, c'est-à-dire avec le courant indo-européen, venu des Balkans et de l'est de l'Europe.

Cependant il ne faudrait pas croire que les Romains apparaissent avant le moment où ils vont entreprendre leur conquête, comme peuvent apparaître certains peuples conquérants du monde asiatique. Antérieurement à l'époque largement légendaire où on peut situer les premiers rois de Rome, c'est-à-dire le 8^e siècle avant notre ère, les Romains semblent ne pas exister aux yeux des archéologues. « *On a en effet, retrouvé des restes de cabanes primitives du VIII^e siècle sur le Palatin.* » (Atlas du monde romain, 1984).

Les documents archéologiques nous révèlent aussi, à l'époque royale, des rapports guerriers entre Rome et des bourgades situées au nord-est et à l'est, spécialement Albe-la-Longue, prise par Tullius Hostilius. Ces lieux appartiennent déjà à la région de collines des Apennins. Par ailleurs, les historiens confirment la pression sur les plaines occidentales occupées par les Grecs ou les Étrusques de peuples venus des Apennins comme les Eques, les Volsques et les Sabins.

Nous ne sommes donc pas étonnés de voir les Romains, dès les origines, faire une part égale aux gens d'origine sabine et d'origine romaine. On connaît l'épisode de l'enlèvement des Sabines. « *L'union des Romains et des Sabins, sous le gouvernement commun de Romulus et de Titus Tatius, n'est certainement pas une pure invention. Tout porte à croire que Rome naquit de la fusion de deux communautés, celle du Palatin et celle du Quirinal ou de l'absorption de la seconde par la première. Cette notion de communauté double apparaît chez tous les auteurs (la « *geminata urbs* » de Tite-Live, 1, 13, 4) et se trouve confirmée par le dualisme de certaines institutions archaïques. Témoins les saliens ou prêtres dansants de Mars, divisés en deux groupes, saliens du Palatin et saliens du Quirinal. Les citoyens romains eux-mêmes portaient le*

nom de « *Qurites* ». (...) À la mort de Romulus, le trône sera alternativement occupé par des Sabins et par des Latins. » (*Atlas du monde romain* 1984)

Dès les origines de Rome, les populations guerrières venues des Apennins rencontrent des résistances considérables dans les cités déjà constituées de la plaine. Ceci les oblige à se fondre avec les populations sédentaires qui leur résistent. Nous trouvons, dès cette époque, un phénomène sur lequel nous reviendrons et qui nous paraît fondamental, à savoir que les couches dominantes aristocratiques sont obligées d'intégrer des procédés et des valeurs des gens d'une autre origine, de la plèbe.

Ce mouvement d'intégration occupe une grande partie du 5^e siècle et aboutit à la « Loi des douze tables ». Il met en place des habitudes politiques qu'on pourrait qualifier de démocratiques, si elles ne présentaient des aspects qui leur enlèvent leur caractère populaire (absence de discussions, vote par tribus, cens, etc.). Cependant les tribuns de la plèbe, qui possèdent un caractère sacré et qui font partie du Sénat, contrebalancent l'influence des grands propriétaires. Surtout les gouvernants sont obligés de se soumettre à un système de magistratures tournantes, qui établit entre eux une certaine égalité. Cela résulte de leur impuissance à trouver une base populaire qui mette l'un d'entre eux au-dessus des autres. Les efforts que font les derniers rois – Tarquin l'Ancien, Servius Tullius et Tarquin le Superbe – pour arriver à trouver cette base populaire, en se comportant comme des tyrans à la mode grecque, est aussi ce qui signe leur arrêt de mort. Le Sénat abolit la royauté et les Romains ont, durant toute leur histoire, la hantise de la voir réapparaître.

Cette tendance à établir un système politique pluraliste et qui parfois frôle la démocratie, se rencontre dans tout le bassin méditerranéen depuis la Phénicie et Carthage jusqu'à l'Étrurie et l'Espagne, en passant par la Grèce. Ce serait une erreur d'y voir une caractéristique de cette dernière.

Cela résulte du phénomène que je tente de mettre en lumière. Les peuples conquérants venus des zones montagneuses se heurtent à des populations sédentarisées, souvent urbanisées, ayant déjà des habitudes de discussions et de gestions collectives, qu'ils sont obligés de respecter, tout en faisant les plus grands efforts pour les neutraliser. Ils y réussissent mais ne parviennent pas à les dominer assez, pour que l'un d'entre eux se fasse plébisciter et devienne le chef unique de tous. Ils semblent y arriver, à l'époque impériale, après un siècle de guerres civiles sanglantes. Mais les candidats au trône impérial n'y arrivent qu'avec l'approbation populaire et après s'être livrés une lutte sans merci. Ce système impossible ne fonctionne vraiment qu'un siècle et demi.

Au 5^e siècle avant notre ère, les Romains n'en sont pas encore là. Les résistances qu'ils rencontrent sont si fortes qu'il leur faut une énergie guerrière incomparable pour les vaincre. Ils partent à la guerre chaque année d'une manière rituelle et organisent tout en vue de celle-ci. L'historien allemand Mommsen a prétendu que les Romains n'étaient pas vraiment des guerriers mais que les guerres qu'ils ont faites leur ont été imposées pour des raisons défensives.

La thèse de Mommsen comporte une part de vérité. Les romains en effet se sont heurtés à une énorme résistance, ce qui les a amenés souvent à se défendre. Mais c'était le résultat de leur

volonté de conquête, qui les mettait en position difficile et engendrait de nombreux ennemis. Comme je l'ai déjà signalé, les populations grecques ou étrusques, qui ont été soumises aux mêmes menaces, à la pression des Lucaniens et Samnites des Apennins, n'ont pas mis en place un dispositif guerrier comparable à celui des Romains. La volonté guerrière des Romains résulte à la fois de tendances très anciennes, liées à l'écologie, et des résistances rencontrées, qui sont propres au monde occidental.

Malgré cette énergie guerrière, les Romains piétinent. Le 5^e siècle est presque entièrement occupé à lutter contre une ligue latine, limitée au Latium, qui s'est constituée contre eux, bien qu'ils aient réussi au début à en prendre la direction. D'autre part, cette époque est aussi celle où ils mettent en place des institutions dans laquelle la plèbe joue un rôle central et fait adopter des lois en sa faveur. Ce n'est qu'au 4^e siècle qu'ils peuvent partir enfin à la conquête de l'Italie, en l'occurrence la partie sud de l'Italie, à travers la guerre contre les Samnites. Ils n'atteignent l'Adriatique, qui n'est pourtant qu'à une centaine de kilomètres de Rome, qu'au début du 3^e siècle avant notre ère, en 290.

Cette percée héroïque, dans des conditions difficiles, dresse contre eux les vieilles sociétés du bassin méditerranéen, surtout celles de l'Orient. Les Romains, jusqu'à l'époque impériale, ne cessent pas de s'y affronter, et même, au 1^{er} siècle avant notre ère, se trouvent impliqués avec elles dramatiquement. Il suffit de les énumérer. La liste est impressionnante. C'est l'entreprise de Pyrrhus au début du 3^e siècle, qui est à deux doigts de réussir, immédiatement suivie par les guerres Puniqes, destinées à répondre au défi de Carthage. C'est l'attaque venue de Philippe V de Macédoine et de Persée au 2^e siècle, qui aboutit à la soumission de la Grèce. C'est la guerre contre le séleucide Antiochos. C'est enfin, au 1^{er} siècle, la lutte à mort contre Mithridate, roi de Bithynie, qui menace directement l'influence romaine en Orient.

Les Romains ne se contentent pas de se défendre, contrairement à l'affirmation de Mommsen. Au moment où ils affrontent ces puissances orientales qui veulent leur mort, ils attaquent des pays assez mal défendus ou qui ne les menacent pas, comme l'Espagne, la Gaule, l'Illyrie, la Mauritanie etc.. Cela rentre dans des stratégies de prestige pur, à l'origine de toutes leurs campagnes.

Bref, la conquête du bassin méditerranéen par les Romains est une entreprise périlleuse, qui ne permet pas de mettre en place une société stable. La société qu'ils instaurent à la fois découle d'une déstabilisation et crée la déstabilisation. C'est ce que nous allons voir par la suite en étudiant les effets de cette forme d'impérialisme.

LE POUVOIR À LA MODE OCCIDENTALE

Le Pouvoir qui s'installe en Occident est d'un genre particulier qu'il importe d'étudier si l'on veut comprendre la suite des événements.

Pour en éclairer la nature, on peut se référer à certaines élaborations théoriques faites sur le Pouvoir en Occident, ce qui n'est pas un hasard. Certains penseurs, à partir du 17^e siècle, comme Hobbes en Angleterre et Rousseau en France, analysent le Pouvoir politique comme un recours social que les peuples installent chez eux à partir d'un contrat, le « contrat social ». Cela implique qu'il y ait un accord entre le peuple et le souverain. Celui-ci ne peut se permettre de

prendre le Pouvoir en faisant jouer par après l'argument du fait accompli. Il faut qu'il propose, qu'il fasse sa publicité, qu'il apparaisse meilleur que ses concurrents.

Et certes, les Pouvoirs publics sont censés partout protéger chacun contre tous, du seul fait que ces Pouvoirs, s'ils veulent dominer et imposer leur volonté à la collectivité, doivent aussi assumer la fonction jouée, dans toute société, par des édiles et responsables élus, attentifs au bien public. Cela est vrai autant en Orient qu'en Occident.

Cependant en Occident, quelque chose de nouveau et de différent de ce qui se passe en Orient, justifie une autre conception du Pouvoir. Étant donné les menaces qui pèsent en permanence sur le Pouvoir du fait de la faiblesse de ses moyens et des limites de sa souveraineté, il doit apparaître comme un sauveur, ce qui exige plus que de simplement gérer et administrer. Il faut qu'il aille jusqu'au sacrifice et à l'héroïsme. Le premier est nécessaire dans la paix et le deuxième dans la guerre. L'un et l'autre confèrent le droit de régner, ce qui est loin d'être un fait acquis sur lequel on peut se reposer.

Cela détermine un certain nombre de différences entre l'Orient et l'Occident qui sont les suivantes :

1 – En Orient, une catégorie dominante arrive à imposer son Pouvoir d'une manière définitive et absolue, en éliminant toutes les autres catégories potentielles ou rivales. Elle crée un espace unifié, cohérent, dans lequel les luttes entre clans et factions, qui ont pu exister à un certain moment, cessent ensuite, ce qui donne une impression de paix et de concorde. Les dominants surtout n'ont pas à chercher des stratégies pour obtenir encore plus de Pouvoir et attirer la population de leur côté. Il leur suffit de régner et d'être vigilants, car ils savent que les seuls éléments qui peuvent les menacer appartiennent à leur propre clan ou à leur entourage, voire à leur famille même. Le problème est de les éliminer à temps, ce que font admirablement tant les Empereurs achéménides ou sassanides que les Califes du monde islamique

C'est le contraire qui se passe en Occident. La préoccupation de trouver des stratégies permettant de surpasser les rivaux, qui se pressent de partout, est de tous les instants. Le Pouvoir, par définition pluraliste, est dans un état d'instabilité permanente. La recherche des stratégies de séduction et de prestige devient beaucoup plus importante que la préoccupation de régner, tout simplement. De la même manière, il faut trouver sans cesse de nouvelles méthodes pour neutraliser les rivaux ou tout personnage qui risqueraient de vouloir s'élever au-dessus des autres. On entre dans une contradiction : il faut à la fois avoir assez d'initiative pour pouvoir inventer de nouvelles méthodes de séduction pour soi-même, tout en empêchant les autres de le faire, par des règlements et des lois. Cette contradiction fut le pain quotidien du monde romain, comme l'a montré Paul Veyne.

2 – Une fois le Pouvoir installé, dans un contexte de type asiatique, il n'a plus à se préoccuper de faire la guerre ou au moins de la faire tout le temps, d'être centré là-dessus en permanence. Il peut se polariser sur deux types de tâches prioritaires : tout d'abord de construire des infrastructures puissantes permettant de contrôler facilement la totalité de l'Empire et d'installer les populations là où l'on veut qu'elles soient ; d'autre part, de mettre sur pied un système perfectionné de fiscalité et de taxes qui soit tel que les ressources destinées au Pouvoir s'écoulent sans cesse régulièrement et normalement vers lui, comme un grand fleuve tranquille.

Si on lit des ouvrages consacrés à l'Empire perse, on s'aperçoit que ces deux préoccupations sont dominantes chez les souverains, qui arrivent, dans ce domaine, à des performances. Les choses sont cumulatives : ces dispositifs servent au Pouvoir, donc le renforcent, et, en se renforçant, il devient encore plus capable de développer ces dispositifs.

À l'inverse, dans le monde occidental, la guerre ne cesse jamais et tout est ordonné à la guerre. Celle-ci occupe la totalité du temps de vie du monde romain, d'abord pour la conquête, qui ne s'achève pas avant le premier siècle de notre ère, ensuite pour la défense des frontières, qui parasite le fonctionnement impérial. Entre les deux, quand la conquête est presque finie et que la défense n'est pas encore prioritaire, au premier siècle avant notre ère, la guerre civile installe la guerre partout, y compris dans le sein de la nation. La guerre est à ce point présente et nécessaire que, d'après certains historiens, les Romains s'inquiétaient quand il leur arrivait de rester quelques années sans avoir à la faire. Ils pensaient que les gens allaient se relâcher, que leur courage allait s'affaiblir. Une grande partie du système fiscal, en tous les cas sa partie la plus organisée et contraignante – l'annone – était destinée à l'entretien de l'armée, qui était, par ailleurs, l'objet de toutes les sollicitudes : dons gratuits des empereurs ou sénateurs, partage de butins colossaux, installation de colons et vétérans sur les terroirs conquis, prestige des généraux, etc. L'État romain est un État militaire, beaucoup plus que l'État chinois ou l'État perse.

La conséquence est que le Pouvoir, dans le monde occidental, est centré sur deux préoccupations : séduire et combattre.

LES TURBULENCES DU POUVOIR

Pour comprendre les effets du Pouvoir mis en place en Occident, il importe de revenir sur lui et sur son fonctionnement.

C'est un Pouvoir pluraliste, un Pouvoir partagé par un assez grand nombre d'individus, qui entrent entre eux dans un rapport concurrentiel ou conflictuel. Nous retrouvons le schéma défini par Norbert Elias dans *La dynamique de L'Occident* (1939), qu'il appliquait à la société du Moyen Âge. Ce schéma s'applique aussi bien à la société romaine, dans laquelle les rivalités internes structurent les relations sociales.

Ce pluralisme se manifeste dans trois domaines :

1 – Au niveau des rapports avec les membres de la société en général. Comme il n'y a pas de dispositif totalitaire mis en place, les revendications et desiderata peuvent s'exprimer et les gens au Pouvoir sont obligés de les entendre. On observe cela dès l'époque de la formation de la société grecque, dans laquelle les aristocrates adoptent toutes sortes de positions, depuis celles qui consistent à défendre leurs privilèges sans autre forme de procès, en passant par la position de tyrans démagogues, défenseurs du peuple contre leur propre caste, pour finir, paradoxalement, par la position de réformateurs, créateurs de la démocratie. Au 6^e siècle avant notre ère, quand naît la société grecque classique, trois personnages se succèdent. Solon le premier, propose des lois qui aboutissent à substituer la fortune à la naissance contre l'aristocratie. Pisistrate établit une espèce de tyrannie contre cette même aristocratie. Clisthène enfin fonde la démocratie athénienne par l'établissement du système des dèmes, des tribus et de

la boulé. Ces gens sont des aristocrates et de la plus haute origine. Solon fait partie de la famille des Eupatrides apparentée aux anciens rois d'Athènes, Pisistrate vient aussi des Eupatrides et Clisthène descend des Alcmonides par son père et des Orthagoras par sa mère. L'origine aristocratique n'empêche pas de se mettre au service du peuple, de l'écouter. On rencontre le même phénomène à Rome.

2 – La catégorie dominante consiste dans un groupe large, qui peut arriver jusqu'à un millier de personnes, qui constitue un sénat, ou une assemblée du même genre, dans lequel se recrutent les magistrats élus par le peuple et dans lequel les anciens magistrats, qui ne sont pas d'origine aristocratique, viennent s'intégrer. Cette assemblée est composite et reflète la répartition des Pouvoirs dans la société. On y trouve : 1 – Les propriétaires terriens qui sont des descendants de la classe possédante, héritière des premiers envahisseurs. 2 – Des représentants de la plèbe, sous la forme des « tribuns de la plèbe » dont le Pouvoir est loin d'être négligeable, Pouvoir citoyen qui n'est pas sans aspirations politiques. 3 – Sortis des deux catégories précédentes mais distinctes par les tendances et souvent par les origines, les dictateurs, à qui on confère l'« imperium » en cas de guerre, généraux élus qui échappent aux limitations du système des rotations et qui peuvent avoir des comportements que tout le monde réprouve.

C'est évidemment de cette dernière catégorie que sort celui qui enterre la république, Jules César, dont l'entreprise est parachevée par quelqu'un d'un style très différent, son fils adoptif, Auguste, employant les mêmes méthodes que lui. Le système concurrentiel aboutit à la victoire d'un seul individu. Mais ce n'est qu'une apparence. Le système concurrentiel continue à fonctionner, dans la rivalité entre le sénat et l'empereur et surtout entre les candidats à l'investiture impériale conférée par l'armée.

3 – Le Pouvoir n'est pas seulement romain. Il ne se situe pas seulement à Rome. Il est de plus en plus provincial. Plus exactement les Romains, pour les mêmes raisons qui limitent leur Pouvoir, sont obligés de laisser aux pays qu'ils conquièrent une autonomie plus ou moins grande, qui peut parfois aller assez loin. « *En Méditerranée occidentale, (L'Atlas du monde romain), on appliquait une politique d'annexions, de gouvernement direct et de présence militaire permanente. En Orient, au contraire, on laissait en place les Pouvoirs locaux, théoriquement indépendants mais en attendant qu'ils se conforment aux intérêts du vainqueur.* » « *Aux jeux isthmiques de 196, le consul T. Quintus Flaminius proclama solennellement que Rome respecterait la liberté et l'indépendance des États grecs.* » Cela nous le verrons, était loin d'être positif. Les pays ainsi traités sont soumis à plusieurs Pouvoirs au lieu de l'être à un seul, forcément lointain.

Dans la lutte sans merci que se livrent les membres de la classe dominante, quels sont les moyens pour réussir et pour s'imposer ? Le problème est d'inventer des stratégies sophistiquées pour s'imposer à l'attention de tous et pour obtenir les suffrages de la population ? Ces membres ont des stratégies extrémistes, qui ont pour effets à la fois d'engendrer la misère et le malheur dans la population et d'insécuriser ceux qui les mettent en place. Ces stratégies consistent à utiliser la guerre pour distribuer des largesses, faire des dotations et plaire.

On peut les répartir en quatre catégories :

1 – La première stratégie liée directement à la conquête militaire consiste à attribuer à des populations vaincues la citoyenneté romaine, « sine suffragio » dans les premiers siècles, sans

le droit de participer aux votes, et ensuite « de plein droit ». En réalité, cela donnait peu de droits aux personnes concernées, sauf si elles voulaient se marier à Rome, y faire du commerce ou émigrer à Rome. Et d'ailleurs cela était vécu par les peuples vaincus comme une contrainte et comme une fusion forcée. Le seul bénéfice réel, mais qui était surtout un avantage pour les Romains et une gloire pour les généraux qui avaient obtenu la victoire, était que les peuples ainsi intégrés étaient obligés de faire partie de l'armée romaine et de participer aux guerres conduites par Rome. Le bénéfice pour les peuples vaincus était d'acquérir le prestige conféré par l'appartenance à l'armée.

2 – La deuxième stratégie va dans le même sens que la première. Le général vainqueur introduit sur le marché italien une armée d'esclaves, que des propriétaires peuvent acheter, ce qui leur permet de développer une économie de latifundia, qui finit par s'imposer partout et en particulier sur le sol italien. L'armée, sous une forme personnalisée (on connaît le nom des généraux, leurs personnes, qui s'exhibent dans des « triomphes » spectaculaires), apporte un soutien aux propriétaires des villes et des campagnes, qui ne peuvent que leur être reconnaissants.

3 – Un système qui n'a fait que se développer et qui a pris des proportions impressionnantes à partir du 2^e siècle avant notre ère, est celui des distributions de terres aux militaires et aux vétérans. Les généraux comme Marius, César, etc. procèdent à des distributions sur une grande échelle et se font ainsi des réputations inébranlables. Les terres ainsi distribuées sont prises aux peuples vaincus et font partie de l'« ager publicus », que souvent les propriétaires terriens s'attribuent purement et simplement.

4 – Un système très proche du précédent et qui prend des proportions considérables, (sur lequel Paul Veyne a aussi écrit des pages saisissantes, 1991), est celui du clientélisme. Un personnage important à Rome protège de toutes sortes de façons, grâce, là encore, aux fortunes accumulées, des masses énormes de gens qui en retour, doivent faire sans cesse acte de présence et soutenir, autant qu'ils le peuvent, leur patron. C'est aussi parmi ces clients que se recrutent ces armées privées qu'utilisent les magnats, grâce à leurs immenses fortunes, pour assurer leur Pouvoir, comme cela se produit au moment de la « guerre civile »

5 – Le système le plus au point sur lequel Paul Veyne a écrit un livre d'un grand intérêt, *Le pain et le cirque* (1976) est celui des « évergésies ». C'est le système qui consiste, de la part des dirigeants, à Rome ou dans les provinces, à payer de leurs propres deniers des spectacles qui peuvent durer des semaines entières et qui peuvent mettre en scène des centaines de gladiateurs, à faire des distributions gratuites de pain, d'huile ou autres choses au peuple de Rome ou simplement à assurer le ravitaillement de la ville, à faire construire des monuments splendides dont certains sont encore visibles aujourd'hui, à faire des donations après leur mort aux villes ou aux organismes publics, éventuellement à payer une guerre ou entretenir une armée. Le but est le prestige et, comme le montre M. Sartre, un historien contemporain (1991), il a peu d'intérêt pour le développement économique et social. Celui qui le fait montre surtout qu'il peut le faire, qu'il a les richesses et la liberté qui l'en rendent capable. Cela exige en effet des fortunes considérables. Pensons que César a payé de ses propres deniers une partie des armées qui participaient à la guerre des Gaules. L'argent nécessaire venait naturellement de ces gigantesques butins rapportés par la guerre.

Qu'on prenne le système en amont ou en aval, on peut se rendre compte à quel point il est facteur de perturbation.

En amont, il réalise ce que certains historiens ont bien analysé. Il détruit certaines sociétés au profit d'autres, par exemple la société grecque au profit de la société romaine. De toute façon la société romaine est bien incapable d'absorber autant de richesses d'un seul coup, sans verser dans des guerres civiles ou des affrontements sanglants entre ceux qui veulent s'en emparer. Il en résulte surtout un appauvrissement général qui manifeste ses effets au moment des invasions barbares. Elles représentent peu de chose quant au nombre des envahisseurs, mais portent le coup de grâce à une société romaine affaiblie.

En aval, ce système obtient des effets pervers observés aussi ailleurs, mais qui prennent ici des proportions considérables. L'esclavage par exemple, qui est en grande partie, un esclavage de campagne avec chiourme, crée une catégorie sociale infériorisée, prête à s'en remettre à n'importe quelle idéologie salvatrice. Les spectacles offerts par les évergètes, qui ne sont autres que les empereurs à partir d'une certaine époque, offrent à des foules en transe la vision de centaines de gladiateurs s'entre-tuant ou d'animaux sauvages s'entre-déchirant ou de condamnés livrés aux bêtes. Ils entretiennent un goût morbide des atrocités et de la mort, qui finit par s'exprimer à travers les croyances religieuses.

DYNAMIQUE DE L'HISTOIRE OCCIDENTALE

Arrêtons quelques instants notre étude des origines du monde occidental pour essayer d'entrevoir l'ensemble de l'évolution qui va découler de ces événements originels.

J'aperçois trois étapes qui vont nous conduire de ces origines, au monde contemporain, que nous connaissons. Ces étapes s'enchaînent les unes aux autres, sont liées par une logique.

1 – Dans la première étape, qui correspond aux mondes grec et latin de l'Antiquité classique, ce qui domine et structure le reste est la crise du Pouvoir social et politique. L'impérialisme, qui a les mêmes causes ici que partout ailleurs, ne réussit pas à s'imposer complètement aux populations conquises ou aux Pouvoirs déjà en place, à cause de sa faiblesse, à cause de son manque d'assises et de bases de départ.

Il en résulte non pas, comme on pourrait s'y attendre, l'effacement du Pouvoir, mais, au contraire, son gonflement. D'une part, les Pouvoirs se multiplient, se juxtaposent, s'enchevêtrent, adoptent des formules pluralistes, qui sont parfois d'une extrême complexité et d'autre part, les dominants, insécurisés, menacés, secoués inventent, pour arriver à leurs buts, des stratégies extrémistes, qui présentent des dangers et un coût considérables, au niveau social, économique et politique.

À l'époque gréco-romaine, ce qui domine n'est pourtant pas l'insécurité des dominants, comme cela se produira dans la période suivante, à la fin de l'Antiquité classique et dans le Haut Moyen Âge, mais l'écrasement des populations dominées. Celles-ci, confrontées à ces Pouvoirs multipliés, se trouvent sur-encadrées, sur-contrôlées, soumises à des retournements constants, qui engendrent la misère et surtout la détresse.

Nous verrons que cela est la cause à la fois de la naissance et de la diffusion du christianisme, parallèlement à l'extension d'autres idéologies, mystiques ou philosophies, qui proposent soit le renoncement soit la consolation.

2 – Dans la deuxième période, qui va du Haut Moyen Âge à la fin du Bas Moyen Âge, au 14^e siècle, le christianisme connaît une diffusion fantastique, due, en grande partie, au fait que les dominants eux-mêmes, à partir de la conversion de Constantin (316), adhèrent au christianisme, non pas seulement pour des raisons politiques mais pour apaiser leurs angoisses nées des conflits, des adversités et des épreuves qui les touchent personnellement. Leurs difficultés se multiplient à partir du moment où de nouvelles dominations, venues du nord de l'Europe, viennent s'ajouter aux précédentes.

Ce sont ceux qui accèdent à ces dominations – les Barbares – qui pâtissent le plus du conflit et de l'affrontement avec les anciennes puissances et qui, pour cette raison, s'érigent le plus en défenseurs et en apôtres du christianisme. À cause de cela, on assiste à un gigantesque transfert de richesses matérielles des dominants vers l'Église, ce qui assure sa puissance politique, sociale et économique..

Il s'ensuit une lutte sans merci entre l'Église, puissance à la fois spirituelle et temporelle, ou plutôt qui met sa force spirituelle au service de fins temporelles, et les souverainetés de type ancien. Le césaro-papisme fait son entrée dans l'histoire. La séparation et la lutte entre l'Église et l'État, est la véritable cause du bouillonnement qui s'installe dans le monde occidental et, en particulier, de la féodalité.

Grâce à l'affrontement entre les deux puissances, se crée un espace de liberté, une sorte de zone franche, que j'essaierai de définir précisément, où vont s'effectuer, comme dans un creuset, toutes les innovations, inventions, remises en question qui alimenteront et permettront le grand « décollage » des 15^e-16^e siècles.

3 – Ce qui caractérise ce décollage est la mise en place, sur une grande échelle, de dispositifs de caractère technique, économique, intellectuel, scientifique, artistique, idéologique, affectif, social, politique, permettant un développement nouveau de l'humanité. Des ensembles se constituent à la fois pour gérer les innovations et pour en profiter. De nouveaux Pouvoirs apparaissent, qui reconduisent les vieilles formules de domination, mais qui, en même temps, utilisent et souvent détournent de leur signification les découvertes mises en place. C'est le Pouvoir des notables et des propriétaires terriens à l'époque classique, le Pouvoir bourgeois et technique à l'époque moderne.

Le pluralisme se renforce et atteint des sommets. La société se décompose. De gigantesques affrontements se produisent d'une part entre les populations et les Pouvoirs et d'autre part entre les Pouvoirs, qui prennent des allures de cataclysmes. Nous entrons dans l'ère des révolutions. Elles se succèdent, à partir du 15^e siècle, à un rythme accéléré (révolutions hollandaise, anglaise, américaine, française, russe, etc.).

Le véritable problème du monde moderne est de savoir si et comment les forces de progrès issus de la grande gestation du Moyen Âge vont réussir à triompher des cadres mis en place pour les canaliser et les exploiter, qui les dénaturent et leur enlèvent leur Pouvoir libérateur. Les

tentatives pour résoudre ce problème forment la trame des événements qui se passent à notre époque.

Je vais revenir sur chacune de ces étapes et montrer comment se réalise leur enchaînement.

UN MONDE DE CRISE, LE MONDE ANTIQUE

Revenons au monde antique, pour essayer de comprendre comment ce monde païen, consacré à la force et au prestige, a pu engendrer et répandre le christianisme.

Dans ce monde assoiffé de Pouvoir, dont les bases sont mal établies, il se produit une coupure, qui ne peut guère être plus profonde, entre les gens qui ont une autorité et ceux qui n'en ont aucune : les dominants et les dépendants. Les premiers ne constituent pas une catégorie stable et bien ordonnée, comme dans le monde chinois mandarinal, dans le monde des castes de l'Inde ou dans le monde satrapique de la Perse. Ils constituent plutôt une nébuleuse dans laquelle des gens se démènent pour satisfaire des ambitions contradictoires et résoudre les problèmes posés par une concurrence impitoyable.

En face d'eux, il y a les esclaves, dans le monde de la production, les soldats et militaires ordinaires, dans le domaine militaire, les clients et protégés divers, dans le domaine social. La domination des uns sur les autres, est totale et il doit en être ainsi, si les premiers veulent s'assurer une part substantielle de domination. Le monde antique ne conçoit d'ailleurs pas d'intermédiaire entre l'indépendance et la dépendance. M.I. Finley (1981) explique l'esclavage, en Grèce, par le fait que les Grecs ne concevaient pas de travailler au service d'autrui, d'être salariés. L'esclavage était leur seule solution.

Un tel système peut être un facteur de stabilité et de sécurité pour les dépendants si ceux dont ils dépendent sont eux-mêmes stables et assurés. Or, il n'en est pas ainsi dans le monde antique occidental. Non seulement les dominants répercutent sur les dominés leurs propres tourments, mais ils les utilisent dans leurs manœuvres et leurs entreprises. Par exemple, les esclaves doivent, à leurs maîtres l'obéissance mais, plus encore, amour et dévouement. Ces sentiments sont réclamés. L'incitation à le faire est grande puisque, de leur réalisation, dépend la possibilité d'accéder au statut, très valorisé, d'affranchi. L'affranchissement est, dans le monde antique, un facteur supplémentaire de domination.

Essayons d'aller plus loin dans la compréhension des raisons qui contribuent à l'instabilité des dominants, phénomène central du monde antique.

J'ai déjà parlé des stratégies extrémistes que les dominants sont obligés de mettre en place pour dominer. Ces stratégies se situent dans des zones différentes de la vie de la collectivité et de ce fait entrent, entre elles, en opposition. Trois domaines se trouvent concernés.

Tout d'abord le domaine économique, où se situent les esclaves, les petits et grands propriétaires. Ensuite, vient le domaine militaire, qui n'est pas totalement coupé du précédent puisque les généraux et officiers viennent du sénat et de la classe des possédants, ce qui n'est pas le cas pour les soldats qui restent tels une grande partie de leur vie. On assiste très tôt à une espèce de spécialisation, surtout aux niveaux inférieurs de l'échelle. À la période impériale,

l'armée populaire de la République est remplacée par une armée de métier, appuyée sur une armée de réserve aux frontières. Enfin, dans le domaine social, aussi bien dans les villes qu'à la campagne, le clientélisme règne en maître et permet aux dominants de trouver un soutien dans leur aspiration au Pouvoir, conditionnée par des procédures d'inspiration démocratique (élections, magistratures tournantes, etc.).

Dans ces trois domaines, ce qui se passe à Rome a une influence déterminante. Le monde romain n'est pas centralisé au même sens que le monde perse. Il l'est au sens où les affrontements et rapports de force se passent à Rome et déterminent ce qui se passe ailleurs. Rome ne se réduit pas à la ville. C'est toute la partie de l'Italie initialement conquise, qui finit par s'identifier, après la guerre sociale, avec l'Italie entière.

Les dominants font des efforts désespérés pour se concilier le peuple de Rome, qu'ils flattent et avantagent de toutes les manières possibles. Dans la mesure où ils y réussissent, ils s'assurent un Pouvoir de plus en plus grand et ceci engendre entre eux une différenciation qui n'arrête pas de s'accroître. En Italie cela se traduit par une progression du système des latifundia, qui se généralise. La même chose se passe dans les autres parties de l'Empire, surtout en Asie mineure, mais avec moins de force. Cela contribue à assurer le Pouvoir d'une aristocratie foncière qui pèse d'un poids très lourd dans les rapports de Pouvoir, jusque et y compris dans le monde post-romain, et même au Moyen Âge et à l'époque moderne. C'est aussi une grande différence avec le monde asiatique, dans lequel les couches aristocratiques n'ont pas cette possibilité de ronger l'État de l'intérieur.

Comment peut-on obtenir le soutien de la plèbe romaine, qui a un Pouvoir considérable sur l'ensemble du processus, à cause du caractère sacré des « tribuns de la plèbe », sans s'aliéner pour autant les grands propriétaires ou les généraux de l'armée ? Certains, comme les Gracques, vont trop loin dans leurs mouvements vers la plèbe et tombent sous les coups des sénateurs. Il arrive la même chose à Marius, en s'appuyant sur l'armée. Il faut attendre le dernier siècle avant notre ère, avec la « guerre civile », pour trouver des personnages, habiles et connaisseurs des réalités romaines, comme Sylla, Pompée, Crassus, César, Antoine, Lépide, Octave, etc., qui arrivent, par une démagogie éprouvée, à obtenir un soutien de la plèbe qui leur permet de mettre à leur service l'enchaînement typique du Pouvoir à Rome. L'enrichissement personnel permet, par les évérogésies et le clientélisme, d'obtenir encore plus de Pouvoir, lequel mène à des responsabilités militaires de premier plan, qui donnent des victoires et des triomphes. Grâce à elles, on accède à un super Pouvoir.

Encore celui-ci n'est-il pas tellement assuré. César est quand même assassiné et Octave-Auguste ne réussit à édifier un dispositif souverain que moyennant des efforts surhumains et des risques énormes. Ce dispositif possède des limitations, ne serait-ce que parce que sa continuité n'est pas assurée.

Il n'est pas un seul personnage à Rome, important et glorieux, qui soit assuré de ne pas connaître la ruine, la faillite, voire la condamnation. Les exemples se pressent. On connaît les malheurs arrivés à Scipion l'Africain, pourtant vainqueur prestigieux d'Hannibal en 202, accusé par le peuple, poussé par Caton, d'avoir détourné l'indemnité de guerre versée par le Séleucide, après son intervention en Asie. On lui reprochait aussi sa générosité envers les indigènes, envers Hannibal, et son hellénisme. Son frère fut, lui, carrément condamné. Scipion Émilien, le

vainqueur définitif de Carthage en 146, entre en conflit ouvert avec les Gracques qu'il contribue à faire condamner. On connaît le destin malheureux de Cicéron, à qui le parti populaire s'oppose farouchement et que son hostilité aux triumvirs contraint à l'exil en 58. Le fait d'avoir choisi Pompée contre César, Octave contre Antoine lui vaut beaucoup d'ennuis, jusqu'à l'assassinat final. On n'en finirait pas d'énumérer les drames de tous les puissants qui ont dominé Rome et qui ont entraîné dans leur malheur des milliers d'individus.

LA CRISE DANS LA MÉDITERRANÉE ORIENTALE

Le schéma que je m'efforce de mettre en lumière, la multiplication des Pouvoirs dans le monde romain, aboutissant à déstabiliser la population, ne se réalise pas de la même manière dans toutes les parties du dit monde. D'une manière générale cette multiplication est renforcée dans les provinces, car elles conservent, au moins partiellement, leurs propres autorités, qui viennent s'ajouter au Pouvoir souverain de Rome.

Cela est surtout vrai pour les provinces « sénatoriales », conquises les premières et qui se situent soit en Afrique soit en Orient. Ces provinces, qui correspondent à de vieilles sociétés structurées, jouissent de libertés beaucoup plus nombreuses que les autres. La juxtaposition des Pouvoirs locaux et romains y est à son maximum.

Parmi elles, la Grèce constitue encore un cas particulier. Les Romains lui ont permis de conserver, autant que faire se peut, son gouvernement propre. Cela explique que la Grèce ait été, d'une part, plus affectée que les autres par le phénomène de paupérisation et, d'autre part, ait été, autant que la Palestine, le berceau du christianisme.

Ce qui se passe, dans un pays comme la Grèce, et, à un moindre degré, dans les autres provinces est facile à comprendre. Les Pouvoirs romains en lutte entre eux ailleurs sont ici, par-dessus le marché, en lutte avec les Pouvoirs locaux.

Les grands propriétaires, souvent citoyens romains ou d'origine romaine, entrent en concurrence avec une population de petits propriétaires, décimée par l'esclavage, au cours des guerres qui se succèdent. « *La dépopulation, dit M. Sartre, affecte en premier lieu les campagnes où beaucoup de terres restent en friche jusqu'au milieu du II^e siècle et au-delà, ce qui maintient un faible niveau de production.* »

Les guerres ont, en Grèce, une particulière violence du fait de ses traditions de liberté. Quand Philippe V de Macédoine, puis Persée, décident, au 2^e siècle avant notre ère, de s'opposer à Rome, ils rallient à leur cause les principales cités et en particulier Athènes. Leurs défaites successives, à Cynoscéphales pour Philippe V et à Pydna pour Persée, anéantissent ces espoirs de liberté et laissent des ruines considérables. Les principaux protagonistes de la « guerre civile » au 1^{er} siècle avant notre ère, utilisent la Grèce et ses alentours comme champ de bataille.

La vie sociale, toujours très active dans ce pays, favorise les entreprises des évergètes « qui épuisent les cités », comme le dit M. Sartre. « Chacune s'emploie à se démarquer de sa rivale, quitte à soutenir le parti inverse dans les combats qui opposent les prétendants à l'Empire » Il parle encore de « la rivalité sans pitié qui oppose les cités dans la course aux honneurs. » Des

personnages tels que Hérode Atticus ou Dion de Pruse acquièrent une réputation internationale. Comme leur pays, ils sont à cheval entre deux mondes. Sans cesse à Rome pour défendre la cause de leurs concitoyens, ils sont en même temps leurs dominateurs.

Le résultat de ces affrontements est clair. Maurice Sartre parle de « la ruine économique de la Grèce, manifeste durant tout le 1er siècle au moins » et il ajoute : « La ruine de la Grèce revient comme un leitmotiv chez les auteurs anciens depuis l'époque augustiniennne jusqu'au 2^e siècle. » Malgré un effort des empereurs pour remédier à cette situation, on assiste à une « quasi absence des productions de Grèce propre et de Macédoine chez les auteurs anciens. » Le seul résultat de l'effort de redressement paraît se situer au niveau des Cités qui connaissent un certain réveil à partir du 2^e siècle. Certes Sparte est en sommeil complet et Corinthe est pratiquement détruite, mais « Athènes paraît prospère malgré la pauvreté de son artisanat. »

L'époque et les lieux dont nous parlons ici sont aussi ceux qui voient la prédication de Paul de Tarse et la première diffusion du christianisme. Certes, celui-ci n'est pas né là et il ne se diffuse pas seulement à cet endroit. Le lieu où il naît et les endroits où ils se diffusent, situés en Orient, possèdent, nous allons le voir, beaucoup de points communs avec la Grèce.

LE PLURALISME EN DEHORS DE L'EMPIRE ROMAIN

Ce pluralisme, rencontré dans le bassin méditerranéen, et qui, nous allons le voir, explique l'apparition du christianisme, est un phénomène européen. Il se retrouve aussi dans le nord de l'Europe.

On y trouve, dans le millénaire qui précède notre ère, une société celtique dans laquelle, comme le notait César, confirmé en cela par les historiens modernes (F. Le Roux et C.J. Guyonvarc'h, 1991), un double Pouvoir, celui des rois-guerriers et celui des druides. Les conquérants celtiques, à l'époque où cette société s'élabore en Europe centrale, ne réussissent pas à s'imposer aux prêtres-chamanes qui existaient avant eux.

Dans les siècles qui suivent, les dominants germaniques qui dominent en Europe centrale, sont obligés de composer, comme le remarque Tacite, avec une population qui leur est sans doute antérieure, avec laquelle ils établissent un régime plus ou moins participatif. Les guerriers, qui forment la base de l'armée, élisent leurs chefs et ceux-ci doivent tenir compte des assemblées du peuple.

L'intrusion des Romains dans ces contrées, comme au Levant ou en Afrique du Nord, suscite, dans les zones qui avoisinent les frontières, l'apparition de potentats locaux, qui font peser une lourde domination sur leurs peuples. Ce phénomène peut être observé en Numidie, avec Jugurtha, en Palestine, avec Hérode et beaucoup plus tard, en Bretagne (Angleterre et Irlande), vers les 4^e-5^e siècles, avec Uther et Ambrosius (le roi Arthur). Tous ces potentats ont maille à partir avec leurs peuples, qui adhèrent au christianisme avec enthousiasme, quand il apparaît.

On peut se demander si le fameux « schéma trifonctionnel » de Dumézil, qui nous montre les sociétés indo-européennes se définissant à travers un triple Pouvoir, n'est pas la traduction, au niveau mythologique, de cette pluralité de Pouvoirs politiques, qui s'est manifestée plus qu'ailleurs chez les Indo-Européens. Si c'est vrai, il faut voir dans la troisième instance des

producteurs, non pas une simple catégorie de dominés, mais un troisième Pouvoir, celle de la population travaillante, qui, partout en Europe, a acquis une importance politique, à travers des assemblées plus ou moins participatives.

Cette hypothèse a contre elle le fait que le schéma trifonctionnel se retrouve chez les peuples du nord de l'Inde, qui n'appartiennent pas à l'Europe. Mais justement, les historiens remarquent que, dans cette aire géographique, les prêtres brahmanes ont fini par acquérir une suprématie sans commune mesure avec celle des druides chez les Celtes ou des prêtres des sociétés méditerranéennes. Il se peut que le schéma trifonctionnel se soit maintenu comme une tradition ne correspondant pas à la réalité sociale.

L'APPARITION DU CHRISTIANISME

Le phénomène chrétien, qui va jouer un rôle tellement important dans le monde occidental, n'appartient pas, à son origine, au monde occidental. Il apparaît en Palestine, dans une région du monde qui fait partie de l'aire asiatique et qui longtemps, a participé aux péripéties, qui l'ont affectée. Située, nous l'avons vu, dans une sorte de « no man's land », elle a été un refuge pour des gens qui fuyaient les grands Empires de l'époque, l'Empire égyptien et l'Empire assyro-babylonien.

Il en résulte non pas seulement un événement politique mais une idéologie. Disons, pour simplifier, qu'il s'agit d'une idéologie dans laquelle la survie et la continuation d'un peuple particulier et d'une communauté séparée (« élue ») jouent un rôle de premier plan. Cette mise à l'écart, qui est une rupture, ne peut être vécue seulement de l'extérieur. Elle doit nécessairement s'accompagner de tout un ensemble de représentations. Celles-ci sont centrées sur ce que j'ai appelé un « objet spirituel » : le Dieu innommable et invisible, unique et tout-puissant, Yahweh qui a, avec son peuple, une relation privilégiée, qu'il guide et protège, lui fait la promesse du Messie.

Il se trouve que cette aire géographique a subi, au moment où naît Jésus, des transformations considérables. À cause de la conquête d'Alexandre le Grand, résultant de l'expansion du monde grec et de son désir de prendre une revanche sur la Perse honnie, les franges occidentales du continent asiatique et les franges septentrionales du continent africain se trouvent intégrées dans la civilisation hellénique. En Égypte, les Ptolémées et en Asie mineure, les Séleucides introduisent dans cette région un type de société inconnue jusque là, la cité-État, avec magistratures et évergéties, assemblées plus ou moins souveraines, agora, etc., existant dans toute la zone influencée par l'hellénisme. Ils ont fondé des villes, comme Césarée, Ptolémaïs, Antioche, Tarse, qui vont, comme par hasard, être les premières à adhérer au christianisme.

La réaction des juifs contre la domination hellénique occupe tout le 2^e siècle avant notre ère, avec la guerre menée par les Macchabées contre le Séleucide Antiochos IV, et aboutit, au milieu du 2^e siècle, à l'établissement d'une dynastie juive indépendante, celle des Asmonéens. Loin d'avoir des tendances libérales, elle rétablit plutôt le type de royaume de l'époque de Salomon. Les querelles dynastiques au sein de cette famille provoquent l'intervention de la troisième puissance politique du monde de cette époque, les Romains. Ceux-ci, après la prise de Jérusalem par Pompée en 63 avant notre ère, suscitent l'apparition de la dynastie des Iduméens, à peine juive, à leur service.

Quand Jésus apparût, cette famille de souverains est établie depuis presque un demi-siècle à la tête du monde juif. Le plus important d'entre eux, contemporain de la naissance de Jésus, Hérode 1^{er} le Grand, est un personnage haut en couleur, véritable tyran, d'une grande cruauté. Il veut concilier à la fois la tradition juive, ce qui le pousse à reconstruire le Temple, la civilisation grecque, qu'il favorise partout, et le Pouvoir romain, avec lequel il collabore activement. Il est difficile d'aller plus loin dans le sens de l'accumulation des dominations dont j'ai parlé plus haut.

Il faut ajouter la situation particulière de la Galilée, qui est la province où grandit Jésus. Cette région située au nord de la Palestine, intégrée tardivement au monde juif, occupée par une population mélangée, avec des Égyptiens, des Arabes et des Phéniciens, est une région de passage où les cultures se côtoient. Comme c'est une région riche et fertile, elle est convoitée. Hérode 1^{er} d'abord et Hérode Antipas, son fils, commencent leurs règnes en la gouvernant. À cause de cela, elle est le théâtre, au moment où naît Jésus, de mouvements de troupes incessants et de l'affrontement entre bandes rivales, vivant de piraterie et de brigandage.

Il est difficile de concevoir une situation pire que celle de la Palestine au moment où naît Jésus. Le grand historien du monde juif, S.W. Baron écrit dans *Histoire d'Israël* (1952) : « *Le fardeau écrasant des impositions qui rendaient possible toute cette splendeur amena le peuple de la Palestine au bord de la ruine. (...) Le régime de terreur fiscal instauré par Hérode, avec ses impositions régulières entraînant l'expropriation des assujettis et ses expropriations directes et hautement irrégulières, horrifia même les chroniqueurs orientaux, si accoutumés qu'ils aient été au gouvernement tyrannique.* »

Face à une telle situation, comment un individu ordinaire issu d'une famille modeste, peut-il être amené à réfléchir aux implications de celle-ci et aux moyens d'y répondre ? Peut-être faut-il admettre, pour lui comme pour beaucoup d'autres, une convergence d'influences. On a beaucoup parlé des Esséniens, comme d'une communauté ayant influencé Jésus. Cela est possible mais les Évangiles n'y font aucune allusion. Il vaut beaucoup mieux admettre l'influence de personnages isolés, séparés du monde, dans un état de pauvreté et de dénuement total, mais non coupés de la population, comme le fut Jean le Baptiste.

Il présente beaucoup de points communs avec Jésus. Il faut insister sur le côté dépouillé et renonçant du personnage, non seulement dans sa façon de vivre et sa tenue, mais aussi dans son comportement provocateur, à la limite de l'autodestruction. Qu'a-t-il besoin de tancer, comme il le fait, le souverain, Hérode Antipas, qui s'était épris de sa nièce Hérodiade, puis l'avait obtenue de son frère, et vivait maritalement avec elle, au grand scandale du monde juif ? Ce n'est pas sans raison qu'Hérodiade demande sa tête.

Jésus va plus loin que lui, puisqu'il prêche, à partir de sa majorité, une doctrine extrémiste, coupée de la tradition juive, beaucoup plus proche de certaines sectes grecques, comme les cyniques ou les stoïciens, qui valorisent la pauvreté, la condition malheureuse, l'infériorisation sociale, le pardon de l'injure et même la douleur et la souffrance. Il est prouvé maintenant que Jésus aurait pu échapper au destin qui l'attendait, fuir et continuer à agir dans la clandestinité. Il ne le voulait pas. On peut dire, sans exagération, qu'il s'est livré, a voulu devenir un martyr. Il y a du « circoncellion » en lui, quelque chose du comportement de cette secte africaine du 4^e

siècle, qui demandait à ses membres de rechercher le martyr, de se livrer volontairement aux autorités et de mourir dans des supplices particulièrement atroces.

Jésus prend à la tradition juive les représentations spirituelles qui préconisent la séparation du monde, son monothéisme, mais il rejette ce qu'il y a d'essentiel en elle, sa recherche du bonheur humain, dans ce monde-là, malgré une ascèse rigoureuse et une Loi impitoyable. L'idée de bonheur est reportée dans un au-delà – le « salut de son âme » – qui vient, elle aussi, de la tradition grecque, préoccupée d'immortalité personnelle. Ici et maintenant, seul le malheur, la souffrance, la misère, l'effacement, le renoncement sont possibles, et même ils acquièrent une valeur, une signification, puisqu'ils permettent le rachat, la rédemption, selon une conception qui ne sera formulée que plus tard, mais qui est dans l'esprit du fondateur. Il faut donc accepter et même aimer la douleur, l'humiliation, l'abaissement, puisqu'ils ont une valeur rédemptrice. Le Mal n'est plus, comme dans les religions orientales, qui identifiaient le Diable avec le monde matériel et le corps (spécialement dans le manichéisme), un principe de souffrance et de ruine, mais un principe de péché et de tentation.

Comment expliquer l'émergence d'une doctrine aussi extrémiste, qui rompt avec toutes les traditions spiritualistes antérieures et en particulier avec celles du continent asiatique ?

Celles-ci se donnent pour but d'échapper à la souffrance et, tout particulièrement, à celle qui vient de l'oppression sociale. Les deux réponses qui furent données dans ce monde vont dans le même sens. La première, celle du Moyen-Orient, retrouvée autant dans le judaïsme que dans le mazdéisme et dans l'Islam, consiste à préconiser l'appartenance à une communauté, qui se centre sur des valeurs spirituelles et qui oublie, de cette manière, les malheurs de la vie. La seconde, celle de l'Extrême-Orient, consiste à vouloir éteindre le désir, source de toutes souffrances, en se repliant sur soi-même, en s'intériorisant et en n'ayant pas d'autre volonté que celle des Pouvoirs en place, représentant les ancêtres. Le but dans les deux cas est le bonheur dès maintenant, la paix et la sérénité. L'au-delà n'intervient pas directement.

De telles formules ne pouvaient pas convenir aux contemporains de Jésus, pour la raison toute simple que le bonheur proposé par ces formules est impossible dans un contexte occidental. Celui-ci est trop bouleversé, agité, troublé pour qu'on puisse espérer réaliser soit cet enkystement que suppose la tradition judaïque soit cette intériorisation que suppose la tradition bouddhique-confucéenne. Dans les deux cas, cela suppose qu'on vive dans un monde, certes menaçant, mais stable, prévisible, permanent. Le monde occidental est tout, sauf cela. Je crois l'avoir montré.

Il fallait donc donner un sens à la souffrance, à la limite, la faire aimer, la faire désirer, ce qui est plus que la faire accepter, comme l'avait fait le stoïcisme. Jésus a le génie, qui sera le « génie du christianisme », comme disait Chateaubriand, de reprendre les vieilles formules du judaïsme, en leur donnant un contenu nouveau. L'amour de la souffrance y tient la première place.

Jésus reprend le monothéisme, mais en précisant que Dieu est un père aimant, qui veut le salut de ses enfants et qui l'obtient en se sacrifiant lui-même, en les rachetant par ses souffrances et par sa mort ignominieuse. Dans cette éthique terrifiante qui fait de la souffrance un bien, le Dieu qui commande de telles choses ne peut être qu'un être miséricordieux et plein d'amour. Il

nous montre la voie, celle de l'imitation de Jésus-Christ, que la « Devotio moderna », au 16^e siècle, mettra au premier plan.

Il reprend aussi la vieille idée communautaire du judaïsme mais en précisant qu'il faut aimer les autres comme soi-même et se sacrifier pour eux. Les pauvres accèdent à un statut exceptionnel dans la communauté, puisqu'ils représentent le Christ et constituent un modèle. Saint François d'Assise n'est pas très loin.

L'idée que nous sommes tous marqués par le « péché originel », constitue la dernière reprise de l'idéologie juive. Nous sommes tous pêcheurs, depuis nos parents, Adam et Ève. Non seulement nous commettons des actes dangereux et immoraux, mais nous nous laissons aller au plaisir, condamnable, comme le disaient déjà les morales asiatiques.

La nouveauté est que le péché peut être racheté par la souffrance volontaire. Celle-ci permet de payer. C'est sa signification. Le serpent se mord la queue. L'idéologie de la souffrance amène à s'opposer au plaisir, ce qui ajoute une souffrance supplémentaire, car l'absence de plaisir engendre la souffrance psychologique. Cet océan de souffrance se trouve justifié par la finalité qu'il acquiert : faire son salut. Du coup, le christianisme devient le contempteur le plus fanatique du plaisir. En faisant l'apologie de la souffrance, il va plus loin que le bouddhisme, qui voulait nous épargner la souffrance.

Le christianisme apparaît donc comme une doctrine qui met au premier plan l'idée de sacrifice. Mais il s'agit maintenant de sacrifice personnel, non plus de sacrifices d'animaux. La vieille idée, présente même dans les religions païennes, du sacrifice qui plaît à la divinité, se retrouve ici, mais transformée, assumée dans une conception spiritualiste. Cela non plus, les autres religions spiritualistes ne l'avaient pas réussi.

L'EXTENSION PRÉVISIBLE DU CHRISTIANISME

Le mouvement effectué par le christianisme après la disparition de son fondateur, vers les païens ou les « gentils », est apparu à certains comme un phénomène inattendu ou comme un désir d'aller au-delà des limites imposées par le judaïsme. Il n'en est rien. Le message chrétien était déjà imprégné d'hellénisme et la preuve en est le succès qu'il a, dès le début, auprès des « hellénistes » dans la première communauté chrétienne, auprès des juifs venus de la diaspora, imprégnés des idées du monde hellénique. Parmi eux, le diacre Etienne est particulièrement virulent et cela lui vaut d'être mis en accusation par les pharisiens de la communauté et de mourir par lapidation.

Après diverses tentatives de reprises en main par les membres plus traditionnels de la première communauté chrétienne, le problème se trouve résolu par un ancien pharisien, Paul, qui marque avec force la rupture entre les nouvelles croyances et l'adhésion au Temple et à la Loi. Un transfert très net s'opère, qui place d'emblée le christianisme dans le cadre qui est le sien, celui du monde grec, où il va connaître un développement exceptionnel. Les premières communautés chrétiennes importantes se situent dans les zones influencées par l'hellénisme : Alexandrie, Antioche, l'Asie mineure, la Grèce.

Allons plus loin. Les conceptions et les sentiments qui sont à la base du christianisme, dont j'ai noté la nature sacrificielle, au sens le plus large du terme, étaient déjà répandus dans le bassin méditerranéen et même dans le monde occidental, bien avant la venue du christianisme. Ces idées, en effet, résultent de l'écosystème occidental, facteur de turbulence, et se sont développées grâce aux événements historiques qu'elles ont suscités.

Déjà dans le monde grec le plus traditionnel, des images et des représentations vont dans ce sens.

Certes, la mythologie grecque possède un dynamisme, une joie de vivre, une liberté, qui tranchent avec les penchants sévères du christianisme. Cette multiplicité de dieux, qui entretiennent entre eux des rapports complexes et conflictuels, reflète l'état d'une société où les Pouvoirs sont séparés et démultipliés, souvent rivaux. La mythologie a une valeur projective. Elle est une représentation de la société qui l'a inventée.

Si les dieux grecs sont des espèces d'individus fantasques et irresponsables, loin de toute idée de vie vouée au sacrifice, les héros, par contre, correspondent beaucoup mieux à cette image. Ils ne sont pas loin de constituer un véritable musée des horreurs. La vie d'Héraclès, vouée au service de la communauté, qui lui impose de terribles « épreuves » commence dans le drame (meurtre de ses propres enfants) et s'achève dans la tragédie (tunique de Déjanire et suicide final). Qu'on pense à Prométhée condamné au supplice le plus affreux, celui d'être dévoré en permanence par des vautours, à Jason et à Médée, etc.

Le comble est atteint par cette famille des Atrides, chantée par les tragiques grecs, à qui les pires malheurs arrivent, comme effet d'un destin incompréhensible, qui ne leur laisse aucune échappatoire. Bien souvent ce destin résulte de leurs choix et de leurs volontés, comme l'assassinat d'Agamemnon par Clytemnestre ou de celle-ci par Oreste et Électre, mais plus souvent encore il agit à l'aveugle, sans que les victimes y soient pour quelque chose. C'est le cas d'Œdipe, qui n'est justement pas responsable de ses malheurs.

Surtout, on retrouve sans cesse, dans la pensée grecque, un schéma très proche du schéma chrétien : l'idée, représentée par Hermès, qu'il faut passer par la mort, comme d'ailleurs par la souffrance ou la ruine, pour accéder à un état de bonheur. Cela se matérialise par une descente aux enfers, par une visite dans l'Hadès pour rechercher quelqu'un, par un passage obligé à travers un certain nombre d'épreuves, etc.. L'idée de Résurrection, essentielle au christianisme et fortement présente dans les cultes dionysiaques, s'y rattache, et il n'est pas sûr, comme on le dit toujours, qu'elle traduise seulement l'idée agricole des saisons qui se succèdent. Les cultes à initiation, qui ont proliféré dans le monde grec, procèdent aussi de la même idée. L'initié est quelqu'un qui doit « passer par la mort. »

Curieusement, toutes ces conceptions se trouvent exaltées et diffusées, au moment où le christianisme commence sa carrière et pas nécessairement à son avantage. L'état social favorise ce phénomène. Paul Veyne, d'une manière un peu provocatrice, a prétendu dans *l'Histoire de la vie privée* (1985) que le monde romain était déjà, avant même d'avoir pris contact avec le christianisme, imprégné de morale et de principes très proches. Il explique cela par l'écrasement subi par les classes moyennes et inférieures au moment où l'administration impériale étend son Pouvoir tentaculaire. Cela est vrai mais n'explique pas que les gens ainsi

traités soient allés vers une idéologie de type catastrophique plutôt que vers une idéologie de type confucianiste, comme le stoïcisme, plus adaptée à une société hiérarchisée.

Je pense qu'en réalité ces gens n'étaient pas seulement écrasés et dominés socialement mais qu'ils étaient surtout ballottés, soumis à des retournements incessants, qui les faisaient passer par des états extrêmes. Pensons à ces citoyens grecs qui devaient prendre parti pour un des candidats au trône impérial, au moment des successions d'empereurs. Pensons à ces « proscriptions » de l'époque de la guerre civile, où il était établi des listes de milliers de personnes qu'on pouvait et devait tuer sur place, sans sommation et sans jugement, quand on les rencontrait. Pensons aux bouleversements que devaient entraîner, dans les provinces, l'intégration, dans les armées d'occupation, de quantités de « barbares » aux mœurs étranges et menaçantes. Pensons à la situation des esclaves.

Les religions « à secte et à mystères » répandues à partir de l'époque impériale, répondent bien à des aspirations au salut, que satisfera encore mieux le christianisme. Ces aspirations ne sont pas des aspirations à l'honorabilité et au prestige social, mais au renoncement et à la consolation. Ce sont souvent des cultes qui sont centrés sur une divinité féminine, comme le culte d'Isis, qui, d'après M. Sartre, fut le plus important dans le monde romain du Haut Empire, ou celui de Cybèle. L'idée de résurrection y tient une place importante mais, encore plus, le sentiment d'appartenir à un groupe d'initiés, chaleureux et soudés.

Le passage par la douleur et par les états les plus extrêmes et les plus pénibles est primordial. Le culte de Mithra, au succès que l'on sait, proposait aux fidèles de se baigner dans le sang d'un taureau. Le culte de Cybèle, d'origine phrygienne, demandait à ses prêtres, les « galles », de se faire castrer. Souvent, comme en Afrique, de vieilles coutumes atroces comme le meurtre rituel d'enfants, se maintiennent à l'époque romaine et révèlent un goût du sang, qui confine à l'autodestruction.

Ces goûts expliquent en partie le caractère féroce que prennent les spectacles du cirque, dans lesquels les spectateurs ne restent pas passifs mais demandent, en criant, qu'on leur fasse voir tel individu déchiré de telle ou telle manière par les bêtes ou tué de telle ou telle façon dans un combat de gladiateurs ou soumis à tel ou tel supplice public, etc. À l'époque du donatisme en Afrique ou en Asie mineure, l'idée d'être soumis à de tels traitements exerçait sur certains chrétiens une étrange fascination, au point que les évêques devaient condamner ces tentations de la manière la plus ferme. Tertullien (né en 150), Saint Cyprien (né vers 200), tous deux africains, ont été confrontés à ces dérives du christianisme, vis-à-vis desquels ils ont été obligés de prendre position.

Dans un livre étonnant *Pornéia* (1983), Aline Roussel étudie la propension du premier christianisme à valoriser la virginité et examine le goût du sang, la cruauté que recouvre, à son avis, cette tendance. Elle écrit : « *Le sang versé, le renoncement à la fécondation par la mutilation sanglante témoignaient d'un sens tragique de la vie, d'un étonnement attentif à sa transmission et à la pérennité du monde, d'une volonté d'éternité. Paradoxalement, le sang versé, humain ou animal, marquait le respect de la vie qu'il signifiait pour tous. À ce sang versé, tous étaient fortement attachés, comme au prix à payer pour la survie de la communauté et pour le salut de chacun. Cette nécessité était tellement évidente, et présente à chacun,*

chaque jour, qu'à bout d'arguments contre le paganisme, Tertullien eut ce cri : « Et s'il te faut absolument du sang, tu as celui du Christ. »

On ne peut s'empêcher de faire le rapprochement avec la pratique, qui s'est généralisée au Mexique à l'époque aztèque, de sacrifier publiquement des milliers de prisonniers, qui étaient en même temps offerts à une divinité. Les causes sont les mêmes, à savoir l'incapacité des dominants, survenus à peine depuis un ou deux siècles, à soumettre une population gigantesque (250000 habitants environ à Tenotichtlan à la fin de l'époque classique), habituée à l'indépendance. Les frustrations et peurs, qui en résultent dans les catégories supérieures, les poussent à un point d'exaspération maximale, les amènent à des atrocités inconcevables, pour faire régner la terreur. Les gens soumis à ce régime doivent, eux aussi, faire sa part à la nécessité de voir couler le sang.

LA DÉTRESSE DES PUISSANTS

Un événement capital dans l'histoire du monde occidental est la conversion au christianisme de la classe dirigeante romaine.

Cette conversion ne fait que commencer un mouvement qui va se poursuivre et s'amplifier, qui va prendre des dimensions gigantesques, pour aboutir, dans le haut Moyen Âge et surtout dans le bas Moyen Âge, à la formation d'une Église indépendante de l'État, dominant celui-ci, et dirigeant la société.

Ce phénomène aussi est spécifique du monde occidental, ne se rencontre pas ailleurs et, en tous cas, pas en Asie, dans cette région du monde que je compare sans cesse à l'Europe. En Asie, en effet, la religion, qui prend une forme spiritualiste, bien que dirigée contre le Pouvoir politique ou plutôt pour résoudre les problèmes qu'il pose, finit par être prise en charge par lui. Il a intérêt à le faire, puisque les gens réussissent à survivre grâce à cette religion. Mais cela signifie aussi que les dirigeants ne sont pas eux-mêmes subordonnés à cette religion. Ils n'attendent rien d'elle et se trouvent libres par rapport à elle.

Quand la Chine institue un système de confucianisme d'État, l'Inde le système de castes avec la domination des brahmanes, la Perse le mazdéisme officiel ou l'islam l'hégémonie du Coran, tous ces pays édifient une société dans laquelle les chefs politiques sont aussi des chefs religieux ou les chefs religieux des chefs politiques. Il y a confusion des Pouvoirs, théocratie. Les chefs adhèrent aux croyances collectives et même ils les définissent, mais ces croyances ne sont pas faites pour eux. Ils n'ont pas besoin de se réfugier et comme de s'enkyster dans une sphère d'objets spirituels leur permettant d'échapper à leur condition présente, au Moyen-Orient, de même qu'ils n'ont pas besoin d'abolir jusqu'à leurs désirs intérieurs, tout en valorisant l'autorité bienveillante de souverains-ancêtres, en Extrême-Orient.

S'ils se soumettent aux rites, ce n'est qu'une façon de les soutenir, non pas d'en profiter. Le Calife de Bagdad, à l'époque abbasside, qui vit isolé dans une véritable cité interdite, d'ailleurs reproduite à de multiples exemplaires, au milieu d'un faste inouï et avec une puissance difficilement imaginable, n'a aucun besoin des consolations et des extases que la prière peut apporter au simple croyant. Il est certes « chef des croyants » et croyant lui-même, mais en un sens très différent de ses sujets. L'empereur de Chine n'a nul besoin d'abolir des désirs, que

d'ailleurs il n'abolit pas. Il suffit pour s'en convaincre de consulter les traités d'érotologie, faits à son usage (Van Gulik, 1961) qui lui proposent d'user, en une seule nuit, du maximum de femmes ou d'autres choses du même genre. D'autre part, il n'est soumis à personne et n'a nul besoin de reconnaître le caractère sacré d'un Pouvoir, qui n'est autre que le sien.

Les choses sont différentes en Occident. Pour les raisons indiquées au début, à savoir les menaces qui pèsent sur les puissants, les chefs sont aussi cahotés que leurs sujets. L'impression inverse qu'ils donnent souvent, comme la puissance chez un empereur romain ou le prestige chez un chef d'État moderne, tient au fait qu'ils aspirent, d'une manière déchirante, à une suprématie qu'en fait ils n'ont pas, ce qui les frustre. Dans la réalité, ils sont contestés, concurrencés, moqués, critiqués, menacés, remplacés et cela d'autant plus qu'ils sont plus haut placés. Caligula est un personnage occidental.

Le problème qui se pose est de savoir pourquoi et comment le christianisme a pu leur donner un réconfort tellement grand qu'ils se sont jetés dans ses bras et lui ont donné une puissance disproportionnée à ses origines et contraire à sa nature. Cela est le paradoxe du monde occidental. Le christianisme, religion des pauvres et des petits, des affligés et des persécutés, qui adore un crucifié, religion du « Sermon sur la Montagne », est devenu la religion de l'empereur Constantin, de Charlemagne et de l'empereur François-Joseph. Comment cela est-il possible ? Comment cela s'explique-t-il ?

Pour le comprendre, il importe de revenir à des considérations faites au début de ce chapitre et de les pousser plus loin.

Le christianisme, comme toute religion spiritualiste, met en place des objets ou des représentations spirituels. Mais ceux ici sont différents de ceux des autres religions. Ce ne sont pas des objets existant en soi, si je puis dire, soit à l'extérieur, comme le dieu unique, la communauté sainte, la Loi, etc., dans les religions de type judaïque, soit à l'intérieur, comme l'illumination et le « vide » bouddhiques ou le respect des ancêtres, dans les religions de type extrême-oriental, mais des objets à construire et à réaliser, des objets virtuels. Ce sont des « fins dernières », des états à obtenir, à condition qu'on se soumette à certaines règles et à certaines pratiques.

Il n'y a pas de paradis s'il n'y a pas d'élus ni de saints. Les saints et les élus créent le paradis, lui donnent existence, comme les damnés créent l'enfer, qui n'existe pas sans eux. Les « fins dernières » sont des buts, ce que ne sont pas le dieu unique des juifs ou l'illumination bouddhique, du moins pas de cette manière. Les buts dans les religions asiatiques sont des choses qui existent et qui peuvent être atteints dans cette vie. On les atteint ou on ne les atteint pas. Les mystiques ou les yogis les atteignent pleinement, les autres faiblement. Les premiers profitent dès maintenant des états qu'ils ont eux-mêmes réalisés. Par contre, les saints chrétiens peuvent être malheureux toute leur vie, persécutés et humiliés jusqu'à leur mort, sans jamais connaître ici-bas cette béatitude, à laquelle ils aspirent de toutes leurs forces.

Cela a deux conséquences importantes, qui éclairent le problème posé.

La première, c'est que les efforts et les sacrifices à faire pour atteindre ces fins dernières, ne sont pas soumis à la confirmation d'un résultat empirique atteint ou non atteint. Le confucéen

qui vénère les autorités a au moins la satisfaction d'avoir la paix avec celles-ci. C'est un résultat empirique qui valide ses efforts. Par contre le chrétien ne sera récompensé qu'au paradis. Ses succès ici-bas ne signifient rien, sauf dans une optique protestante, qui, comme nous le verrons, altère l'esprit du christianisme originel.

Il suit de là que tous les espoirs sont toujours permis. Puisqu'il n'est pas nécessaire d'avoir réalisé l'état auquel on aspire, puisqu'il est toujours devant et jamais derrière, on peut toujours espérer, jusqu'au dernier instant, faire les actions qu'il faut, avoir les sentiments requis pour « faire son salut ». Le repentir est au cœur du christianisme. La pénitence est un sacrement. Le pire des pécheurs peut toujours espérer être sauvé, s'il fait ce qu'il faut pour cela, même à la dernière heure.

L'autre conséquence, c'est que le but dernier recherché à travers toute une vie, n'étant pas présent visiblement, constatable et palpable, ne peut être qu'inféré, supposé et qu'une autorité compétente pour nous renseigner sur elle est nécessaire. Le chrétien ne sait jamais absolument s'il est ou non sauvé, puisque cela est soumis aux calculs compliqués des péchés mortels ou véniels, des intentions et des mérites. D'où le poids considérable d'un magistère qui non seulement peut vous dire où vous en êtes mais qui en plus, vous indique les moyens pour aider les âmes séparées de leur corps, à atteindre l'état que tous désirent. Toute la « querelle des indulgences » est présente ici.

Il n'est pas difficile de voir comment les « puissants de ce monde » peuvent s'insérer dans cette logique. Même s'ils vivent d'une manière contraire à l'esprit chrétien, adonnés aux plaisirs de la chair et utilisant la violence et la perfidie, ils peuvent toujours espérer parvenir au bonheur promis, grâce au repentir et à la pénitence. Cela implique qu'ils aspirent à ce bonheur. Mais il est probable qu'ils vont y aspirer, étant donné les tracasseries et les contrariétés qu'ils subissent quotidiennement. C'est leur seul espoir, leur seule consolation. Bien plus, ces tracasseries et ces contrariétés elles-mêmes peuvent s'inscrire dans une perspective sacrificielle, puisqu'elles sont des souffrances. La conception jésuite du « devoir d'état » est une des formes que cette idée a prise.

Autrement dit, l'intégration des dominants dans le christianisme, dans une position d'utilisateurs, a été rendue possible par le caractère extrémiste de cette religion, aussi bien dans le sens de l'incarnation que de la désincarnation. La désincarnation est ce qu'il y a de plus important : tout se joue après la mort, au niveau des « fins dernières », ce qui laisse beaucoup de latitude sur les moyens pour y parvenir. Mais l'incarnation est aussi fondamentale, dans la mesure où la voie qui y conduit ne consiste pas dans des méthodes plus ou moins gratuites d'intériorisation ou dans des rituels compliqués, mais consiste dans la condition humaine elle-même, la condition malheureuse, qu'il suffit d'accepter pour accéder « au Ciel »

LES ORIGINES DE L'EMPIRE CHRÉTIEN

Il ne faudrait pas croire que cet impérialisme chrétien, cette primauté, tant sur le plan idéologique que sur le plan pratique, que l'Église acquiert, soit un phénomène tardif, qui se situerait au Moyen Âge. Certes, les images qui concernent la lutte du Sacerdoce et de l'Empire, présentes à tous, se situent au Moyen Âge. La séparation des deux Pouvoirs avec supériorité de l'un sur l'autre est un phénomène précoce, qui peut être observé dès le 4^e siècle, dès le moment

où l'Église établit son autorité sur une partie importante de la population, en Orient, et sur une minorité non négligeable, en Occident.

Cela se traduit au départ par des dons matériels considérables que les puissants, y compris l'empereur, font à l'Église, et spécialement à l'Église de Rome. Dès sa conversion, non seulement Constantin rend à l'Église les biens qui lui avaient été enlevés lors des persécutions, mais il l'établit dans une splendeur matérielle sans égale. Il lui donne le palais du Latran, lui fait construire la basilique Saint-Jean, la première basilique Saint-Pierre, ainsi que d'autres églises. On peut lire, dans *Atlas du christianisme* (1996) : « *Les auteurs du Liber Pontificalis réalisé au début du 6^{ème} siècle, ont pu inclure dans leur biographie des évêques romains, de 314 à 440, la liste des domaines légués aux seize églises de Rome, à celles d'Ostie, d'Albano, de Capoue et de Naples. On en dénombre 132 en Italie et 36 dans le reste de l'Empire (...). Bien qu'il y ait eu certainement beaucoup d'autres legs à des églises que nous ignorons, les détails connus indiquent un grand nombre de petites propriétés dispersées, provenant de donateurs qui appartenaient à des familles riches ou à des associations. Ces domaines s'additionnaient au cours de générations : ceux de Constantin lui venaient d'Auguste, de Tibère, de Mécène, de sénateurs du début de l'Empire et d'un chrétien dont les biens avaient été confisqués pendant les persécutions. On y trouve même les casernes d'une légion cantonnée ailleurs depuis lors.* »

De même que l'Église hérite des biens matériels de l'ancien Empire romain, elle hérite aussi de son organisation administrative. La vacance du Pouvoir, qui se produit dans le monde romain à partir du 5^e siècle, profite à l'Église, qui prend la place laissée libre. Les évêques gouvernent les villes et les patriarches des régions entières. La division en diocèses reproduit l'ancienne division romaine.

Cela se passe surtout dans la partie orientale où une population déjà christianisée se trouve soumise à l'administration des responsables ecclésiastiques. Malgré cela, dans cette partie de l'Empire, l'autorité du clergé ne réussit jamais à supplanter celle du Pouvoir civil suprême, qui s'installe à Constantinople dès le 4^e siècle et qui fait peser de tout son poids sa souveraineté. L'Empire byzantin est plus proche à beaucoup de points de vue du modèle asiatique que de celui de l'Occident.

Par contre, en Occident, les bouleversements dus aux invasions barbares, ne sont pas amortis par un Pouvoir civil fort comme en Orient. Cela engendre une situation de faiblesse généralisée des Pouvoirs en place. Les anciens cadres de l'État romain, sénateurs et propriétaires, multiplient inutilement les décrets et interventions. Les nouveaux Pouvoirs barbares ne réussissent nulle part à se substituer à l'ancienne administration romaine, reconvertie dans le clergé, et sont en lutte les uns contre les autres.

Face à eux, l'Église affirme sa supériorité. Les premiers papes, Damase (366-384), Léon le Grand (440-460), Gélase (492-496), définissent la doctrine de la primauté du Pouvoir de l'Église, qui est certes un Pouvoir spirituel, mais auquel le Pouvoir temporel doit obéir. Ceci implique que le premier exerce sur le second un contrôle efficace. La fameuse lettre de Gélase à Athanase de 494 exprime cela d'une manière claire. Le Pape, s'adresse à l'Empereur : « *Bien que ta dignité te situe au-dessus du genre humain, ton devoir religieux t'impose d'incliner la tête devant ceux qui sont chargés des choses divines (...). Tu dépends du jugement des évêques ;*

tu ne peux les réduire à ta volonté (...). Le danger n'est pas négligeable qu'encourent ceux qui nous méprisent alors qu'ils devraient nous obéir. » (Loc. Cit. in M. Meslin, 1996).

Cette subordination prend des formes diverses, qui vont avoir une extrême importance pour l'histoire de l'Occident.

1 – Une première forme, qui est peut-être la plus importante, est que les puissants, qui couvrent l'Église de dons matériels innombrables, assortissent leurs dons de privilèges économiques et politiques, tels que immunités par rapport aux autorités politiques et même religieuses, franchises fiscales, aides économiques, capacités juridiques, avantages particuliers de toutes sortes. C'est cela qui va permettre à l'Église d'avoir une base logistique lui permettant d'exercer son Pouvoir.

2 – Les puissants assortissent leurs dons d'une protection accordée à l'Église sur le plan militaire. Nous verrons le rôle joué, à partir d'un certain moment, par les Francs pour protéger l'Église contre les Lombards. D'une manière générale, l'Église n'ayant pas de force armée par elle-même doit faire appel à d'autres pour la protéger.

3 – Une fonction ambiguë que s'attribuent parfois les puissants est celle de soumettre les Pouvoirs religieux à leur autorité, mais en prétendant agir dans l'intérêt de l'Église et des chrétiens. C'est ce que fait Charlemagne à travers ses fameux capitulaires. Constantin réunit le Concile de Nicée et les premiers empereurs chrétiens contribuent à l'élimination des hérésies d'origine orientale : arianisme, nestorianisme, monophysisme, montanisme, etc.. À partir du 11^e siècle comme déjà avant, l'Église conteste cette prétention du Pouvoir civil. C'est l'origine de la lutte entre le Sacerdoce et l'Empire.

4 – Du fait de sa suprématie, l'Église établit les puissants. Elle couronne les rois et les empereurs, confère aux États une certaine place dans le concert des nations. Grâce à l'excommunication, elle peut éliminer ou neutraliser des souverains. Elle n'a pas de moyens temporels, mais elle peut mettre ses armes spirituelles au service de fins temporelles. Elle exerce donc un Pouvoir temporel, ce qui fait qu'elle partage réellement le Pouvoir avec les souverains laïcs.

Tout cela n'existerait pas si les puissants ne remettaient pas une partie de leur Pouvoir entre les mains de l'Église. La motivation renvoie à leur psychologie profonde et ne peut en aucune manière s'expliquer par des raisons de calcul politique. C'est la peur provoquée par l'environnement social qui explique cela.

Constamment, en Occident, se vérifie le schéma suivant. Les puissants, anciens Romains ou Barbares, voulant soumettre à leur volonté d'autres grands, plus ou moins importants, et n'étant pas assez forts pour les assujettir complètement et en faire des fonctionnaires, remettent entre leurs mains des fonctions et des territoires considérables, dont ceux-ci peuvent profiter et qu'ils doivent diriger. Les individus, ainsi en position de vassalité, profitent des droits et libertés qui leur sont conférés. Ils font pression sur les populations dont ils ont la charge et acquièrent ainsi un prestige et une force, qu'ils retournent ensuite contre ceux qui les dominent. Ce conflit, qui est, nous le verrons, le pain quotidien du Pouvoir en Occident, empoisonne la vie des puissants et les jette dans les bras de l'Église.

Cela est confirmé par des témoignages personnels que nous avons de personnages de très grandes familles, encore restés dans l'esprit de l'ancienne aristocratie romaine et devenus chrétiens, comme Boèce, Cassiodore, Ennodius, Symmaque etc. Ces personnalités cultivées, à la fin du 5^e siècle, capables d'analyser leurs sentiments, apparaissent malheureuses. Le cas de Boèce est exemplaire. Son livre, *De la consolation de la philosophie* (vers 525), qui a eu une grande influence au Moyen Âge, a été écrit en prison, alors qu'il était accusé de trahison par l'empereur ostrogoth Théodoric, pour avoir soutenu un partisan de Byzance. « *La chute, dit un biographe, fut encore plus rapide que ne l'avait été l'ascension* ». Il mourut dans les plus atroces supplices. Son Pouvoir politique et ses origines aristocratiques ne lui conféraient pas l'impunité, pas plus qu'à Théodoric lui-même qui fut finalement dominé par l'Empereur Justin.

LA PUISSANCE BARBARE

La descente des Barbares sur l'Empire romain d'abord et ensuite sur l'Empire de Charlemagne, qui se situe depuis le 3^e siècle de notre ère jusqu'au 10^e siècle, non seulement ne change rien au schéma pluraliste que j'ai essayé de mettre en lumière mais il l'accentue. Les vagues successives qui vont déferler sur l'Occident, les Goths, Alains et Vandales de la première vague, les Francs, Alamans, Bavarois, Lombards, Avars de la deuxième et de la troisième vagues (L. Musset, 1965), les Vikings enfin vont établir une domination qui n'a rien à voir avec celle des Turco-Mongols de l'Asie centrale ni avec celle des Parthes ou des Arabes du Moyen-Orient.

Trois caractéristiques établissent une différence :

1 – Ces peuples européens, hormis les Huns qui jouent un rôle particulier, ont eux-mêmes des traditions pluralistes affirmées. Ils ne sont pas dirigés par un chef unique tout puissant mais par un clan assez large de gens, qui s'estiment égaux et qui sont jaloux les uns des autres et en rivalité. Ils prennent les décisions en assemblée, où se trouvent regroupés tous les membres de l'oligarchie dirigeante. De plus, ils sont souvent pourvus d'une organisation religieuse dans laquelle des personnages comme les druides jouent un rôle politique important, comme on le vérifie à nouveau dans le cas des Celtes, qui semblent de plus en plus être à l'origine des Francs, par un déplacement de populations celtiques vers le Nord.

Cette organisation clanique et oligarchique se poursuit même après l'établissement de la domination sur les restes de l'Empire romain. C'est ce que montrent un grand nombre d'études, comme celle de Régine Le Jan : *Famille et Pouvoir dans le monde franc* (1995). Les divisions égalitaires successives de l'Empire de Charlemagne et de ses descendants sont une illustration de cette tendance. J.P. Poly prétend même que le concept de « féodalité », au sens de système vassalique, est une idée du monde barbare (notion de « Feoh-ôd ») (1982).

2 – L'établissement des Barbares dans l'Empire romain ou postérieurement des Vikings en Francie occidentale et orientale, ne se fait pas d'un seul coup à la suite d'une migration massive de populations, mais progressivement. Il se réalise en plusieurs siècles. Les Romains signent avec les Barbares des traités successifs, dans lesquels ils leur assignent une résidence précise et un rôle déterminé de défense des frontières et d'auxiliaires dans l'armée romaine. Cela n'empêche pas les coups de force et les affrontements fréquents et dramatiques, mais cela en

limite la portée. Cela permet une cohabitation entre Barbares et Romains ou Gallo-romains, qui est aussi une juxtaposition entre catégories dominantes. Le plus bel exemple est celui des Ostrogoths en Italie au 5^e siècle.

3 – Enfin, le fait le plus important, et qu'on a mis longtemps à admettre, est que les Barbares eux-mêmes ne constituent pas des hordes énormes qui submergeraient le pays et l'occuperaient entièrement. Ils forment des groupes peu nombreux ne dépassant jamais quelques milliers de personnes, composés de guerriers efficaces et déterminés. Ils soumettent les peuples qu'ils battent militairement et ils sont loin ensuite de pouvoir former une caste dominante, unitaire et homogène.

Des études précises (P. Périn et L.C. Feffer, 1987) ont été faites sur l'influence réelle des Francs sur le territoire gallo-romain qu'ils avaient conquis. On s'est aperçu que leur influence réelle diminuait, dès qu'on passait au sud de la Somme. Ils ne constituent même pas, dans ce qui a été la Gaule, la totalité ni même la majorité de la catégorie dominante. Celle-ci est constituée en grande partie par les anciens cadres administratifs gallo-romains. Ceci explique qu'ils n'aient jamais réussi à imposer leur langue. Cela ne les a pas empêché de fonder un Empire – celui des Carolingiens – qui a été un des plus marquants de l'histoire.

Si on compare à eux les Perses qui, d'après Pierre Briant (1996), établissent une administration entièrement perse, ou les Arabes, ou les Mongols, à partir du 13^e siècle en Chine, ou les Mandchous à partir du 17^e siècle, le contraste est frappant. Ici, une domination cohérente et uniforme, installée pour des siècles, voire des millénaires. Là, une mosaïque de Pouvoirs fluctuants et rivaux, continuellement menacés, ce qui aboutit, dans la pratique, à une énorme instabilité.

Ce fait fondateur sur lequel j'insiste beaucoup, parce qu'il a été peu observé, explique la suite des événements, la totalité de l'histoire occidentale jusqu'à nos jours. Nous avons vu, en étudiant les événements historiques qui ont affecté le bassin méditerranéen, à quel point les bouleversements politiques, qui ont secoué cette région au tournant des deux ères, expliquent la naissance des religions spiritualistes, tels que le christianisme. Cela passe par une action sur les populations dans leur ensemble et spécialement sur les catégories les plus pauvres. Le Christ – malheureux cloué sur une croix – en est le symbole le plus frappant.

À l'époque où nous nous situons maintenant, les choses évoluent notablement. Bien sûr, les catégories les plus défavorisées continuent à accueillir le message chrétien et finissent, à partir du 11^e siècle, par être presque totalement christianisées. Mais il se passe quelque chose de nouveau, qui avait commencé dans le Bas-Empire et qui prend maintenant une ampleur considérable, à savoir que les catégories dominantes basculent massivement dans le christianisme. Cela ne se fait pas en mettant la main sur le christianisme, comme les Perses mettent la main sur le mazdéisme, les Chinois sur le mouvement confucéen ou les Arabes sur le courant créé par Mahommed, mais en se soumettant au christianisme, à la fois de l'intérieur, par une obéissance aux principes de vie chrétiens et, de l'extérieur, en protégeant l'Église, qui le représente, en la couvrant de biens et d'avantages

Ce qui explique cela est l'ensemble des difficultés et des problèmes rencontrés par cette classe dominante dans sa conquête et sa direction du Pouvoir. Il se passe, en Occident, une chose

qu'on pouvait constater, en Asie, dans les débuts de l'évolution historique ou dans les débuts d'un cycle historique, mais qui finissait par s'estomper et par disparaître qui, par contre, en Occident, ne cesse de durer, de s'accroître et de réapparaître : la pression et la menace de castes aristocratiques, de Pouvoirs parallèles, de forces concurrentes. Ce phénomène, qui se passait déjà dans le monde gréco-romain, comme je l'ai montré, prend maintenant beaucoup plus d'ampleur, du fait que les entités politiques créées par le monde barbare viennent s'ajouter aux entités issues de l'antiquité gréco-romaine, interfèrent avec elles.

Comparons ce qui se passe en Chine, durant le Moyen Âge, qui se produit, en Chine, entre le 2^e et le 10^e siècle de notre ère, avec ce qui se passe en Occident plus tardivement (6^e-14^e siècle). L'aristocratie, qui avait été très puissante avant l'établissement de l'Empire centralisé, qui avait repris du poil de la bête après l'effondrement des Han, est définitivement détruite quand se termine le Moyen Âge, c'est-à-dire à l'avènement des Song. Déjà les Chen au début de la période avaient « *chassé du Pouvoir* » (Gernet) les aristocrates en Chine du Sud et les Tang avaient domestiqué cette aristocratie et en avaient fait une caste militaire à leur service. « *La société de l'époque des Song, écrit Jacques Gernet, sera une société d'hommes nouveaux, sans filiation avec les grandes familles aristocratiques de la première partie de l'époque des Tang.* »

En Occident, par contre, les gouvernants, quels qu'ils soient, n'en ont jamais fini avec l'aristocratie, à laquelle ils sont d'ailleurs liés par des liens symbiotiques et qui remet en question leur Pouvoir. Toute l'histoire de l'Occident, entre le 5^e et le 11^e siècle, n'est qu'une alternance de périodes dans lesquelles un Pouvoir fort semble pouvoir prendre le dessus et s'imposer, mais est remis en question par l'aristocratie, qui détruit le dit Pouvoir. D'autre part, à partir du 11^e siècle, le phénomène corrosif prend une nouvelle ampleur par l'instauration de la féodalité. Elle fait passer au stade des rapports sociaux les plus modestes le phénomène qui se passait jusque là au niveau des grands. Au régime vassalique s'adjoint le régime seigneurial.

La dissolution des Pouvoirs apparemment stables mis en place successivement, d'abord mérovingiens ensuite carolingiens, sous les coups de boutoir de l'aristocratie, a été bien mis en lumière par les historiens contemporains. Je renvoie, en ce qui concerne les Mérovingiens, au livre de l'américain P.J. Geary (1989) et pour les Carolingiens, aux livres de Pierre Richè (1983) et de Régine Le Jan (1996).

Ce qui se passe aux différentes périodes, et même à travers l'établissement du système féodal et seigneurial, est toujours la même chose. Un Pouvoir central réussit à s'établir, et peut parfois être aussi fort que celui de Charlemagne ou celui des empereurs ottoniens. Il n'est cependant pas assez fort pour installer une hiérarchie militaire et administrative soumise à ses volontés, pratiquant une obéissance inconditionnelle et soumise à des menaces assez puissantes pour supprimer toute velléité de rébellion et d'indépendance de sa part. Le Pouvoir est donc obligé de pratiquer une méthode héritée du système du don et contre-don des sociétés primitives, le système du « serment vassalique » ou système du fief, qui prend, dans une optique seigneuriale postérieure, la forme de remise de tenure.

Un individu promet à un autre, plus puissant et riche que lui, de le servir, de lui obéir, de faire partie de ses fidèles ou encore de lui verser régulièrement certaines redevances en nature, argent ou travail, à condition que celui-ci remette à sa disposition le bien, ou « fief » qu'il lui apporte spontanément ou que celui-ci lui a préalablement pris, et qu'il lui assure un soutien et une

protection. Tout, dans ce système, est fondé sur la promesse et la fidélité. Le puissant ne reçoit la soumission qu'il souhaite que dans la mesure où il est lui-même fidèle à sa promesse et où l'autre l'est aussi, et celui-ci ne profite des bienfaits du don matériel qui lui est fait et de la protection qu'il attend que dans la mesure où le puissant a intérêt à tenir ses promesses.

On voit immédiatement la faiblesse d'un tel système, qui n'est pas un contrat avec égalité des parties. Il a pour but d'établir un rapport d'assujettissement, qui mène à l'utilisation de la force. Elle vient après mais risque de devoir être utilisée beaucoup pour obliger l'autre partie à tenir ses engagements.

Ce qui se passe dans la réalité et qui explique la résurgence des aristocraties est le fait que le souverain, en donnant un fief, confère à celui à qui il le remet un blanc-seing sur les populations qui font partie de son territoire, dont il va pouvoir profiter. Le « fieffé » se met à pressurer ces populations avec la caution du souverain et en arguant des droits que cela lui confère. Il s'enrichit et accroît son Pouvoir, jusqu'au jour où il se retourne contre son souverain. Celui-ci est désarmé en face d'une telle action, qu'il n'a pas plus le pouvoir d'empêcher maintenant, qu'il n'avait le pouvoir de contraindre initialement le vassal, quand il lui remettait son fief. C'est le mécanisme qui explique la montée des maires du palais à l'époque mérovingienne ou celle des grandes familles princières aux époques carolingienne et ottonienne (Cf. Le Jan). C'est aussi ce qui explique la grande anarchie de l'époque féodale.

LE TRIOMPHE DE L'ÉGLISE

La thèse que je soutiens est que cette condition vécue par les classes dominantes dans l'Occident moyen-âgeux, les jette dans les bras de l'Église, auprès de laquelle ils cherchent soutien, espoir et réconfort.

Il en résulte deux conséquences importantes. La première est qu'ils couvrent l'Église de biens, d'avantages et de richesses, à un point difficilement imaginable, même pour nous qui assistons, de temps en temps, dans le monde moderne, à la montée en puissance de telle ou telle secte, enrichie par ses adeptes. L'autre conséquence est que les puissants rentrent eux-mêmes dans cette Église qu'ils adorent, dont ils vont devenir les cadres supérieurs : prélats, évêques, abbés, etc., soit en développant une pratique de type spirituel et religieux qui les coupe de leur milieu d'origine, soit, au contraire, en continuant à servir les intérêts de la classe supérieure.

Avant de développer ce dernier point, je voudrais m'arrêter sur l'aspect psychologique du problème, ignoré de la plupart des historiens, et réfléchir sur les raisons qui poussent les puissants à adhérer à cette Église qu'ils auraient pourtant toutes les raisons de détester, étant donné l'apologie qu'elle fait de la pauvreté et de l'obscurité.

Pour le comprendre, il peut être intéressant de prendre le cas de Clovis, dont la conversion suscite un grand nombre de polémiques. Son cas rejoint le cas de ces innombrables chefs barbares, qui se sont convertis soit à l'arianisme soit au catholicisme romain, depuis le Goth Ulfila au 4^e siècle jusqu'aux princes scandinaves, polonais ou russes aux 9^e-10^e siècles.

Une thèse constante chez les historiens contemporains est que Clovis s'est converti au christianisme par calcul politique. Pénétrant dans un monde gallo-romain chrétien, il avait intérêt à adopter son idéologie, étant donné la faiblesse de ses moyens militaires et politiques.

Michel Rouche, dans *Clovis* (1996) entreprend de démontrer que la motivation politique ne peut expliquer la conversion de Clovis, car elle présentait plutôt des inconvénients. Elle réduisait ses forces militaires, qui n'étaient plus composées que de quelques 3000 hommes qui avaient accepté le baptême avec lui. Cette réduction expliquerait, d'après l'auteur, que Clovis ait subi, après sa conversion, une suite de défaites : en 500-501 contre les Burgondes, en 502 face aux Wisigoths, en 503-504 contre les Armoricains.

Si la motivation politique est à rejeter, quelle explication trouver ? Michel Rouche insiste sur l'influence qu'eurent des gens comme Geneviève, Clotilde, Rémi, Vaast, qui cependant ne réussissent pas, par leurs discours, à convaincre Clovis, avant que celui-ci n'assiste, en 498, à Tours, aux fêtes de Saint-Martin, au cours desquelles les reliques du saint produisent devant ses yeux de nombreux miracles. Si on ajoute le miracle résultant du serment de Tolbiac, censé lui avoir donné la victoire, cela suffit à entraîner sa conviction. C'est une voie très courante au Moyen Âge d'accès au christianisme que celle qui consiste à penser qu'on touche le surnaturel à travers les miracles des saints et les manifestations diverses du divin. Le Dieu des chrétiens n'est pas le Allah des musulmans, mais un être qui aide l'homme et qui le sauve, en le faisant passer, si l'on peut dire, dans l'autre monde, en mettant celui-ci à sa disposition. Le surnaturel est là pour compenser nos faiblesses et nos insuffisances.

Le développement du christianisme grâce à l'appui des puissants explique que ses institutions deviennent les cadres de la société de l'époque. Parmi celles-ci, il faut en signaler deux qui eurent une particulière importance, d'une part le monachisme et d'autre part, dans tout l'Occident, la structure paroissiale, qui va s'ajouter à la structure diocésaine déjà existante.

Le mouvement monastique est une des choses les plus importantes pour expliquer l'évolution de l'Occident. Il crée en effet, dès l'origine, des enclaves sociales assez bien protégées et autosuffisantes, qui permettent à des groupes de chrétiens de vivre dans un monde, dominé par la violence et l'oppression politique et militaire, une vie spirituelle satisfaisante. La coupure ainsi réalisée n'est possible que parce que les puissants, qui contrôlent ce monde, autorisent ce mouvement. Mais ils l'autorisent, pour les raisons que nous venons de voir, pour « sauver leur âme ».

Dans ces enclaves que constituent les monastères ou les cellules isolées dans le désert des premiers « pères du désert », on se coupe du monde, mais pour vivre encore plus fortement la vie chrétienne. Au début, cette coupure est surtout un refus des plaisirs de ce monde. Saint Antoine l'ermite et ses disciples mènent contre leurs désirs sexuels un combat désespéré, qui a fasciné les artistes par la suite. Au 6^e siècle, quand Saint Benoît crée, dans le sud de l'Italie, une communauté modèle qui sera reproduite ensuite à une multitude d'exemplaires, il met l'aspect sacrificiel au premier plan. Les conditions de vie, sans être extrémistes, sont assez rigoureuses. Les offices se succèdent sept fois par jour et même la nuit. Le travail manuel est conçu dans un but ascétique. L'obéissance, la pauvreté et la continence constituent les piliers du système.

Le modèle monastique est symétrique de celui présenté par les dominants qui adhèrent à la foi chrétienne. Ils rapprochent le christianisme du « monde ». Les moines l'en éloignent. Ceci explique le rôle – que je vais analyser – joué par le monachisme, comme rupture avec les structures impérialistes, comme avancée vers le monde moderne.

Ce n'est pas un hasard si le monachisme, surtout bénédictin, connaît son développement le plus spectaculaire dans le nord de l'Europe – Allemagne, Angleterre, nord de la France dans la région où les structures de domination issues des empires barbares sont les plus puissantes. La seule raison n'est pas la protection et le soutien des puissants, qui existe aussi dans le Sud, mais le fait que ceux qui adoptent ce mode de vie veulent réagir contre le mode de vie aristocratique, même s'ils en viennent. Ils voient dans cette formule une manière de se libérer d'une forme de vie sociale qui peut apparaître à certains comme un privilège et une sécurité, mais à d'autres comme un carcan insupportable. Ils sont dans l'esprit originel du christianisme qui, nous l'avons vu, procède d'un refus de la domination sociale.

À partir des 6^e-7^e siècles, les puissants de ce monde n'arrêtent pas de fonder des monastères et de les aider à vivre, leur accordent des privilèges variés, en particulier l'immunité, leur donnent des biens énormes en terre, en argent, en personnel. Ils veulent que les moines prient pour eux et assurent le salut de leur âme. C'est un véritable raz-de-marée, un transfert de richesse immense.

Un historien contemporain, Georges Depeyrot (1994) a essayé de chiffrer le pourcentage que représentent les propriétés de l'Église à cette époque, par rapport à l'ensemble des terres, et quel est la part des dons dans les acquisitions. Le summum est atteint aux 9^e-10^e siècles avec le tiers ou le quart des propriétés totales constituant les propriétés de l'Église. Sur cet ensemble, les acquisitions proviennent de dons dans une proportion qui ne descend jamais au-dessous de 60 % et qui atteint souvent 100 %, selon les années.

Il s'agit de l'ensemble des propriétés de l'Église et non pas seulement des propriétés monastiques. Celles-ci représentent une part très importante de cet ensemble. À ceci, il faut ajouter que les dominants de l'époque acceptent de reconnaître l'existence d'une hiérarchie ecclésiastique, même s'ils cherchent à la contrôler et à l'utiliser, au moins jusqu'à la réforme grégorienne. Cela va permettre l'établissement d'un encadrement puissant du peuple chrétien grâce au système paroissial, c'est-à-dire grâce à une structure essentiellement religieuse, même si elle joue aussi un rôle civil.

Quand nous arrivons aux 9^e-10^e siècles, tout est en place pour que se développent les événements qui vont caractériser le bas Moyen Âge. Un système bipartite s'est établi dans lequel existe d'un côté le Pouvoir politique, de type impérial ou princier, représenté éminemment par la dynastie ottonienne en Allemagne. En face, existe une Église chrétienne puissante, dont Cluny est le symbole. Elle exerce son influence sur une partie non négligeable de l'Europe. Elle est dirigée par une papauté reconnue, qui a pris l'habitude de couronner les empereurs et qui étend partout son action, grâce au système des paroisses et des monastères. Nous allons voir ce que va produire l'affrontement entre ces deux forces

L'AFFRONTMENT DES DEUX POUVOIRS

Nous aurions pu assister à une coexistence pacifique de deux Pouvoirs, opposés en esprit et différents quant à leur influence, selon une formule originale propre au monde occidental. Ce n'est pas ce qui se passe. Non seulement le Pouvoir religieux veut avoir son autonomie, mais il a la prétention de soumettre à lui le Pouvoir temporel, considéré comme second et dépendant. Cela se produit à la fin du 11^e siècle et au début du 12^e, à travers la réforme grégorienne (1050-1125), qui est réalisée au départ par le pape Grégoire VII. Elle est continuée par les papes Urbain II et Pascal II, au 12^e siècle.

Cette transformation très profonde des rapports entre l'Église et l'État, s'opère en trois étapes. Premièrement, le siège apostolique veut changer l'esprit des clercs et les soumettre à l'autorité du pape. Deuxièmement, il cherche à supprimer le système établi, dans lequel l'État laïc nomme et contrôle la hiérarchie ecclésiastique. Troisièmement, il affirme que les États doivent se soumettre aux décisions et aux directives du siège apostolique, à la manière dont le temporel doit se soumettre au spirituel. Examinons ces trois points.

1 – La première étape, qui se situe sous les pontificats de Clément II, Léon IX et Nicolas II, consiste à tenter de supprimer, au sein de l'Église, la simonie et le nicolaïsme, le mariage des prêtres et la vente des offices religieux. Depuis longtemps l'Église avait affirmé avec force l'idée de la supériorité du célibat et même de la virginité. Cependant, les prêtres vivent fréquemment en état de mariage ou de concubinage et ne pratiquent pas la continence. Le siège apostolique condamne formellement ces pratiques, interdit l'accession de prêtres « indignes » au statut sacerdotal et déclare non valides les sacrements conférés par des prêtres non conformes. De la même manière, l'autorité pontificale interdit que les charges ecclésiastiques puissent être achetées ou vendues, ce qui pose des graves problèmes étant donné le lien de fait entre ces charges et la possession de biens matériels et d'avantages divers. Les deux doivent être dissociés. On peut acheter ou trafiquer les biens mais non les charges.

Le plus important est cependant la centralisation instaurée au profit du magistère romain. Il déclare que toutes les orientations viennent de lui et que ses directives doivent être immédiatement exécutées, sous peine de se voir enlever la charge elle-même. Cela est affirmé avec force dans les « *Dictatus papae* » de Grégoire VII. C'est un point capital. Les membres de la hiérarchie ecclésiastique ne peuvent plus être en même temps des fonctionnaires de l'État impérial, comme ils étaient auparavant. Cela modifie certes leur fonction mais encore plus le fonctionnement du Pouvoir civil, comme nous allons le voir.

2 – Les décisions les plus connues concernant les investitures, découlent logiquement des décisions précédentes. La dépendance demandée par le siège apostolique à ses serviteurs, exclut toute autre forme de dépendance et en particulier celle qui existait jusque là à l'égard des autorités civiles, en l'occurrence à l'égard des Pouvoirs mis en place jadis par les souverains carolingiens, qui s'étaient certes beaucoup dilués mais qui existaient encore dans le principe. Cette dépendance se traduisait par le fait que le Pouvoir civil choisissait les titulaires des offices ecclésiastiques, les installait dans leur fonction et leur imposait des directives précises qui pouvaient même se situer dans le domaine religieux. L'Église interdit tout cela et exige même que les bénéfices financiers, comme taxes féodales ou autres, soient soustraites à l'action du Pouvoir civil.

Ces décisions, nous le savons, sont refusées par le Pouvoir civil, spécialement par les empereurs germaniques et vont déclencher une guerre qui durera plusieurs générations. On comprend une telle réaction, si on pense que les évêques et les prêtres étaient ceux qui encadraient le peuple chrétien et qu'en les enlevant au Pouvoir civil, l'Église empêchait du même coup qu'ils contrôlent et dirigent la société.

D'une certaine façon, l'Église neutralise le Pouvoir civil, l'oblige à se cantonner dans l'action guerrière, la récolte de taxes et d'impositions diverses à son propre avantage, et dans une certaine fonction de justice, ce qui réduit son influence et le dévalorise.

3 – Le dernier point porte à son comble les prétentions de l'Église. Avec une logique implacable et sous le prétexte que le spirituel est supérieur au temporel, « comme l'âme est supérieure au corps », elle prétend soumettre à son autorité le Pouvoir temporel. Cela ne veut pas dire qu'elle prétend diriger elle-même la société, établir une sorte de théocratie, comme il en existe en Inde, mais qu'elle veut inspirer d'en haut les actions et projets de la société civile.

Cette influence doit se situer dans deux domaines :

Premièrement, dans le domaine de la morale. Les princes non seulement doivent eux-mêmes avoir une vie exemplaire, ce qui n'est pas le cas actuellement et ce qui leur attire bien des ennuis avec l'Église, mais ils doivent promouvoir la morale chrétienne à travers leur action politique, par exemple en poursuivant les hérétiques.

Deuxièmement, ils doivent se mettre au service de l'Église pour contribuer à asseoir son influence ou à la défendre. C'est ce qu'ils font en organisant les croisades ou en partant en guerre contre les païens saxons ou slaves.

Pourquoi l'Église, qui apparaît si puissante autour de l'an mil et qui pourrait exercer elle-même le Pouvoir sur toute la société, choisit-elle la solution, qui consiste à spécialiser ses cadres dans le spirituel, ce qui revient à en priver la société civile, tout en se contentant de lui donner des directives générales ? Pour la raison toute simple et bien compréhensible que si elle se substituait à la société civile, elle perdrait du même coup ce qui fait sa spécificité, ce qui assure son succès, ce qui lui confère sa primauté, à savoir qu'elle est une voie d'accès vers la « vie éternelle », qu'elle permet de « sauver son âme », qu'elle est la voie du salut. Elle deviendrait une puissance temporelle et il serait évident pour tous qu'elle ne remplirait plus sa mission.

Elle prend une distance avec la société civile. Les objectifs qu'elle se fixe sont d'ordre spirituel et ne peuvent plus constituer des buts valables pour les populations dont elle s'occupe.

Dans le domaine des relations sexuelles et conjugales, sur lesquelles l'Église a toujours prétendu légiférer prioritairement, elle adopte de nombreuses positions, dont trois sont particulièrement importantes. Tout d'abord, elle interdit, depuis le haut Moyen Âge, les mariages entre parents consanguins jusqu'à la sixième génération. Cette règle vaut autant pour les affins, c'est-à-dire les alliés non consanguins ayant entre eux des liens d'alliance (beaux-frères, belles-sœurs, etc.) et a même tendance à s'étendre jusqu'à la parenté spirituelle des « parrains et marraines » Ensuite, elle réaffirme que le mariage est destiné à la procréation et

exclut la passion charnelle, la recherche du plaisir, même quand il est ordonné à la procréation. Enfin, elle insiste pour que le mariage, qui avait tendance autrefois à résulter du simple accord des parties, ne soit pas valable s'il n'est pas entériné par le groupe social et reconnu par les autorités religieuses, ce qui revient à jeter l'interdit sur toutes les formes de rapports sexuels en dehors du cadre du mariage, spécialement avant le mariage.

On voit très bien d'où procèdent de telles réglementations, non pas d'une vision réaliste de ce qui est possible et souhaitable pour les gens, mais d'idées a priori sur la souillure de la sexualité dans une institution aussi sacrée que la famille, que celle-ci soit vue sous son aspect large, comme ensemble de personnes apparentées, ou sous son aspect étroit de groupe conjugal.

La preuve que ces règles étaient inapplicables, c'est qu'elles finirent par être supprimées. La première d'entre elles, qui interdit les mariages jusqu'à la sixième génération, fut abolie par le concile de Latran, au 13^e siècle, et remplacée par un interdit jusqu'à la quatrième génération. Les autres se sont progressivement évanouies et ont été remplacées, à l'époque moderne, par une lutte contre la contraception ou l'avortement, tout aussi vaine.

Le résultat final de cette transformation est double.

D'une part les membres du clergé en contact avec les populations, qui jusqu'ici étaient des représentants du Pouvoir civil autant que du Pouvoir religieux, se trouvent contraints d'abandonner la direction complète de leurs paroisses et de leurs diocèses, pour se concentrer dans le domaine spirituel. Cela consiste à appliquer les directives du magistère suprême, assurer les offices liturgiques, administrer les sacrements.

D'autre part, ils n'appartiennent plus, de ce fait, à la société civile, même s'ils prétendent la contrôler d'en haut. Ils deviennent les membres d'une espèce d'État totalitaire, tel que R.W. Southern nous le décrit dans un ouvrage éclairant (1970), où les rapports administratifs, réglés par le droit canon et concernant les membres du clergé, finissent par tout envahir et occuper à temps plein une armée de clercs.

UNE RUPTURE DANS L'HISTOIRE OCCIDENTALE

Ces événements introduisent dans l'histoire occidentale une rupture considérable.

La société civile se trouve tout à coup libérée du poids séculaire d'un Pouvoir politico-religieux écrasant. L'Église joue le rôle de contre-Pouvoir. En prétendant récupérer ses propres cadres, qui étaient jusque-là les cadres de la société toute entière, elle en prive la société civile. Elle fonctionne comme une pompe aspirante, qui prend pour elle une structure centrale qu'elle s'approprie.

Ce processus de désencadrement s'ajoute au processus d'affranchissement, depuis longtemps commencé et qui atteint ici son apogée. Celui-ci consistait, je l'ai dit, à accorder aux monastères et ultérieurement aux villes ou aux communautés rurales des franchises et immunités ayant une signification fiscale et judiciaire. Ces groupes étaient arrachés à l'autorité des Pouvoirs locaux, barons, comtes ou féodaux divers, et ne relevaient plus que du roi, de l'empereur ou du pape, qui assuraient seuls la souveraineté. Voici maintenant que celle-ci aussi

est mise en question. Les chefs des paroisses et des diocèses ne seront plus désormais que des fonctionnaires religieux. Ils ne dépendent plus des autorités civiles. Face à eux, le peuple chrétien, qui a pris conscience de lui-même à travers ses luttes pour acquérir des franchises, accède à une certaine autonomie.

Pour la première fois peut-être, depuis que l'impérialisme a sécrété les États centralisés, il est mis en danger. Une brèche est ouverte, dans laquelle va s'engouffrer la créativité. Le monde moderne est en germe. J'essaierai d'établir les enchaînements.

Cependant, les choses ne sont pas aussi simples. Le Pouvoir politique est loin de disparaître. Il est seulement affaibli. Il importe de préciser, d'une manière rigoureuse, où se situent les structures de Pouvoir dans une telle société, pour comprendre ce qui reste et ce qui disparaît.

D'une manière générale, le Pouvoir, dans quelque société que ce soit, prend trois formes :

1 – Sous sa forme la plus fréquente et la plus rudimentaire, il contrôle et détermine les ressources et les biens d'une population donnée, soit du fait de ses interventions guerrières et militaires, soit grâce aux impositions et aux taxations à son usage, soit en assurant une fonction de justice, qui permet de maintenir l'ordre à l'extérieur.

2 – Quand il intervient plus fortement, il surveille, contrôle et dirige les occupations des gens, sous leurs aspects quotidiens et pratiques, par exemple en déterminant les modes de production, les déplacements des personnes, les rapports entre les groupes, etc. C'est son aspect administratif et organisationnel.

3 – Il peut aussi déterminer les croyances et les représentations, activités symboliques et rituelles. C'est son aspect religieux et moral.

Ce qui disparaît ou tend à disparaître au Moyen Âge, dans le monde occidental, c'est l'aspect administratif du Pouvoir, le second aspect. Je vais y revenir, puisque je vais fonder là-dessus l'analyse du décollage culturel au Moyen Âge. Les deux autres aspects, du fait qu'ils se trouvent assumés par des instances différentes, s'extrémisent, s'opposent, ce qui les affaiblit. Quand nous pensons au Moyen Âge, nous voyons ou bien une masse impressionnante d'actions militaires, qui vont depuis les Croisades jusqu'à la guerre de Cent ans, en passant par les chevaliers de l'Ordre teutonique et les guerres entre féodaux, actions qui s'enracinent dans la volonté de Pouvoir des grands plus que dans la volonté des peuples, et, d'autre part, des événements religieux spiritualisés à l'extrême, depuis les ordres monastiques jusqu'aux mystiques rhénans en passant par saint François d'Assise et Jeanne d'Arc. Nous nous trouvons à deux extrêmes. Les populations travailleuses ne sont concernées que d'une manière indirecte par ces deux pôles.

Où se trouvent, là-dedans, l'organisation, la structuration, la planification, toutes ces choses en surabondance dans les sociétés orientales et jusque dans l'Empire romain, qui expliquent qu'il y ait des routes à travers l'Empire, des postes qui transportent les messages d'un bout à l'autre en un temps record, des villes avec des rues tracées au cordeau, des gens qui produisent d'une certaine façon et avec certaines méthodes, etc. ?

Les historiens passent leur temps à décrire le Moyen Âge comme l'époque où il y eut une vision unitaire du monde, un accord de fond sur les problèmes essentiels, des valeurs communes, et cela est vrai ; mais ils oublient trop facilement le reste : l'absence d'orientation pratique, le vide institutionnel, le désencadrement, dont le désordre féodal n'est qu'une manifestation.

Le modèle que je viens d'établir est diversifié. Envisageons les formes qu'il adopte à travers l'Europe.

On peut distinguer deux formules dans lesquelles il se réalise, qui découlent elles-mêmes des conditions écologiques.

Dans la première, les deux Pouvoirs, laïcs et ecclésiastiques, s'affrontent au maximum, du fait de leur implantation traditionnelle dans l'espace où se réalise cette formule. Il s'agit de ce que Pierre Chaunu, dans *La Réforme* (1975) appelle « le monde plein ». La population y atteint, dès le Moyen Âge, des densités exceptionnelles. Les zones concernées vont depuis le sud de l'Angleterre jusqu'à l'Italie centrale, en passant par la Hollande et les Flandres, la vallée du Rhin et la Basse-Saxe, la Suisse et enfin la vallée du Pô, la Lombardie et la Toscane. C'est l'axe central de l'Europe, autour duquel toute son histoire se construit.

À l'intérieur de cet ensemble, il faut distinguer deux pôles. Le premier, au sud, correspond au centre de l'ancien Empire romain, devenu le cœur de la chrétienté, avec la présence du Pouvoir pontifical. Appelons-le le pôle clérical. En opposition, au nord, se situe le pôle impérial, qui correspond au Saint-Empire, héritier des anciennes puissances barbares, restructurées à l'intérieur de l'Empire franc. C'est la zone géographique la plus proche de l'ancien foyer des invasions barbares, à savoir la Scandinavie, la Baltique et l'Europe centrale.

Du fait de l'affrontement entre les deux puissances, les phénomènes auxquels on assiste sont de l'ordre de la rupture. Celle-ci se matérialise dans des institutions sociales extrêmes, qui ont valeur de modèle pour l'avenir. Au nord et au sud, c'est le mouvement communal qui prend des formes différentes en Italie et en Allemagne. « *Les deux terres d'élection du mouvement communal*, dit Michel Mourre (1978) *sont les Flandres et l'Italie.* » C'est là aussi que, d'après une recherche de Robert Fossier (in R. Delort, 1972), on rencontre la proportion de servage la plus faible, moins de 10 %, alors que le taux, dans le reste de l'Europe, atteint plus de 50 %.

Dans le sud, en Italie, les forces impériales, qui n'arrêtent pas de se mêler des affaires de ce pays, entrent en conflit avec l'Église et sont un principe de division (les Guelfes et les Gibelins, correspondant à deux entités politiques du monde germanique). Dans le nord, l'Église, spécialement sous sa forme monarchique, permet d'échapper à l'emprise du Pouvoir impérial. C'est là en effet, comme je l'ai déjà signalé, que se sont installées, dès le haut Moyen Âge, les grandes abbayes bénédictines (Sain-Gall, Corbin, Saint-Riquier, etc.). Il y a une concentration plus forte de monastères dans le nord que dans le sud (cf. carte établie par J. Hubert, 1957, in J. Paul, 1986).

La deuxième formule se réalise dans tout le reste de l'Europe et spécialement en France. Les deux puissances rivales s'affrontent moins directement et donc sont moins présentes. Nous ne sommes pas au centre de l'Église ou au centre de l'Empire. Ceci permet à cette région de

devenir un centre culturel de premier ordre, dans lequel s'élabore la future culture de l'Europe. Cela ne veut pas dire que les zones de la première catégorie ne participent pas au mouvement culturel, bien au contraire, mais elles n'initient pas le mouvement. Elles héritent, comme nous le verrons, du mouvement déjà lancé.

La différence d'atmosphère entre les deux zones, à savoir la zone centrale et la zone marginale, spécialement française, du fait de la relation entre les deux Pouvoirs, a été bien analysée par R.W. Southern (1987) à partir de cas concrets.

L'auteur montre qu'en Allemagne et en Angleterre, les évêques tiennent tête au Pouvoir politique, qui résiste à leur pression, à leur agressivité et à leurs prétentions. La papauté ne réussit pas à s'imposer comme elle le voudrait à ses cadres locaux. En Italie, au contraire, le même affrontement se produit mais se solde par la victoire de la papauté. Du fait de l'effacement des cadres cléricaux, la papauté acquiert un Pouvoir démesuré et ceux-ci ne sont que de pâles exécutants. L'Empire triomphe au nord et la papauté au sud.

En France, au contraire, les choses sont plus simples. L'affrontement ne se produit pas et nous assistons à une coexistence plutôt heureuse des deux Pouvoirs, qui acceptent de se tenir à leur place. *« L'exemple français, écrit Southern, représente l'idéal du moment ou du moins il représente ce que l'Europe médiévale pouvait faire de mieux en direction de cet idéal. Nous avons affaire à une société détendue et aisée, dominée par une aristocratie terrienne, dont l'archevêque était un membre naturel et important. Cette société n'était pas sérieusement troublée par des oligarchies municipales s'agitant bruyamment pour leurs droits. Elle était encore moins troublée par les extravagances spirituelles et les sectes hérétiques qui, généralement, accompagnaient la montée des oligarchies urbaines. Les aristocraties laïque et cléricale agissaient de concert, dans une harmonie profonde ; il n'y avait aucun obstacle sérieux à l'administration du droit canon, ou à l'imposition de la discipline qui s'appliquait de par la loi au clergé comme aux laïcs. »*

Je vais essayer de montrer que la conséquence est la formation d'une nouvelle société. D'une part, se produit, sur l'axe central, une évolution socio-économique puissante, agricole, industrielle et commerciale qui explique l'expansion démographique. D'autre part, en France surtout, une nouvelle culture s'élabore, dans tous les domaines, et celle-ci sert de matrice pour une nouvelle mentalité occidentale, profondément différente de celle qui existait autrefois, mentalité qui prépare le monde moderne.

LA BASE AGRICOLE

Dans un tel mouvement, l'agriculture joue un rôle de premier plan. C'est en effet grâce à elle que des surplus peuvent être dégagés et permettent l'apparition des villes. Dès le grand mouvement de défrichage des 11^e et 12^e siècles qui donne à l'Europe agricole un nouveau visage, le désir de s'autonomiser dans des enclaves sociales, où on trouve une certaine liberté, apparaît déterminant. Cela est vrai pour les établissements monastiques, qui se multiplient dans les grandes plaines du Nord et en Bourgogne, mais aussi dans les groupes paysans qui soit seuls soit en liaison avec des seigneurs, qui leur accordent des privilèges, entreprennent de mettre en culture des espaces qui étaient jusque-là en friche.

On a beaucoup expliqué cette expansion agricole par l'accroissement démographique. En fait, celui-ci est autant un effet qu'une cause. J.P. Poly (1982) donne une explication différente. *« On doit observer, dit-il, que les essarts commencent alors même que les parties plus surveillées de l'espace agraire sont creusées de vides significatifs. Ce qui pousse au défrichement, c'est moins ce que nous appelons la surpopulation des manses – nous avons vu que dans le cadre domanial, elle jouait plutôt en faveur des paysans – que la pression accrue exercée par les seigneurs sur les terres désormais quadrillées et tenues par eux. On essarte pour rester libre ou pour le redevenir, non pour éviter le surpeuplement. »* Il faut constater en effet que ce mouvement commence et se poursuit au moment où les seigneurs locaux accentuent de plus en plus leur pression et n'arrêtent pas de s'emparer de terres précédemment alleutières, qu'ils redonnent ensuite en « commendation ». C'est l'origine du « mouvement de la Paix » dans le sud et le centre de la France, au 11^e siècle.

Les paysans qui s'autonomisent ainsi, grâce aux immunités accordées aux communautés religieuses et grâce au relâchement du Pouvoir politique, ont intérêt à être le plus productif possible puisqu'ils sont à leur propre charge. Ils inventent de nouvelles méthodes agricoles, comme l'assolement triennal, qui permettent d'augmenter les rendements, de nouvelles manières d'atteler les chevaux et les bœufs. Ils ont l'idée d'introduire le métal dans les instruments aratoires, comme les charrues et les faux. On multiplie les moulins à eaux qui permettent de moudre le grain et de travailler les métaux. Enfin, on invente de nouvelles manières de disposer les terroirs, en « lanières », ce qui permet à la fois de les cultiver plus facilement et de les regrouper, selon le principe de l'« open field. »

L'agriculture connaît, dans le nord de l'Europe, un développement exceptionnel, qui explique en partie la forte urbanisation et l'industrialisation de cette région. Les Flandres se spécialisent dans l'industrie textile, en important de la laine d'Angleterre.

L'agriculture moyenâgeuse permet l'entretien 1- de catégories sociales produisant autre chose que des subsistances, telles que des objets artisanaux ou des échanges de biens, 2- de catégories non directement productives, comme les chercheurs ou artistes, et 3- de cette catégorie sociale dominante, parasitaire, qui n'a d'autre sens que de vivre aux dépens des catégories productives. L'agriculture qui se constitue au Moyen Âge en Europe occidentale se présente comme un système qui possède une telle caractéristique. Il va permettre en effet l'émergence de ces trois types de groupes sociaux.

Pourtant, ce n'est pas une agriculture ayant une forte productivité. Les rendements ne sont pas beaucoup plus forts que ceux rencontrés dans des régions pauvres du monde : de l'ordre de trois à cinq fois la masse de grains pour les céréales, par exemple. L'utilisation d'engrais est peu développée à cause de l'impossibilité de conjuguer dans les mêmes exploitations l'élevage et la culture. Il faudra attendre l'arrivée des plantes d'origine américaine comme le maïs, la tomate, la pomme de terre pour atteindre des rendements beaucoup plus élevés. Il faudra surtout avoir la possibilité de modifier profondément le sol et de le travailler avec des machines plus perfectionnées.

L'agriculture issue du Moyen Âge présente cependant trois caractères qui la rendent performante et lui donnent une grande souplesse.

Tout d'abord, elle résulte de défrichages intensifs effectués depuis le 11^e siècle, à la fois dans les zones les plus peuplées et sur les marges européennes, en Poméranie ou en Courlande, ce qui permet l'utilisation maximale de tout le territoire situé au nord de l'Europe, de toute la grande plaine nord européenne. Ce territoire lui-même n'est pas, comme dans le bassin méditerranéen ou dans les oasis moyen-orientales, formé d'enclaves fermées et limitées en surface mais de larges terroirs d'un seul tenant. Par exemple, selon F. Braudel (1966), « *vers 1600, la surface labourable globale de la France est de 32 millions d'hectares* ». Le fait que cette surface constitue un tout relativement solidaire lui confère en même temps la possibilité de s'étendre ou de se restreindre selon les besoins du moment.

Ensuite, cette agriculture est fortement influencée par le regroupement des producteurs dans des villages obéissant à des schémas topographiques précis, avec église et cimetière au centre, par exemple. Cela permet une division des tâches. Dans les régions où dominent les céréales, la disposition « en lanières », typique de l'« open field » permet une coordination des travaux qui favorise la production. Partout on rencontre la division de l'espace en trois parties, avec jardins et vignobles au centre, près des habitations, champs ou prairies plus à l'extérieur, et « communaux », formés de bois ou zones en friche, à l'extérieur, pour les troupeaux de moutons ou les porcs.

Enfin, cette division du travail permet une spécialisation qui favorise les découvertes techniques. C'est ainsi que, à l'époque classique, on découvre des machines spécialisées dans l'ensemencement (plautoir de Jethro Tull), de nouvelles races d'animaux (moutons à laines longues ou à laines courtes, chevaux de traits, génisses à cornes courtes, etc.), de nouvelles plantes (plantes à racines pivotantes ou traçantes, etc.).

La vie communautaire, résultant de ce regroupement, favorise aussi l'enracinement des habitants, leur attachement au terroir, d'où découle une modification progressive de l'environnement physique, qui finit par adopter un profil particulier, nettement marqué et porteur de tout un imaginaire collectif. Cela se produit beaucoup moins dans les régions du monde où l'on rencontre une agriculture hyper spécialisée et intensive, exigeant un grand travail, avec des rendements souvent très supérieurs. L'implantation des populations est beaucoup moins fixe, avec des exploitations viagères comme en Chine ou un retour possible au nomadisme comme au Moyen-Orient.

Une autre caractéristique est la mise en place très précoce, dès les 11^e-12^e siècles, de tout un équipement centré à la fois sur la transformation et l'échange, tels que moulins, marchés, industrie locale, routes, moyens de transport, monnaie qui détermine l'apparition de tout un réseau de hameaux, bourgs, villes moyennes, conditionnant, à leur tour, l'existence de villes plus importantes, voire de très grandes villes. Le schéma de Christaller, celui d'une structure urbaine en réseau, couvrant au maximum les besoins de la campagne ou à partir de la campagne, se réalise ici. La ville n'est pas, comme ailleurs, uniquement un lieu pour le grand commerce ou centrée sur les services d'un palais, d'un château ou d'un monastère mais le résultat d'un regroupement et d'une coordination. Il est évident que cela est la conséquence de milliers d'initiatives individuelles prises, tout au cours du Moyen Âge, par des gens relativement libres de leurs gestes et pouvant faire des projets les concernant.

Les historiens sont d'accord pour admettre que, dès les 13^e-14^e siècles, l'Europe rurale est constituée, avec ses territoires et terroirs relativement fixes, sur lesquels sont installés des paysans qui transmettent leurs terres à leurs enfants. Les biens fonciers vont constituer, pour longtemps, la valeur centrale de la société. Le monde se sédentarise, y compris, nous allons le voir, les classes supérieures, qui étaient, jusque-là, à l'époque carolingienne et féodale, de véritables nomades.

UNE NOUVELLE VIE SOCIALE

Parallèlement et, pourrait-on dire, symétriquement à ce mouvement se situe le formidable développement commercial de l'Italie à partir du 11^e siècle, relayé et appuyé par celui de l'Allemagne rhénane et de l'Allemagne du Nord, avec la ligue hanséatique. Cela correspond aussi à un progrès dans les techniques maritimes et surtout à une modification des pratiques de financement. Jean Favier a écrit sur ce sujet un livre qui fait autorité (*De l'or et des épices*, 1987).

Ce qui est intéressant à observer pour notre sujet, est la manière dont ces commerçants audacieux s'en tirent avec les prescriptions de l'Église concernant le prêt à intérêt qui, théoriquement, devrait empêcher toute accumulation de type capitaliste et tout commerce, de la même manière que les interdits concernant la sexualité devraient empêcher l'érotisme. Les commerçants font comme si de rien n'était, comme si tout était possible. L'Église ni ne les freine ni ne les aide dans ces entreprises. Elle n'est tout simplement pas là. Elle n'a plus d'influence sur le mouvement de la vie, sauf s'il s'agit d'organiser des croisades ou des pèlerinages, qui ont des implications militaires ou réglementaires. L'Église et l'aristocratie se donnent la main et la vie continue ailleurs.

Le plus important pour l'avenir est sans aucun doute ce qui se passe au niveau social. Dans ce domaine, il faut noter l'intensification des besoins communautaires, qui exigent évidemment, pour être satisfaits, une grande liberté de mouvement. Cela se traduit au plan professionnel où les membres des différents corps de métier tendent à se regrouper en confréries dès le 11^e siècle. Là encore l'Église, avec le culte des saints, sert de cadre mais ne dirige pas le mouvement. Les corporations par la suite, accentuent de plus en plus le côté professionnel, jusqu'au moment où le Pouvoir royal / impérial utilise ces organismes pour contrôler la vie économique. De la même manière, les fêtes de l'Église servent de cadres pour une expression spontanée de la population et spécialement des jeunes visant à la transgression, à la critique sociale, au débordement ludique. Les fameuses « abbayes », au nom significatif, qui prendront une grande importance au 16^e siècle, constituent de véritables sociétés, où l'esprit de groupe s'affirme.

Les mouvements à connotation plus ou moins religieuse qui se constituent en Italie et dans le sud de la France, comme les Patarins au 11^e siècle ou les Vaudois, développent une critique sociale pouvant aller jusqu'à des revendications égalitaristes. Ce côté s'accroît en se déplaçant vers le nord à la fin du Moyen Âge. Les Lollards anglais du 14^e siècle, inspirés par Wycliff sont les ancêtres non seulement des Hussites de Bohême qui se réclament expressément d'eux, mais même de certains mouvements extrémistes hollandais de l'époque de la Réforme, comme les Anabaptistes ou les Taborites.

Les germes de mouvement social déposés par le Moyen Âge, spécialement en Italie, se manifestent dès le 15^e siècle et à la Renaissance, et connaissent un développement spectaculaire dans le nord de l'Europe. Pourquoi ce passage du sud au nord, qui a été si souvent observé ? Cela provient d'un partage de l'espace européen : au sud, l'Église ; au nord, les Empires d'origine germanique. Du fait du processus de libération après la réforme grégorienne, les lieux influencés par l'Église se trouvent davantage et mieux libérés que les lieux influencés par les princes. Ceux-ci interviennent mieux là où ils sont présents. Les cités italiennes, dès le 12^e siècle, connaissent une vie urbaine intense de caractère civile. Cela ne veut pas dire que les princes n'y jouent aucun rôle. Jacques Heers (1990) a bien montré leurs interventions incessantes dans les villes italiennes. Cependant l'agitation qu'ils manifestent est aussi le signe qu'ils sont contestés et malmenés. Le vrai Pouvoir politique est au nord. Le mouvement social y parvient tardivement et produit, dès la Renaissance, les grandes contestations révolutionnaires qui débouchent sur les transformations sociales du monde moderne.

L'AFFIRMATION CULTURELLE

Les phénomènes que j'ai examinés jusqu'ici étaient plutôt des amorces, des promesses, de caractère socio-économique, qui ne produiront leurs fruits que des siècles plus tard.

Par contre, il est un phénomène qui appartient complètement au Moyen Âge, même s'il continue à persister après et imprime sa marque sur la mentalité de l'Occident, je veux parler du phénomène culturel, ce qui se passe dans le domaine des arts plastiques, des arts musicaux, des arts littéraires et de la pensée. Là, le Moyen Âge atteint d'emblée une espèce de sommet et produit quelque chose d'original, qui marquera profondément tout ce qui viendra par la suite.

Pour comprendre ce qui se passe dans ce domaine dans l'Occident chrétien, il importe de revenir à ce qui se passe ailleurs, et spécialement en Asie.

J'ai déjà analysé le fait que, dans cette région du monde où l'impérialisme triomphe, celui-ci et son acolyte indispensable, la religion de type spiritualiste, contrôlent les productions de l'esprit. Les influences des souverains et des religieux se relayent, alternent et se combinent, selon les époques et les régions. Cela n'enlève pas à ces productions leur valeur de gratuité et de désintéressement et cela n'en fait pas, comme le pense une certaine école néo-marxiste actuelle, de purs instruments sociaux. Ils gardent leur valeur de création, puisqu'ils consistent, de toute façon, dans une élaboration d'objets valables par eux-mêmes, même si on leur donne d'autres significations.

Cependant cette situation entraîne des limitations, des interdits et des répressions, comme les censures concernant la représentation du corps humain, les exigences de raffinement et de luxe, dans la tradition judaïque et islamique, ou l'obligation d'une espèce de retenue permanente, de délicatesse exquise et d'un hiératisme immatériel, dans la tradition extrême-orientale.

Ce qui caractérise le Moyen Âge occidental, c'est le fait que d'emblée, il transgresse ces barrières. On pourrait dire que cela ne lui est pas difficile, puisqu'il ne les connaît pas. Mais ce n'est pas exact. Il est confronté directement à la tradition byzantine, qui est proche de ce qui se fait en Asie. Il affronte cette tradition et il s'en sépare. Dès les 9^e-10^e siècles, il commence à produire des œuvres qui soit s'inspirent de traditions barbares, comme l'orfèvrerie cloisonnée,

les arts précieux carolingiens, les styles animaliers germaniques, etc., soit s'inspirent des traditions antiques, comme l'enluminure ou l'architecture carolingienne. Ce sont des influences païennes. Celles-ci sont bien digérées et intégrées dans l'élan créateur qui prend ici son point de départ.

D'emblée, l'art manifeste une créativité telle, que les historiens n'arrivent pas à y croire. Ils ont fait des efforts pour arriver à trouver les origines, qui, d'après eux, devaient être populaires, de l'art roman, de la poésie courtoise, de la chanson de geste, de la musique polyphonique, etc. Toutes ces tentatives ont été des échecs. En réalité, cet art, comme d'ailleurs tout art, est de nature projective. C'est une manière de se dire soi-même, d'exprimer son être intérieur ou, plus exactement, de prendre, comme matière d'une œuvre, les réalités intériorisées dans sa subjectivité.

Pourtant, cette production est soumise à des conditions précises, que j'ai déjà évoquées. Ses premières apparitions ont lieu surtout en France, soit au nord soit au sud. Ce n'est que dans un deuxième temps que se produit une explosion et que ce mouvement influence d'autres zones géographiques.

J'aperçois quatre domaines, où se manifeste cette évolution culturelle : 1 – celui des arts visuels ou plastiques, tels que l'architecture, la sculpture et la peinture, 2 – celui de la pensée et de la recherche intellectuelle, dans le sens de la philosophie et de la science 3 – celui de la musique, en liaison avec le théâtre et la danse, 4 – celui de la littérature.

Dans ces quatre domaines, le Moyen Âge innove. Il est important de voir s'il existe une tendance commune dans ces différents domaines. Je vais essayer de montrer, en les examinant successivement, que l'évolution consiste, dans tous les cas, dans un mépris affiché à l'égard de ce qui est appelé, en esthétique ou en épistémologie, la matière, le prétexte ou le contenu.

Jusque-là, dans la tradition asiatique, antérieure au Moyen Âge occidental, la beauté, le style ou le plaisir des sens ou de l'esprit n'étaient pas la seule fin recherchée. Il fallait aussi que le créateur choisisse certains objets, certains supports ou certains modèles, que l'art avait pour fonction de sublimer et d'exalter. Le créateur ne pouvait, par exemple en Extrême-Orient, s'éloigner de certains thèmes imposés tels que le Bouddha dans l'art religieux ou un certain climat d'exquise légèreté et de charme discret dans la peinture et la poésie. La pensée ne pouvait pas aller au-delà d'un certain point dans l'observation, l'expérimentation et la critique. Toutes ces limites imposées ne supprimaient pas l'invention et la découverte, mais elles les relativisaient, les soumettaient à d'autres finalités.

Le Moyen Âge occidental, d'une certaine façon, découvre « l'art pour l'art » et la pensée se prenant elle-même pour fin. La création se radicalise, devient un art de vivre, une éthique. Du coup elle affirme que cela est possible. Il suffit de le constater, quitte à l'expliquer comme on peut. On ne peut dire que cela est une illusion, comme le fait Pierre Bourdieu dans le courant néo-marxiste.

Je vais tout d'abord présenter ce qui relève de la création qu'on pourrait appeler techniciste, au sens que j'ai donné à ce mot, les arts plastiques et la recherche intellectuelle, pour passer

ensuite au domaine humaniste des arts du mouvement (musique, danse, théâtre) et de la littérature.

UNE RÉVOLUTION DANS LES ARTS VISUELS

Si nous considérons les arts plastiques, nous devons partir de cette extraordinaire explosion de l'art roman au 11^e et au 12^e siècle.

Insistons tout d'abord sur son côté rural, en tout cas non limité aux villes ou aux centres princiers. Tout fait penser à une création du peuple, entraîné par des curés qui avaient une marge importante d'autonomie. Cela explique qu'il soit si difficile de lui assigner une origine précise. Daniel Russo, dans le *Grand atlas de l'art* (1993) déclare : « À la lecture de la carte apparaît nettement l'évidence d'une distribution spatiale à travers l'Europe féodale de l'époque : un centre entre Loire et Rhin ; puis, en une première couronne, un ensemble de régions intermédiaires ; enfin sur les marges, une périphérie au statut incertain. C'est dans la zone médiane qu'a lieu d'abord, entre 930 et 1000 environ, la première expansion démographique : du Nord au Sud, sont touchés le Sud de l'Allemagne, le Sud de la Bourgogne, le Nord et le Centre de l'Italie, le Poitou, le Languedoc, la Catalogne. C'est ici que se met en place le foyer du premier art roman. » Si nous faisons confiance à cette observation, nous remarquons que les zones touchées à l'origine sont situées hors du principal foyer politique de l'époque : le Nord-Ouest de l'Allemagne (région d'Aix-la-Chapelle, Francie orientale). La France joue un rôle pionnier.

Tout fait penser à un mouvement spontané. Cluny, qui joue un rôle incontestable dans ce mouvement, dès le début du 10^e siècle, *opta*, dit Marcel Durliat, *pour un idéal de beauté, incluant l'ampleur des édifices, la richesse de la décoration, la variété des couleurs, et l'éclat de la lumière.* » Les constructeurs de ces édifices utilisent tout ce qu'ils peuvent au niveau architectural et sculptural. Comme on l'a montré, dans le Sud, ils représentent davantage les palmettes et les entrelacs à cause de la proximité de la Méditerranée et dans le Nord la feuille d'acanthé, inspirée de l'antiquité. Au niveau des chapiteaux, les thèmes tirés de la Bible sont largement utilisés, mais aussi des thèmes inspirés par des livres apocryphes ou par des traditions locales, voire par des spectacles de la vie quotidienne. Aucune contrainte dans l'utilisation des matériaux ou des modèles, mais une volonté affirmée de mélanger sans cesse les formes les plus élégantes et raffinées, y compris à travers des fresques, avec des structures solides et puissantes. L'essentiel semble être de mettre sur pied une maison commune simple et belle, sans autre ambition.

L'art roman se répand partout en Europe mais spécialement en Italie. Il est actuellement plus représenté dans ce pays qu'en France, même si chez nous il y a une quantité énorme d'églises romanes.

Avec le gothique, on revient aux mêmes régions qui ont vu la naissance de l'art roman, à savoir le nord de la France, après une apparition fugitive de « l'arc brisé » dans les régions occupées par les normands (D. Russo, 1993), dès le début du 12^e siècle. On retrouve, dans cet art, quelque chose présent déjà dans l'art roman et qui est comme un trait typique des phénomènes culturels au Moyen Âge, à savoir le « parti pris », la volonté de réaliser une idée, une option esthétique ou épistémique, et cette volonté apparaît souvent comme un véritable syndrome.

Cette époque présentée souvent comme celle de la création anonyme est au contraire celle où le créateur s'impose avec force lui-même, avec ses chimères. Ici, on veut faire toujours plus haut et toujours plus ouvert.

La combinaison de l'altitude avec la légèreté et la lumière est un défi. Les structures qui réussissent à s'élever généralement s'alourdissent. C'est le contraire qu'on veut maintenant réaliser, ce qui oblige à mettre des arcs-boutants qui n'étaient pas prévus et ce qui provoque des catastrophes. La cathédrale de Beauvais s'effondre. On a parlé à juste titre d'obsession du gratte-ciel, comme en Amérique. Si on songe que cet édifice prodigieux était entouré de maisons en bois et de masures et demandait des siècles pour être réalisé, on mesure à quel point était forte la volonté d'immortaliser un témoignage de la puissance de l'homme, comme une volonté irrépressible d'exister.

Là aussi, on est frappé par le caractère diffusif de ce phénomène. L'Europe se couvre de cathédrales gothiques. On trouve certes des variations dans les styles, mais le style français originel se retrouve jusqu'en Pologne, en Suède ou dans le sud de l'Italie (*Grand Atlas de l'art*, 1993).

Ceci explique l'influence de l'art gothique sur l'évolution postérieure des arts visuels et spécialement sur la peinture. La transition se fait par une transformation de l'art gothique, qui s'est opéré à l'est de la France, « le style 1200 », dont Nicolas de Verdun est un des meilleurs représentants, qui aboutit à une imitation de la statuaire antique et à une affirmation de la sculpture pour elle-même, comme à Reims. La statue polychrome s'isole de son environnement sur un socle avancé et théâtralise un mouvement, ce qui l'individualise.

On a de bonnes raisons de penser que la peinture italienne, qui au tournant du 13^e et du 14^e siècle, affirme une nouvelle façon de voir la réalité, à Sienne avec Duccio, Simone Martini et Pietro Lorenzetti et à Florence avec Giotto, est influencée par la vision de cette statuaire, qui s'est répandue partout. On a comparé (*Grand Atlas de l'art*, 1993), par exemple, une scène de « la trahison de Judas » à la cathédrale de Bourges avec une scène identique de Giotto à Padoue et remarquer l'extrême similitude, à la fois dans l'expression de concentration des personnages et dans le traitement du sujet, qui isole ceux-ci. Ici encore, on remarque une chose qui va triompher dans la peinture italienne postérieure et dans toute la peinture occidentale, à savoir qu'il n'y a plus de sujet réservé. Toute la réalité humaine, sous tous ses aspects, peut être représentée, et, aussi plus tard, avec les Hollandais, toute la nature, tous les sentiments (Goya), toutes les combinaisons de couleurs, de formes, de lumière (art abstrait, art surréaliste, etc.). Dès le 14^e siècle, Paolo Uccello peut se spécialiser dans la représentation des batailles. Il n'y a plus de sujet noble et non noble. Tout est déterminé par le désir de l'artiste d'affirmer son monde personnel, son équation propre qui, comme le remarque Montaigne, rejoint « l'humaine nature ».

Le caractère profond de cet art explique sa diffusion. Dès le 15^e siècle, il pénètre au nord, avec les Flamands et les Hollandais, dans une zone qui n'avait pas été favorable aux premiers essais, à l'époque romane. Le Saint Empire, avec ses structures aristocratiques puissantes, n'est pas favorable aux arts primaires (de la vue ou du mouvement) dans la mesure où il entend contrôler les circuits productifs, comme font tous les Pouvoirs impérialistes. Les artistes n'aiment pas être contrôlés et c'est pourquoi ils préfèrent le cadre plus méridional de l'Église, qui leur laisse

plus de liberté. Les légendes bibliques sont plus ouvertes, car plus susceptibles d'interprétations diverses. Bientôt, on n'aura même plus besoin d'elles.

UNE RÉVOLUTION DANS LA PENSÉE

La vie intellectuelle au Moyen Âge ne s'identifie pas avec les universités. Comme l'a remarqué Jacques Le Goff (1983), les universités sont d'abord, pour le Pouvoir, un instrument pour former ses cadres. Les premières, en Italie, à Bologne et à Salerne, forment des juristes et des médecins. Il en est de même pour les écoles monacales et cathédrales, où l'on apprend à lire.

Ce qui est important est ce qui se passe dans ce cadre. Celui-ci est beaucoup plus civil, politique que celui dans lequel évoluent les arts visuels. La puissance dont on se méfie ici, c'est l'Église, avec sa volonté de régenter les productions de l'esprit. Sans cesse, les princes favorisent et appuient les universités, alors que l'Église fait pleuvoir les condamnations. À Paris, la première faculté de théologie s'installe dans un collège pour étudiants pauvres, hors de l'université elle-même, la Sorbonne. La faculté des arts est beaucoup plus importante, car c'est là que la pensée peut se donner libre cours, avec l'aide d'Aristote et de Pierre Lombard.

Il faut partir des hommes plutôt que des institutions, essayer de comprendre ce qu'ils recherchent quand, dès le 11^e siècle, ils se lancent dans des disputes infinies, qui vont nous livrer la clef de ce phénomène.

Regardons Abélard, un des premiers et un des plus importants. Né en 1079, il n'a qu'une vingtaine d'années quand il s'attaque à son maître en dialectique, Guillaume de Champeaux, et soutient les thèses novatrices, « nominalistes » du dénommé Roscelin. Il s'attaque aussi à une autre sommité, le célèbre Anselme. Dans la foulée, il fonde sa propre école, à Melun puis à Paris où il va pouvoir poursuivre sa bagarre intellectuelle contre son ancien maître Roscelin, tenter d'introduire la dialectique dans la théologie et s'attaquer au problème considérable de *l'Unité et la Trinité divine*, ce qui lui vaut une condamnation par un concile. Son audace est sans limite. Un des traités qu'il écrit dans la quarantaine, oppose l'Écriture aux Pères de l'Église. Il est accusé d'hérésie par l'évêque de Chartres, a des démêlés avec Saint Bernard..

Il ne faudrait pas croire qu'Abélard soit un cas particulier. Non seulement son esprit combatif se rencontre chez d'autres, mais la méthode qu'ils préconisent tous, héritée d'Aristote, la Logique (définie dans un traité par Abélard), a surtout une fonction pratique. C'est une formidable machine de guerre, qui permet d'aborder tous les problèmes, toutes les questions possibles et imaginables, non pas certes sous l'angle de la vérité mais sous l'angle de la discussion.

La « Disputatio » est le pain quotidien de tous ces gens, jusques et y compris dans les grandes Sommes de la fin du 13^e siècle, avec Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Duns Scott et tous les autres. Dans ces Sommes, avec un appareil logique impressionnant, la « questio » est suivie de l'exposé des thèses adverses, puis du « sed contra », puis du « respondeo dicendum ». Certes, il y a à travers tout cela une recherche authentique. Les thèses de l'unité du composé humain ou de la philosophie « ancilla theologiae » ne sont pas sans intérêt. Mais l'essentiel réside cependant dans la confrontation des idées, la discussion.

Il est important de voir la signification d'un tel mouvement. La vie intellectuelle, sous quelque forme qu'on l'envisage et même sous ses formes les plus modernes et les plus scientifiques, est

avant tout manipulation et confrontation d'idées. Un chercheur qui se contenterait d'observer et de consigner, ce qui est un idéal répandu à notre époque, ne serait pas un chercheur mais un appareil enregistreur. Il faut au moins qu'il ait quelques hypothèses, un projet intellectuel. Le Moyen Âge, en posant le problème des Universaux ou de « l'être de raison », d'un quelque chose dans l'esprit qui n'est pas exactement identique à la réalité des choses, posait le problème préalable à toute vie intellectuelle.

Dans un livre très impliqué *Penser au Moyen Âge* (1991), Alain de Libera, met l'accent sur le courant averroïste au 13^e siècle, dans lequel il voit l'inspiration secrète et vivante de la pensée scolastique. En réalité, l'averroïsme de Siger de Brabant ou d'autres n'est qu'une de ces innombrables doctrines auxquelles les penseurs du Moyen Âge se sont intéressés, comme ils s'intéressaient à tout. La preuve de ceci se trouve dans ce même livre où l'auteur énumère les thèses que l'évêque de Paris, Etienne Tempier, avait, dans les années 1277, extraites d'auteurs contemporains et sur lesquelles il jetait l'anathème. On est stupéfait de l'audace de ces thèses, dont certaines sont modernes et qui n'étaient certainement pas inventées par le cher évêque. Par exemple, on trouve : « *C'est dans cette vie qu'on trouve le bonheur et non dans l'autre* », « *quand quelqu'un ne montre pas ce qu'il possède mais se dénigre et s'humilie, son humilité n'est pas une vertu* ». (La Rochefoucauld n'est pas loin), « *il n'y a pas d'autres vertus que les vertus acquises et les vertus innées* », (la notion de « vertu infuse » est un mythe), « *la complète continence en matière sexuelle attende à la fois à la vertu et à l'espèce humaine* », etc.

On peut évidemment comprendre que la Renaissance se soit élevée contre cette pensée dialectique, à laquelle Francis Bacon a opposé la pensée expérimentale. Cependant, on ne peut négliger le fait, que le courant cognitiviste contemporain a bien mis en lumière, qu'à un certain niveau de profondeur, les valeurs mises en avant par la pensée du Moyen Âge sont fondamentales et préalables à toute vie intellectuelle. Que seraient devenus Galilée, Lavoisier ou Thomson sans le bouillonnement d'idées dans lequel le premier s'est trouvé entraîné, que Feyerhabend nous a retracé, sans les querelles infinies concernant le « phlogistique », qui ont amené Lavoisier à faire ses expériences décisives sur la combustion, sans les interrogations de Thomson qui ont amené Rutherford à faire les expériences qui ont fondé la théorie atomique ?

UNE TRANSFORMATION DE L'UNIVERS SONORE

Le Moyen Âge ne s'est pas contenté de transformer l'espace dans lequel nous vivons, en créant de nouvelles formes d'architecture civile, dérivées directement du gothique et de nouvelles possibilités de représentations des formes, il a aussi modifié notre univers sonore, par la création de nouvelles formes et conceptions de la musique.

Le haut Moyen Âge, héritier direct du premier christianisme plus que de l'antiquité païenne, impose un rapport aux sons qui n'est pas très loin de ce que nous rencontrons au Moyen-Orient et en Extrême-Orient, à savoir un espace sonore qui favorise la concentration et le recueillement religieux. Le principe est d'éloigner au maximum tous les bruits, qui sont assimilés au monde qu'on abhorre. Cela se traduit au plus haut point dans le plain chant, le « chant grégorien », appelé ainsi parce que le pape saint Grégoire le Grand, au 6^e siècle, avait non pas créé ce chant, comme on le dit toujours, mais avait imposé un « graduel » type à toute la chrétienté, pour éliminer les variantes qui commençaient à foisonner. Charlemagne renforce cette tendance.

L'idée de base, qui devient un modèle imposé, est que la voix humaine est seule habilitée à se faire entendre, et encore d'une certaine manière. On élimine non seulement les instruments, largement utilisés dans toute l'antiquité orientale et occidentale (Mésopotamie, Égypte, Grèce) qui ne seront réintégrés à la musique qu'à partir du 12^e siècle, mais même les modulations ou variations en hauteur de la voix. L'idéal, réalisé dans la très grande majorité des productions sonores jusqu'aux 9^e-10^e siècles, est la psalmodie en « recto tono », la production régulière de la voix, toujours sur le même ton.

Peu à peu, un certain chant réussit à s'infiltrer dans cet univers implacable, dont la beauté, incontestable, ne réside que dans les infimes fluctuations de la voix. Tout d'abord les litanies, introduisent quelques modulations en fin de parcours, et surtout, à partir d'un certain moment, les antiennes, répons et vocalises diverses, mettent en valeur tel ou tel texte particulièrement important. Le pas en avant le plus décisif est l'invention des « tropes » au 9^e siècle, textes stéréotypés ayant une valeur mnémotechnique, servant à retenir les vocalises à fixer. Ceux-ci obligent à inventer une notation et surtout permettent de maintenir des mélodies avec paroles, qui vont servir de bases à la fois au chant profane et au chant religieux, y compris dans les passions et les mystères.

Avant de poursuivre la voie qui vient de s'ouvrir, faisons remarquer que parallèlement à cette musique religieuse, dans laquelle la musique est réduite à sa plus simple expression, existait une musique civile et surtout militaire très développée, avec des instruments aussi remarquables que les trompettes et les tambours, qui faisaient beaucoup de bruit. Il est notable que ceux qui inventent de nouvelles procédures musicales ne s'inspirent pas de ce courant. Il faut attendre le 17^e siècle et la musique baroque pour que les instruments à vent ou à percussion fassent vraiment leur entrée dans le monde musical et la musique militaire proprement dite n'acquiert droit de cité qu'avec la musique romantique.

Nous retrouvons là le principe, qui veut que la création fuit les lieux où on lui impose des modèles définis à l'avance et contraignants. L'espace physique, où nous évoluons quotidiennement et où se déploient les ondes sonores, est aussi celui que contrôle le Pouvoir politique, qui ne peut régner que sur les corps. Ce Pouvoir entend régler dans le détail toutes les manifestations sonores, en particulier dans les cérémonies et les parades qu'il organise. Les inventeurs de sonorités nouvelles préfèrent le monde religieux qui modère les expressions sonores et auquel ils doivent, pour cette raison, s'opposer, mais qui ne propose pas de modèle. C'est à peine un paradoxe.

Nous verrons le contraire avec la littérature. Elle préfère les princes, parce qu'elle redoute l'Église, qui prétend régner sur les esprits

Dès l'instant où le chant est inventé, tout devient possible et le torrent musical va poursuivre sa route d'une manière irrépressible : d'abord à travers les troubadours, aux 11^e-12^e siècles, puis à travers l'« ars nova », au 13^e siècle, la grande polyphonie, aux 14^e-15^e et 16^e siècles, pour en arriver, à l'époque classique, au contrepoint, à la fugue, à la sonate, à la symphonie, à l'oratorio, à l'opéra. Nous allons assister à un processus d'intégration. Tous les sons et toutes les formes de sons, de sonorités, y compris les bruits dans la musique moderne, les rythmes extrêmes dans le jazz, vont être englobés, accueillis, mixés, accommodés pour produire le phénomène musical.

Tout est en germe dans ce vouloir chanter qui commence à se manifester aux 9^e-10^e siècles, quand se produisent Cluny et la révolution de l'an Mil.

Je passe très vite sur les troubadours, qui appartiennent à l'espace français, mais qui valent autant par leurs textes que par leur musique. Le chant est à la fois parole et mélodie. Les troubadours sont les ancêtres de la littérature occidentale et j'y reviendrai.

Un moment important est celui où l'on commence à réunir les voix, à l'unisson bien sûr, mais surtout selon le principe polyphonique de la superposition des lignes mélodiques, avec le « déchant », le ténor (voix principale qui « tient »), le principe de l'« organum » (modulations alternées des voix), etc.. Non seulement on multiplie les voix, jusqu'à une dizaine, mais on les fait jouer ensemble, à la fois dans la simultanéité et dans la succession. Les principes de l'harmonie ne sont pas encore bien maîtrisés. Cela aboutit au « motet », promis à un bel avenir, qui définit certaines règles de composition.

Parmi ceux qui contribuent à cette transformation, il faut surtout citer l'école de Notre-Dame, à Paris au 13^e siècle, avec Léonin et Pérotin le Grand. Adam de la Halle (vers 1280-1287) réussit une intégration de la musique, avec chansons et du théâtre, dans le Jeu de Robin et de Marion, qui prolonge l'œuvre des troubadours.

Les inventions nouvelles de cette époque aboutissent à l'« Ars Nova », qui se définit par la polyphonie, et qui va occuper trois siècles (14^e-15^e-16^e). Ce qui caractérise cette musique est bien sûr qu'elle implique beaucoup de mises au point techniques, comme l'abolition des « modes rythmiques », l'indépendance des parties, la conscience harmonique, la recherche de la consonance, etc., mais surtout qu'elle affirme une extrême liberté, spécialement à travers les chansons profanes et le madrigal, en Italie et en Angleterre.

Née en France, cette musique reste bien représentée dans ce pays, avec des personnalités aussi importantes que Guillaume de Machaut (né vers 1300), Dufay (né vers 1400), Janequin (né vers 1480), Le Jeune (né en 1528), Josquin Desprêts (né en 1521) et surtout Roland de Lassus (né en 1532). Cependant, comme il s'est produit avec les arts visuels, le mouvement se répand et influence d'autres pays, spécialement l'Italie d'un côté, l'Angleterre et les Flandres, de l'autre. En Angleterre, Dunstable (né vers 1380) ou en Flandres Okeghem (né vers 1430) ont une place de premier plan. Il en est de même en Italie avec Palestrina (né en 1525) et Monteverdi (né en 1567).

Par rapport au problème que je posais antérieurement d'un climat défavorable aux musiciens dans les pays très structurés politiquement du Nord, il faut noter que l'Allemagne, qui jouera plus tard un rôle essentiel, est peu touchée par ce mouvement. Elle le sera, au 18^e siècle, à un moment où le Saint Empire se sera pratiquement dissous, à la suite de la Guerre de Trente ans et du traité de Westphalie. Malgré cela, on connaît les démêlés de Mozart avec Colloredo. On peut aussi parler de Louis XIV et de ses musiciens, comme Lulli et François Couperin, qui subirent l'un et l'autre l'influence italienne.

Au 17^e siècle, la musique explose, aussi bien en Italie, où l'opéra commence une carrière prodigieuse, que dans le reste de l'Europe. Trois principes nouveaux sont introduits, qui vont avoir une influence déterminante. D'une part, on revient au principe ancien de la monodie,

c'est-à-dire du soliste, entouré de son orchestre, ce qui va contribuer à centrer des œuvres qui avaient quelquefois du mal à trouver leur unité. Ensuite, la musique prend de l'ampleur et ne se satisfait plus d'œuvres courtes et légères. Elle se déploie maintenant en parties ou « mouvements », avec des thèmes conjoints qui se reproduisent selon le principe de « l'imitation ». Elle s'étale dans le temps, trouve, si l'on peut dire, son espace. Enfin des instruments nouveaux sont introduits et aussi un plus grand nombre de participants. On va vers le quatuor, le septuor, le concerto, la symphonie. L'esprit du Moyen Âge, qui avait voulu arracher la musique à son carcan religieux, triomphe ici.

UNE TRANSFORMATION DANS LA LITTÉRATURE

La littérature, en créant des modèles, influence dans toute société les rapports entre les personnes. En même temps, elle reflète ceux qui existent. Elle joue un rôle essentiel dans la vie sociale.

Aux alentours de l'an Mil, quand se produisent les transformations que j'ai indiquées, ces rapports se trouvent aussi modifiés et cela se traduit dans la littérature. Il se crée une troisième voie entre les rapports de violence qui caractérisent la caste militaire et les rapports effusifs, faits d'épanchements et d'extase, du monde religieux. On veut sortir de la froideur et de l'extériorité du premier, sans pour autant tomber dans les excès affectifs du second.

L'attitude adoptée, qui correspond à cette demande, est de s'exprimer, de dire ce qu'on est et qui on est, de se manifester face aux autres, non pas sur le mode de la confession ou du repentir, celui du monde religieux, mais sur le mode de l'affirmation, en utilisant les ressources de la poésie et du récit. La littérature du Moyen Âge est, je vais le montrer, une littérature fondée sur l'expression de soi-même.

En même temps, se produit un phénomène, sur lequel j'ai déjà mis l'accent : cela concerne la classe aristocratique, ou du moins les gens en rapport avec cette classe. La littérature, étant une production de l'esprit, tout comme l'activité intellectuelle, se méfie de l'Église qui veut exercer une hégémonie sur les esprits. Elle se sent plus à l'aise au milieu des puissants, dont elle ne redoute pas la brutalité et la rusticité. Même si, à cause de cela, elle entre en opposition avec eux, elle se sent libre. Comme l'a remarqué Marc Bloch, une grande partie des littérateurs appartiennent à la classe supérieure ou travaille pour elle. Ils sont protégés et soutenus économiquement par cette classe, et ceci jusqu'aujourd'hui. Les gens de la classe supérieure se trouvent tentés par la littérature avec laquelle ils n'arrêtent pas de flirter. Il y a d'innombrables exemples.

L'art littéraire apparaît en Aquitaine, avec Guillaume d'Aquitaine, personnage haut en couleurs, le « père des troubadours ». En réalité, ce n'est pas l'Aquitaine mais le Poitou et le Limousin – terres de petits seigneurs – qui sont le lieu de naissance du « grand chant courtois ». « *Nous connaissons, dit P. Zumthor, les noms d'environ 460 troubadours qui vécurent entre 1100 et 1350 ; nous possédons plus de 2500 chansons.* » Parmi celles-ci, plus de la moitié traitent du thème de l'amour, préoccupation dominante des aristocrates depuis toujours. Cela implique qu'il y ait une cour, une vie sociale, qui ne peut naître, à son tour, que si ces gens ont assez de loisir. La guerre leur en laisse et ils ne sont pas surchargés de tâches d'administration.

Beaucoup de choses ont été écrites sur les conceptions amoureuses exprimées dans ces textes, par exemple dans *L'amour et l'Occident* (1938) de Denis de Rougemond. Celui-ci insiste sur le côté spiritualisé de cet amour, qui ne se conçoit pas hors de la séparation et de la frustration. Il met cela en rapport avec le mouvement cathare. Cela découle d'une lecture juste, mais partielle, des textes. Un livre plus récent, *L'art d'aimer au Moyen Âge*, de Michel Zinc (1997) remet les choses au point. Il montre que l'expression des pulsions sexuelles et même de l'activité sexuelle est partout dans cette littérature et sous les formes les plus crues, mais s'accompagne généralement d'une vision de la femme comme « domina » (« maîtresse »), qui limite ce qu'il pourrait y avoir de violent dans cette conception.

Les puissants, intéressés par les réalités amoureuses, doivent modérer leur brutalité. La littérature leur présente un nouveau modèle, dans lequel non seulement on respecte la femme mais on exprime ses sentiments et son ressenti. On a le droit de pleurer, de se plaindre et aussi de désirer. Le désir fait une entrée solennelle sur la scène sociale, phénomène capital, qui n'est certes pas nouveau dans sa forme, mais qui est nouveau dans son esprit. Il y avait le Kâma-Sûtra et les innombrables traités d'érotologie chinois, indiens et arabes, dans lesquels souvent la gymnastique amoureuse ou les conseils sur les manières de faire se substituent aux sentiments. Ici, et probablement pour la première fois dans la littérature, les sentiments s'étalent, éclatent sans aucune pudeur. C'est un des grands apports de la littérature occidentale.

Avant de passer à autre chose, je reste sur ce filon de l'expression affective, à cause de son importance. On le retrouve durant tout le Moyen Âge et spécialement sous la forme que la littérature prend aux 14^e et 15^e siècles en Italie, à travers Dante, Pétrarque et Boccace. L'aspect personnel, intime s'affirme toujours plus. Les femmes dont parlent ces trois auteurs, Béatrice pour Dante, Laure pour Pétrarque et Fiametta pour Boccace sont des femmes vivantes, et non des abstractions.

La littérature n'en reste pourtant pas là. Elle réfléchit. Spécialement sur l'amour. *Le Roman de la rose* (1236-1280), sous la forme qu'il a pris avec Jean de Meung, est une vaste réflexion sur l'amour, où les allégories, qui occupent une place centrale, posent les problèmes de la vie amoureuse. Par exemple, la place prise par « Jalousie », qui apparaît comme la figure allégorique la plus dangereuse et centrale, en dit long sur la psychologie amoureuse. Cela rejoint les problèmes posés dans toutes ces « cours d'amour », qui ont fleuri à partir du 14^e siècle, dans lesquelles on abordait tous les aspects possibles, même les plus invraisemblables, du comportement amoureux.

Il aurait été étonnant que des aristocrates n'abordent pas ce qui les concerne plus que tout : la guerre et la domination sociale. Dès le 11^e siècle, la *Chanson de geste*, qui très vite intègre le *Roman breton*, avec le cycle arthurien et la « quête du Graal », ainsi que les épopées de l'antiquité, se lance dans un vaste récit de toutes les prouesses et actions héroïques dont ils peuvent se glorifier.

Là aussi, on constate la même tendance projective, chez les auteurs qui représentent ce courant : les auteurs de la *Chanson de Roland* (10^e siècle), Chrétien de Troyes (1135-1183), les *Romans antiques* (12^e siècle), etc. Contrairement à ce qui se passe dans les récits épiques de l'antiquité, comme l'Iliade et l'Odyssée, le récit est sans cesse pénétré et infléchi par les pensées, parti pris,

convictions de l'auteur, qui sont partout présents. La dimension « auctoriale », comme on dirait aujourd'hui, est fortement représentée.

Il y a beaucoup de formes. Une première forme est la présence d'une idéologie, qui est aussi une morale, celle de la chevalerie, à laquelle les auteurs conforment les actes de leurs personnages. Ils sont des modèles de valeur guerrière, de générosité, de fidélité. S'ils ne le sont pas, on les tance et on les injurie, comme on ferait dans la vie courante. Le plus souvent, on les approuve, on les félicite, on les honore, ce qui n'est plus exactement dans l'esprit d'un récit.

Une autre méthode consiste à introduire dans le récit un procédé narratif permettant de tirer une « leçon ». Il met en relief tel aspect des personnages ou tel trait de caractère ou tel effet littéraire, que l'on valorise. Par exemple dans le récit de la *Quête du Graal*, réédité récemment (1965), on est frappé par la répétition incessante des mêmes procédés, consistant soit à introduire une énigme, que les protagonistes ont à résoudre, soit à présenter un « sage », qui tire la leçon des événements et fait la morale aux personnages, soit à évoquer, en un temps très court, une action guerrière extrêmement violente, qui n'est ni commentée ni poursuivie, etc. De toute façon, la psychologie de l'auteur interfère avec le récit, qui, de ce fait n'est plus exactement une épopée mais plutôt un roman, au sens moderne du terme.

Cette littérature se situe originellement, aux 11^e et 12^e siècles sur le territoire français, au sens actuel du terme. Elle déborde toutefois sur l'Allemagne du Sud, avec le grand mouvement des Minnesänger, qui englobe un très grand nombre d'auteurs dont Reinmar (le « rossignol » de Haguenau), Walther Von Der Vogelweide (1190-1230), Neidhart (13^e siècle), Johann Hadlaub (vers 1300). Les tendances sont à peu près les mêmes que dans le courant français.

Aux 14^e et 15^e siècles, il se passe le même phénomène qu'avec la musique et les arts visuels, une extension vers l'Italie et l'Angleterre, vers l'axe européen central. Le mouvement prend une allure plus intellectuelle et réflexive, en accord avec les tendances précédentes. On s'oriente vers la sociologie et la science politique. Machiavel (1469-1527) n'est plus très loin. Les auteurs se livrent à une critique sociale impitoyable, comme dans les nombreux textes du *Roman de Renard*, dans lesquels les animaux jouent le même rôle de références allégoriques que chez La Fontaine. Ils font une peinture détaillée et vivante de la société ambiante comme dans le *Décameron* de Boccace (vers 1350) ou les *Contes de Canterbury* (1389) de Chaucer. Ils se livrent à des exhortations civiques, comme chez Alain Chartier (1385-1433) ou même simplement à des récits d'histoire contemporaine, comme chez Froissard (1337-1400).

La littérature a découvert sa vocation, l'implication personnelle, laquelle va par la suite encore s'accroître et devenir dangereuse pour ceux qui la représentent, comme Villon, Rabelais, Du Bellay, Montaigne, et ultérieurement Shakespeare, Goethe, Voltaire, Victor Hugo, etc.. Le Moyen Âge a initié le courant.

UNE NOUVELLE SOCIÉTÉ

Une formidable mutation se produit en Europe occidentale aux 15^e-16^e siècles. Une nouvelle société apparaît, qui se juxtapose et bien souvent se substitue, à la société religieuse du Moyen Âge, bien qu'elle en dérive. C'est cette société-là qui propulse l'Occident vers des sommets que l'humanité n'a jamais connus, qui n'ont aucun précédent dans l'histoire.

On ne peut comprendre la naissance de cette société que si on réfléchit sur ce qui s'est passé au Moyen Âge, sur lequel il faut encore revenir.

Tout découle du désencadrement qui se produit vers l'An Mil, quand l'Église crée une séparation entre sa propre hiérarchie et celle de la société civile, tout en prétendant établir sur celle-ci sa suprématie. Du coup, elle enlève à la société civile une grande partie de son Pouvoir, la réduit à n'être qu'un agglomérat de groupes guerriers à son service, ce qu'elle est pendant toute la période féodale. Pour la première fois depuis la naissance de l'impérialisme, quelques cinq millénaires avant, l'impérialisme se trouve mis en difficulté.

L'Église, en faisant cela, adopte pour elle-même la vieille formule impérialiste, mais elle le fait en face du Pouvoir civil et contre lui. Elle crée un contre-Pouvoir. Elle ouvre un espace de liberté, de création, d'invention et de progrès.

Ce qui se met en place après est prévisible. Peu à peu, au cours du Moyen Âge, un nouveau système de vie se met en place et se développe de plus en plus. Jacques Le Goff parle de « *démarrage de l'économie européenne* ». Mais il ne s'agit pas seulement d'économie. Il s'agit d'un mode de vie, d'une façon de vivre, d'un « way of life », qui, comme il se passe toujours, crée des richesses et des structures, qui peuvent, selon les cas, se présenter comme des équipements ou des bases matérielles et, dans d'autres cas, modifier l'être humain.

Au terme de cette évolution, cinq ou six siècles après l'An Mil, aux 15^e-16^e siècles, la société européenne se trouve dotée d'une armature économique-psycho-sociale dont elle doit faire quelque chose, qu'elle peut et doit utiliser. Cette armature est une source de prospérité et de bonheur. Elle constitue cette « richesse des nations » dont parle Adam Smith, dont profitent aussi les individus.

Tout ceci n'exclut pas la présence du Pouvoir militaire, détenu par les féodaux et du Pouvoir idéologique détenu par l'Église. L'impérialisme, fortement ébranlé, n'est pas détruit. Il continue son chemin et connaît une mutation très importante, un véritable renouveau, quand il réussit à mettre à son service les forces de progrès que le Moyen Âge a fait naître.

Ce renouveau a trois aspects principaux :

1 – Tout d'abord, et prioritairement, l'enrichissement permet à des catégories sociales, qui n'étaient pas jusque là dominantes, de le devenir, en jouant sur les processus de marché, à la fois des personnes et des biens. L'achat de nouvelles propriétés et la constitution de patrimoines importants, engendrent, par le jeu de la rente foncière, une domination nouvelle des catégories enrichies sur les autres.

2 – Les féodaux les plus importants, ceux qui profitaient le plus de la rente féodale, les rois et les princes du sang, agrandissent leurs possessions et accroissent leur potentiel militaire. Par la force, ils imposent à tous une domination d'un type nouveau en Occident. Celle-ci est proche de la domination orientale. Elle consiste à diriger et à administrer autant qu'à exploiter. Les personnages qui s'élèvent de cette façon, créent ce qu'on appelle l'absolutisme, caractéristique de l'époque classique.

3 – La gestion du progrès est une source de domination. Les puissants de tout poil, se rendant compte de l'importance des forces sociales qui contribuent au progrès général, veulent contrôler ces forces. L'Église trouve là une nouvelle signification. Elle organise et dirige l'éducation, tant au niveau des écoles qu'au niveau de la famille, à travers les nouvelles idéologies de type protestant et tridentin.

Ce nouveau système de domination comporte des contradictions.

La plus importante est qu'il ne peut exister que grâce aux mécanismes, issus du Moyen Âge, qui assurent le progrès. Ces mécanismes, ne peuvent fonctionner sans une marge de liberté importante, sans autonomie. Cela oblige le Pouvoir, sous ses différentes formes, à adopter des positions libérales, qui alternent avec les positions autoritaires, ce qui entraîne des incohérences graves.

Il se crée des brèches, des ruptures. Elles profitent aux forces sociales progressistes et sont à l'origine des processus révolutionnaires, qui se succèdent jusqu'à notre époque : révolution hollandaise au 16^e siècle, anglaise au 17^e, américaine et française au 18^e, russe au 20^e, etc. Nous entrons dans l'ère des révolutions à cause de la tension structurale entre l'impérialisme qui a repris de nouvelles forces et les dynamiques de progrès, de plus en plus importantes.

La principale victime des ces processus révolutionnaires est l'absolutisme. Il représente l'ancien Pouvoir féodal et s'oppose aux nouveaux Pouvoirs, de type parlementaire ou bourgeois. Les révolutions ont pour but et pour effet de l'éliminer.

Cela ne veut pas dire que l'impérialisme soit supprimé. Il prend une nouvelle forme, plus laïque, plus populaire, s'appuie sur les nouvelles catégories dominantes. Il n'en est pas moins efficace. Il adopte même, de ce fait, des formes extrémistes, telles que les fascismes et totalitarismes de l'époque moderne.

De plus en plus son adversaire, bientôt son seul adversaire, est l'esprit de progrès lui-même, avec les forces qui le représentent.

LA FORMATION DU MONDE CLASSIQUE

Au cours de deux étapes successives, ce système prend de l'extension. Dans la première étape, qui couvre l'époque classique, du 15^e au 18^e siècle, les notables, propriétaires terriens vivant de la rente, dépouillent l'ancienne aristocratie et se mettent en place. Dans la deuxième étape, à partir du 19^e siècle, la bourgeoisie industrielle et commerçante se substitue aux notables, utilise les mêmes moyens qu'eux, mais à travers l'industrie et le commerce. C'est la période actuelle.

La classe dominante qui se constitue progressivement à partir du 15^e siècle ressemble, par certains côtés, à l'ancienne classe aristocratique, mais elle en diffère profondément. Les historiens ont été très embarrassés pour la nommer : « quatrième état », « robins », « noblesse de robe », « gentry », « officiers », etc. On a souvent tendance à la désigner par quelque chose qui ne lui est pas essentiel et qui renvoie à son rôle politique, à savoir qu'elle occupe les « offices ». Comme elle achète ceux-ci, elle est amenée à remplir les charges de

l'administration des finances et de la justice (Parlement). Cependant, occuper de tels postes est loin d'être le cas de tous ceux qui appartiennent à cette classe (ils sont même souvent méprisés par les autres, s'ils les occupent) et d'autre part, comme le note Pierre Goubert (1996), les ressources obtenues grâce à ces « offices » ne constituent qu'une faible partie des revenus.

Ce n'est pas non plus leur origine qui permet de les définir. Dans un ouvrage très documenté, l'historien américain George Huppert (1983), remarque qu'ils viennent souvent du négoce ou de la « marchandise », mais ce n'est pas toujours le cas et, d'autre part, ils restent rarement dans cette branche d'activité quand ils appartiennent à cette classe. Il y a beaucoup d'anciens paysans parmi eux. Les nobles dits de la campagne ou d'épée, qui ne sont pas de la haute noblesse, non seulement n'appartiennent pas à cette classe par leur genre de vie et leurs ressources mais sont les victimes de ces notables, qui rachètent leurs seigneuries, en essayant eux-mêmes de s'anoblir et d'acquérir les titres qui confèrent les privilèges.

La noblesse, qui se maintient et qui règne avec les notables, est la grande noblesse, propriétaire d'immenses domaines, dont Pierre Goubert a tenté d'estimer les fortunes, qui sont colossales (de centaines de milliers de « livres » en France, au 17^e siècle).

Cela s'explique par la nature du Pouvoir de cette classe, à laquelle j'en viens maintenant.

Ce Pouvoir leur est conféré surtout, souvent uniquement, par la propriété terrienne. Ce sont des milliers d'hectares, des milliers de fermes, souvent des biens ecclésiastiques, que ces gens rachètent ou sur lesquels ils s'assurent des droits par les processus d'endettement. Ils les afferment ensuite à des métayers ou à des fermiers, se procurant ainsi des avantages divers (montant des fermages, durée des baux, etc.) sans commune mesure avec les anciens droits féodaux (censives, dîmes, corvées, etc.) dont vivent encore les nobles d'épée et les ecclésiastiques. Ceux-ci en vivent d'ailleurs mal, du fait des dévaluations monétaires ou de l'usure des coutumes.

Comme ces gens habitent dans les villes, petites ou grandes, il s'établit une domination des possédants citadins sur le plat pays. C'est la nouvelle forme de domination. Comme l'ancienne, elle est forte et violente, mais elle se généralise dans toute l'Europe. C'est une domination sur la paysannerie et le monde rural. Quand ce système commence à s'établir au 15^e siècle, les taxations d'origine royale, directe comme la taille ou indirecte, comme la gabelle, commencent seulement d'apparaître et s'ajoutent plus tard aux ponctions précédentes.

Pierre Goubert, qui est celui qui a jeté le plus de lumière sur ces réalités (1996), remarque que cette classe a deux sources de revenus. Premièrement, la rente foncière, les produits des fermages (ou « fermes », au sens de fonctions exercées dans la collecte des impôts), et, deuxièmement, les rentes. Il s'agit de prêts que les gens se font les uns aux autres, avec des intérêts échelonnés, qui apparaissent comme de véritables rentes, versées à leurs créanciers par les débiteurs. Cela se fait sur une grande échelle et équivaut à un système bancaire. Le résultat en est une restructuration constante des fortunes et la constitution de richesses immenses, qui s'investissent plus tard dans l'industrie et le commerce.

On dit souvent que « la terre nourrit la ville » ou que les villes ne pourraient pas exister si l'agriculture ne dégagait pas des surplus permettant de nourrir les citadins. Cela est vrai, mais

reste insuffisant. Non seulement la campagne nourrit la ville mais elle lui permet surtout de dégager ces énormes plus-values, qui sont prises sur les revenus des campagnes. Cela implique que celles-ci aient atteint un niveau de développement, leur permettant non seulement d'assurer leur propre entretien mais l'enrichissement de groupes citadins importants, qui constituent, à l'époque, une fraction notable, de l'ordre de 10 à 20 % de la population citadine.

Cela a aussi pour conséquence malheureuse, voire désastreuse, d'enlever aux campagnes l'élasticité économique dont elles auraient besoin pour faire face aux intempéries, « crises de subsistance », guerres et par suite, aux épidémies qui, souvent, en découlent. Ces phénomènes se multiplient aux 17^e et 18^e siècles, car l'élasticité a été perdue. Dans le même sens, va le phénomène, analysé par Leroy-Ladurie (1969), de la parcellarisation des exploitations, quand la démographie s'accroît. Au 16^e siècle, il en résulte un appauvrissement général et un passage de quantités de gens dans l'état de salariés. Là aussi, l'élasticité manque pour faire face à l'augmentation de la population.

On peut se demander ce que représente la ponction effectuée par cette nouvelle classe sur la population rurale et si on n'exagère pas en lui attribuant de tels maux. En fait, elle est considérable. « *La ponction* écrit Roger Chartier (1981), *sur le revenu agricole revêt quatre formes : le prélèvement seigneurial est lié aux droits des seigneurs ; le prélèvement décimal découle du prélèvement de la dîme ecclésiastique ; le prélèvement « bourgeois » (en fait des « notables », car le mot « bourgeois » aura plus tard un autre sens, M.L.) provient de la concession de jouissance terminative (fermage et métayage) ; enfin le prélèvement fiscal s'opère au bénéfice de l'État princier.* » L'auteur cite plusieurs études sur ce sujet et conclut « *La seule rente foncière représenterait respectivement 32 %, 55 %, 30 % et 20 % du revenu agricole net dans les différents cas mentionnés, et la « rente bourgeoise » incluse dans la rente foncière représenterait, elle, 22 %, 41 %, 15 % et 14 % du revenu agricole net. La rente bourgeoise formerait ainsi partout l'essentiel de la rente foncière (...). On peut donc en conclure, malgré l'imperfection de ces calculs, que la rente bourgeoise occupe, avec la pression fiscale, et peut-être même avant elle, une position dominante.* »

Revenons encore une fois aux origines et demandons-nous comment la naissance de cette nouvelle classe – qui n'est ni l'ancienne aristocratie ni la future bourgeoisie – a pu se faire.

Tout découle des transformations du monde rural, tout au cours du Moyen Âge. Ce monde qui était, dans le haut Moyen Âge et encore au début du bas Moyen Âge, encore à demi sauvage, non défriché, couvert de forêts (elles occupaient encore au 16^e siècle environ la moitié de l'Europe du Centre), favorisait les entreprises guerrières, les grandes chevauchées, les affrontements militaires. Ceux-ci deviennent de moins en moins possibles avec l'accroissement de la mise en culture, la multiplication des villages et des villes, l'organisation des communautés rurales et urbaines (« Paix de Dieu », etc.). Par contre, les richesses nouvelles qui se constituent, les équipements qui s'accroissent, les moyens de toutes sortes qui se multiplient incitent certaines couches de populations à accroître leur Pouvoir sur les autres, par les mécanismes de prêts et d'endettement.

Cette nouvelle couche sociale n'apparaît pas n'importe où. Nous verrons, en étudiant la naissance du protestantisme, l'importance qu'elle a en Europe de l'Est, dans une région où les mécanismes de domination sont plus forts qu'ailleurs. Les nouveaux dominants s'installent

dans les villes, qui sont des lieux d'interaction forte, peu favorables en principe à la domination. Mais ils s'y installent surtout à cause de la position économique de celles-ci et ils mettent en place très vite, comme l'a montré Norbert Elias, des pratiques ségrégatives puissantes. Quand ils triomphent, au 17^e siècle, ils accentuent encore la coupure. « *Entre 1500 et 1700, dit Hugues Neveux (1981) le tissu communautaire des sociétés urbaines françaises se déchire. L'inventaire des formes de sociabilité, comme celui des conduites de jeu et de fêtes, attestent l'instauration d'un cloisonnement étanche de pratiques sociales, qui fait contraste avec les partages même inégaux, de la fin du Moyen Âge.* »

Cette formation d'une nouvelle classe sociale et d'une nouvelle société serait impossible en Extrême-Orient et au Moyen-Orient. Elle implique qu'une couche de population, qui n'est pas la catégorie supérieure, établisse sur une autre sa domination par une voie directe, sans passer par la catégorie supérieure et même en supprimant la catégorie supérieure. Les mécanismes qui permettent cela sont sévèrement contrôlés. Dans le monde islamique, le prêt à intérêt est interdit. En Chine, les commerçants et négociants, qui existent depuis longtemps, sont soumis à des contrôles considérables et surveillés de près. Jacques Gernet signale que, depuis les Song (10^e siècle), l'État chinois obtient ses revenus surtout par des impôts indirects prélevés sur le commerce. Dans ces régions, l'exploitation sociale passe par l'impôt ou par des systèmes de « régies d'État », qui supposent que l'État, ou plutôt le souverain, possède une quantité de terres et de biens qu'ils font eux-mêmes fructifier.

L'économie européenne se constitue en court-circuitant d'abord et en éliminant ensuite la monarchie, par un processus situé dans la société même, dans les classes qui étaient jusque là des classes dominées et dépendantes. Cela est rendu possible par l'enrichissement de ces classes, dont la cause est, à son tour, la rupture produite au Moyen Âge. Une nouvelle forme d'impérialisme fait son apparition. C'est la forme à laquelle est confrontée la société moderne et le problème qu'elle a à résoudre.

LA NAISSANCE DE L'ÉTAT MODERNE

Venons-en aux superstructures politiques, qui ont attiré presque exclusivement l'attention des historiens d'autrefois, et qui annoncent l'État moderne. Il s'agit de réalités bien connues, à savoir l'absolutisme, la monarchie de droit divin. Ce Pouvoir possède trois caractéristiques principales :

1 – Il s'est imposé par la guerre. Grâce à elle, les rois, en France, qui n'étaient au départ que des féodaux puissants, se sont progressivement imposés aux autres féodaux et ont fini par constituer un territoire d'un seul tenant sous leur autorité. Cela s'est fait tout au cours du 15^e siècle (Louis XI). Il a fallu aussi s'imposer aux autres États européens, d'abord à l'Angleterre au 15^e siècle, ensuite à l'Allemagne et à l'empire de Charles Quint au 16^e siècle. Il a fallu aussi transformer l'aristocratie, en faire une classe de fonctionnaires militaires et civiles, ce qui impliquait d'une part de neutraliser les plus puissants parmi les féodaux (Richelieu), d'autre part d'organiser une administration appuyée sur la cour (Louis XIV). Enfin, il fallait soumettre la population toute entière, ce qui s'est fait par l'établissement d'une fiscalité puissante (taille, aides, gabelles, etc.) et d'une justice de plus en plus centralisée (les Parlements).

2 – La notion de territorialité, qui était floue ou absente au Moyen Âge, passe au premier plan. Cela est normal, puisque le possédant, avant d'être un bourgeois plus ou moins cosmopolite au 19^e siècle, possède des terres et trouve son identité dans cette possession. Les propriétés foncières sont localisées et constituent, entre elles, des ensembles durs et compacts qui se définissent comme des pays. Ces pays, tels que la France, l'Angleterre, l'Allemagne, etc., deviennent des entités autonomes, avec des frontières, des emblèmes (les drapeaux), des mythes, aux caractères sacrés.

La défense du territoire est un devoir primordial, ce qui peut se comprendre. Mais les limites de ce devoir de défense ne sont pas clairement définies. Cela va-t-il jusqu'à interdire le territoire national aux étrangers qui veulent y travailler ou y vivre ? L'idée de liberté, valeur universelle, prend malgré cela la forme de l'« indépendance nationale », qui débouche dans le nationalisme et s'amalgame avec l'impérialisme à notre époque.

Cette tendance nationaliste ne disparaît pas avec la domination de la bourgeoisie moderne. Celle-ci a en effet besoin des autres pour le commerce et l'approvisionnement, mais elle vise à l'appropriation de richesses territoriales, qui peuvent devenir « nationales ». Le commerce, les exportations et importations, les communications peuvent aussi devenir des formes de guerre.

3 – L'aspect le plus original des nouvelles structures politiques est le fait qu'elles valorisent et utilisent des forces naturelles et culturelles, des capacités humaines, des tendances créatives, qu'elles doivent promouvoir, protéger, affirmer pour qu'elles remplissent leurs fonctions. Comme je l'ai dit, cela les place dans une contradiction, car il leur faut à la fois favoriser la science, l'art, la pensée, la recherche, l'échange social et exalter en même temps les forces impérialistes, issues des zones les plus obscures et les plus régressives de l'être humain.

Cela aboutit à des institutions et à des mouvements ambivalents, aux aspects progressistes mais en même temps réactionnaires, voire destructeurs. L'Église, soit protestante soit catholique, qui a perdu son Pouvoir d'autrefois, et qui se voit assigner un rôle précis à travers des concordats, prend en charge les institutions « culturelles » : l'école, l'université, l'éducation familiale. Ces institutions perdent, du fait qu'elles apparaissent comme étant d'utilité publique et qu'elles sont protégées par l'État, la liberté qu'elles avaient autrefois. Elles deviennent obligatoires, contraignantes.

Même la politique acquiert un caractère ambigu, du fait de l'ambivalence des institutions. Un exemple est celui des conquêtes coloniales, issues des grandes découvertes, et ayant pour but officiel et pour résultat parfois, l'introduction des « bienfaits de la civilisation occidentale » dans les pays coloniaux, mais dont le but évident et reconnu est d'ouvrir et de protéger des marchés et des sources de matières premières pour les pays colonisateurs.

Cet aspect rationnel et culturel du Pouvoir moderne lui confère une légitimité qu'il n'avait pas jadis. D'un côté, on est effrayé par ses excès, comme le traitement infligé aux étrangers, les empiètements de l'État, la fiscalité tentaculaire, la psychologie de guerre, etc., mais, d'un autre, on voit en lui une partie essentielle et naturelle de la société, dont il est impossible de se passer.

Ce type de Pouvoir, issu des exigences de la nouvelle classe dominante, se met en place progressivement à partir des 15^e-16^e siècles mais apparaît, au départ, seulement comme un

avatar de l'ancienne féodalité, ce qu'il est d'une certaine manière. Il n'y a pas en apparence de rupture. C'est la noblesse féodale, à travers ses représentants les plus puissants et prestigieux, qui, percevant l'évolution sociale et le profit qu'elle peut en tirer, installe de nouvelles structures politiques adaptées aux nouvelles formes sociales. Cela se passe surtout là où la tradition politique romaine était la plus forte, en France, en Angleterre et en Allemagne, dans l'ouest et le nord de l'Europe.

Le fait que cette évolution soit prise en charge par l'ancienne noblesse a une conséquence majeure.

D'un côté, cette noblesse possède de grandes similitudes avec ceux qui accèdent au rang de notables et appartient, de ce fait, à la nouvelle classe dominante. Nous avons vu, à la suite de Pierre Goubert, qu'elle prend possession d'un maximum de richesses foncières par la voie du marché, à travers ses représentants les plus brillants. Elle n'est plus, sous cet aspect, une classe militaire mais une classe possédante.

Mais d'un autre côté et en opposition, elle s'attribue le droit de diriger et de contrôler à la fois l'ensemble du pays et la classe dominante elle-même. En effet, elle prend seule les décisions concernant la vie du pays, comme les guerres, les conquêtes coloniales, les impôts, la constitution, etc. Elle utilise, pour ce faire, la puissance guerrière qui lui vient du passé.

Les privilèges qu'elle s'arroge ainsi vont lui coûter cher.

LES RÉVOLUTIONS

Tout cela apparaît de plus en plus insupportable à la nouvelle classe dominante dans son ensemble, qui ne s'identifie pas à l'aristocratie, même si elle s'empare de ses dépouilles.

Une suite de révolutions, la révolution hollandaise au 16^e siècle, la révolution anglaise au 17^e siècle, et les révolutions américaine et française au 18^e siècle ont pour but et pour effet, de donner le Pouvoir à la nouvelle classe, sous forme de démocraties à caractère oligarchique (censitaire). Dans les systèmes mis en place, le principe représentatif permet de donner le Pouvoir à ceux qui sont acceptés par la classe dominante et de l'enlever aux représentants de l'ancienne noblesse. Les parlements et assemblées assurent la marche des affaires, grâce à une participation collective permanente.

Dans ce mouvement, la bourgeoisie, nouvelle classe de commerçants et industriels, qui possède les « moyens de production » et non plus la propriété foncière, se hisse elle aussi au Pouvoir. Mais ce n'est pas elle qui détient l'essentiel de celui-ci. Il appartient aux propriétaires fonciers. Elle triomphe et s'impose au 19^e siècle. Contrairement à ce que pensent les marxistes, ce n'est pas elle qui fait la révolution. Celle-ci est faite par les notables, les robins, les officiers, qui constituent en France le Tiers-état.

Ces révolutions, surtout la dernière – la Révolution française – ont-elles un caractère populaire, comme on l'a souvent prétendu ? Certainement. Mais ce n'est parce que les classes populaires font la révolution. Elles y participent peu, au moins au début. Par contre, ces révolutions, en abaissant et en dévalorisant la vieille classe aristocratique, symbole du caractère sacré du

Pouvoir impérialiste, permettent une contestation de celui-ci et une révolte contre lui. Dès lors, les classes populaires, qui depuis le Moyen Âge avaient commencé une prise de conscience de leur situation réelle, peuvent s'exprimer. Les révolutions du 19^e siècle deviennent possibles. Le socialisme et l'anarchisme vont naître. Le principe d'autorité est mis en question.

L'opposition entre la classe des possédants, patriciens et notables, et l'aristocratie d'origine féodale, est une des données de base de l'histoire de la période classique, du 15^e au 18^e siècle et explique bien des événements qui se produisent à ce moment-là. Les révolutions, qui ouvrent une nouvelle époque, n'en sont que l'aspect le plus visible. Avant elles, et les continuant, cette opposition se traduit d'autre manière.

Tout d'abord, elle affaiblit les États dans lesquels elle intervient le plus, ce qui est le cas de l'Allemagne. Dans ce pays, la mentalité impérialiste et dominatrice, fleurit plus qu'ailleurs, à cause d'une écologie spécifique (grandes forêts et montagnes basses ; proximité des zones d'origine du Pouvoir germanique). L'appropriation foncière prend des proportions énormes et explique l'importance prise par les villes libres et les Pouvoirs locaux, qui cultivent leur particularisme. La classe des « ministériaux », y est beaucoup plus développée que celle des « officiers » ailleurs. La démographie galope et on rencontre ce que Pierre Chaunu (1975) appelle « le monde plein » (40 habitants au km carré).

Les Habsbourg, en la personne de Charles Quint d'abord, ont de gros ennuis avec ces régions qui s'opposent à eux de toutes les manières possibles. Le mouvement aux Pays-Bas, qui aboutit à l'indépendance de ce pays, est dirigé contre eux. Après la naissance du protestantisme, Charles Quint entre en conflit avec les princes allemands, défenseurs de la nouvelle religion. Ceux-ci lui imposent la « capitulation » de 1519, qui assure le Pouvoir des « électeurs », représentant les États. Puis il doit affronter la ligue de Smalkade dont le point d'aboutissement est la paix d'Augsbourg, qui consacre la division religieuse de l'Allemagne. Celle-ci devient, au 17^e siècle, au moment de la guerre de Trente ans, le champ clos où s'affrontent les puissances européennes. Elle en sort ravagée, pratiquement dépeuplée, et ne s'en remet pas avant le 18^e siècle.

Cette même opposition explique les affrontements entre les deux plus grandes puissances de l'époque, la France et l'Allemagne. L'époque féodale avait surtout opposé la France et l'Angleterre, laquelle luttait pour la possession des territoires agricoles de l'Ouest (Guyenne, Aquitaine, etc.). Les conflits résultent maintenant d'une politique agressive de la France, qui sentant l'affaiblissement de l'Allemagne, dû à la montée des nouvelles classes, lorgne sur les territoires de l'ancien Saint Empire. La France entreprend les guerres d'Italie, lutte pour la possession de la Bourgogne, des Flandres et de la Lorraine. Les cinq guerres successives entre Charles Quint, d'une part et, d'autre part, François I^{er} et Henri II, ont pour objet la domination de ces régions. Au 17^e siècle, Louis XIV n'arrête pas de s'attaquer aux Flandres et à la Hollande, fortement intéressé, comme le révélait Colbert, par l'idée de pouvoir dominer le pays des « marchands de fromage ». L'affrontement se prolonge jusqu'à la Révolution et Napoléon I^{er}.

Enfin, la désorganisation engendrée dans le monde germanique par l'affrontement des deux tendances (aristocratie et notables urbains), par la liberté engendrée, favorise l'« humanisme »,

l'art et la science. Ce mouvement avait commencé en Italie au 14^e siècle. Il se poursuit en Allemagne à la Renaissance.

Pierre Chaunu (1975) a fait là dessus de puissantes analyses. Il montre que l'apparition de l'humanisme en Italie au 14^e siècle, à travers Pétrarque ou au 15^e siècle à travers Laurent Valla, se fait par une affirmation de disciplines simples et fondamentales – l'étude de la langue, la traduction, la poésie, l'autobiographie – dans le prolongement du « Trivium » du Moyen Âge et contre la scolastique. À partir du 16^e siècle, le mouvement se transporte dans le nord de l'Europe et aboutit à l'humanisme proprement dit, de type critique, avec Erasme, Thomas More, etc.. La peinture, la musique, l'architecture se mettent de la partie, en liaison avec la Réforme d'abord et ensuite la Contre-Réforme. La science connaît un développement exceptionnel, qui prépare les grandes transformations techniques de l'époque moderne. L'introduction des mathématiques par Galilée et Descartes, comme le rôle nouveau joué par l'observation chez Vesale, Malpighi, Leeuwenhock, Harvey, etc., résultent d'un retour à ce qui est sobre et fondamental, contre les subtilités de la théologie scolastique. C'est aussi l'héritage d'un certain Moyen Âge qui se prolonge ici, celui des copistes, des artisans et des poètes, rendu actif grâce à la prospérité économique. Il n'est pas difficile de voir la filiation qui existe entre ce mouvement et celui des « Lumières », au 18^e siècle.

UNE NOUVELLE IDÉOLOGIE : LE PROTESTANTISME

On ne peut parler de cette époque de l'histoire de l'Europe sans analyser le mouvement de la Réforme, le protestantisme. Son importance est considérable, non pas tant du point de vue quantitatif que du point de vue de l'évolution des croyances et des idées.

La thèse que je vais soutenir, est que le protestantisme, sous ses différents aspects, représente la forme nouvelle que prend le christianisme, en accord avec la nouvelle société des notables, pour lui fournir l'idéologie dont elle a besoin. Il joue le même rôle que celui joué, aux 4^e-5^e siècles de notre ère par l'idéologie chrétienne, quand elle s'est adaptée aux élites et a fourni à celles-ci les croyances dont elles avaient besoin pour affronter les dures réalités de la domination. Cela ne veut pas dire que le protestantisme, pas plus que le christianisme des 4^e-5^e siècles, soit uniquement une religion d'élites. Ses avatars anabaptistes et baptistes, de caractère populaire, sont là pour le prouver.

La collusion entre le protestantisme et le mode de domination appelé « capitalisme », a été entrevue par Max Weber, dans son fameux essai *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1947).

Une objection faite souvent à Weber permet de lancer le débat. On dit qu'il est faux de lier le capitalisme au protestantisme, puisque le capitalisme est apparu tout d'abord en Italie au Moyen Âge, où il a connu un développement remarquable (Cf. Jean Favier, 1987). Pourtant l'Italie n'a jamais été véritablement touchée par le protestantisme, sauf à assimiler à celui-ci les mouvements patarins ou vaudois, ce qui est difficile.

Le capitalisme naît en Italie aux 13^e-14^e siècles dans une région catholique, à cause du développement urbain. Il se transporte ensuite en Europe du Nord, où il connaît, dès le 16^e siècle, une croissance telle qu'il devient un phénomène majeur. Son développement

exceptionnel explique la naissance du protestantisme. Celui-ci découle du capitalisme et non l'inverse, comme le croyait Max Weber.

La progression du capitalisme en Europe du Nord s'explique par les considérations déjà faites à propos du Moyen Âge. L'événement déterminant est, nous l'avons vu, ce qui se passe dès le 11^e siècle, quand l'Église décide d'enlever à la société civile son encadrement ecclésiastique, qui jouait jusque-là un double rôle : temporel et spirituel. Le clergé, sans pour autant renoncer à posséder des biens terrestres, bien au contraire, cantonne son action, son influence dans le domaine spirituel.

L'encadrement social, qui n'est plus un encadrement ordinaire, pratique, technique, routinier, se cantonne dès lors dans deux domaines : le domaine guerrier et militaire, qui est aussi fiscal ou judiciaire, et le domaine idéologique, celui de l'Église. L'impact de ces deux autorités est déterminé, à partir de ce moment, par la distance, de nature géographique, kilométrique, qu'on a avec les deux lieux où ils se situent. D'un côté, il y a le Pouvoir spirituel, avec Rome et l'Italie et de l'autre côté, le Pouvoir politique, avec l'Allemagne, le Saint-Empire-Romain-Germanique, héritier du vieux royaume carolingien. L'Europe se partage en deux, se centre autour de ces deux pôles.

D'une part, il y a le Sud, spécialement l'Italie, où les évêchés prolifèrent autant que dans toutes les autres parties de l'Europe réunies et où la distance par rapport au Nord souverain permet de se livrer en toute liberté à des activités qui concernent l'espace matériel et la vie quotidienne : l'art, la musique, la peinture, l'urbanisme, la vie sociale. On retrouve le paganisme antique, pas celui des puissants empereurs germaniques dans leurs cours luxueuses, mais celui du peuple, imprégné d'esprit religieux. Les princes, comme Laurent le Magnifique, suivent le mouvement autant qu'ils le précèdent.

Les rapports avec l'Église sont plus difficiles dans les domaines où celle-ci prétend avoir le dernier mot : la science, la philosophie, la littérature. L'Église condamne Galilée et s'oppose à l'averroïsme corrosif de Bologne et de Padoue, au platonisme de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole, au paganisme évolué de Boccace et de Pétrarque, aux recherches linguistiques de Laurent Valla, aux spéculations de Léonard de Vinci, etc.

Le phénomène inverse se produit dans le Nord. Là, au contraire, l'influence du magistère de l'Église n'est pas assez présente, assez immédiate, pour imposer des modèles mentaux et intellectuels. La recherche technique, en particulier dans le domaine agricole, est possible, et suscite des initiatives nombreuses. Les moines, bénédictins et surtout cisterciens, participent activement au défrichement de la grande plaine du nord de l'Europe et à l'invention de nouvelles techniques rurales. D'autre part ils contribuent à créer ces énormes bibliothèques, des grandes abbayes en France, Allemagne ou Angleterre. L'imprimerie est inventée.

Il se crée, en Europe du Nord, une infrastructure rurale et industrielle, qui n'a pas son équivalent dans l'Europe du Sud. Elle suscite, au moment où l'on invente de nouvelles formes d'exploitation sociale fondées sur la rente foncière renforcée ou sur les formes qui en dérivent, un développement considérable de nouvelles catégories dominantes. Celles-ci n'ont pas le côté spectaculaire qu'elles présentent en Europe du Sud, avec une vie urbaine intense, mais elles sont solides, stables, enfoncées dans le terroir, pétries d'honorabilité. Elles présentent tous les

caractères attribués aux puritains ou aux élites luthériennes par la suite. Ceci se produit surtout dans deux zones géographiques qui deviendront, plus tard, les deux zones privilégiées du mouvement protestant.

D'un côté, il y a l'Europe du Nord-Est, l'Europe des frontières. La région située au-delà de l'Elbe peut être considérée comme une frontière. Là se produit, au Moyen Âge, la poussée vers l'Est des colons germaniques, soutenus par les colons flamands, encadrés, dès le 12^e siècle, par les ordres de chevalerie teutonique et appuyés sur les cisterciens, qui sont les grands défricheurs de l'Europe (aussi en Espagne). Le mouvement s'étend très vite en Poméranie et en Prusse orientale, va jusqu'en Livonie et en Courlande. Une civilisation puissante se met ici en place, qui sert de support aux activités commerciales de la ligue hanséatique.

L'autre zone est cet axe central dont j'ai déjà parlé, haut lieu de la domination sociale européenne, à savoir la Suisse, la vallée du Rhin, la Hollande, le Nord de la France et le Sud de l'Angleterre. Là, les choses sont quelque peu différentes. L'influence importante du milieu urbain, la surpopulation, les communications nombreuses font que les progrès agricoles, qui sont plus importants ici que n'importe où ailleurs, ont d'autres conséquences. La domination sociale qui s'établit provoque très vite des réactions populaires importantes et, par voie de conséquence, un durcissement des catégories dominantes.

Ce n'est pas un hasard si le protestantisme naît en Saxe, dans cette région qui sert depuis le Moyen Âge de frontière par rapport au mouvement d'expansion vers l'Est. Magdebourg, Wittenberg, Zwickau, Leipzig, qui sont des hauts lieux du mouvement protestant, sont aussi des points stratégiques de la poussée vers l'Est. C'est là que naît Luther, mais pas seulement lui. Aussi Thomas Mûnzer (dans le Harz), le fondateur du mouvement anabaptiste, qui joue un rôle important dans la « guerre des paysans » et Karlstadt, disciple de Luther, proche de cette tendance.

Le protestantisme, sous sa première forme, se répand dans toute cette région orientale de l'Europe, jusqu'en Livonie, en Courlande et les pays baltes, touche même la Pologne, qui s'en délivrera après, mord fortement sur l'Autriche et la Carinthie. Par ailleurs il pénètre profondément en Scandinavie, qui lui appartiendra totalement. Il est évident que, dans ces régions, l'évolution sociale caractéristique de cette époque prend des formes plus dures qu'ailleurs, dans le sens de la contrainte et de l'exploitation.

Cela se répercute évidemment au niveau des individus. Les rapports que Luther a avec son père, personnalité dominatrice, qui veut absolument que son fils se marie (ce qu'il fait finalement, « selon la volonté de son père », dit-il) et poursuive l'ascension sociale si bien commencée, joue un rôle déterminant dans sa vie et ses convictions. Il faut y voir l'origine de cette hantise de Luther par rapport au péché, qui détermine chez lui des réactions pathologiques. Cette obsession le conduira à l'idée de la « *justicia passiva* », « justification par la foi », qui permet d'échapper au poids des exigences morales, à condition qu'on ait le repentir. Cette vision dolorative de la vie est caractéristique du christianisme. Le malheur, la douleur, le renoncement sont des valeurs premières, des formes de rédemption. La formule célèbre de Luther, « *semper peccator, semper justus, semper penitens* » (« toujours pécheur, toujours juste, toujours pénitent ») exprime cela admirablement.

L'autre tendance du protestantisme, la tendance occidentale, postérieure à la première, donne naissance à l'Église suisse de Zwinglie, au calvinisme, au presbytérianisme écossais, à l'anglicanisme. D'une manière générale, cette tendance s'adresse plus aux élites, comme le note Pierre Chaunu. C'est pourquoi les problèmes politiques, l'idée d'église, l'orthodoxie y prennent plus de place. On y trouve la même adhésion fondamentale à la « justification par la foi », mais avec une insistance sur l'idée de prédestination, qui se substitue à la vieille idée de mérite du christianisme traditionnel. La sainteté, la valeur morale, la conduite ascétique ne sont plus des causes du jugement divin mais des effets. On se conduit bien parce qu'on a été choisi, mais on n'est pas choisi parce qu'on se conduit bien. Cela est plus rassurant. On est plus assuré de son salut, puisqu'il ne dépend pas initialement de vous.

Comme j'ai déjà essayé de le montrer, il faut voir dans ces croyances, comme dans les croyances chrétiennes en général, un effet de cette insécurité, engendrée par les conditions de vie en Occident, même chez les élites, qui sont les causes de cette insécurité. Il se produit le même phénomène que dans le haut Moyen Âge, quand les guerriers francs ou les barons carolingiens, confrontés à des difficultés sans nom pour assurer leur Pouvoir politique et social, s'en remettaient à l'Église pour leur assurer un salut, qui restait leur seul espoir et leur seule consolation.

Les choses maintenant vont plus loin. Le christianisme réformé est plus exigeant, car il est confronté à des problèmes plus difficiles. Ce qu'il veut, ce n'est pas rejeter l'Église officielle ni même altérer la foi traditionnelle, mais il veut une Église idéale, qui ne pâtisse pas des insuffisances de ces papes trafiquants d'indulgences ; qui ne s'en remette pas, pour établir la doctrine, à une tradition incertaine et humaine mais à l'Écriture qui ne varie pas, ou même, plus simplement, à l'inspiration intérieure, comme le veulent les anabaptistes ; qui ne prétende pas amener le Christ lui-même sur l'autel au moment de la consécration, ce qui l'expose trop, mais qui se contente de penser qu'il est là spirituellement ; qui n'adore pas des images humaines de saints démultipliés et utilisés pour les besoins de chacun ; qui baptise des gens responsables et non des enfants inconscients, etc.. C'est une Église spiritualisée au maximum qui est leur idéal, car seule cette Église peut protéger, sauver. Cette Église ne peut être celle de Rome. On a besoin d'elle parce qu'on est riche et puissant, donc menacé, en non l'inverse. Le capitalisme engendre le protestantisme.

Il faut insister sur l'aspect politique. Si les églises protestantes s'en remettent au Pouvoir politique pour gérer leurs affaires et prêchent la soumission à ce Pouvoir, c'est qu'elles sont elles-mêmes formées de gens installés au Pouvoir. Le christianisme réformé, comme le christianisme traditionnel, est une réponse au Pouvoir, aux problèmes du Pouvoir. Alors que le christianisme de type catholique préférerait créer un Pouvoir séparé, le christianisme réformé préfère s'identifier au Pouvoir civil.

Cela n'est plus vrai évidemment pour ces mouvements populaires, que sont l'anabaptisme, surtout quand il engendre la « guerre des paysans » ou l'épisode des « rebaptisés de Mûnster » (la rébellion de Jean de Leyde au 17^e siècle), ou le baptisme hollandais, ou les quakers, ou encore les églises baptistes contemporaines aux États-Unis. On touche là le fond du mouvement. La doctrine du salut, qu'elle soit catholique ou réformée, n'est pas faite d'abord pour les puissants mais pour les pauvres. C'est une théorie du désespoir, plus exactement du désespoir par rapport à ce monde, à cette vie et à cette « terre », à la « tribulation », comme

disent les protestants, dans lesquelles on prend les seules choses qui restent et qu'on croit réelles – la souffrance, le malheur, la frustration, la désolation, la pauvreté – et on essaye de leur donner un sens. Ce sens, c'est le salut, la rédemption. La « terre » est condamnée. Ceux qui croient à cela, qu'ils appartiennent à l'élite ou aux classes populaires, ne sont pas des révolutionnaires, car ils ne croient pas que les choses puissent changer. Ils se donnent seulement des consolations.

LE TRIOMPHE DE LA CULTURE

Revenons encore à la dynamique qui préside à l'évolution du monde classique.

Au départ, nous venons de le voir, se constitue une nouvelle société, la société des notables, formée en partie de l'ancienne aristocratie reconvertie et surtout de nouvelles couches sociales issues de la roture. Cette société est rendue possible grâce aux progrès économiques, techniques et d'une manière générale, culturels venus du Moyen Âge, spécialement grâce aux progrès accomplis dans l'agriculture.

L'utilisation de la culture comme instrument en vue de la domination est fondamentale et caractérise le monde occidental à partir du Moyen Âge. Tout va découler de ce détournement.

Dans cette perspective, on peut prévoir que la culture, d'abord asservie et récupérée dans une première période, peut quand même se développer d'une manière autonome. Même si son développement est entravé par les mécanismes de domination, il a lieu quand même. Par un phénomène d'accumulation, cette culture s'affirme de plus en plus, s'accroît et atteint, à un certain moment, une importance telle qu'elle ouvre une nouvelle période culturelle ou, encore mieux, de période moderne, en opposition aux périodes post-modernes précédentes et suivantes.

C'est ce qui se passe en Europe, quand on arrive à la fin de l'époque classique, au 18^e siècle. Les historiens sont d'accord pour admettre que le 18^e siècle est, dans l'histoire du monde occidental, un siècle de libération et d'épanouissement. En France, il se caractérise par une ère de prospérité économique et sociale, à partir de 1730 environ et jusqu'en 1770, suivie par une période de grande turbulence politique et d'effervescence intellectuelle (les Lumières), qui débouche sur la Révolution française. Son importance pour l'avenir de l'Europe et du monde est considérable.

En Angleterre, c'est, à partir de 1750 environ, que la « révolution industrielle » établit la suprématie d'une classe sociale qui existait déjà auparavant mais qui n'avait pas la prééminence, à savoir la bourgeoisie industrielle et commerçante. Ce phénomène se caractérise, lui aussi, par l'utilisation de la culture scientifique et technique.

En Allemagne enfin, on se remet des plaies de la guerre de Trente ans, qui a ruiné cette partie de l'Europe. Dans l'axe central du « monde plein » naît une société centrée sur les supports de la culture (imprimerie, livre, etc.) et dans la partie orientale, en Prusse, Saxe, Bavière, Russie, etc., se passe une série d'événements qui préparent les grandes transformations de l'époque contemporaine.

Inutile de revenir sur les différents aspects de cette période de prospérité, cent fois décrite par les historiens. Il s'agit de la « révolution agricole », qui, grâce à quelques progrès techniques simples (abandon de la jachère triennale, élevage plus rationnel, engrais, métal accru dans les outils, etc.) et aux « enclosures » (facteurs de progrès technique mais de régression sociale) permet des rendements plus élevés et d'échapper aux cycles infernaux des famines, maladies, mortalités. Il s'agit de l'augmentation de la population, surtout en Angleterre, due non pas à une natalité accrue (elle aurait plutôt tendance à diminuer) mais à une mortalité en diminution. Il s'agit de la circulation de la monnaie, dynamisée par l'apport d'or et d'argent venu d'Amérique, et surtout par le développement du commerce et des techniques bancaires dans le nord de l'Europe, en imitation du modèle italien. Il s'agit de l'affirmation et de l'extension de cette culture scientifique et technique, qui s'était déjà beaucoup manifestée au 16^e et 17^e siècle, et qui prend maintenant la forme d'un univers autonome (théoriciens de l'agriculture en Angleterre comme Arthur Young, l'Encyclopédie en France, les physiocrates, la naissance de la chimie, etc.). Il s'agit enfin de cette prolifération incroyable d'académies, sociétés de pensée, clubs mesmériens, loges maçonniques, en liaison avec le développement de la lecture et de l'enseignement, spécialement en France à la veille de la Révolution, phénomène qui, lui-même, entraîne une promotion de la pensée philosophique et politique, par laquelle on définit souvent le 18^e siècle.

Avant d'analyser le moteur de ce mouvement, posons un problème lié à celui-ci. Les événements politiques qui se situent à l'origine de cette période (Régence en France, règne des « Georges » en Angleterre, morcellement de l'Allemagne, etc.) ont-ils été des causes ou des effets de l'intervention de ce moteur culturel, que je vais essayer de définir ? Il me paraît clair qu'ils n'en sont que des effets.

Considérons le changement qui s'est produit en France à la mort de Louis XIV, aboutissant à la grande détente de la Régence, qui prend le contre-pied de la politique louis-quatorzième. Cela ne s'explique pas seulement par la fatigue engendrée par les excès du Roi-Soleil finissant, mais par l'existence d'un milieu social issu de la cour, lié aux milieux bourgeois, qui s'était constitué auparavant et qui ne demandait qu'à assurer sa suprématie. On pourrait dire la même chose de la société mi-bourgeoise mi-aristocratique, avec un style de cour sans être franchement un groupe de courtisans, appuyée sur des « salons » actifs, en Angleterre et en Allemagne.

Le facteur déterminant dans cette évolution est le facteur social ou, plus exactement, une nouvelle forme de sociabilité, rencontrée de plus en plus à partir de ce moment-là.

J'ai déjà évoqué, en parlant de la naissance des cités au Moyen-Orient et en Grèce dans l'Antiquité, le problème de l'impact de la vie urbaine sur la psychologie des individus. J'ai soutenu la thèse que le mode de vie engendré par ce type de milieu est le seul qui permette une rencontre avec autrui, sans fermeture ni rigidité. La distance qu'il crée entre les gens, permet de communiquer sans se sentir menacé par les liens grégaires. Si le phénomène joue à plein, si on ne recrée pas artificiellement des milieux fermés sur eux-mêmes au sein de la ville, celle-ci produit des effets positifs.

Quand la classe de notables apparaît à partir des 15^e-16^e siècles, elle s'installe préférentiellement dans les villes. Normalement, si ma thèse est juste, il devrait en découler un affaiblissement de la volonté de domination, par ouverture sur les autres et du fait des

interactions en jeu. Ce n'est pas ce qui se passe. Cette classe est une des plus féroces jamais vues. J'ai expliqué cela en reprenant la thèse de Norbert Elias observant le développement de rites dits de « civilité » à l'époque classique. Ces rites se répandent grâce à l'éducation (collèges de jésuites, oratoriens, « publics schools », etc.) et visent à la séparation. La tradition ségrégative prend le pas sur les influences nouvelles.

Il est évident néanmoins que ces rites, aussi puissants et impératifs qu'ils soient, ne sont pas capables de neutraliser tout le potentiel d'expériences interactives existant dans les villes. Il existe des brèches, des failles dans le système et celles-ci sont capables, par un processus cumulatif, d'engendrer une nouvelle sociabilité. Déjà la cour était un phénomène de ce genre. Louis XIV, en parquant dans un espace unique les membres gênants de la vieille aristocratie, créait, sans le savoir, un micro milieu, qui allait finir par se retourner contre lui, par la force de sa sociabilité. Les grands esprits du 17^e siècle sont issus de la cour (Molière, La Fontaine, Saint-Simon, La Rochefoucauld, etc.) ou de milieux bourgeois proches de la cour (les savants, les jansénistes, etc.).

Ce qui est déterminant pour l'apparition de cette nouvelle sociabilité est le développement urbain au 16^e et 17^e siècle. Les historiens en ont fait une analyse précise (Cf. *L'histoire de la France urbaine*, tome 3, 1981). Hugues Neveux y parle d'une « *prodigieuse augmentation* » de la population urbaine entre 1500 et 1700 en France, qu'il évalue à 100 ou 200 %. « *Les caractères ruraux des cités, dit-il, s'estompent. (...) Les champs, comme les clos, des bourgeois s'éloignent des grandes agglomérations.* » Il note aussi « *le volume accru du négoce et le renforcement de l'État.* » Ce développement, en France, est relativement plus fort dans les grandes villes de province qu'à Paris. Cela explique l'importance prise par les parlements et la multiplication des « offices » dans ces villes.

Si on regarde plus finement l'évolution vers la prospérité au 18^e siècle, on retrouve l'influence de la ville. Certains historiens ont contesté le décollage agricole en France au 18^e siècle, à partir d'études sur certaines régions (M. Morineau, 1971). Ils admettent cependant la multiplication des défrichements qui permet une libération paysanne et surtout les progrès dans les méthodes de jardinage, qui dénotent directement l'influence de la ville.

Au sujet de la révolution industrielle en Angleterre, les historiens sont d'accord pour expliquer l'importance prise par les Midlands en général et par le Lancashire en particulier. Ces régions étaient restées à l'écart du grand mouvement de planification rurale, plus accentué à l'Est, et les corporations y étaient moins développées qu'ailleurs. Il y régnait une liberté qui favorisait le développement économique. E.J. Hobsbawm, (1977) historien de l'économie anglaise note qu'aucun facteur invoqué traditionnellement pour expliquer la révolution industrielle – possibilités d'investissement, matières premières, populations disponibles, découvertes techniques, etc. – n'est explicatif et que le seul facteur qui intervient dans tous les cas est l'initiative des individus pris dans un courant interactif de caractère urbain, dans lequel les initiatives sont valorisées et encouragées. Le seul facteur économique qui apparaisse est l'existence d'un réseau maritime puissant déjà réalisé, ayant débouché sur la fondation de colonies, réseau qui a permis aux industries cotonnières naissantes de se trouver tout de suite des marchés. Il est clair que ce réseau maritime, formé par des gens ayant abandonné la campagne et se trouvant vacants, touche aussi au caractère urbain.

Allons plus loin. Le mouvement intellectuel, politique et philosophique qui est directement à l'origine de la Révolution française ne s'explique pas uniquement par l'existence de grands penseurs, qui seraient pour ainsi dire « tombés du ciel ». L'historien américain Robert Darnton (1990) a montré à quel point cette élite intellectuelle était liée à tout un milieu de gens marginalisés, menant une vie errante et difficile, formée de « pauvres diables », dont Jacques le Fataliste et le Neveu de Rameau sont des représentants typiques. Dans le même sens vont les belles études de Claude Manceron *Les hommes de la liberté* (à partir de 1972) sur les hommes qui ont participé à la Révolution française.

Si on voulait définir cette sociabilité nouvelle, on pourrait dire qu'elle se caractérise par l'abandon de la forme de civilité qui a dominé au 17^e siècle et dont les jésuites se sont faits les artisans principaux, civilité qui avait pour but de séparer les gens les uns des autres, grâce à des rituels sociaux au caractère impératif. Un nouveau type de communication sociale s'installe. Cela aboutit à des extrêmes, comme le marquis de Sade, les protagonistes des *Liaisons dangereuses*, Casanova ou le chevalier d'Éon, mais aussi à des personnalités très originales et créatives, comme tous ces créateurs et inventeurs nés autour des années 1750-1770 (Lavoisier, Lamarck, Carnot, Laplace, Gauss, Gay-Lussac, Maxwell, David, Condorcet, Mozart, Goethe, Hegel, etc.), qui ont posé les bases de la science, de la philosophie, de la musique, de la peinture et de la politique contemporaines.

Il faut aussi remarquer que ces gens profitent du mélange de populations et de conditions sociales des villes modernes. Le mouvement socialiste (Saint-Simon, Fourier, etc.), du début du 19^e siècle, s'explique par les contacts que des intellectuels d'origine bourgeoise ont pu avoir avec les classes populaires dans les grandes villes de l'époque.

UN SCHÉMA TRIPARTITE

Les analyses que je viens de faire sur le cas français ont mis en lumière trois processus qui se produisent en Europe depuis la Renaissance, à savoir : 1 – l'émergence d'une nouvelle classe sociale non aristocratique, d'abord patricienne et composée de notables, ensuite bourgeoise, composée d'industriels et de commerçants (19^e siècle), 2 – le renforcement et la reconversion de l'ancienne féodalité en appareil absolutiste, coiffant la classe précédente et prenant en main la direction des pays concernés, 3 – le développement, d'une manière souterraine d'abord et ensuite éclatante, de courants culturels puissants œuvrant dans le sens de l'ouverture et de la libération. L'exemple par excellence de ce dernier processus est la France des Lumières.

Ces trois processus correspondent à trois forces qui se mettent en place dans les pays d'Europe, à savoir : 1 – un processus dominateur de nature moderne qui utilise à son profit les acquis de la science et de la culture, 2 – un processus réactionnaire qui essaye de maintenir ou de remettre en selle des catégories sociales dépassées, héritières de l'ancienne féodalité, 3 – un processus progressiste centré sur l'avenir humain et le progrès social.

Ce qui va nous aider à comprendre les phénomènes qui se passent jusqu'à aujourd'hui, est d'étudier les tensions qui se produisent entre ces trois forces et qui aboutissent, durant des périodes relativement courtes, à des turbulences qui remettent en question l'équilibre précédemment réalisé. Durant le temps de cette turbulence, se passent plusieurs phénomènes : 1 – l'attaque violente de la société nouvelle qui vient de se mettre en place par la classe

absolutiste issue de l'ancienne féodalité, 2 – la tentative faite par les nouvelles classes dominantes, qualifiées de modernes, pour éliminer l'ancienne classe féodale et établir leur propre Pouvoir, 3 – l'utilisation par les forces de progrès de ces bouleversements pour établir de nouvelles valeurs qui subsisteront par la suite plus comme des valeurs que comme des institutions.

J'aperçois plusieurs périodes, depuis la Renaissance, où ont lieu de telles turbulences.

La première est, au 17^e siècle, entre 1600 et 1660, où se produisent conjointement deux événements de tendance opposée.

D'un côté, en Angleterre, les protestants progressistes, puritains et autres, notables terriens et commerçants, attaquent la royauté et essayent d'imposer un régime parlementaire. Ils y réussissent temporairement, après l'exécution de Charles 1^{er}, et malgré ou à cause de la dictature de Cromwell. Il faudra attendre la fin de la réaction politique des Stuarts, entre 1660 et 1688, pour que les institutions politiques mises en place triomphent définitivement. Durant toute cette période le mouvement au niveau extrémiste et social des « niveleurs » lance dans l'opinion des idées de liberté de conscience, liberté de la presse, égalité sociale, défense des pauvres. Elles créent une nouvelle sensibilité, qui influence les émigrants vers l'Amérique.

Parallèlement en Allemagne, pays d'où, dans les périodes de turbulence, vient la réaction, les féodaux, catholiques, prennent l'offensive et déclenchent la « Guerre de Trente ans » (1618-1648). Tout vient d'une attaque des Habsbourg, en la personne de Ferdinand, contre les protestants de Bohême, qui réagissent. Cette réaction à son tour, provoque l'écrasement de la Bohême à La Montagne blanche (1620). La suite confirme cette première victoire catholique. Le roi du Danemark, qui s'est interposé en faveur des protestants, est à son tour battu et les protestants sont obligés de rendre tout ce qu'ils ont pris depuis 1552, par l'Édit de Restitution (1629). La situation se pourrit et la guerre s'installe, à partir du moment où les Suédois puis les Français interviennent en faveur des protestants, obtenant des résultats appréciables (bataille de Lützen) qui obligent la dynastie de Habsbourg à traiter. Le traité de Westphalie (1648) recompose l'Europe et crée un équilibre entre États protestants et catholiques.

Ce qui se passe en France entre 1789 et 1815 a beaucoup de ressemblance avec ces événements survenus en Angleterre et en Allemagne au siècle précédent. Là aussi on assiste, en parallèle, à une attaque de la royauté par les nouvelles forces des notables et de la bourgeoisie, le Tiers-état, durant la Révolution française proprement dite (1789-1800). Il s'en suit une attaque de cette même Révolution par les « alliés », qui au cours de cinq coalitions, à partir de 1792, s'opposent d'abord aux armées révolutionnaires et ensuite à l'armée napoléonienne. Le tout se solde par le congrès de Vienne (1814-1815), qui correspond à ce qu'avait été le traité de Westphalie.

La troisième zone de turbulence est proche de nous, puisqu'il s'agit des événements qui se sont déroulés environ pendant 30 ans, entre 1914 et 1945, en Europe, qui ont affecté la planète entière.

Ces événements consistent en deux guerres mondiales successives. Elles s'enchaînent l'une à l'autre d'une manière logique et résultent de la résurgence du vieil esprit féodal (Prusse de Guillaume II et nazisme, issu de l'esprit de Nuremberg). Une Révolution a lieu, cette fois en

Russie, et aboutit à la suppression du tsarisme et à l'établissement d'un système de démocratie populaire. Ce système à la fois entérine et enterre les tentatives de Soviets, qui introduisent une nouvelle vision de la société.

Ces trois événements marquants, turbulences de l'histoire contemporaine, résultent de transformations sociales et culturelles antérieures. La Révolution anglaise est la conséquence du mouvement humaniste du nord de l'Europe, que Pierre Chaunu a analysé. La Révolution française est la suite immédiate des Lumières. La Révolution russe est le fruit des mouvements sociaux produits au 19^e siècle, y compris à travers la social-démocratie en Russie. Ils sont initiés par la Révolution française et le socialisme subséquent.

Il reste maintenant à voir ce que ces grandes turbulences ont engendré.

L'ÂGE MODERNE EN OCCIDENT

Ces grandes turbulences ont fait progresser le monde occidental. Dans un livre qui étudie les progrès de l'espèce humaine, il est indispensable de mentionner cela.

Après chaque turbulence, se produit à peu près la même évolution : une récupération progressive et lente des idéaux et projets apparus dans la période révolutionnaire, pour en arriver à des acquisitions de première grandeur, qui restent pour les époques à venir. Le temps qu'il faut pour arriver à cela, s'explique par l'influence des événements issus de la réaction féodale, qui ont obligé les peuples engagés dans un processus de progrès à s'en remettre à des dominants du même type que ceux qu'ils voulaient combattre. Après la Révolution anglaise, la Restauration des Stuart, se présente comme une période dure, où la guerre anglo-hollandaise fait rage et où le Pouvoir tente de rétablir l'absolutisme et le catholicisme. Elle préfigure, d'une certaine manière, notre propre Restauration, après la liquidation de l'empereur Napoléon. De la même manière, en Russie, après l'instauration d'un totalitarisme qui supprime à peu près toutes les structures soviétiques et jusqu'à la fin du règne de Staline (mort en 1953), le néo-féodalisme triomphe.

Il est important d'essayer de déterminer où se situent les acquis de ces transformations. C'est à eux que nous avons à faire aujourd'hui.

La Révolution anglaise a inauguré une ère de libéralisme, sinon de démocratie, à l'origine de la Révolution industrielle, 60 ans environ après la chute des Stuart (1688). Malgré un régime censitaire restrictif et une direction rigide de la classe des notables au Pouvoir, l'Angleterre, grâce à la Déclaration des Droits (1689) installe chez elle un système dans lequel les citoyens ont un grand nombre de droits substantiels : liberté de conscience, de réunion, de la presse, de propriété et surtout liberté d'entreprendre. Cela permet, au siècle suivant, à un grand nombre d'entrepreneurs, s'installant dans des zones peu contrôlées (ouest du pays), de faire démarrer une formidable machine industrielle, qui ensuite se répand dans toute l'Europe et qui est à l'origine du monde industriel moderne. La science et la technique font des progrès remarquables, qui n'arrêtent pas par la suite et qui aboutissent aujourd'hui à des réalisations stupéfiantes (ordinateurs, fusées, conquête de l'espace, etc.).

La faiblesse du monde anglo-saxon réside dans le Pouvoir de l'argent, découlant du caractère peu représentatif de l'État. L'Angleterre met longtemps avant d'adopter le suffrage universel (pas avant 1885). La gentry au Pouvoir fonctionne comme une oligarchie, elle est plus soucieuse d'étendre l'Empire colonial (Disraeli) que de défendre les travailleurs.

En France, les choses sont différentes. Les traditions démocratiques sont fortes depuis la grande Révolution, ce qui amène à des tentatives successives (1830, 1848, 1871) pour les retrouver. Après les avatars de la monarchie de Juillet et du 2^e Empire, la République est rétablie, avec tout ce qu'elle comporte comme potentiel représentatif. À travers ses institutions, c'est l'idée de liberté qui triomphe. Il faut entendre par là la possibilité pour un peuple de s'affirmer lui-même et de défendre son identité. La nationalité exprime les aspirations collectives. Le nationalisme est la corruption de ce principe, quand le peuple se définit en opposition aux autres, parce qu'il se croit menacé par ceux qui l'entourent.

Si le progrès scientifique et industriel caractérise l'Angleterre et les institutions démocratiques caractérisent la France, on ne voit pas où se situe la Révolution russe. À mon avis, c'est la première fois, dans la suite des révolutions de l'époque moderne, qu'un peuple tente de réaliser ce qui était au fond de la mentalité des Niveleurs, en Angleterre, ou des Jacobins, en France : une grande utopie sociale d'égalité, de fraternité et de communion. Nous nageons dans l'utopie, cela est vrai. Ceci explique sans aucun doute le formidable dérapage du léninisme et du stalinisme, la violence bolchevik, et tout ce qui les ont suivis, jusqu'à l'effondrement du communisme.

Mais l'utopie est le moteur du changement social. Sa réalisation passe sans doute par de tout autres voies que celles prises jusqu'ici par les révolutionnaires, peut-être par des voies plus privées, plus microsociologiques, plus personnelles, faisant appel davantage aux mouvements venant de la base, aux phénomènes de « tribus », au changement individuel, à l'éducation. Le 20^e siècle, qui s'achève, est plein de transformations situées dans ces différents domaines, qui permettront peut-être la réalisation de l'utopie communautaire.

Pour l'instant, nous nous débattons avec des phénomènes sociaux comme le chômage, qui sont des effets pervers de la lointaine Révolution industrielle. L'automation nous dévore. La protection sociale entraîne des conséquences imprévues, qui découlent d'une incapacité à résoudre certains problèmes vitaux, comme l'utilisation de la médecine.

Surtout, nous sommes obligés de sortir du cadre occidental. Le monde, dans sa totalité, nous provoque. Les migrations sur une grande échelle modifient les données politiques et démographiques. De vieilles cultures qui ont peu évolué, comme celles de l'Asie et de l'Afrique, se dressent en face de nous ou contre nous. Le destin de l'Occident résultera de sa capacité à résoudre ces problèmes.

CHAPITRE 7 - LES FONDEMENTS DE L'ÉVOLUTION

LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION EST PLUS QU'UNE DESCRIPTION DU DÉVELOPPEMENT DE L'ESPÈCE HUMAINE. C'EST UNE THÉORIE GÉNÉRALE, QUI UTILISE SURTOUT LA PSYCHOLOGIE ET L'ÉCOLOGIE. ELLE FONDE LA SOCIOLOGIE. DANS CE CHAPITRE, ON ÉTUDIE D'ABORD LES TRANSFORMATIONS DE CETTE THÉORIE. PUIS ON TENTE D'ÉTABLIR LES GRANDES LIGNES D'UNE PSYCHOLOGIE SATISFAISANTE, POUVANT SERVIR DE SUPPORT À UNE TELLE THÉORIE. ON ESSAIE DE MONTRER ENFIN COMMENT S'ARTICULENT CES DEUX CHOSES : LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION ET LA PSYCHOLOGIE PROPOSÉE.

L'ÉVOLUTION EN SCIENCES HUMAINES

Dans beaucoup de domaines, le siècle des Lumières, le 18^e siècle, a procédé à des innovations voire à des révolutions. Cela s'est passé pour les sciences humaines.

Celles-ci existaient depuis les Grecs et peut-être même avant. Le désir de connaître l'être humain s'était manifesté depuis longtemps et avait suscité un grand nombre de réflexions, de recherches et de constructions théoriques.

Cette préoccupation fondamentale avait pris trois directions, comme à notre époque.

Dans un premier temps, qui correspond à l'histoire, on se préoccupait d'établir les événements du passé, les grands faits qui avaient concerné les ancêtres. C'est ce qu'avaient fait Hérodote et Thucydide dans l'antiquité grecque.

Par la suite, on se centre non pas sur des faits individuels ou sur des événements particuliers mais sur des peuples entiers ou sur des régions entières du globe. Cela donne l'ethnographie ou l'ethnologie, dont Tacite, parlant des mœurs des Germains, est un exemple Il y en a eu beaucoup d'autres de ce genre avant le 18^e siècle.

Enfin dans une troisième direction, de loin la plus représentée, on se centre sur l'homme lui-même, dans sa constitution intime et dans sa nature profonde. Le résultat est la psychologie, qui était souvent englobée, avant le 18^e siècle, dans la philosophie. Celle-ci, chez Platon et Aristote, les scolastiques du Moyen Âge, les philosophes classiques, se concrétise dans des conceptions sur la connaissance et spécialement la connaissance intellectuelle. L'homme est un « animal raisonnable » On se préoccupe plus de sa raison que de son animalité. Cette raison fascine car elle aboutit à des visions du monde.

Ce que le savoir humain, avant le 18^e siècle, n'a pas réussi ou pas pu appréhender, c'est l'humanité elle-même, cet ensemble constitué par tous les êtres humains, sous les différentes formes qu'il a prises au cours du temps et qu'il présente à travers l'espace. L'humanité comme espèce n'était pas considérée, car on ne pouvait pas l'appréhender dans toute sa dimension spatio-temporelle.

Cela est devenu possible au 18^e siècle, grâce aux progrès de la géographie et de l'histoire. De même que la paléontologie, à travers Lamarck et Cuvier, allait s'occuper du destin et de

l'évolution des espèces animales, de même l'anthropologie allait essayer d'appréhender le destin de l'espèce humaine.

On pourrait penser que cet avènement de l'anthropologie ne fut rien d'autre que l'invention d'une nouvelle discipline. En fait, ce fut beaucoup plus que cela. Ce fut l'invention d'une nouvelle approche, d'une nouvelle compréhension et d'une nouvelle vision de l'homme. Toute notre conception de l'homme allait se trouver bouleversée par cette innovation.

Cette science nouvelle, l'anthropologie, oblige en effet le chercheur à faire trois types d'opérations qu'il n'avait pas l'habitude de faire jusque là.

Premièrement, il adopte une attitude comparative. Les différentes formes historiques ou les différentes populations doivent être comparées entre elles. Il faut repérer leurs ressemblances et leurs différences.

Deuxièmement, cela amène, par voie de conséquence, à porter des jugements évaluatifs. Ceux-ci sont inévitables, même si on a tendance à les condamner pour des raisons éthiques. Ils résultent des conceptions qu'on se fait de l'homme et de l'humanité et de ce qu'on estime chez eux plus ou moins important.

Enfin, elle oblige à intégrer d'autres disciplines que celles qui concernent le seul être humain, comme des connaissances en géologie, climatologie, écologie, et aussi à aller plus loin dans les connaissances concernant l'homme lui-même, spécialement en psychologie. Le problème en effet est de comprendre le passage d'une forme à une autre, l'opposition entre un aspect et un autre. Cela ne peut se faire qu'en posant la question de l'origine, des forces en présence au moment où une nouvelle étape est franchie et où une nouvelle genèse se produit. Ces forces sont des réalités constitutives, fondamentales, soit du côté du monde soit du côté de l'homme. L'anthropologie a une valeur intégrative. Elle oblige à réunir ensemble des données essentielles de nature différente.

L'anthropologie n'a pas d'emblée pris toute l'extension possible. Nous allons voir qu'elle se contente, au 18^e siècle, et ensuite dans ses prolongements au 19^e siècle, avec Condorcet, Auguste Comte, Lewis Morgan, etc., de proposer des modèles évolutifs courts, simplistes et réducteurs. Leur mérite est de poser le problème, de donner l'impulsion initiale. Ils offrent, paradoxalement, l'intérêt de susciter par la suite, chez les chercheurs des générations suivantes, une réaction d'hostilité, qui les amène à définir leurs propres conceptions, en particulier la conception structuraliste. L'évolutionnisme à la Morgan est la « bête noire » du courant fonctionnaliste et structuraliste au 20^e siècle.

Cette opposition permet de percevoir les caractéristiques d'une pensée qui rejette l'évolution et qui ne fait que prolonger les conceptions traditionnelles, anti-modernes ou conservatrices. Par contrecoup, elles nous obligent à poser le problème des idées qui fondent une théorie de l'évolution.

Ces idées évolutionnistes, capables de rendre compte des changements qui s'opèrent dans l'humanité, n'ont pas attendu le 19^e siècle ou notre époque pour naître. Elles apparaissent dès le

début de l'époque classique, à travers Hobbes, Rousseau, Marx et « le matérialisme historique ».

Nous allons aborder maintenant, en remontant le cours de l'histoire, les trois moments du courant évolutionniste. D'abord, l'évolutionnisme sous sa forme canonique et descriptive, représenté surtout par Morgan, aux 18^e et 19^e siècles. Ensuite la réaction qu'il a suscitée et la signification de cette réaction, au 20^e siècle. Enfin l'analyse de la philosophie, antérieure à l'évolutionnisme et apparue dès le 17^e siècle, qui a posé les jalons du courant évolutionniste. La critique que nous ferons de ce dernier courant nous amènera à poser notre propre système d'explication.

L'ÉVOLUTIONNISME DESCRIPTIF

L'évolutionnisme apparaît au 18^e siècle et s'affirme au 19^e siècle, où il adopte sa forme complète.

Une réduction de l'être humain à l'aspect intellectuel, à la raison abstraite, déterminant une vision de l'humanité centrée sur ce seul point de vue, se retrouve chez Condorcet avec *Esquisse d'un tableau de l'esprit humain* (1793), chez Hegel dans *Philosophie du droit* (1820-1821), et chez Comte avec sa *Loi des trois états* dans son *Cours de philosophie politique* (1830-1842). Tout se passe comme si l'histoire devait aboutir à un triomphe de la connaissance rationnelle, à une apogée de la science – éventuellement « positive » – et à la domination des idées. Il ne faut voir là que l'effet de l'influence d'un préjugé intellectualiste, qui consiste à valoriser la seule connaissance intellectuelle, préjugé qu'on retrouve dans toute l'histoire occidentale depuis le Moyen-Age.

Lewis Morgan, comme ses contemporains Edward Tylor et Henry Maine, adopte un point de vue qui peut paraître plus modeste et terre à terre, qui ne valorise pas trop la connaissance intellectuelle ou les formes supérieures de la culture. Le tableau de l'évolution de l'humanité qu'il propose dans *Ancient Society* (1877) a surtout le mérite de présenter un modèle de développement satisfaisant, à travers une construction grandiose, mais pleine d'erreurs et de naïvetés.

La valeur de modèle de cette conception résulte de trois de ses caractéristiques.

Premièrement, Morgan essaye d'intégrer, dans son tableau, un grand nombre d'aspects de nature différente, tels que moyens de subsistance, langage, famille, idées religieuses, architecture, propriété (ch.1 de *Ancient Society*). On aurait pu trouver encore d'autres aspects. Qu'il ne se centre pas, comme les autres, sur des aspects privilégiés a priori est déjà un progrès.

Deuxièmement, les niveaux que Marx appelle infrastructuraux, selon une distinction dont je montrerai le caractère artificiel et idéologique, ne sont pas favorisés par Morgan. La poterie, par exemple, lui sert à définir l'étape décisive que constitue pour lui l'accès à la « barbarie », qui correspond au « Néolithique » depuis Gordon Childe. Il ne présente rien comme présupposé.

Enfin, le côté le plus intéressant de ces idées est qu'elles admettent l'existence de sauts qualitatifs, de passages d'une forme culturelle dans une autre, nettement distincte de la précédente, ce qui définit une vision évolutionniste.

Non seulement, Morgan présente un modèle fiable mais il a l'intuition d'un des mécanismes fondamentaux de l'évolution humaine, que je reprends au cours de cet ouvrage, qui concerne l'aspect social. Il voit l'évolution de la société comme le passage d'une forme fondée sur les personnes qu'il appelle « *societas* » à une forme fondée sur le territoire ou la propriété, qu'il appelle « *civitas* ». Ceci détermine d'après lui le passage de l'état sauvage ou barbare à « l'état civilisé ».

En apparence, il s'agit d'une évolution vers l'extériorité. La personne est plus importante que le territoire. Mais il faut comprendre ce que cela veut dire. Par « société centrée sur les personnes », Morgan entend une société dans laquelle les solidarités naturelles, qui dérivent des liens familiaux ou tribaux, prennent le premier pas et organisent les rapports et relations entre les personnes. Par contre, la « société centrée sur le territoire » est une collectivité dans laquelle les liens entre les personnes sont au départ extrêmement lâches, de nature spatiale. Ceci permet à ces personnes d'établir entre elles des communications et des relations élaborées et fortes, fondées sur l'autonomie et la liberté des individus.

Tout l'ouvrage de Morgan sert à approfondir cette intuition de base, par centration sur un aspect particulier de la réalité sociale, la pratique matrimoniale. La grande découverte de Morgan, qui permet ensuite toutes les dérives et délires, structuralistes ou non, est la « parenté classificatoire ». Morgan a le mérite de pressentir le sens de cette pratique, générale chez les primitifs. Il s'agit pour lui d'une survalorisation et d'une exaltation des valeurs, liens, sentiments familiaux et des réalités familiales. La famille est sacralisée et sert de fondement aux autres institutions.

La famille ne se définit pas d'abord par les liens de consanguinité, que les premiers hommes ignoraient et qu'ils n'intégraient pas dans leur système classificatoire. Elle se fonde sur la cohabitations, la symbiose et l'interdépendance. C'est d'ailleurs notre définition de fait de la famille. Nous n'imaginons pas de refuser le nom de « famille » au groupe formé par un homme et une femme avec leurs enfants non consanguins.

L'explication du principe classificatoire par une exagération et un renforcement des liens familiaux a été reprise par Radcliffe-Brown (1968). Non seulement on appelle « père » celui qui accueille l'enfant à sa naissance et qui n'est pas nécessairement celui qui l'a conçu, mais tous ceux qui s'occupent de lui dans un certain rapport de proximité (ce que nous faisons aussi puisque nous appelons « père » un religieux qui prend soin de nous spirituellement). Les mots qui désignent certaines positions privilégiées, comme celles de la paternité ou de la maternité, sont étendus à tous ceux qui participent de près ou de loin à ces positions.

Emporté par son intuition, Morgan s'aventure sur un terrain dangereux, celui des toutes premières origines de l'humanité et émet des opinions qui l'ont beaucoup desservi, parce que non suffisamment fondées. Il a le pressentiment que cette extension des termes qui désignent des liens familiaux dérive de pratiques anciennes, telles que l'union sexuelle de personnes de la même famille : frères et sœurs, pères et filles, etc.. Ces pratiques auraient été généralisées dans

certaines périodes très anciennes et il en resterait des témoins contemporains, comme ce qu'il appelle le « système malais ».

L'existence de ce système, avec les significations que Morgan en donne, a été contestée. Ce qui est certain, c'est que l'inceste institué fait des apparitions constantes et nombreuses dans l'histoire partout où des groupes humains, tels des groupes aristocratiques, cherchent à se refermer sur eux-mêmes. Si l'on en croit les calculs faits par Leroi-Gourhan (1983), sur le nombre d'individus que devaient comporter les groupes nomades de chasseurs paléolithiques, on pourra se convaincre qu'ils n'avaient guère d'autres solutions que de faire l'amour en famille.

L'intuition de Morgan fait des prodiges dans l'interprétation qu'il donne de l'exogamie. Je l'ai reprise au chapitre premier de ce livre et elle me paraît la seule satisfaisante. Il croit constater qu'à partir de ce qu'il appelle les dernières étapes de la « sauvagerie », s'introduit une coutume qui consiste à interdire les mariages avec les frères et sœurs ou avec certaines catégories de personnes trop proches. On oblige à effectuer le mariage avec des catégories de personnes situées à une certaine distance dans le cadre familial..

Je me suis déjà interrogé sur ce problème de l'exogamie. J'ai montré qu'il est impossible d'y voir une forme d'« échange restreint » ou « généralisé », à la manière de Lévi-Strauss (1947). D'une part, ce système vise à protéger le groupe familial contre les préjudices de la sexualité, insupportable dans le cercle familial. D'autre part, il cherche à protéger des effets engendrés par les relations avec d'autres groupes, par l'utilisation du système du don et contre-don.

L'idée de Morgan qui, au premier abord, surprend c'est que cette coutume ne fait que prolonger la promiscuité primitive, en fixant des partenaires possibles à l'intérieur du cercle familial large, clan ou tribu, qu'il sauvegarde ainsi. C'est vraisemblable si l'on remarque que les premières formes d'exogamie, en particulier en Australie, consistent à obliger ou à permettre le mariage avec le « cousin croisé », qui est de la même famille, et qui a un lien très proche, même si c'est au sens classificatoire (c'est-à-dire sans nécessairement qu'il y ait de rapport de consanguinité). Ce système était le seul possible pour sauvegarder la prééminence des liens familiaux, tout en permettant les rapports sexuels nécessaires. Ceux-ci se font avec des gens qui ne pâtissent d'aucun tabou, du fait qu'ils ne cohabitent pas. Morgan a compris qu'une institution de ce genre était faite pour sauver la famille, en rendant possible la pratique sexuelle, freinée jusque là par les tabous du groupe familial.

LE REJET DE L'ÉVOLUTIONNISME

L'œuvre de Morgan, comme celle de Darwin, se situe au milieu du 19^e siècle et a une influence considérable. Engels (*L'origine de la famille*, 1884), ainsi que beaucoup de penseurs marxistes, considèrent Morgan comme leur auteur de référence.

Il n'en est plus de même avec les anthropologues et sociologues des générations suivantes, qui fleurissent au 20^e siècle, et qui se définissent non seulement contre Morgan, dont ils critiquent les incertitudes et les erreurs, mais contre l'évolutionnisme lui-même, qu'ils considèrent comme une conception dépassée, inadmissible.

Cette opposition se situe au niveau des faits et au niveau théorique.

Au niveau des faits, on nie tout simplement les réalités historiques sur lesquelles les évolutionnistes s'appuient. Raoul Makarius, un des rares évolutionnistes contemporains, dans un commentaire de *Ancient Society* (l'édition française des années 70), fait les remarques suivantes : « *La conception d'étapes, dit-il, a été contestée. Pour Lévi-Strauss, elle est le fruit d'une abstraction à laquelle manquera toujours la corroboration de témoins. Mais l'objection qui, si elle était prise au sérieux, mettrait en cause l'archéologie préhistorique est purement verbale, car les étapes ont leurs témoins précisément dans les faits matériels que l'archéologie met au jour. La conception d'étapes n'est pas une invention de Morgan. C'est en se référant aux Trois Âges des archéologues qu'il a élaboré sa « périodisation », dont Gordon Childe entreprit la révision, afin d'y apporter les corrections rendues nécessaires par le progrès des connaissances sur la préhistoire. (...). La conception des étapes est un des traits essentiels qui distinguent la notion d'évolution sociale de Morgan de celle de ses contemporains, lui permettant de l'étoffer d'un contenu historique. Certes cette notion n'est pas nouvelle, mais jusque-là elle n'avait été qu'une notion philosophique, s'inspirant principalement du modèle découvert par Darwin en biologie.* »

On doit s'interroger sur le fait que les auteurs auxquels R. Makarius fait allusion, s'attaquent à des notions si bien fondées et qui relèvent de l'évidence. Toute l'archéologie depuis le 19^e siècle, dans des centaines de lieux à travers le monde, a été amenée à établir, chaque fois, l'existence d'étapes qui sont, les unes par rapport aux autres, dans un rapport de progression. On pourrait multiplier les exemples, depuis la progression retrouvée dans tout l'ancien monde concernant le travail des métaux, de l'étape de l'or jusqu'à l'étape du fer, en passant par celles du cuivre et du bronze, jusqu'à ces progressions beaucoup plus particulières, concernant un village ou une cité, comme celle établie à partir des archives de Mari en Mésopotamie.

Mais il y a plus. On pourrait établir une longue liste des dispositifs apparus à une certaine époque de l'histoire et qui constituent des commencements absolus. Il y a l'époque avant la poterie et celle après la poterie, avant l'arc et la flèche et après, avant l'écriture et après, avant le système démocratique et après, avant l'imprimerie et après, avant la machine à vapeur et après, avant l'ordinateur et après, etc.. La réalité du progrès, qui va au-delà de la réalité de l'évolution, est indéniable. Il faut avoir de puissantes motivations idéologiques pour la contester.

Si on s'interroge sur ce refus, on ne peut en effet que constater l'influence d'opinions conservatrices. On pourrait parler d'idéologie naturaliste. On la retrouve dans les trois courants qui correspondent aux domaines couverts par les sciences de l'homme en dehors de la psychologie : l'anthropologie-sociologie, l'ethnologie et l'histoire. Elle s'exprime à travers plusieurs postulats concernant la nature de la société. La société est conçue premièrement comme naturelle, deuxièmement comme linéaire, troisièmement comme structurale.

Cela ne veut pas dire que les chercheurs qui représentent ces courants, ne fassent rien d'autre que d'explicitier ces postulats. Le plus souvent, ils exploitent une méthodologie qui leur permet d'avancer et de faire des découvertes importantes, telle la méthodologie « synchronique » des structuralistes. Cependant, ils justifient leur méthodologie par ces postulats ou vice-versa.

Dire que la société est naturelle revient à reprendre la vieille conception d'Aristote de l'homme « animal social ». L'homme secrète spontanément la société, comme s'il n'avait pas besoin d'autre motivation, pour faire une action sociale, que de vouloir que celle-ci soit sociale. Cette idée éclate dans toute l'œuvre de Durkheim, reprise à satiété par les disciples de celui-ci, jusque et y compris dans le *Manuel de Sociologie* d'Armand Cuvillier, que tous les étudiants ont utilisé. Qu'il s'agisse de totémisme, de magie ou d'autre chose, il est évident, pour Durkheim, que l'aspect social en est la raison d'être, sans qu'on aille plus loin dans l'approfondissement de cette formule ambiguë (l'aspect social entraîne-t-il la signification sociale ?). Quand Lévi-Strauss, dans *Les structures élémentaires de la parenté*, s'interroge sur les raisons pour lesquelles les primitifs inventent ces systèmes matrimoniaux compliqués, il ne peut que répondre : « pour que la société soit ». Il répondrait probablement la même chose si on lui demandait pourquoi il y eut un système appelé « despotisme oriental » ou un autre appelé « démocratie ».

Derrière cela, il y a l'idée que l'action, le projet, l'attitude de nature sociale ne répondent pas à une pulsion visant un objet précis, mais sont des manifestations sociales générales. Pourtant, la réalité oblige à apporter ce genre de précision. Il n'est pas vrai que l'homme soit toujours et partout social ni qu'il n'y ait pour lui qu'une manière d'être social. L'expérience du choix de la vie érémitique, le cas de Kaspar Hauser (enfant de famille princière enfermé et isolé depuis son enfance dans un lieu secret) ou celui des enfants-loups (J.A.L. Singh et R.M. Zingg, 1980), le phénomène de l'autisme, etc., nous apportent la preuve que l'être humain peut choisir et/ou vivre la solitude, même si cela le met en difficulté, ce qui serait impossible si cela était contraire à sa nature. D'autre part, la vie sociale présente des formes opposées. Il y a de grandes différences entre la sociabilité de quelqu'un qui se range à l'avis du plus grand nombre et celle de celui qui cherche à se distinguer par des actions particulières, dans lesquelles il affirme son individualité.

Cette conception de la société est unilinéaire dans la mesure où elle pose que les opérations qui sous-tendent les activités sociales sont toujours identiques. Ce sont les activités humaines les plus générales. D'où le choix fait par les structuralistes d'étudier les choses synchroniquement et non diachroniquement, puisque la considération du temps ne peut rien apporter. Lévi-Strauss a poussé loin ce préjugé. À travers toute son œuvre impressionnante des *Mythologiques*, on retrouve cette idée que l'organisation interne des mythes, qu'il ramène à des combinaisons formelles et logiques du type jeux d'oppositions, symétries, balancements, reproductions, etc., non seulement est voulue explicitement par ceux qui véhiculent ces mythes mais que c'est leur seule préoccupation en les fabriquant. Comme je le montre au cours de cet ouvrage à propos de Lévi-Strauss, cela revient à confondre la carte et le territoire, à croire que l'organisation d'un ensemble donné ne peut être voulue que pour cette organisation même ou la formule qu'elle représente, etc. Ces positions sont intenable et défigurent la réalité sociologique qu'elles prétendent expliquer.

Enfin la société telle que la conçoivent les auteurs classiques, n'est rien d'autre qu'une structure ou qu'un ensemble de structures, ce qui donne lieu à deux conceptions divergentes.

Dans la conception généraliste, représentée par Durkheim et Lévi-Strauss, on insiste sur le fait que toutes les sociétés possèdent un modèle commun, qui est un modèle d'organisation descendante et de hiérarchie. Toutes imposent aux individus les exigences de la collectivité, qui

permettent la socialisation, l'intériorisation des normes, le contrôle social. Toutes cherchent à assurer leur propre perpétuation et conservation, selon une conception développée par Radcliffe-Brown.

Une autre variante du courant antiévolutionniste est le courant particulariste. Il pose que les sociétés se différencient radicalement les unes des autres et qu'il n'y a pas de pont entre elles. Les mœurs, les coutumes et les institutions s'opposent et n'ont rien en commun. Cette vision d'un être humain réduit à être le produit intégral d'une société particulière, a été combattue par des chercheurs, comme I. Eibl-Eibesfeldt (*Par-delà nos différences*, 1979). Celui-ci, en décrivant et en filmant les populations considérées comme les plus primitives du monde, a observé des caractères communs à eux et à nous, telles que les expressions émotionnelles. Au-delà des structures, réalités figées, existent en effet des organes ou fonctions dynamiques, facteurs de changement, comme l'émotionnalité ou la capacité à s'adapter à l'environnement.

Les historiens se sont, eux aussi, mis de la partie et ont ridiculisé la notion de « philosophie de l'histoire » ou de « lois historiques ». Cela ne les empêche pas de définir l'esprit, les tendances, les caractéristiques d'une période donnée, telle que l'Antiquité romaine, le haut Moyen Âge ou la Renaissance. C'est ainsi que Paul Veyne, dans *Les Grecs ont-ils cru à leur mythe ?* (1983), part, dans le dernier chapitre, dans une diatribe violente contre ceux qui tentent de trouver une rationalité dans le fatras des faits historiques. Pourtant cet auteur n'arrête pas d'opposer la société romaine aux sociétés orientales ou aux sociétés modernes, comme si cette société possédait une spécificité et une rationalité propres.

Face aux attaques convergentes et puissantes des savants qui défendaient des idéologies fixistes, les évolutionnistes étaient désarmés. Ils ne pouvaient qu'affirmer que l'évolution est une évidence contre laquelle on ne peut pas aller.

Cela ne suffit pas. Les stagnations historiques, voire les régressions, sont aussi des évidences. On doit aussi en rendre compte. Cela ne peut se faire que si on arrive à repérer les points d'ancrage, dans les psychologies, des forces qui poussent au changement et au progrès. Ce sont des forces particulières dans les mentalités, qui n'émergent qu'à certains moments de l'histoire et en certains points du globe. Les évolutionnistes n'allaient pas jusque là.

Il y a cependant des penseurs opposés aux fixistes, qui ont rejeté cette vision de sociétés enfermées dans des modèles intangibles, qui seraient l'expression d'une nature humaine uniforme. Ce sont eux que je vais examiner maintenant. Le désir de me positionner par rapport à eux va m'amener ensuite à proposer mes propres hypothèses.

UNE PENSÉE SOCIALE NOVATRICE

Dès le 17^e siècle, des hommes intéressés par les sciences sociales se mettent à penser autrement que leurs prédécesseurs et à essayer de saisir la raison d'être de ce qui, jusqu'ici ne posait aucun problème, étant considéré comme un fait premier ne demandant aucune explication : la souveraineté, l'organisation sociale, la hiérarchie sociale, les catégories sociales, etc.

Ils essayent de comprendre l'origine de ces phénomènes qui, bien loin de leur apparaître comme naturels, leur semblent des aberrations, des bizarreries, voire des accidents. Les plus

représentatifs parmi les penseurs de cette tendance sont Hobbes en Angleterre au 17^e siècle, Rousseau en France au 18^e siècle et Marx en Allemagne au 19^e siècle.

Comment expliquer leur apparition ? Elle découle d'une nouvelle sensibilité à l'égard de la société qui est liée à « l'ère des révolutions ». Comme l'ont bien vu certains chercheurs contemporains, la Renaissance ouvre en Occident une longue période de bouleversements sociaux, dont les premières manifestations sont les guerres de religions et la Réforme, au 16^e siècle, puis les révolutions anglaise, française, américaine, russe, du 17^e au 20^e siècles. Au 19^e et au 20^e siècle, les pays occidentaux s'installent dans le processus révolutionnaire : révolutions libérales dans toute l'Europe, apparition et extension du communisme, mouvements fascistes, etc.

Du même coup, la société, avec son bel ordre traditionnel, se trouve démystifiée et on ne voit plus en elle qu'injustice, domination du riche sur le pauvre, exploitation sociale, abus de toutes sortes. La pensée s'inverse et ce qui apparaissait jusqu'alors comme allant de soi et suscitant l'admiration, se présente maintenant comme une espèce de maladie dont il faut trouver la cause pour pouvoir la guérir. La pensée sociale devient une socio-pathologie.

La préoccupation centrale de tous les chercheurs de ce type est de remonter la chaîne causale qui produit la domination, l'inégalité parmi les hommes, l'exploitation. D'où cela vient-il ? Pourquoi de tels fléaux affligent-ils l'humanité ? Pourquoi l'esclavage ? Pourquoi y a-t-il des rois et des princes ou comme on dira en 1789, des « tyrans » ? Il faut trouver un schéma explicatif.

Le schéma qui se trouve progressivement élaboré met au premier plan la notion d'« état de nature ». C'est un état dans lequel l'homme ne pâtit pas de l'oppression sociale, parce qu'il ne se trouve pas encore en société. Il y a donc un moment antérieur à l'état social, un avant de la société. Le postulat d'Aristote selon lequel l'homme est un « animal social » se trouve contredit. L'homme n'est pas essentiellement social, même s'il invente la société. Il existe un processus qui conduit l'homme de l'état non-social ou « état de nature » ou, selon les termes de Marx, de l'état où domine l'infrastructure, à l'état social, à la société telle que nous la connaissons, avec ses superstructures.

Ce processus ne peut être que psychologique. Ces auteurs en ont conscience et c'est pourquoi ils sont avant tout des psychologues et doivent être considérés du point de vue de leur psychologie.

Mais c'est là que le bât blesse. La psychologie qu'ils utilisent ne peut être que préscientifique, car la psychologie comme science, à leur époque, n'existe pas. Ils construisent donc une psychologie fruste et maladroitement adaptée au problème qu'ils prétendent résoudre et qui explique les errements sans fin dans lesquels ils tombent, par exemple le rousseauisme, avec toutes ses nuances d'optimisme béat, le marxisme, avec les catastrophes historiques qu'il a produites

Essayons de définir cette psychologie. C'est un point capital, car elle influence fortement le monde moderne. J'appelle cette doctrine conditionnisme, car elle ne fait appel qu'à des phénomènes de conditionnement. Elle a d'ailleurs été définie, dans la psychologie scientifique

sous sa première forme, à travers l'œuvre de Pavlov. Le « réflexe conditionnel » est le modèle qui a servi de guide aux premiers philosophes sociaux, avant même qu'il ne soit clairement élaboré et délimité.

Ce modèle pose que l'homme, dans l'état de nature, est déjà un être totalement constitué, au niveau de ses tendances et de ses pulsions. Pour Hobbes, il est « mauvais », car la nature tend « à dissocier les hommes et à les rendre enclins à s'attaquer et à se détruire les uns les autres » (Leviathan, 1651 ch.13) ; « l'état de l'homme est un état de guerre » (Ibid., ch.14) au moins à l'origine ; « l'homme est un loup pour l'homme ».

Pour Rousseau, au contraire, l'homme est bon, car n'étant pas relié aux autres hommes dont il n'a pas besoin, il n'entre pas en conflit avec eux. Il vit séparé et solitaire, sans besoins sociaux.

Pour Marx enfin, qui a déjà une pensée à coloration scientifique, l'homme se définit par le besoin social qui, d'après A. Heller (1978) commentant Marx, n'est pas « l'ensemble ou la moyenne des besoins individuels de tous les individus, ni non plus chez ceux-ci, la tendance au développement ou le besoin personnel « socialisé » mais un système général de besoins qui, pour ainsi dire, « est suspendu au-dessus » des individus et est plus haut placé que les besoins personnels de ceux qui constituent le corps social ; les « besoins sociaux » sont des besoins véritables, « authentiques » des individus ».

Ces besoins, chez Marx, ne naissent pas de l'interaction des hommes entre eux, du jeu social qui définit la culture. Ce sont des besoins « naturels ». Nous retrouvons la vieille conception aristotélicienne, avec cette différence que ces besoins maintenant, comme le besoin d'accumuler, dressent les hommes les uns contre les autres, fondent la « lutte des classes ». La société ne contribue pas à la construction de ces tendances sociales. Elle en dépend mais ne les crée pas. Elle est extérieure, antérieure à eux.

La société, dans ce modèle, ne joue guère plus qu'un rôle de conditionnement, favorable ou défavorable. Elle oriente le besoin, qui existe avant elle, donné par la nature, par l'hérédité, on dira plus tard « par les gènes ». Par exemple les équipements industriels favorisent ou défavorisent l'exploitation sociale, selon leur degré de développement

D'où découlent des positions contradictoires mais qui se ramènent au même, selon qu'on voit dans la société un conditionnement positif ou négatif par rapport à l'individu.

HOBBS, ROUSSEAU, MARX

Pour Hobbes, cet homme naturellement égoïste et intéressé, ne peut obtenir la paix, la tranquillité et la satisfaction de ses besoins, car il est toujours confronté à ses semblables qui ne cessent de l'agresser et de lui poser des problèmes. Il réagit, au sens de l'animal confronté à un stimulus extérieur. Il perçoit ses semblables comme des obstacles à la satisfaction de ses besoins et leur fait la guerre. C'est la seule réponse possible, dans un premier temps, à cette situation. « Quand il ne peut obtenir (la paix), dit Hobbes, il lui est loisible de rechercher et d'utiliser tous les recours et les avantages de la guerre » (Léviathan).

Dans un second temps, il découvre le « contrat », au sens où Hobbes l'entend. C'est le fait de renoncer à sa propre défense pour la remettre entre les mains d'une instance supérieure - le souverain - qui va jouer un rôle de défenseur collectif protégeant tous contre chacun et chacun contre tous. Dès lors, la société existe et peut se développer. Mais elle n'a qu'un rôle défensif et protecteur. Elle n'est rien d'autre qu'une hiérarchie, un système de Pouvoir, au service de la collectivité. Hobbes revient à la position conservatrice, qu'il a d'ailleurs dans sa vie publique, mais avec beaucoup de différences par rapport aux idées traditionnelles. Dans sa conception, l'autorité ne vient pas d'en haut mais d'en bas. Elle ne vient pas de Dieu, mais des hommes. Sa théorie, c'est celle du césarisme, non celle de la monarchie de droit divin.

César se justifie par son utilité et la pensée s'arrête là. Comment aller plus loin si on se refuse à faire l'analyse de la psychologie de César et si on ne se demande pas pourquoi César se met dans une telle position, et quels avantages il en tire ? De même, il faudrait se demander pourquoi les hommes trouvent plus avantageux de remettre leur défense aux mains d'un autre, qui va leur interdire beaucoup de choses au nom de l'intérêt commun, plutôt que de se défendre eux-mêmes, en courant le risque d'une défense moins efficace mais avec une plus grande liberté. Hobbes ne se pose pas ce genre de question. Sa psychologie ne va pas jusque-là. Le Pouvoir pour lui – comme la société elle-même – est une chose fonctionnelle qui se justifie par son utilité. Le fonctionnalisme est né et va avoir une glorieuse carrière.

Rousseau semble avoir de l'homme, une meilleure opinion que Hobbes. On lui fait dire constamment que l'homme est « bon par nature », « né bon », etc. Il n'y a rien de plus faux. Si l'on consulte le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755), texte de base où il expose ses conceptions sur l'origine de la société, on s'aperçoit qu'il a sur la nature de l'homme la même idée que Hobbes, une idée réductrice.

Tout d'abord, comme Hobbes, Rousseau ne voit rien d'autre à l'origine de nos pulsions, que l'instinct de conservation et de pitié, ce qui est bien réducteur. « *Méditant, dit-il, sur les premières et les plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables* ». Et aussi cette phrase : « *sa propre conservation faisant presque son unique soin...* ».

Comment se produit le passage à la société, à partir d'un état où elle n'est pas nécessaire ? Elle naît du besoin de s'entraider, dans une perspective utilitaire, quand apparaît l'agriculture. Rousseau ne peut envisager d'autres raisons, dans un schéma aussi réducteur que le sien. Mais pourquoi cela est-il mauvais et entraîne-t-il des conséquences aussi déplorables ? Voilà le point crucial, là où tout se noue.

On connaît le fameux passage : « le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile ». Mais d'où vient cette tendance à s'approprier quelque chose qui vous est simplement utile, s'il n'y a antérieurement aucune disposition égoïste et mauvaise ? C'est qu'une telle disposition résulte du fait que l'homme est centré sur lui-même, n'ayant pas d'autre instinct que sa propre conservation. Quand il sort de sa solitude, il ne pense qu'à sa défense et à son intérêt. Auparavant, les hommes étaient dans un état « n'ayant nulle correspondance entre eux ni aucun

besoin d'en avoir », maintenant qu'ils sont amenés à se rencontrer, ils restent les mêmes et ne peuvent rien manifester d'autre que le plus total égoïsme.

L'état de nature n'est pas un état de bonté. Dire cela n'a aucun sens et Rousseau ne le dit pas. Il voit les hommes à l'origine « *plutôt farouches que méchants et plus attentifs à se garantir du mal qu'ils pouvaient recevoir que tenter d'en faire à autrui* ». Cette attitude de retrait craintif et de pure défense n'a rien à voir avec la bonté.

Et d'ailleurs Rousseau le confirme dans un passage étonnant du même *Discours* où il analyse l'origine des sentiments amoureux. Au départ il y a, comme toujours, « *le physique de l'amour* », qui est « *ce désir général qui porte un sexe à s'unir à l'autre* », car le « *moral* » est « *un sentiment factice né de l'usage de la société.* » Comment la jalousie, la haine, la rage destructrice peuvent-elles sortir de là ? Il suffit d'observer ce qui se passe quand les hommes commencent à se fréquenter. « *À force de se voir, dit-il, on ne peut plus se passer de se voir encore. Un sentiment tendre et doux s'insinue dans l'âme et par la moindre opposition devient une fureur impétueuse : la jalousie s'éveille avec l'amour ; la discorde triomphe et la plus douce des passions reçoit des sacrifices de sang humain* ». Il n'y a pas de mystères là-dedans : le sentiment doux devient un sentiment féroce, parce qu'au départ il n'avait rien de relationnel. Il n'était pas centré sur l'autre, donc doux. Il n'était que le désir « *qui porte un sexe à s'unir à l'autre* ». Le plus ne peut sortir du moins. L'égoïsme absolu ne peut engendrer la communication.

Pourquoi a-t-on pu parler de bonté, ce qui rend Rousseau différent de Hobbes ? Parce que, contrairement à Hobbes, Rousseau imagine que les hommes peuvent à l'origine se passer les uns des autres et vivre dans un état d'isolement total. Cette idée est étonnante, mais il l'a soutenue. Non seulement dans « l'état de nature », les hommes ignorent la communication et la relation qu'ils ne connaîtront d'ailleurs jamais (dans le système de Rousseau, ces valeurs n'existent pas), mais ils n'ont même pas besoin les uns des autres au niveau pratique. Il n'y a donc pas de société et par suite pas de heurt, pas de conflit, pas de guerre, pas de domination. « *Des hommes qui, n'ayant ni domicile fixe ni aucun besoin l'un de l'autre, se rencontreraient peut-être à peine deux fois en leur vie* » vivent dans un état de paix idéal. Mais cette paix ne résulte pas de la concorde et de l'harmonie, elle résulte du fait qu'on ne se rencontre pas. Elle résulte de la solitude et de l'isolement. Curieuse bonté que celle qui réside dans l'absence !

Avec des prémisses opposées, Rousseau et Hobbes arrivent à des conclusions identiques. Pour Hobbes, l'homme est mauvais parce qu'il est contraint de vivre en société et qu'il ne peut alors rien exprimer d'autre que son égoïsme et son intérêt pour lui-même, qui le mettent en guerre contre les autres. Pour Rousseau, l'homme est, au contraire, en paix parce qu'il ne rencontre pas les autres. Quand il les rencontre, il installe la domination, car il n'a aucun lien réel avec eux.

Dans les deux systèmes, nous retrouvons le même schéma conditionniste. Le milieu extérieur ne sert pas à autre chose qu'à exciter, réactiver des sentiments existants déjà, dits « naturels », qui consistent dans l'instinct de conservation et le désir de sa propre défense. Le milieu extérieur n'a pas de valeur formatrice et constructive. Il ne change rien dans le psychisme de l'homme. Il n'a pas d'incidence intérieure. Il reste extérieur, comme dans le schéma structuraliste.

Si nous en venons à Marx, nous voyons le conditionnisme – sous sa forme sociologique – atteindre à son point culminant (il y arrivera en psychologie avec Pavlov à la génération suivante). Marx en effet ne se contente pas de spéculer sur l'état de nature mais il considère l'homme contemporain ou l'histoire dans son ensemble et essaye de les comprendre à partir du schéma conditionniste. La méthode, dite du « matérialisme historique » procède de là. On considère comme naturelles et innées une ou deux tendances chez l'homme, qui restent fixes et qui constituent des invariants. On analyse jusque dans le détail les situations extérieures qui réactivent, spécifient, modulent ces tendances. Celles-ci ne sont pas engendrées par le milieu. Seules le sont les conduites qui en découlent.

Les deux tendances considérées comme fondamentales chez Marx sont la tendance à produire et la tendance à accumuler. Pourquoi elles et pas d'autres ? Sans doute parce que Marx, comme Hobbes et Rousseau, ne peut envisager qu'une psychologie simpliste et rudimentaire, de type sécuritaire, où dominant l'instinct de conservation, le désir de survivre, les besoins primaires. La tendance à accumuler n'est qu'une perversion de la tendance à produire, à un moment où celle-ci n'a pas encore atteint son développement maximal. Elle détermine à elle seule les « rapports de production ».

Ceci posé, il est clair que l'évolution de l'humanité ne peut être qu'une évolution linéaire, logique, mécanique, qui la fait passer d'un niveau d'organisation plus simple à un schéma d'organisation plus complexe, comme dans la conception de Spencer (passage de l'homogène à l'hétérogène, etc.). Matérialisme historique est le nom qui lui est donné.

Ce sont les « forces productives » qui amènent cette évolution. Ce sont des dispositifs extérieurs, jouant comme des excitants dans un schéma de réflexe conditionnel. Marx a résumé cela dans une formule connue : « *Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain, le moulin à vapeur la société avec le capitalisme* ».

On a beaucoup critiqué Marx, même chez les marxistes, pour cette primauté accordée aux équipements et aux moyens matériels. On a dit, à juste titre, que ces réalités étaient elles-mêmes construites par l'homme et très souvent installées dans un but d'exploitation capitaliste, ce qui leur enlève leur caractère premier. Ceci est vrai, mais n'enlève rien au schéma de Marx. Dans ce schéma, ce qui est important, est l'a priori conditionniste selon lequel les conditions externes sont déterminantes. Peu importe l'origine de ces conditions ?

Si nous considérons ces conditions, nous voyons qu'étant de nature matérielle et objective, elles obéissent à des processus simples d'intégration par paliers successifs, dans lesquels l'être humain et sa psychologie n'ont pas grand-chose à voir. Prenons la machine et regardons ce qui se produit quand on passe de la machine à bras, au moulin à eau, au moulin à vent, à la machine à vapeur, ce qui correspond à l'évolution historique. À chaque fois, on augmente la mobilité et la puissance du dispositif. Le moulin à vent est plus mobile et plus puissant que le moulin à eau parce que le vent est plus répandu que l'eau. La machine à vapeur peut être placée n'importe où puisqu'elle exige seulement du combustible, etc. L'évolution qui en résulte, si on la considère seulement de ce point de vue là, est nécessairement conforme au schéma marxiste : l'accumulation est de plus en plus grande, donc l'exploitation sociale de plus en plus forte.

Tout ceci n'est pas faux, mais ne permet d'appréhender qu'une partie de la réalité. Si on en fait un schéma général qui prétend expliquer la totalité de l'histoire humaine, on tombe dans l'erreur.

Ce qu'on ne remet pas en cause dans un tel schéma, c'est l'existence de ces supposées tendances naturelles sur lesquelles repose toute la construction. Sont-elles réellement des instances intangibles et rigides ou dépendent-elles elles-mêmes du milieu ? Prenons la tendance à l'accumulation. Comment concilier cette idée avec l'existence chez les primitifs d'une obligation de don généralisée, qui va jusqu'à donner les choses qui vous sont les plus nécessaires, ou avec une pratique comme l'évergétisme chez les Romains, qui pouvait conduire à la ruine certains notables locaux obligés de dépenser des fortunes pour manifester leur générosité, etc. De telles pratiques, même si elles procèdent de calculs intéressés, supposent une expérience de l'autre de nature différente. La tendance à l'accumulation est aussi variable, aussi flexible que l'ensemble des dispositifs qui lui permet de se manifester.

L'histoire humaine ne se résout pas dans le déroulement mécanique d'une pulsion donnée, qui se concrétiserait selon les lois de Spencer ou de Marx, en allant du moins organisé au plus organisé. C'est l'histoire d'une psychologie.

L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE

Si le schéma conditionniste est insuffisant pour expliquer les relations de l'homme avec son milieu, il faut lui adjoindre un autre schéma. Celui-ci va nous permettre de comprendre comment le milieu s'introduit à l'intérieur de l'homme, modèle sa subjectivité.

On en est toujours resté à une vision extérioriste de l'histoire humaine. L'homme serait obligé de tenir compte des conditions extérieures, comme un voyageur doit contourner des montagnes, traverser des fleuves, suivre les détours d'une route. Même Toynbee (*Étude de l'histoire*, 1934-1961), un des plus lucides parmi les penseurs-historiens, garde une vision extérioriste avec sa conception du milieu comme « challenge ».

Le milieu est beaucoup plus qu'un défi, même s'il est cela aussi. Il est une expérience pour celui qui lui est confronté. Il résonne dans sa subjectivité et la modifie. Il engendre tout un ensemble d'actions et de réactions qui ne se voient pas à l'extérieur ou très peu. Celui qui le vit, sait que ça se passe et cela est aussi évident pour lui que la couleur pour les voyants, mais il a beaucoup de mal à en parler et les autres ont du mal à le percevoir. Il s'agit d'une phénoménologie. Il faut faire une phénoménologie de l'histoire.

Le processus qui est au centre de l'évolution individuelle et de l'évolution collective de l'humanité, qui permet une rencontre entre la subjectivité dans ce qu'elle a de plus intérieur, et le monde dans ce qu'il a de plus objectif – et aussi la société – s'appelle EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE.

J'en ai déjà parlé et j'ai déjà essayé de l'analyser (1984). Il s'agit d'un processus par lequel l'être humain, confronté à un objet, une situation, une personne, éprouve une commotion, quelque chose de l'ordre du plaisir ou de la douleur.

La commotion se distingue de l'émotion. L'émotion est un état affectif – avec des composantes physiques importantes – qui consiste dans une réaction par rapport à un objet, une situation, une personne se situant à distance, n'étant pas là ici et maintenant en train de toucher et de modifier l'organisme. Par exemple, je vois un projectile qui s'avance vers moi et j'ai peur, alors que celui-ci ne me touche pas, ne me touche pas encore. J'éprouve de l'attrait pour une personne ou une chose avec lesquelles je ne suis pas encore rentré en relation. Je frémis à l'idée, la simple idée, que quelque chose pourrait m'arriver. Je réagis comme cela parce que je sais quel est l'effet du projectile ou des objets par lesquels je suis attiré, et je le sais parce que j'ai déjà été, touché, commotionné par eux.

L'émotion suppose la commotion. Elle n'en est que la suite, le prolongement. Le sentiment enfin, qui est un conglomérat d'émotions, dont les objets peuvent être complexes et éloignés, n'est qu'un dérivé lointain de la commotion. ou d'un ensemble de commotions

Pour qu'il y ait commotion, il faut que la rencontre entre l'organisme et la chose extérieure soit ressentie d'une manière positive (plaisir) ou d'une manière négative (douleur). Ce ressenti ne dépend pas de l'individu qui le subit. Il ne le choisit pas. C'est un phénomène qui lui tombe dessus, qui l'envahit sans qu'il le veuille. Il n'est pas libre par rapport à lui.

De quoi dépend ce phénomène ? On pourrait répondre : de la nature, mais il faut plutôt invoquer l'existence d'une rationalité, d'un invariant, qui lie deux types de réalités, le phénomène extérieur et la réaction affective (la commotion). Si le phénomène extérieur est tel qu'il enrichit l'individu, lui permet de se développer et de s'accroître, de se maintenir dans l'existence malgré les forces opposées ou encore supprime des obstacles à sa conservation ou à son enrichissement, il génère une commotion positive appelée plaisir. Si, au contraire, le phénomène extérieur engendre une destruction, une perte pour l'organisme ou encore un manque, l'absence d'un élément positif attendu, il entraîne une commotion négative appelée douleur.

Le milieu, on le voit, s'intègre à l'individu comme un élément de croissance ou de régression. Il devient une partie de lui. Cette relation est une donnée intangible, liée à la vie elle-même. Elle ne résulte pas de l'expérience, ne lui est pas soumise, mais rend l'expérience possible. Celle-ci n'est rien d'autre que l'application de cette relation.

Elle permet l'attribution de valeur. Un objet créateur de plaisir est appelé bon. Un objet producteur de douleur est appelé mauvais. Voilà le principe de base qui régit toute conduite humaine.

Cette attribution de valeur permet l'action, qui, en vertu du principe de positivité que j'ai défini ailleurs (1984), consiste à rechercher les objets bons et à fuir ou éviter ou détruire les objets mauvais. Là encore, nous nous situons avant toutes les interférences possibles qui ne changent pas ce schéma fondamental. Contrairement à ce qui disait Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque* (4^e siècle avant notre ère), un objet n'est pas bon parce qu'on le recherche mais on le recherche parce qu'il est bon. La perception du bon et du mauvais, qui amène à structurer la réalité en secteurs opposés et dichotomiques, est à l'origine de notre vie psychologique et de nos actions.

Les phénomènes et objets extérieurs qui sont porteurs de valeurs positives ou négatives ne se trouvent jamais isolés, dans le vide. Ils se présentent ensemble et composent des situations complexes dans lesquelles se trouvent réunis des réalités porteuses de valeurs opposées. Nos réactions face à de telles situations sont régies par une autre loi, qu'il faut ajouter aux lois de croissance et de positivité, qui viennent d'être évoquées. D'après cette loi, qu'on pourrait appeler loi de suppression, la réalité porteuse de la valeur la plus forte annule la réalité porteuse de la valeur la moins forte. La vie choisit l'implication la plus forte et sacrifie l'implication la moins forte.

Cette loi joue dans les deux sens. Tantôt, elle est un facteur de désagrégation et de perturbation, quand le négatif prend le dessus et impose son régime. Tantôt elle est un facteur de libération, quand le positif balaie le négatif et assure le progrès. Ce second processus est celui qui a été le plus étudié et est appelé compensation. Un tel processus est nécessaire et vital, car sans lui, on ne peut évoluer que vers l'angoisse et la dépression.

Un exemple de ce processus de compensation, qui a été confirmé par une quantité d'expériences, se trouve chez Liddell (1954). Des chèvres jumelles sont soumises à des chocs électriques identiques, mais l'une peut profiter à ce moment-là de la présence de sa mère, qui lui apporte compensation et réassurance ; l'autre se trouve seule, sans aucune présence de ce genre. La première ne manifeste que peu de réactions aux chocs, alors que la seconde en devient névrotique et inguérissable. Un autre exemple est celui de la drogue, qui consiste à utiliser des sources d'euphorie puissantes pour neutraliser des stress ou des souffrances. Le plus souvent les sources utilisées sont trop éloignées des phénomènes qui causent ceux-ci, ce qui oblige à y revenir sans cesse sans qu'il y ait de véritable rémission.

Nous verrons l'importance de ces trois principes et leur influence sur le déroulement historique.

L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE SOUS SA FORME PRINCIPALE

Analysons les formes de l'expérience évaluative dans la vie individuelle car ces formes sont les mêmes dans la vie collective et au cours de l'histoire humaine.

Ce phénomène se manifeste plus particulièrement dans les débuts de l'évolution individuelle comme dans les débuts de l'évolution collective. Il a une valeur fondatrice, oriente toutes les activités qui viennent après lui.

Cependant, il ne faudrait pas croire qu'il se produit seulement à ce moment-là. L'expérience évaluative intervient dans tout acte humain quel qu'il soit. Je fais une expérience évaluative particulièrement importante la première fois que je joue au tennis mais j'en fais encore une, la millième fois. La seule différence est que les effets de cette expérience ne sont guère prévisibles la première fois, tandis qu'ils le sont fortement à la millième. Il se produit un phénomène cumulatif. Les premières expériences engendrent une pulsion dans un certain sens et celle-ci se trouve de plus en plus renforcée et confirmée au cours des actes qu'elle suscite par la suite. Ce processus d'auto-renforcement pulsionnel est fondamental et explique la difficulté à désintoxiquer les drogués, les alcooliques, les fumeurs, les boulimiques, etc. La pulsion se durcit, et se rigidifie. Les changements psychologiques profonds deviennent de plus en plus difficiles.

Si on examine l'expérience évaluative au cours de l'évolution, on rencontre les trois formes qu'elle prend habituellement.

Dans une première forme, le sujet effectue par hasard une action bonne et intéressante et il cherche ensuite à la refaire ; ou au contraire, il rencontre un objet mauvais ou dangereux et il cherche ensuite à le fuir.

Dans une deuxième forme, le sujet entend parler ou est spectateur d'une expérience faite par autrui et il veut à son tour faire cette expérience. Il expérimente, par personne interposée, non directement, le caractère bénéfique ou maléfique d'une situation donnée dans laquelle il est passif ou actif.

Dans une troisième forme enfin, le sujet est confronté à une situation complexe, souvent construite, dans laquelle les éléments qui déterminent les sentiments positifs ou négatifs sont déjà connus et ne sont pas ceux sur lesquels s'effectue l'expérience. Celle-ci porte sur les autres éléments de la situation qui lui sont étroitement associés et reçoivent une coloration positive ou négative du fait de cette association. C'est dans ce cas, la structure ou l'ensemble qui devient bon ou mauvais et non pas seulement un stimulus particulier.

La première forme a été mise en lumière par des chercheurs travaillant en psychologie de l'enfant, spécialement par T.G.R. Bower qui, dans un livre saisissant, *Le développement psychologique de la première enfance* (1978), relate aussi des expériences faites par d'autres chercheurs.

Dans les expériences de Papousek, Hunt et Uzgiris, Watson, citées par Bower, des enfants très jeunes, de un ou deux mois, découvrent le plaisir qu'il y a à produire un certain effet sur le monde matériel à partir d'une connaissance des mouvements qui permettent de le produire. L'effet produit peut n'avoir en soi aucun intérêt particulier. Ce qui intéresse l'enfant n'est pas cet effet lui-même (appelé aussi « récompense » en psychologie classique) dont il se détourne rapidement mais la connaissance et la réalisation des gestes nécessaires pour le produire. Autrement dit, l'enfant éprouve du plaisir – et cela se traduit chez lui par un sourire intense – à une pure et simple découverte d'ordre intellectuel et technique.

Écoutons Bower : « Des enfants nouveau-nés, dit-il, apprenaient à tourner la tête à droite et à gauche pour recevoir un peu de substance sucrée. Il y avait là une relation de dépendance entre une action accomplie par le bébé et l'octroi d'un peu de nourriture dans la bouche. Il existe aussi de nombreuses démonstrations d'un apprentissage dans des situations où aucune nourriture n'est fournie. Par exemple, des bébés tourneront la tête pour amener un adulte à leur « faire coucou » ou pour allumer un projecteur et avoir quelques choses à regarder. Ils frapperont des pieds et apprendront à tirer une ficelle pour faire tourner un mobile. Dans tous les cas, le bébé apprend que l'un de ses propres comportements entraîne un effet prévisible sur le monde qui l'entoure (...). Watson remarqua qu'au cours de ce processus de détection d'une relation de dépendance, le bébé sourit vigoureusement. Ces sourires semblent provoqués par la découverte de la relation et manifester le plaisir qu'éprouve le bébé à avoir réussi à détecter ce qu'il faut faire pour que survienne un événement particulier. En d'autres termes, le sourire traduit un plaisir intellectuel, le plaisir d'en contrôler une partie (...). Le psychologue tchèque

Papousek a découvert que les caractéristiques réelles des événements produits par le bébé sont sans grande importance. Ce qui est important, c'est la relation entre le comportement donné et un événement dans le monde extérieur (...). Papousek remarqua aussi que les bébés, dès qu'ils ont découvert la relation, sont très contents de s'arrêter et ne s'y remettent que si la relation est modifiée. Par exemple, quand un bébé a appris qu'en tournant la tête à droite il peut allumer la lumière, il ne produira plus de mouvements de tête à droite de façon particulièrement fréquente. Cependant, si l'on change la relation de telle sorte que ce soit désormais un mouvement vers la gauche qui déclenche la lumière, il découvrira tôt ou tard que le mouvement vers la droite n'a plus pour effet d'allumer la lumière et on assistera à un rapide regain d'activité jusqu'à ce que le bébé découvre quel est le mouvement nécessaire pour allumer. À ce moment-là, il y aura à nouveau un vigoureux sourire, des vocalisations et un fléchissement de l'activité. »

On pourrait penser qu'il n'y a là qu'une forme banale d'apprentissage, qui ne mérite pas qu'on fasse appel à des notions nouvelles, comme celle d'« expérience évaluative ». Le bébé ne ferait rien d'autre qu'apprendre comment on peut provoquer un effet donné, qui a un certain intérêt pour lui. Il n'en est rien. Le bébé, comme le font remarquer les auteurs de l'expérience, ne s'intéresse pas particulièrement aux effets de l'action qu'il accomplit, comme un animal peut s'intéresser à la « récompense » obtenue en parcourant un labyrinthe. Il s'intéresse à la liaison qu'il établit lui-même entre des objets, au fait de pouvoir rétablir comme il le veut cette relation. C'est une certaine efficacité de l'action qu'il recherche, l'invention d'une certaine conduite, et celle-ci ne l'intéresse plus quand il sait la mettre en place.

Cet apprentissage est tellement important qu'il contribue à former la personnalité de l'enfant, qui en est simplement la résultante. Bower cite les expériences de Money, qui étudie l'évolution des enfants dont les apparences sont celles d'un certain sexe alors qu'ils appartiennent génétiquement à l'autre sexe. Ils sont traités généralement par les familles comme s'ils appartenaient au sexe dont ils possèdent les caractères extérieurs. *« Si les parents pensent qu'ils ont une fille, l'enfant se développe en fille, et s'ils pensent avoir un garçon, l'enfant se développe en garçon, avec tous les intérêts et les traits comportementaux caractéristiques des garçons. Les gènes semblent impuissants à réorienter les étiquettes sexuelles assignées par les parents. »*

On peut étudier, à l'inverse, la manière dont s'installe chez un enfant un comportement de peur ou d'angoisse et on retrouve à nouveau l'importance déterminante de l'expérience évaluative. Un exemple frappant est la constitution de l'angoisse de séparation chez l'enfant, étudiée en détail par Bower grâce à de nombreuses recherches.

Cette angoisse de séparation est très liée à la peur des étrangers, qui apparaît dès la première année, et même dès les premiers mois, et semble n'être que la forme initiale de cette angoisse. En effet, les premières manifestations à l'égard des étrangers, dès les premières semaines, étudiées entre autres par Ambroise, ne relèvent pas exactement de la peur mais plutôt du blocage, de l'inhibition. Cela se produit surtout lorsque l'étranger sollicite l'enfant, lui adresse des messages et demande une réponse. L'enfant ne sait pas comment répondre et il se fige dans une attitude qui montre bien son désarroi. Par contre, si l'étranger ne s'adresse pas à l'enfant, il ne provoque pas la même réaction et l'enfant peut même aller vers lui et demander à être pris (Anderson, 1972). Donc, le sentiment de l'enfant à ce stade est simplement le désarroi par impuissance à donner une réponse.

Ce n'est que plus tard, vers le huitième mois, que le face à face avec un étranger provoque une peur et une angoisse qui se manifestent en détournant le visage et même par des larmes. Il faut y voir une réaction autistique légère, qui peut prendre par la suite des formes pathologiques, si elle se prolonge et s'exagère. L'enfant, à cet âge là, prend conscience de la protection apportée par les parents, dont il n'avait pas pris conscience auparavant, quand il vivait seulement leurs interventions comme agréables ou désagréables. Il a du mal à s'en détacher et à aller vers l'extérieur, ce qui est pourtant la condition de son développement. Cette détresse n'est pas évoquée par la seule absence de la mère mais par l'absence de toute personne qui s'occupe de l'enfant d'une manière habituelle.

Nous sommes en présence d'un apprentissage d'ordre affectif, qui concerne la souffrance d'être éloigné de personnes apportant la sécurité. Dans un premier temps, le bébé souffre de ne pas avoir de réponse à sa disposition. Il se trouve paralysé et en est perturbé. « *Ils restent assis, dit Bower, complètement immobiles, retenant leur souffle, ne bougeant pas le moindre muscle.* » Dans un deuxième temps, le bébé ne prend conscience du danger que lorsqu'il est en présence d'un inconnu qui le sollicite : c'est alors qu'il développe « la peur de l'étranger ». Dans un troisième temps, le bébé prend conscience du danger chaque fois que la personne qu'il connaît s'en va, que ce soit ou non sa mère

Cet apprentissage est soumis, comme tout apprentissage affectif, à la « loi de compensation » dont j'ai parlé. Si le bébé a à sa disposition un grand nombre de personnes avec qui il peut communiquer, l'angoisse de séparation se développe moins. Robertson, « *qui a fait beaucoup de recherches, dit Bower, sur les moyens d'atténuer les angoisses de séparation, a trouvé que la présence d'un frère ou d'une sœur constitue un facteur décisif, même lorsque le frère ou la sœur est un bébé plus jeune.* »

M. Ainsworth (1979) a aussi montré que les enfants qui manifestent le plus l'angoisse de séparation sont ceux qui n'ont pas été entendus, dès les premiers mois, dans leurs demandes d'action et d'interaction, qui ont été seulement protégés ou surprotégés physiquement, donc qui n'ont pas pu mettre en place de conduites compensatrices quand ils se retrouvent seuls. Il est important que le bébé non seulement apprenne à communiquer, mais qu'il ait avec lui beaucoup de personnes avec qui il puisse le faire. Cela risque certes de multiplier les séparations, du fait de la multiplication des occasions, mais en même temps atténue la force des sentiments à chaque séparation, du fait de l'existence de compensations.

LA DEUXIÈME FORME DE L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE

Dans le premier schéma qui vient d'être examiné, le sujet fait lui-même l'expérience et celle-ci entraîne un apprentissage d'ordre affectif et une évolution, qui débouchent sur des pulsions.

Dans les deux schémas que je vais présenter maintenant, soit l'expérience n'est pas faite directement, mais elle s'effectue à travers des médiations diverses, soit elle est déjà faite et elle a tendance à diffuser sur des éléments ou situations qui lui sont liés, qui la mettent en relief, la renforcent. Le premier schéma amène à la formation de modèles, le second à la formation de fantasmes.

Une des capacités les plus intéressantes des êtres qui possèdent une subjectivité est de pouvoir communiquer leur expérience intérieure. Cela peut se faire de diverses manières : par les expressions émotionnelles, par le langage oral ou écrit. Quand cela se produit, le milieu extérieur ne reste pas indifférent. Il est interrogé, provoqué par cette révélation. Il perçoit en effet que cette expérience faite par un autre, entraîne des émotions et des sentiments connotés positivement ou négativement. Cela l'amène à attribuer une certaine valeur aux choses, aux personnes et aux actions qui sont objets de ces expériences, avant même qu'il les ait effectuées.

Le plus souvent, il effectue à son tour les mêmes expériences. Mais ce n'est pas absolument nécessaire. Il peut rester longtemps avant de les effectuer. Il peut ne jamais les faire.

Les sujets qui transmettent ainsi leurs propres expériences et amènent les autres à attribuer une certaine valeur à diverses choses dans l'univers, finissent par constituer des modèles. Ils entraînent, poussent, dynamisent, en communiquant leur enthousiasme, leur passion, leur angoisse. Ils sont des « martyrs », au sens grec du terme, des témoins. Les plus importants parmi les êtres qui modifient le destin de l'humanité - Bouddha, Jésus, Socrate, Mahomet, etc. – sont des personnages de ce genre.

L'influence des parents sur les enfants procède selon ce schéma. Les parents sont les premiers, dans la vie de l'enfant, qui révèlent la valeur qu'il faut attribuer aux actions ou aux objets. Des expériences récentes montrent cela nettement. Certes, ce phénomène est contrebalancé par des processus de contre dépendance ou de « réactance » (Brehm, 1981), qui jouent surtout dans les domaines où les risques existentiels ne sont pas en jeu, où il est question de goûts ou de choix préférentiels. Cela veut dire que les parents sont responsables des réactions d'angoisse et de défense, de tout ce qui contribue à limiter le sujet dans ses possibilités et ses entreprises.

Tout modèle n'obéit pas à ce schéma. Il existe des modèles de type technique, si l'on peut dire, qui montrent la voie à suivre, la méthode à employer pour arriver à un certain résultat. Cependant les modèles les plus importants sont ceux qui, même à travers un processus technique, suscitent certaines attributions de valeur. Par exemple, un modèle technique, qui montre qu'une certaine méthode mène à la réussite, utilise un schéma de type affectif, au moins à un certain moment. Il n'y a pas de modèles qui ne se situent pas, à un moment ou à un autre, dans le registre affectif.

Le processus de l'expérience indirecte pose le problème plus général de l'imitation. Celle-ci a été, dans la tradition philosophique et psychologique, l'objet de rejet ou d'éloge. D'un côté on critique son côté passif et automatique, le fait qu'elle supprime l'initiative et l'invention personnelle. De l'autre, on signale son extrême importance dans la vie sociale et le lien puissant qu'elle crée entre les individus, qui les amène à se ressembler et à s'assembler. Elle joue un rôle de premier plan dans des systèmes comme ceux de Gabriel Tarde ou de René Girard. Le premier en fait le mécanisme de base de la vie sociale. Le second, avec sa « mimésis », y voit l'origine des phénomènes primitifs de terreur collective, de bouc émissaire ou phénomènes de ce genre.

Le problème qu'elle pose est fondamental, car il concerne la part respective de l'objet et du sujet dans la construction de l'action.

Dans cette perspective, la part de l'objet, ou du milieu est première et détermine le reste. Il faut tout d'abord percevoir et intégrer des configurations et des formes externes pour pouvoir réagir, quel que soit le sens de cette réaction ? Qu'on se situe dans le domaine humaniste du rapport aux humains ou dans le domaine techniciste du rapport aux choses, il faut d'abord percevoir, sentir, représenter, appréhender avant d'agir. Cela se fait à travers des processus de miroir, de répétition, parfois de pure copie. Tout commence par une inscription des données dans l'univers physique et mental du sujet agissant.

Mais en même temps, on ne peut en rester là. Ce qui compte est l'action initiée par l'acteur et celle-ci est originale. Quand, par exemple un enfant se met à dessiner, il fait tout d'abord des gribouillages où il est mu par des forces internes. Percevant la similitude entre certaines figures produites par lui et des formes de la réalité, il peut reproduire celles là. Quand il a intégré le processus de figuration, il peut inventer de nouvelles configurations. La réalité remplit l'action mais elle ne la constitue pas.

Nous verrons au prochain chapitre que l'action humaine s'oriente dans des sens très différents, selon qu'elle se situe dans le domaine hédonique ou sécuritaire. Dans le premier, règne le principe de l'autonomie et de l'affirmation personnelle, qui met au premier plan l'initiative et l'invention. Dans le second au contraire, règne le principe du collage à la réalité, laquelle impose sa loi à travers ses menaces. Les deux domaines sont présents dans toute entreprise. Mais il se peut, nous le verrons, que le domaine sécuritaire prenne toute la place, envahisse le psychisme, dans une partie de celui-ci. Le sujet alors valorise plus que tout la conformité et l'imitation, n'a plus d'autre but que de répondre aux exigences externes. En ce sens les systèmes de Gabriel Tarde et de René Girard sont des systèmes fermés, même s'ils ont des aspects progressistes.

LA TROISIÈME FORME DE L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE

Le troisième mécanisme qui intervient dans l'expérience évaluative est plus complexe que les deux autres, car il fait appel à l'imaginaire et à la représentation.

Les deux premiers processus permettent aux individus de se trouver dans le domaine affectif, de construire leur propre monde pulsionnel. Celui-ci, une fois établi, se trouve réalisé et activé dans des contextes divers et contradictoires. Certains d'entre eux n'ont avec la pulsion qu'un rapport fortuit ou accidentel, comme quand un accident se produit là où, par définition, on ne l'attendait pas, là où il apparaît incongru. Il existe, par contre, des contextes, qui ont avec la pulsion un rapport structural et qui acquièrent une valeur prototypique. Du fait de leur liaison avec les pulsions qu'ils rendent possibles, ils acquièrent eux-mêmes une valeur affective.

Le plus souvent la liaison structurale est seulement imaginée ou conceptualisée ou fantasmée, comme dans le rêve. La situation qui réactive la pulsion possède alors un tel pouvoir de réactivation qu'elle s'amalgame à la pulsion et finit par la représenter. Elle est porteuse d'horreur ou de bonheur. Les contes de fée, les mythes, les représentations sociales sont pleins de ces réalités porteuses d'un pouvoir de réactivation affective.

Cela se produit aussi lorsque nous nous trouvons face à des êtres humains à l'apparence inaccessible, dangereuse, surhumaine, tels les dominants ou encore, dans une perspective

religieuse, les êtres divinisés et tout-puissants du monde supraterrrestre. Ces êtres-là tiennent entre leurs mains notre existence et notre bonheur. Il est donc capital que nous connaissions leur psychologie afin de les amadouer, les neutraliser, les prier, les supplier, négocier et faire des alliances avec eux. Il est capital que nous puissions entrer dans leur subjectivité et leur monde intime.

Parmi les êtres de l'univers qui sont porteurs plus que d'autres de cette capacité de réactiver des pulsions fortes et dominantes, les animaux ont une place de premier plan. En effet, du fait de leur impulsivité et de leur force considérables et du fait qu'ils sont mus par des instincts impérieux et incontrôlés, ils peuvent représenter des dangers mortels. Ils hantent nos cauchemars (le loup, le lion, le requin, etc.), même si nous ne les avons jamais rencontrés, ou, au contraire représentent la douceur ou la tendresse (l'agneau, le lapin, le chat, le chien, etc.)

L'humanité s'est donc mise très tôt à construire des espèces d'hybrides d'animaux et d'hommes, en utilisant de préférence les animaux les plus terribles, ceux qui lui faisaient le plus peur.

Dans toutes les cultures, on constate à partir du néolithique, quand l'homme s'est mis à fabriquer des images sur une grande échelle, l'apparition de représentations d'hommes animalisés ou d'animaux humanisés. C'est l'homme-jaguar de la civilisation olmèque d'Amérique centrale, antérieure à la culture maya, puis le serpent à plumes des cultures mexicaines proprement dites. C'est le taureau ailé à tête d'homme de la culture mésopotamienne. C'est l'oiseau sacré et le serpent des Égyptiens. C'est le tigre de la première culture chinoise, à l'époque Shang, qui s'est ensuite transformé en dragon, être polymorphe et largement imaginaire. On n'en finirait pas d'énumérer les formes prises par l'hybridation de l'homme et de l'animal dans les cultures anciennes et même dans nos cultures contemporaines.

S'agit-il plutôt d'animaux humanisés ou d'hommes animalisés ? Est-ce l'homme ou l'animal qui domine et qui l'emporte ? Il semble que ce soit plutôt l'homme. Le plus souvent, le visage est un visage humain, ou du moins les traits humains dominant, comme dans le visage d'homme-jaguar de la culture olmèque. Dans un des premiers bronzes chinois de la civilisation youyou (13^e siècle avant notre ère), on voit une petite tête d'homme apparaître à l'intérieur de la gueule d'un tigre entièrement représenté. L'homme se lit à travers l'animal. C'est l'animal qui lui sert de support et lui prête sa psychologie. Mais c'est l'homme qu'on veut signifier.

Ce processus se retrouve dans les contes populaires où apparaissent des animaux humanisés, dont le prototype est le loup en Occident. Il est caractéristique que ce soient plutôt des animaux dangereux qui sont utilisés : le loup, le lion, le renard, etc.. Très fréquemment, ces êtres sont mis en présence d'individus faibles et désarmés, comme dans *Le petit chaperon rouge*, la petite fille, sa mère et sa grand-mère. Il est nécessaire en effet que les personnes ordinaires les plus démunies puissent vivre imaginairement la rencontre avec les êtres les plus dangereux, qui sont en réalité des humains. La preuve de cela, c'est que, dans *Le petit chaperon rouge*, la petite fille discute avec le loup, ruse et même rit avec lui. Cela reflète mieux les situations de la vie courante.

Derrière tous les phénomènes que j'analyse maintenant se trouve une fonction psychologique fondamentale, dont j'ai déjà parlé en étudiant l'origine de la religion chez les primitifs. Il s'agit

de la fonction fantasmatique. Comme je l'ai dit, elle fonctionne dans le virtuel et consiste à fabriquer des constructions imaginaires qui ont une forte charge affective. La force de celles-ci ne vient pas des probabilités et des prédictions qu'elles mettent en jeu mais de l'énergie de la pulsion. Celle-ci est par essence centrée sur un objet et la seule chose qui la concerne, si l'objet seul est appréhendé, s'il n'existe aucun correctif venant du contexte, c'est la vraisemblance de celui-ci, sa plausibilité abstraite. Il se peut, par contre, que la perception du contexte relativise la pulsion et nous obtenons alors l'imaginaire, sous sa forme constructive et inventive.

LES DIMENSIONS DE L'EXPÉRIENCE ÉVALUATIVE

L'expérience euphorique, qui joue un rôle central dans la rencontre de l'être humain avec son milieu, n'est pas la seule expérience possible. S'enracinant dans le plaisir, qui est le phénomène le plus important de notre vie psychologique, elle laisse cependant de côté toute la face obscure et noire du vécu humain, qui joue aussi un rôle considérable.

Face au monde du plaisir, existe le monde de la douleur. Les deux expériences présentent des aspects diamétralement opposés. Dans le plaisir, le sujet va vers le monde, physique ou mental, et agit sur lui, le transforme, dans une action à travers laquelle il s'affirme et se réalise. Cette action est rendue possible par les caractéristiques objectives d'un milieu assez souple et assez riche pour se laisser transformer. Cela se vérifie autant dans une action corporelle, par exemple le modelage, qui implique qu'une matière soit manipulée et affectée de certaines formes et caractéristiques nouvelles que dans une action mentale, comme la pensée, qui transforme le monde à l'intérieur du sujet.

Dans la douleur, par contre, c'est le milieu qui vient vers le sujet, s'impose à lui, et produit sur lui des effets négatifs et destructeurs qui s'opposent au principe de conservation et d'expansion. Le sujet ensuite réagit, mais seulement dans un second temps. Dans un premier temps, il se contente de subir. Le milieu menace l'existence du sujet, sa capacité de vivre, conteste sa place au soleil, l'étouffe et cherche à le supprimer.

On peut cependant échapper à la douleur, soit par des circonstances involontaires, soit par une action efficace. On réalise alors un troisième type d'expérience, d'apaisement et de soulagement, qui constitue une expérience spécifique, s'apparentant beaucoup à la « réduction de tension » des psychologues contemporains. Cette expérience est distincte de celle du plaisir et présente des caractéristiques opposées. Faite de calme et de paix, elle ne présente pas le côté extrême et actif de l'expérience du plaisir.

Les choses ne sont cependant pas si simples. Il existe en effet une expérience apparentée à celle de la douleur et qui cependant s'en distingue, dans la mesure où elle présuppose l'existence du plaisir et aussi sa suppression, son absence. Il s'agit de la frustration, résultant de l'absence d'un plaisir attendu, voulu, souhaité, d'autant plus forte que cette absence est elle-même plus forte. L'expérience de la frustration, comme celle de la douleur, peut aboutir à des angoisses extrêmes, indéracinables, sources de pathologies nombreuses, si elle n'est pas compensée, neutralisée, contrebalancée par des expériences de plaisir concomitantes suffisamment fortes et intenses.

La vie psychologique repose donc sur quatre piliers qui constituent les supports de notre expérience : le plaisir, la douleur, la frustration et l'apaisement. Les réactions de défense qui jouent un rôle si important dans notre économie interne ne sont que des moyens divers de provoquer l'apaisement. Ils y réussissent ou non.

Le tableau ci-dessous résume ces données.

Détente	Tension	Réduction de tension
1 – PLAISIR	2 – Douleur ↓ ↑ 3 – Frustration	4 – APAISEMENT → Défense

Nous verrons au prochain chapitre l'influence de ces différentes entités, qui déterminent des systèmes de valeur opposés et contraires dans les différents champs psychologiques. Mon but n'est pas ici d'analyser leurs rapports mais de montrer comment l'expérience évaluative constitue un modèle explicatif de l'évolution humaine, qui permet d'éviter le piège du conditionisme, dans lequel sont tombés les penseurs cités précédemment : Hobbes, Rousseau et Marx.

Le modèle de l'expérience évaluative permet de définir le rapport entre le milieu et l'être humain. Celui-ci n'est pas donné au départ indépendamment du milieu, qui se contenterait de favoriser ou d'empêcher son action par la suite (schéma conditionniste). Il se constitue, se construit dans et par le milieu, parfois en l'intégrant à lui et en intériorisant certaines de ses composantes, parfois au contraire, en se coupant de lui, en repoussant les tentatives que celui-ci fait pour l'étouffer.

L'acteur et son milieu collaborent à l'édifice de l'action intérieure et extérieure. Dans cette œuvre commune, les deux sont concernés à part entière. Le sujet est impliqué dans son intimité et pas seulement à l'extérieur. Il va vers le monde par un acte intentionnel de volonté et il reçoit du monde des modifications qui affectent sa subjectivité puisqu'elles engendrent ses pulsions. Le monde, à son tour, s'offre sans réticence à l'être humain, avec toute son étrangeté, sa violence et sa grandeur.

L'évolution ne peut exister que si les choses se situent à ce niveau. Un humain à qui on impose de l'extérieur des comportements peut, de ce fait, devenir plus ou moins adapté aux exigences de l'environnement, mais il n'évolue pas.

LA CONSTRUCTION DU PSYCHISME

L'expérience évaluative n'est que le fondement sur lequel se construit le psychisme. Pour comprendre comment elle agit à travers les individus qui font l'histoire, autrement dit comment elle détermine leur destin, il importe d'aller plus loin et de se représenter dans sa totalité la dynamique qui les meut et qui explique cette histoire.

Dans une vision connexionniste (G. Tiberghien, 1997) qui tranche avec la conception parcellarisée d'autrefois, la psychologie contemporaine voit le psychisme comme un champ de

forces, comme un organisme parcouru de courants puissants dans lequel certains éléments en activent d'autres ou les font surgir. Elle voit le psychisme comme se mouvant et s'activant lui-même.

Deux grands courants le parcourent.

- Le premier, centripète, va de l'extérieur vers l'intérieur, des choses vers le sujet. Il ne s'agit pas exactement des choses elles-mêmes mais des choses déjà touchées par le sujet et intégrées dans une action effectuée. Quand les choses ont été touchées de cette manière et ont provoqué une réaction émotionnelle, elles acquièrent le pouvoir de modifier le psychisme. Elles font naître des pulsions et celles-ci sont capables d'activer d'autres zones du psychisme. Elles donnent au sujet son orientation.
- L'autre courant, centrifuge, consiste dans une capacité de ces forces installées centralement à susciter des activités, qui elles-mêmes s'organisent. Elles sont dirigées vers l'extérieur et produisant des apprentissages, des connaissances, une transformation du milieu.

Le premier schéma est celui de la subjectivité, le deuxième celui de l'action. Ces deux courants, en opposition, se retrouvent dans le mouvement des individus dans le champ social, dans la construction de leur histoire.

Considérons le premier processus, centripète, qui résulte de la construction de notre noyau affectif central. Avant d'être un principe d'action, et même au moment où il est un principe d'action, il engendre tout un vécu intérieur qui a une existence pour lui-même indépendamment de ses effets ultérieurs.

Deux mécanismes le constituent.

- Le premier, la mémoire, permet à certaines représentations, qui se sont constituées dans les opérations de toute nature centrées sur les objets (encodage), de revenir à la surface, si les mêmes objets ou certains de leurs éléments se présentent à nouveau (récupération). Le processus de remémoration obéit à une loi d'émergence. Les objets et situations qui nous entourent sont capables de faire resurgir en nous des représentations du passé, à partir de simples associations aléatoires. Tout se passe comme si le psychisme cherchait à retrouver les situations déjà affectées d'une certaine charge, en utilisant des événements contingents qui ont une certaine ressemblance avec eux. Il se nourrit, se recharge ainsi.
- Le deuxième mécanisme est l'imaginaire, qui donne naissance au rêve éveillé ou endormi, ou encore à des productions orientées. Le mécanisme va plus loin que celui de la mémoire, car il permet de construire, à partir des images données par celle-ci, d'autres images, par tout un ensemble de procédés : isolement de certains caractères, accentuation de certains autres, transpositions, associations nouvelles, etc.. Au terme, on obtient des représentations qui offrent quelques similitudes avec des objets ou scènes connues, ce qui a poussé certains à leur attribuer une valeur de symboles, mais qui en réalité ont surtout une signification par la dynamique qu'elles mettent en jeu, qui est une dynamique affective. Elles permettent d'activer les pulsions avec des scènes construites dans ce but, qui sont certes des images mais non des événements réels ou qui se sont passés réellement, comme il se passe avec la mémoire.

L'univers fantasmatique qui en résulte, de nature subjective, bien qu'il semble échapper à l'observation extérieure, joue un rôle central à la fois comme facteur de progrès, de stabilisation et de permanence.

C'est en effet grâce à lui que le milieu externe s'implante dans les individus et détermine le processus historique. Il pénètre au cœur de l'homme, ce qui fait que celui-ci n'est pas régi par des tendances instinctives immuables, comme le pensent les conditionnistes, mais par des événements imprévus et novateurs. C'est ainsi que l'humanité s'est mise, à un certain moment du temps, à rechercher systématiquement la vie communautaire de type villageois parce qu'elle avait fait l'expérience de ce genre de vie à travers la grande chasse. Elle a, si l'on peut dire, inventé une valeur, qui devait jouer un rôle considérable par la suite.

Ces systèmes de représentations et de fantasmes, installés au cœur des individus, engendrent les pulsions, qui vont servir de point de départ à l'action. Les pulsions, en effet, ne sont pas des phénomènes premiers, comme l'affirme la tradition freudienne. Elles découlent directement des complexes émotionnels, des sentiments, des fantasmes et même des rêves, dont elles ne sont qu'une traduction. Il suffit que nos affects varient pour qu'elles se modifient aussi.

LE DOMAINE DE L'ACTION

Le psychisme n'obéit pas qu'à un schéma dynamique centripète, dans lequel les éléments rencontrés par l'organisme viennent s'inscrire au centre de celui-ci, dans son univers fantasmatique. Il obéit aussi à un schéma centrifuge. Après que l'univers fantasmatique ait donné naissance aux pulsions, celles-ci se muent en actions, pour apporter des satisfactions subjectives. Les actions, à leur tour, transforment le monde. Elles contribuent à faire naître des stimuli nouveaux qui, vont être intériorisés par les individus et produire de nouvelles conduites. Cette poussée vers l'extérieur est le facteur principal de l'évolution humaine. Elle se présente en effet à la fois comme une force dynamique qui possède ses lois propres, qu'elle tient à faire respecter, et comme une introduction dans le monde de valeurs incarnées, vivantes, qui modifient l'environnement. D'un côté, elle prolonge et confirme les forces pulsionnelles originelles ; de l'autre, elle change les données externes et crée une nouvelle écologie. Examinons de plus près ces deux moments.

Le premier moment est encore de nature subjective, et se traduit dans des projets, plans, objectifs, attentes, finalités. Il vise à établir une conformité avec les pulsions sous-jacentes et à ne pas les trahir. Comme ces pulsions sont des forces, des poussées, de nature énergétique, elles imposent leur loi et n'admettent pas d'être transgressées. Ainsi s'explique cette tendance des mouvements historiques, à se traduire dans des institutions stables et rigides, dans lesquelles les grandes inspirations des fondateurs semblent disparaître, au profit des organisateurs et des gestionnaires.

Mais les choses n'en restent pas là. L'action mise en place échappe à ceux qui la produisent. Elle aboutit à des édifices, des œuvres, des productions. Celles-ci retrouvent la créativité qui semblait perdue, remettent l'ensemble du système sur la voie du progrès.

D'une part, l'inspiration initiale, à l'origine de la formation des pulsions, qui avait constitué une découverte et avait engendré espoir et fantasmes, se retrouve dans les produits terminaux. Ces

produits, fruits d'une genèse difficile qui masquait les buts poursuivis, possèdent une cohérence qui dévoile les intentions profondes. Par exemple, la Révolution française, quand on la regarde dans son déroulement ou dans ses effets premiers à travers l'Empire ou la Restauration, peut apparaître comme un phénomène régressif. Cela n'est plus possible si on la regarde dans ses effets à long terme, comme les institutions démocratiques qu'elle a contribué à mettre en place dans le monde occidental.

D'autre part, l'action concrète, extériorisée confronte le sujet qui la produit avec tout un monde de problèmes inattendus, de difficultés, d'influences diverses, facteurs de progrès, s'il réussit à les surmonter. C'est l'épreuve de vérité. Que de mouvements historiques ont échoué à cause de cela ! Les ajustements nécessaires obligent quelquefois à biaiser le projet initial. Ils l'enrichissent de toute façon. De ce fait, celui-ci n'est plus seulement la copie conforme des découvertes originelles. Il va plus loin. Un nouveau facteur de transformation s'introduit, qui empêche d'en rester même à cette intuition de base, à cette étincelle première, qui avait donné naissance à l'ensemble du processus.

Si on considère la totalité des phénomènes qui se passent depuis l'expérience initiale jusqu'aux productions finales, on peut repérer deux secteurs de nature opposée. Un premier secteur, constitué par les phases initiales du déroulement historique, tend surtout à mettre en place le mouvement qui jaillit des profondeurs des individus. Ceux-ci sont confrontés à eux-mêmes Ils doivent élaborer leur projet. Cela n'est pas facile et, quand ils y réussissent, ils définissent une tradition qui possède une grande inertie. L'autre secteur est constitué par les vagues et turbulences engendrées par l'intrusion de ces valeurs nouvelles dans l'environnement. Il est facteur de progrès.

LA TRADITION DANS LE PROCESSUS ÉVOLUTIF

Examinons tout d'abord l'aspect de l'évolution qui se traduit dans l'établissement d'une tradition.

Cet aspect-là, est de loin le plus visible quand on jette un coup d'œil sur le développement des sociétés. Leur aspect dur, immuable, traditionnel est ce qui frappe davantage. On a même construit des théories entières à partir de cela, telles les théories structuralistes ou fonctionnalistes en sociologie. Il a fallu attendre le 18^e siècle pour se mettre à parler de la décadence ou de la mort des sociétés. Si on a insisté sur cet aspect, le plus difficile à comprendre, c'est à cause de son caractère étonnant. On croyait les sociétés immortelles, et voilà que maintenant l'histoire, qui présente certaines garanties d'objectivité, nous révèle qu'elles sont mortelles. Pourquoi ?

L'apparence d'immortalité, présentée par les sociétés, découle du fait que les sociétés, avant d'être des réalités visibles, existent dans les cœurs et dans les cerveaux. Les processus qui aboutissent à des actions externes, elles-mêmes responsables de produits inscrits dans le temps et dans l'espace, se déroulent à l'intérieur des individus. Il s'agit d'une sorte de fermentation, que les historiens ont beaucoup de mal à appréhender et dont ils ne peuvent pourtant se passer.

Ce passage par la subjectivité cristallise les processus en jeu, leur donne une consistance et une importance, les magnifie et les exalte. Ils se traduisent en institutions et en habitudes.

On a ensuite affaire à un effet-tunnel. Ces processus, ainsi solidifiés, se transforment en traditions et résistent aux pressions venant de l'autre secteur, constitué de toutes les expériences nouvelles et des influences du milieu extérieur. Le temps ne fait qu'aggraver les choses. En lui-même, il est une chance donnée au progrès, mais il est aussi un facteur qui contribue à solidifier les traditions.

Le renforcement, venant du passage à travers la subjectivité, résulte de trois processus.

Premièrement, l'univers fantasmatique se construit lui-même au cours du temps, par les expériences qui s'accumulent. Il ne consiste pas seulement dans une propension à effectuer certains actes jugés bons ou à une répulsion vis à vis de certains actes jugés mauvais, mais dans l'établissement, au niveau des fantasmes et des actions, d'édifices imaginaires et représentatifs, débouchant sur des idées, voire des idéologies, des systèmes d'images et de symboles. Les drapeaux, les légendes et les mythes collectifs participent à cela.

En deuxième lieu, les actions entreprises, avec les projets et attentes dans lesquels elles s'enracinent, présupposent un nombre incroyable d'apprentissages, de savoirs, de compétences, qui s'accroissent au cours du temps et finissent par former des corpus impressionnants. Ceux-ci sont une garantie d'efficacité. On ne peut les abandonner facilement, même si l'actualité impose des transformations. Leur rejet, même partiel, apparaît comme un danger, voire une trahison ou un sabotage.

Enfin, en troisième lieu, il faut citer les systèmes de défense mis en place, qui ne sont pas seulement des défenses matérielles comme la grande muraille de Chine, mais des défenses psychologiques. Plus exactement, les défenses matérielles deviennent des symboles et des supports des défenses psychologiques. L'armée est sacralisée. L'histoire apprend comment la nation a résisté aux forces qui voulaient la détruire. On n'imagine pas de pouvoir transformer un système de valeurs qui remonte au fond des âges et qui a largement fait ses preuves. Le fait qu'il soit encore là incite à lui accorder sa confiance.

Tous ces processus qui relèvent de l'effet-tunnel, aboutissent, dans les sociétés humaines, à l'établissement de traditions solides et stables, engendrant à leur tour des coutumes, des mœurs et des habitudes. En allant plus loin, on peut remarquer que les animaux eux-mêmes n'échappent pas à cette loi. Ce qui est dit du « ritualisme », depuis J. Huxley, n'en est qu'une application, en particulier dans les comportements de parade ou de séduction.

L'existence de ce mécanisme nous oblige à rejeter un schéma simpliste qui prétend représenter le rapport de l'être humain avec son environnement. Celui-ci n'est pas uniquement ni même principalement le contexte actuel, mais est encore beaucoup plus le passé qui peut remonter très loin dans le temps. L'expérience faite avec lui, à travers ceux qui véhiculent la tradition, pèse d'un poids très lourd sur le déroulement présent. « L'implication » avec le milieu, qu'une certaine école de sociologie contemporaine met au premier plan, ne peut pas se ramener aux attaches actuelles de l'individu ou du groupe avec lui. Les attaches passées comptent tout autant.

Il en résulte des conflits, parfois dramatiques, entre la tradition, qui peut apparaître comme dépassée et surannée, et les exigences du présent, qui s'imposent par leur actualité et leur rationalité.

LES RUPTURES AVEC LA TRADITION

On peut trouver désespérante l'idée selon laquelle tout groupe humain est enfermé dans ses origines, incapable de sortir des ornières de la coutume et des habitudes.

Heureusement, cette tendance n'est pas un absolu. Il existe, pour les groupes et les individus, des possibilités de faire des expériences qui tranchent avec les inclinations acquises et qui peuvent engager dans de nouvelles voies, ouvrir de nouveaux horizons.

J'ai déjà indiqué deux processus qui constituent des facteurs de changement. D'une part, il y a la logique même des institutions établies, qui s'accroissent quantitativement et s'améliorent qualitativement. Ce phénomène de croissance modifie les données initiales. De même qu'un arbre n'est pas le même quand il n'est qu'une jeune pousse fragile et quand il a atteint une certaine dimension, de même l'entreprise humaine. D'autre part, du fait que cette croissance s'inscrit dans le temps, elle s'accompagne de transformations aléatoires du milieu externe, auxquelles il faut aussi faire face.

Les changements affectent trois secteurs : 1 – les idéaux, 2 – les savoirs-apprentissages et 3 – les moyens de défense. Quand je parle de causes de changement, je fais naturellement allusion à des expériences nouvelles, car il ne peut y avoir de modifications qu'à travers elles.

En ce qui concerne les idéaux, ils ne peuvent être contrebalancés que par des expériences qui présentent d'emblée assez de force pour s'imposer à la psychologie des gens, centrer leurs intérêts, provoquer leur enthousiasme. Face aux édifices impressionnants créés par l'imagination et le génie humain au cours du temps et forts du poids de la tradition, seules les inventions novatrices et séduisantes peuvent susciter un mouvement différent. Leur attrait leur vient de ce qu'elles apportent des solutions à des problèmes qui apparaissaient comme insolubles, dont les gens souffraient et dont ils aspiraient à être délivrés. Ainsi les trois grandes révolutions qui se situent, en Europe, aux 17^e et 18^e siècles, l'anglaise, l'américaine et la française, proposent des solutions aux problèmes majeurs de cette époque : la tyrannie des rois (révolution anglaise), d'un peuple étranger (révolution américaine) ou de l'aristocratie (révolution française). Le problème du despotisme, et donc de la liberté, a été le problème dominant à l'époque classique, contrairement à celui de l'égalité, qui n'a commencé à être traité qu'avec la révolution russe.

Ceux qui changent le cours de l'histoire doivent se trouver dans un état extrême et passionnel. C'est aussi ce qui contribue à les discréditer. Mais ils ne pourraient accomplir un tel renversement s'ils n'étaient mus par des motivations puissantes. On rencontre le même phénomène dans les méthodes modernes pour faire évoluer les individus, les initier à une idée ou les guérir, dans les secteurs de la pédagogie et de la thérapie. Ces choses exigent la création d'une situation protégée, qui permet la chaleur et l'enthousiasme nécessaires à des découvertes importantes.

Par rapport au second aspect, celui du savoir, les choses sont différentes. Le changement ici ne peut venir que de groupes suffisamment marginalisés pour être obligés d'adopter des modes de survie ou des sources d'épanouissement qui les amènent à constituer un autre corpus de connaissances que celui du groupe dominant. Ce dernier, quand il rentre en contact avec ces groupes marginaux, peut découvrir de nouvelles méthodes ou de nouveaux principes d'action qui les séduisent.

Le phénomène en question se produit souvent par l'influence d'un groupe se trouvant dans des conditions géographiques ou écologiques différentes de celles du groupe principal. Par exemple, une invention capitale pour l'humanité a été celle du cheval monté et de l'attelage. Cela s'est produit vers le 5^e millénaire avant notre ère au Moyen-Orient et le procédé a été introduit par les peuples d'Asie centrale, qui utilisaient couramment le cheval. L'exemple contemporain de l'introduction de la pomme de terre en Europe à partir de l'Amérique est aussi spectaculaire. Un autre exemple est celui des artisans et de ceux qui transforment les métaux ou des substances diverses, qui, dans toutes les sociétés, sont issus de zones marginales impropres à l'agriculture.

Le même phénomène se produit à partir de groupes qui se sont marginalisés pour échapper à des dominations et qui ont adopté des modes de vie et de subsistance différents des autres. On peut expliquer ainsi le destin du peuple juif. Celui-ci s'est trouvé, dès l'époque de la diaspora à Babylone puis dans le monde romain, cantonné dans les tâches, jugées dégradantes, de maniement de l'argent et de commerce, qui sont porteuses, par elles-mêmes, de possibilités d'interactions sociales différentes des autres activités.

Il ne faudrait pas croire que le caractère technique de ces activités, qui entraînent des changements importants, empêche qu'elles soient affectivisées. La pomme de terre en Europe au début, a plutôt suscité une grande méfiance et n'a entraîné l'enthousiasme que des physiocrates ou philanthropes qui voulaient le bien des peuples. Héphaïstos, le dieu-forgeron, en Grèce, était un gnome boiteux et laid qui construisait des objets merveilleux comme l'armure d'Achille. Et que dire du cheval qui a peuplé littéralement l'imaginaire collectif jusqu'à nos jours !

Enfin les méthodes de défense et de protection collectives, pourtant ethnocentriques et centrées sur le groupe par définition, sont porteuses de changement. Le processus est facile à repérer. Un peuple s'impose à un autre, le domine et l'écrase et, pour cette raison, se trouve rejeté et maudit par lui. Pourtant il possède un potentiel d'attaque et de défense contre d'autres ennemis, plus dangereux encore, qui va le rendre séduisant et en faire un ami, un allié, un frère.

Les Macédoniens, étrangers à la Grèce, séduisent les Grecs. Beaucoup d'entre eux se rangent de leur côté, car ils se présentent comme des défenseurs de la cause grecque, contre les Perses traditionnellement hais. Alexandre se veut le vengeur de la Grèce, celui qui efface la honte d'une domination abhorrée, après les grandes victoires de Marathon, Salamine et Platée. Les Romains sont bien acceptés partout où se fait sentir la menace des barbares, dans les pays en bordure du « limes », en Angleterre, en Espagne, en Gaule, en Belgique, en Dacie. Ce sont ces pays qui adoptent la langue latine, par opposition aux peuples de l'Orient ou de la Grèce. De là découle aussi la réussite politique des peuples utilisés comme auxiliaires, comme les Francs ou les Goths. En Chine, le Pouvoir réussit à intégrer un grand nombre de peuples, pourtant de

culture non chinoise, en les traitant comme des défenseurs de la grande muraille, à l'intérieur de celle-ci. On peut expliquer ainsi l'importance historique de peuples qui n'étaient au départ que les occupants de « marches », défenseurs des limites d'un Empire, tels que ceux de la Castille-Aragon ou de la Prusse. La première devient le symbole de la chrétienté et la seconde est, au 19^e siècle, le moteur de l'unité allemande, jouant un rôle assumé précédemment par l'Autriche.

Dans tous ces cas, la rupture avec la tradition, vient de ce qu'un phénomène réussit à susciter le même enthousiasme, le même intérêt que la tradition elle-même. Il entre en compétition avec elle, à cause de facteurs psychologiques. Il change la face de l'histoire parce qu'il s'introduit dans l'intimité des individus. L'histoire ne se fait pas par l'extérieur mais par l'intérieur.

Ce genre d'événement transformateur n'a pas toujours la même fréquence ni la même probabilité. Comme on peut le prévoir, il se produit plus fortement à toutes les époques de bouleversement, quand les peuples et les groupes doivent quitter leurs lieux habituels et aller ailleurs, ce qui les amène à rencontrer d'autres peuples et d'autres groupes. Cela se produit dans ces moments historiques que j'ai appelés « Moyen Âge », dans toutes les aires géographiques. Ce sont des points de départ d'évolutions, qui donnent naissance aux époques modernes (qui ne sont pas forcément contemporaines). De la même manière, les migrations, par exemple les migrations contemporaines vers l'Amérique, contribuent à des progrès spectaculaires.

CHAPITRE 8 - LES CADRES DE L'ÉVOLUTION

L'ÊTRE HUMAIN N'EST PAS UNE ENTITÉ MONOLITHIQUE MUE PAR QUELQUES LOIS SIMPLES IDENTIQUES POUR TOUS, COMME UNE CERTAINE PSYCHOLOGIE CONTEMPORAINE TENDRAIT À LE FAIRE CROIRE. IL EST PROFONDÉMENT ET INTRINSÈQUEMENT DIFFÉRENCIÉ. SON PSYCHISME EST FORMÉ DE SECTEURS ET DOMAINES DISTINCTS, DONT LES COMBINAISONS ABOUTISSENT À DES « CARTES MENTALES » VARIÉES. CELLES-CI SE DISTRIBUENT DANS LE TEMPS ET DANS L'ESPACE. LEUR SUCCESSION CONSTITUE L'ÉVOLUTION. LEUR JUXTAPOSITION EXPLIQUE LES ANTAGONISMES ENTRE PEUPLES ET CULTURES, QUI INFLUENT AUSSI SUR L'ÉVOLUTION. CE CHAPITRE EST CONSACRÉ À ÉTUDIER CES DIFFÉRENCIATIONS, QUI SE DISPOSENT SUR PLUSIEURS AXES, ET LEURS CONSÉQUENCES.

UNE ÉVOLUTION GLOBALE

Au précédent chapitre, j'ai tenté de dégager les principes généraux qui déterminent l'évolution, qui découlent de mécanismes de base de la psychologie humaine. Ces principes sont psycho-écologiques, définissent le rapport de l'humain avec son milieu. Ce rapport ne consiste pas dans la mise en acte d'instincts préformés mais dans la formation de pulsions spécifiques qui varient avec les sociétés.

Une telle considération est insuffisante, car elle ne permet pas d'établir une loi d'évolution. L'établissement d'une telle loi a en effet deux conditions.

La première est qu'on puisse distinguer les sociétés entre elles, autrement que par de simples repères chronologiques (existence à telle époque, entre telle et telle date) ou par des caractéristiques extérieures, comme les événements survenus (présence de telle ou telle dynastie royale, de tel ou tel état économique, etc.).

La deuxième est qu'on réussisse à observer un ordre, de type dynamique, orienté dans le temps, qui permette de situer les sociétés sur un axe ayant une direction et une progression.

L'hypothèse de base de cet ouvrage est que cela est possible. D'abord, il existe des critères ou des propriétés qui permettent de définir les différents types de sociétés. Ensuite, les sociétés ainsi définies s'organisent entre elles selon un certain ordre. Notons que ces deux hypothèses étaient déjà admises par des penseurs des 18^e-19^e siècle, comme Condorcet, Auguste Comte, Herbert Spencer, Lewis Morgan, etc.

Les caractéristiques qui définissent les sociétés sont d'ordre psychologique. Chaque société réalise une carte mentale dominante, ou encore, se distingue des autres par une mentalité particulière, autour de laquelle se rassemblent toutes les mentalités rencontrées.

Ce chapitre est consacré à établir l'existence de ces caractères, qui forment entre eux un système. D'une part, les caractères en question s'organisent selon certains axes. D'autre part, chaque caractère possède une certaine structure, qui le distingue des autres. Enfin chaque individu et chaque société se définissent par une certaine combinaison ou constellation spécifiques de caractères.

Comment expliquer qu'une caractéristique donnée ou un ensemble de caractéristiques puissent être communes à l'ensemble des membres d'une société ou à la majorité d'entre eux ? Cela tient au fait que les caractéristiques en question découlent de la réaction des humains à leur milieu, de l'écologie. La typologie que je proposerai ne se fonde pas uniquement sur des tendances psychologiques mais sur les relations entre des sujets et leur milieu. Il n'est donc pas étonnant qu'elle puisse concerner des sociétés entières. Tous les membres d'une société sont confrontés au même milieu fondamental ou à un nombre réduit de milieux.

D'autre part, les sociétés entretiennent entre elles des rapports qui sont des rapports d'engendrement et d'influence. Ces rapports expliquent qu'elles puissent former une série dynamique dans laquelle certaines sont antérieures à d'autres ou au contraire parallèles. Nous pourrions même parler de progrès, en précisant bien le sens et les limites de ce terme.

LA NOTION DE CARTE MENTALE

La notion de carte mentale ou de mentalité apparaît fondamentale et est d'ailleurs utilisée, sinon reconnue, par la majorité des historiens, même ceux qui ne s'intéressent qu'à une portion de l'histoire.

Certains rejettent cette notion. Celui qui a été le plus loin dans cette négation est l'Anglais Geoffrey Lloyd, professeur à Cambridge, dans *Pour en finir avec les mentalités (Demystifying Mentalities)* - 1993. Il essaye d'apporter la preuve de l'inutilité d'un tel recours.

Son argumentation, assez confuse, s'appuie sur l'idée qu'on ne peut jamais attribuer à tout un peuple ou à tout un groupe ou même à un individu unique un certain trait de caractère, une certaine tendance. Outre que l'auteur n'arrête pas, tout au cours de son livre, qui se centre sur la science grecque, d'effectuer de telles généralisations (par exemple, il parle p.96 des « éléments agonistiques... qui sont si répandus dans la culture grecque en général » ou, dans la même page, de la « compétition propre à la culture grecque », etc.), il ne peut ignorer que tous les historiens admettent l'existence de contradictions dans les cultures, de sous-ensembles, de minorités, de courants opposés, etc. Personne n'affirme qu'une culture, quelle qu'elle soit, constitue un bloc sans faille et homogène. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de séries statistiques, de données tendanciennes vérifiables, dont l'auteur semble ignorer l'existence.

Là où son argumentation a une portée et pose un problème réel, c'est quand il affirme que le recours à une mentalité sous-jacente pour expliquer un comportement donné ou un ensemble d'opinions n'a aucune valeur explicative, ne fait que tourner en rond. « *Le discours sur les mentalités, dit-il, ne nous fait pas progresser vers la compréhension et peut même, à certains égards, constituer un obstacle. Ce discours ne fait souvent qu'identifier ce qui doit être expliqué, mais sans lui fournir une explication adéquate ; et il peut même éloigner tout espoir d'explication en invoquant des états ou des processus invérifiables.* » Et ailleurs il affirme que ce discours tombe dans « *la circularité pure et simple.* »

Ce n'est pas mon avis. Cette notion a le mérite de rattacher des comportements épars, qui sont le matériel de l'historien, à des tendances psychologiques simples et connues, qu'on peut ensuite comparer entre elles. Il existe des cartes mentales générales définissant, par exemple,

l'homme du Paléolithique et des cartes moins générales définissant l'homme de la société romaine. Il existe enfin des cartes mentales singulières définissant Pierre et Paul.

Quand on examine les cartes mentales qui s'impriment chez les individus du fait de l'action du milieu, deux choses apparaissent.

La première est que ces cartes possèdent une étendue, une surface. Elles ont des parties, que j'appelle aussi des champs, plus ou moins indépendants. Le psychisme d'un individu n'est jamais simple. Il possède des aspects différents voire opposés. On ne peut le réduire à une unique dimension. Par exemple, il possède quatre dimensions ABCD.

D'autre part, ces parties ou champs sont les mêmes chez tous les individus, même s'ils se différencient entre eux et varient en eux-mêmes. Le plan de base ABCD reste le même. Ce qui change, ce sont les caractères qu'on trouve dans chacun des champs, dans A, dans B, dans C et dans D. Ces caractères variant, les constellations formées varient aussi. Une constellation particulière sera ainsi : A1, B3, C2 et D1.

Il n'est pas simple de comprendre ce que j'entends par ce schéma de base, sous-jacent à toutes les cartes mentales. Je peux, pour l'expliquer, recourir à une comparaison. L'organisme animal possède aussi des schémas de ce genre. Non seulement on retrouve chez tous les animaux un axe céphalo-caudal et un axe proximal-distal, le long desquels se disposent les différentes parties du soma, mais il existe aussi une différenciation entre des organes dont certains ont une fonction végétative et d'autres kinétique ou sensoriel, et encore une différenciation entre des organes ayant une valeur de liaison comme le système nerveux, et d'autres qui se centrent sur eux-mêmes comme le système digestif. À travers la diversité infinie des formes animales, il existe des « plans » qui organisent ces formes et des programmes qui les mettent en action.

Il en est de même au niveau du psychisme. Il ne se réduit pas à un objet sans dimension, mais il a des parties et des composantes, formant un ensemble ou un schéma. Le milieu, dans son action, ne s'adresse pas à une partie du psychisme ou à un seul de ses aspects mais à la totalité d'entre eux et donc touche aussi le schéma global. Il a une valeur structurante et il est capital de considérer le type de structuration qu'il introduit.

Une des grandes erreurs, nous le verrons, des tentatives faites jusqu'ici pour comprendre l'évolution humaine est de limiter celle-ci à un aspect du psychisme humain, en omettant toutes les autres parties. Par exemple, les anthropologues sont obsédés par la considération des moyens de survie des populations humaines et expliquent tout à partir de cela. C'est une chose impossible. La présence, plus ou moins forte, d'autres êtres humains dans l'environnement, est aussi importante que les ressources en nourriture. À l'autre extrême, des penseurs comme Auguste Comte ou Condorcet, attachent une importance beaucoup trop grande, presque exclusive, à la vie intellectuelle et au mode de pensée (théologique, métaphysique, etc.).

Il faut prendre tout en compte, avoir une idée de l'ensemble des éléments qui interviennent. C'est ce que je vais étudier maintenant. Je vais me demander quels sont les éléments qui composent le psychisme humain, qui doivent tous être pris en considération, car le milieu agit sur tous, ne laisse aucun d'entre eux de côté.

LE PREMIER AXE D'OPPOSITIONS

Quelles sont les divisions de la réalité, auxquelles les individus et les peuples se trouvent confrontés, qui les amènent à adopter certains systèmes de valeur en correspondance avec ces divisions ?

J'ai déjà parlé des deux axes fondamentaux du psychisme. J'y ai fait allusion dans l'Introduction et ailleurs. Étant donné leur importance, je vais les présenter d'une manière plus systématique.

1. Le premier axe oppose les réalités qu'on pourrait appeler naturelles ou matérielles aux réalités humaines. Je l'appelle axe humaniste-techniciste.
2. Le second axe oppose les réalités avec lesquelles nous sommes corporellement en contact qui font partie de notre entourage immédiat, que nous pouvons voir et toucher, à celles qui sont à distance, avec lesquelles nous ne sommes pas en contact physique. Ces dernières peuvent se trouver à n'importe quelle distance de nous dans l'espace et le temps, dans n'importe quelle position par rapport à nous. Nous les touchons cependant grâce à certaines fonctions dont nous disposons. Je l'appelle axe primaire-secondaire.

Considérons d'abord l'axe humaniste-techniciste, le premier axe. Sur cet axe s'inscrivent deux domaines en opposition.

Du côté techniciste, on trouve la nature, entendue au sens des sciences naturelles, l'ensemble des objets et réalités qui ne sont pas l'être humain lui-même, avec tout ce qui le constitue. Dans ce domaine, il faut mettre la matière inerte, étudiée par les physiciens, avec les animaux et les plantes, mais aussi des réalités abstraites comme le temps et l'espace.

Le vaste domaine délimité par cette définition possède une unité référentielle. Il comporte de fortes oppositions, par exemple celle qui existe entre le monde de la vie et celui de la matière inerte. Cependant toutes ces choses ont en commun de ne pas posséder la subjectivité, ou ce que Sartre appelait le « pour-soi ». Ils n'ont pas d'intentions, de projets, de calculs, d'arrière-pensées. Certes, ils réagissent, et, d'une certaine manière veulent, attendent, désirent, etc., mais ceci peut être connu, prévu et calculé. Ils sont dépourvus d'opacité et de vie intérieure. Leur transparence les empêche d'échapper au regard qu'on porte sur eux et à la connaissance qu'on peut en avoir. Celle-ci n'est limitée que par nos capacités d'observation, pas par leur nature propre.

De l'autre côté, il y a l'être humain, qui constitue le domaine que j'appelle humaniste. Il se définit par un certain type de subjectivité, différente de celle qu'on peut attribuer aux animaux. Cette subjectivité ne se limite pas à la possession de données internes, de type sensoriel, perceptif ou pulsionnel, mais à une élaboration des données internes, à une transformation que le sujet leur fait subir. Elle ne varie donc pas seulement en fonction des changements du milieu mais en elle-même, à partir d'impulsions venant de l'intérieur du sujet et découlant de ses exigences. Par exemple le sujet veut réaliser un plan, malgré le milieu qui s'y oppose. Il veut oublier certaines données du réel. Il poursuit un but à long terme qui n'existe que dans son imaginaire, etc. Il attribue une valeur aux choses, à partir d'une idée sur ces choses, etc. L'être humain a la possibilité de prendre une distance par rapport au réel, qui lui permet d'en extraire l'essentiel. La fonction imageante atteint chez lui une sorte de paroxysme.

La différence existant entre le monde de la nature, au sens où je l'ai dit, et le monde de l'humain détermine une différence dans l'approche qu'on peut faire de ces deux types de réalités, qui entraîne, à son tour, une différence dans l'expérience qu'on est amené à vivre avec eux.

Quand on agit sur la nature ou les choses matérielles, même à travers la connaissance intellectuelle, on doit certes considérer les effets de cette action et la régler en fonction de ces effets, mais on n'a pas à attendre des réactions de la part de l'objet touché qui seraient imprévisibles, voire surprenantes, et qui obligeraient à réévaluer sans cesse cette action et à la réorienter constamment. On opère dans la certitude et la maîtrise, n'étant soumis à aucune autre contrainte que celle du savoir, de la précision et de la prévision. Même lorsqu'on a humanisé certains objets naturels ou matériels, comme les outils ou les animaux domestiques, ils restent prévisibles. Ils ne deviennent pas de ce fait des humains.

Il en est tout autrement quand on a affaire avec les êtres humains. Du fait de leur subjectivité, ils sont constamment susceptibles de couper l'action entreprise, de lui donner un sens différent, de la refuser et de la réorienter. Non seulement cela oblige à suivre les péripéties de ces réactions, ce qui est du domaine de la connaissance, mais surtout oblige d'obtenir l'accord du sujet concerné à chaque instant de l'intervention. Cela ne veut pas dire que celle-ci soit impossible mais qu'elle a des exigences d'une toute autre sorte que l'intervention sur la nature. Ces exigences sont celles d'un suivi, qui ne peut se faire que dans l'ici et maintenant

Les transformations qu'on introduit dans un objet de la nature sont intégrées dans celui-ci et de même nature, bien qu'elles procèdent d'une intervention humaine. Elles restent étrangères à leur auteur qui peut s'en sentir la source mais non s'y refléter. L'artisan peut fabriquer un bel objet, mais celui-ci reste un objet, qu'on peut détruire, jeter ou vendre. Cet objet n'est pas lui et même souvent ne lui ressemble pas. Il porte seulement sa marque, son empreinte.

Au contraire, dans l'action sur l'homme, les effets produits et recherchés sont isomorphes avec cette action même et avec celui qui en est l'origine. Il peut s'y reconnaître, même et peut-être surtout s'ils vont dans une direction différente ou contraire. L'opinion qu'on suscite chez autrui continue à être un sujet de réflexion pour celui qui l'a formulée. Elle revient en feed-back à son auteur d'une manière qui n'a rien à voir avec le boomerang des chasseurs australiens. L'action centrée sur la nature possède une extériorité et une efficacité que ne possède pas l'autre.

Cette différence qui existe entre les actes centrés sur la nature et ceux qui sont centrés sur l'être humain se traduit surtout dans l'expérience que nous faisons dans les deux domaines.

L'expérience sociale ou encore de la communication, surtout si elle se produit dans l'enfance et l'adolescence, est seule capable de nous donner des autres une vision juste, qui ne soit pas génératrice de peurs et de sentiments de défense inconsiderés. Comme nous l'avons vu, il existe des positions sociales plus ou moins favorables à cela. La position des agriculteurs ou des citadins, s'ils sont insérés dans une communauté, est en principe plus favorable que toutes les situations isolées, coupées des autres, sans participation active à une vie commune. L'impérialisme, nous l'avons vu, est au départ une réaction d'isolé, enfermé dans une famille ou un clan.

De la même manière il y a une expérience des choses, de la réalité matérielle, de la nature, des plantes et des animaux qui est seule capable de nous donner le goût de l'action précise et efficace, soit dans le sens de l'activité manuelle, soit dans le sens de l'activité scientifique. La culture des choses manipulées comme la culture technique permettent de promouvoir le progrès économique. Celui-ci naît de l'effort et du génie humains et non des spéculations financières ou de l'action gouvernementale.

LE DEUXIÈME AXE

Il y a une autre opposition, tout aussi radicale, qui concerne autant les individus que les peuples, et qui engendre des systèmes de valeurs opposées.

Il s'agit de l'opposition entre les réalités touchant directement notre ou nos corps et faisant partie de notre espace immédiatement perceptible, à travers notre système sensoriel, et, en face, les réalités n'appartenant pas au champ perceptif actuel et atteignables seulement par des représentations ou actions à distance, « différées ».

C'est une distinction qui est accessible à chacun de nous, puisqu'elle connote la différence existant, à un moment donné du temps, entre les réalités qui « sont là », disponibles matériellement, proches, visibles, palpables, utilisables, et les réalités, au contraire, n'ayant qu'une présence mentale, soit parce qu'elles sont connues, vues, représentées, soit parce qu'elles sont voulues, attendues, souhaitées, espérées, etc.

Dans la condition où les réalités sont « spatialement présentes », elles produisent sur nous des effets spécifiques. Elles sont connues et perçues dans leur détail, leur existence particulière, leur dureté ou leur mollesse, leur chaleur ou leur froideur ; elles produisent certains types de sentiments et de sensations, de désirs et d'attentes. Seuls nos organes sensoriels et moteurs sont en jeu, en plus de nos pulsions. Nous nous adressons à des objets qui sont là, physiquement présents, et leur « être-là » leur confère une réalité, une force et parfois une dangerosité considérable.

Que se passe-t-il lorsque ces réalités sortent de notre champ sensoriel, s'éloignent de nous momentanément ou définitivement ? passent-elles alors dans l'autre registre, qui ne serait, dans cette hypothèse, qu'un pur contenant, une simple enveloppe ?

La réponse à cette question amène à préciser un point important. L'objet qui relève du domaine primaire n'est pas seulement celui qui est là actuellement, mais celui qui est susceptible d'être là. C'est un objet singulier, qui possède toutes les caractéristiques qui permettent de l'individualiser. Comme tel, il est accessible à une forme de mémoire, dite épisodique, qui le représente dans sa singularité, qui est capable d'évoquer des sensations précises, d'une manière hallucinatoire, comme s'il était là. Il est aussi accessible à une forme d'imagination permettant d'anticiper des impressions vécues, ressenties, comme dans les fantasmes érotiques. Il est aussi le support d'une action qui peut intégrer des données abstraites, comme dans les expériences de « learning set » de Harlow ou des singes confrontés à des signaux codés, mais qui reste cependant une action particulière, avec des motivations singulières.

Par contre, le contact que nous avons avec un objet pensé ou représenté abstraitement, quel que soit le niveau d'abstraction où on se situe, est différent du contact que nous avons avec l'objet présent. L'objet, dans ce cas n'est pas là, dans sa singularité et son unicité, avec les sensations qu'il nous procure. Il est touché grâce à des opérations spécifiques, telles que la conceptualisation, l'abstraction, la mémoire dite sémantique, le raisonnement, l'inférence, la déduction. Du fait de leur caractère englobant, ces opérations ne nous mettent pas seulement en contact avec un seul objet mais avec des quantités d'objets pris ensemble. L'universel fait irruption dans notre monde. Nous pouvons avoir un contact avec l'univers entier, des groupes, des ensembles, des catégories de choses.

Ce type d'opération est possible grâce à un travail de type mental, qui repose au départ sur la comparaison. Comme l'a bien montré Alfred Binet (1902), cette opération permet d'isoler des éléments semblables, qui fusionnent grâce à leur similitude. L'objet unique qui en résulte sert de pilier pour former des concepts, qui englobent une masse d'objets individuels reliés par lui et présentés ensemble. De là on passe au jugement, au raisonnement, et à toutes les opérations intellectuelles.

Les représentations qui résultent de ce travail d'effacement peuvent paraître générales et représenter des essences pures. Ce n'est là qu'une illusion, à laquelle s'est laissée prendre la philosophie classique. Les représentations en question sont plutôt des ponts, des instruments, réalisant l'unité dans le divers, la stabilité dans le mouvement, que des réalités véritables.

Le fait que les humains possèdent ce pouvoir, le pouvoir conceptuel, leur confère de grands avantages. Il leur permet d'avoir prise même sur des objets qui ne sont pas immédiatement présents, donc d'anticiper sur l'avenir, d'accéder à l'inconnu, au non perçu. Certains individus, à un certain moment de l'histoire, ont eu la possibilité de se consacrer à ce type d'activité d'une manière plus systématique et désintéressée, du fait qu'ils n'étaient plus aussi sollicités qu'avant par le milieu extérieur, qu'ils avaient du temps à eux, du temps non occupé. Ils se sont mis à vouloir toucher le monde pour le plaisir de le toucher.

L'expérience de l'activité de type primaire est très différente de l'expérience de l'activité de type secondaire. La première se présente comme une sorte de pénétration dans l'objet, de perte de soi, pouvant déboucher sur l'extase et la contemplation. Elle met en jeu la sensibilité, qui est une fonction mystérieuse qui permet l'envahissement du sujet par des forces extérieures. La seconde, au contraire, est à base d'action et de conquête. Le sujet s'approprie le monde extérieur, qu'il transforme et manipule à son gré, afin de le pénétrer. C'est une prise ou une emprise, qui n'a rien à voir avec l'aspect passif de la première opération.

Nous avons vu, dans les chapitres précédents, l'importance, pour comprendre l'évolution humaine, de cet axe primaire-secondaire. À travers les considérations du chapitre 3, nous avons vu que l'humanité a découvert progressivement le niveau secondaire, l'intellectualité sous sa forme lettrée et scientifique, la relationnalité sous sa forme urbaine, à partir d'un état initial qu'on qualifie à juste titre de primitif, non pas parce qu'il est inférieur à l'autre mais par ce qu'il est premier dans l'évolution.

LES QUATRE CHAMPS CULTURELS

Reprenons maintenant une combinatoire que j'ai déjà plusieurs fois présentée, qui sous-tend toute la trame de ce livre, mais en essayant cette fois d'aller plus loin. Associons les deux axes précédents, d'une part l'axe humaniste-techniciste, d'autre part l'axe primaire-secondaire, et introduisons-les dans un tableau à double entrée (voir Introduction)

Nous arrivons à quatre champs, les champs psychiques, qui correspondent aux « modules » définis par certains penseurs américains contemporains (Fodor, 1983). Énumérons-les et nous verrons qu'effectivement, ils regroupent la totalité des valeurs et activités humaines.

Le domaine SM (n°1) résulte de la combinaison entre le pôle primaire sur l'axe primaire-secondaire et le pôle techniciste sur l'axe humaniste-techniciste. Cette combinaison donne un ensemble que j'appellerai sensoriel-moteur, dont voici les caractéristiques principales. Il regroupe toute activité, attitude, valeur qui connotent une action directe sur la matière, l'espace physique, les choses. Il faut bien préciser « action directe », car le domaine intellectuel connote aussi une action sur la matière mais indirectement, par le truchement de la connaissance technique et scientifique. Ici il est question aussi de travail et de créativité, mais sous forme manuelle et physique.

Les objets visés sont ceux qu'on peut toucher dans une action concrète où on doit se confronter avec la nature directement. Le jeu, spécialement le jeu de l'enfant, et aussi le sport, l'activité manuelle, l'artisanat, les arts plastiques relèvent de ce secteur. À l'origine de tous les actes qui sont mis en jeu ici, il y a l'apprentissage, mais cet apprentissage est de nature psychomotrice, n'implique rien d'autre que des représentations d'objets individualisés ou d'actes situés ici et maintenant. La mémoire en jeu est dite « épisodique ».

Ce premier secteur regarde le corps beaucoup plus directement que les autres. Ici en effet le corps agit pour lui-même et par lui-même. Les besoins d'exercice physique et aussi les besoins alimentaires s'enracinent ici. Les peurs correspondantes sont celles qui regardent notre rapport direct avec la nature : peur des accidents, de la maladie, de la douleur.

Le domaine SS (n°2) résulte de la combinaison entre le pôle primaire de l'axe primaire-secondaire et le pôle humaniste de l'axe humaniste-techniciste. Je l'appelle libidinal ou encore sexuel-sensuel (SS) Ici encore, il est question du corps et de ses mouvements. Cependant, ce corps n'est plus confronté à la nature matérielle, mais à l'être humain, dans sa réalité corporelle. Le corps humain rencontre un autre corps humain et il y a contact direct, d'une manière tactile, visuelle ou auditive. Le plaisir éprouvé est direct et immédiat. Il se concrétise dans l'orgasme, le plaisir sensoriel ou tout autre plaisir du même genre.

Il y a beaucoup d'activités et de métiers où on touche d'autres êtres humains, par exemple le maternage, les soins médicaux, l'accueil etc. De nombreux arts trouvent leur origine dans ce domaine, par exemple la danse, le chant, la musique, le mime, le vêtement, etc. Beaucoup de besoins aussi naissent ici, par exemple le besoin de chaleur, de tendresse, d'étreinte, de caresses, de beauté, etc. Des peurs aussi sont liées à ce domaine par exemple la peur de la violence physique, toujours liée au sexe.

Le domaine IO (n°3) exprime la combinaison entre le pôle secondaire de l'axe primaire-secondaire et le pôle techniciste de l'axe humaniste-techniciste. Je l'appelle intellectuel-organisationnel (IO). Il est centré sur la représentation mentale de nature abstraite et intellectuelle, à base de mémoire et d'imaginaire « sémantiques ». Il peut s'agir d'une activité visant la connaissance du monde et de ses structures, à des fins utilitaires ou désintéressées, ou d'une élaboration des actions sous leur forme générale ou quotidienne.

En quoi un tel secteur concerne-t-il spécifiquement le monde matériel, la nature physique, alors qu'il peut aussi bien regarder l'être humain, par exemple dans les sciences humaines ? Les théories élaborées par Bergson sur l'activité intellectuelle l'expliquent. Cet auteur a montré que la connaissance intellectuelle est contrainte, d'étaler dans l'espace, de chosifier et de figer les réalités qu'elle touche. C'est une faculté adaptée à l'inerte et non au vivant.

La raison de cela, que Bergson ne donne pas, est, à mon avis, que la réalité, quand elle atteint un certain degré de richesse et de complexité, par exemple quand elle concerne des ensembles, des individualités ou des vivants, ne peut plus être appréhendée en un acte unique et simple. On ne peut la saisir qu'en établissant des ponts, en repérant des éléments fixes, autour desquels on rassemble le divers, la multitude des objets éparpillés. Grâce à ces instruments transitionnels, on peut toucher les choses quand elles sont absentes, lointaines ou disparues.

Certaines réalités sont mieux adaptées à ce traitement. Ce sont les réalités du monde physique. Étant par nature spatialisées, elles se coulent fort bien dans des moules spatiaux. Les sciences dites « exactes » en sont le témoin.

Ce domaine a souvent servi à définir l'être humain (Aristote : l'homme, « animal raisonnable »), On ne peut accepter ce point de vue. Même si les besoins de connaissance, de compréhension, de curiosité, d'explication, d'ordre, de hiérarchie s'enracinent ici, ils ne sont pas les seuls dans le psychisme ni nécessairement les plus importants. Des peurs aussi s'y originent, par exemple la peur de la nature, du monde, du destin, peurs métaphysiques et religieuses.

Enfin le domaine SR (n°4) est le plus important, celui qui définit l'être humain, s'il est possible de le définir. Il résulte de la combinaison entre le pôle humaniste de l'axe humaniste-techniciste et le pôle secondaire de l'axe primaire-secondaire. Je l'appelle social-relationnel (SR). Il est centré sur la communication avec autrui, individuellement ou en groupe. Cette communication peut déboucher, au niveau pratique, sur la coopération, l'entraide, etc.. L'objet auquel on est ici confronté, c'est l'être humain lui-même. La société naît de là et aussi les groupes, quels qu'ils soient.

Des besoins aussi importants que celui de l'amitié, de la présence d'autrui, de la concorde, de la sociabilité, d'être reconnu, accepté, valorisé, s'enracinent ici. Il y a aussi des arts, comme la littérature, le théâtre, la poésie qui prennent ici naissance. Les peurs correspondantes sont la peur d'autrui en général, des foules, de la société, des intentions d'autrui, de la méchanceté humaine, qui peuvent déboucher sur l'autisme et la paranoïa.

Ces dernières peurs ont un statut spécial dans le psychisme, du fait qu'elles sont susceptibles d'empêcher beaucoup d'expériences et de bloquer beaucoup d'activités, dans les autres

domaines. Par exemple la peur des autres et de leurs menaces peut empêcher l'apparition de la sexualité et de l'intellectualité, même si les expériences sexuelle et intellectuelle ne relèvent pas de ce domaine. En ce sens, le secteur SR joue un peu le même rôle que le cortex, spécialement frontal, dans le système nerveux central, qui a aussi un statut inhibiteur.

L'établissement de ces quatre champs du psychisme humain peut sembler artificiel et rigide, sans intérêt pour une compréhension de l'évolution humaine. Nous verrons qu'il n'en est rien. La classification ainsi établie est au contraire celle qui peut le mieux éclairer les phénomènes évolutifs affectant l'humanité. Étant donné l'autonomie de ces quatre champs, qui ont certes des relations entre eux mais qui ne se confondent pas et même qui fonctionnent indépendamment, pouvant se dissocier et se contredire, l'humanité peut se différencier, opérer des ruptures, rentrer dans des processus d'interactions, qui constituent la trame de son évolution.

LES NIVEAUX AUTOMATIQUE ET VOLONTAIRE

Bien que la différenciation des quatre champs soit l'opération conceptuelle la plus importante pour éclairer les phénomènes évolutifs, elle n'est cependant pas suffisante. Il faut lui ajouter une autre distinction, qui aboutit à définir un troisième axe, qui traverse les deux premiers et qui dichotomise chacun des champs. Nous l'appellerons automatique en opposition à volontaire. Dans la mesure où cet axe recoupe les deux premiers, on retrouve la division correspondante dans chacun des champs.

Pour comprendre la nature de cet axe, il faut penser qu'une activité humaine donnée, dans chacun des domaines qui viennent d'être indiqués, peut toujours prendre deux formes, à savoir d'un côté celle d'une transformation de la réalité extérieure ou de l'objet que cette action modifie, utilise ou met en jeu, et, de l'autre, celle d'une pure action, qui ne modifie pas la réalité extérieure.

La première forme concerne les modifications apportées à la réalité. Par exemple, un artisan cherche à fabriquer un meuble d'une certaine forme, ayant telle ou telle fonction, composé de tels ou tels matériaux. On cherche à séduire telle ou telle personne, qui vous plaît. On envoie des messages verbaux à un ami. On fabrique des concepts et des théories pour penser la réalité. On est soumis alors aux impératifs d'un produit visé. Les opérations effectuées par l'acteur n'ont pas d'autonomie, elles sont dépendantes du projet qu'elles ont pour but de réaliser et qui finalise l'ensemble des actes effectués.

La seconde forme, au contraire, ne regarde que le sujet lui-même et son action. Cela ne veut pas dire que la réalité ne soit pas concernée, mais elle l'est en tant que facteur ou origine de l'action de l'acteur, modifiant cette action. Elle joue le rôle de modèle à imiter, ou de forme transférée dans le sujet ou dans l'action, ou de structure intégrée dans le sujet ou l'action, etc. Elle n'est pas affectée par l'action du sujet. Elle reste ce qu'elle était et c'est le sujet qui est modifié. Par exemple, dans le sport ou dans beaucoup de jeux, le sujet cherche une performance ou une réalisation ne concernant que ses gestes et ses mouvements, s'inscrivant dans ses muscles et débouchant sur un savoir-faire, mais qui ne changent pas la réalité extérieure. Le stade dans lequel se déroule la compétition est certes nécessaire mais il n'est qu'un support. L'action recherchée ne consiste pas à le transformer. Il n'est d'ailleurs pas toujours nécessaire. On peut courir dans la campagne.

La différence se retrouve dans chaque domaine. Dans la psychomotricité, le mouvement voulu pour lui-même ou dans un but de performance s'oppose à la construction ou à la transformation d'objets. Dans la sexualité, l'excitation venant des spectacles, des fantasmes et des contacts érotiques s'oppose aux désirs centrés sur des personnes auxquelles nous nous attachons. Dans l'intellectualité, l'organisation de sa propre vie ou d'une activité quelconque s'oppose à la création d'idées, de concepts et de théories qui sont des constructions objectives. Dans la relationnalité, l'expression de soi-même pour le plaisir de l'expression s'oppose au dialogue avec autrui.

On pourrait aussi utiliser la distinction entre recevoir et donner. Dans la première forme, le sujet donne au monde ou aux autres. Il fait exister quelque chose hors de lui, qui enrichit l'univers ou la société. Toute motivation est cependant égoïste : À travers sa construction, il épouse la dynamique d'un objet extérieur, qui l'enrichit. Dans la seconde forme, au contraire, le sujet est receveur, même si, dans une autre perspective, il donne, par exemple s'il transforme son action en spectacle. Il se laisse modeler par la réalité. Celle-ci imprime une forme à ses gestes et à ses mouvements.

De la même manière, dans une perspective négative, il existe une différence entre les peurs, angoisses, appréhensions que nous pouvons avoir à cause des menaces extérieures, qui viennent des mouvements et interventions de la nature ou de la société, auxquelles nous répondons par des actions dirigées sur elles, et les peurs, angoisses, appréhensions à cause des menaces qui viennent de nos propres insuffisances, fautes, erreurs, etc., auxquelles nous répondons par une action dirigée sur nous-mêmes. Dans le premier cas, nous sommes confrontés à la méchanceté ou au malheur venant de l'extérieur ; dans le second, à notre propre déficience

Si on essaye d'aller plus loin, on s'aperçoit que les activités appartenant au premier niveau, du fait de leur extériorité et de l'imprévisibilité qui en résulte, exigent des projets et entreprises spécifiques, singulières, ciblées, alors que les activités appartenant à la deuxième forme sont plus spontanées et personnelles. Il en résulte que les secondes constituent généralement la base automatique sur laquelle se construisent les premières. L'artisan qui a intégré les gestes qui lui permettent de transformer la matière ne fait plus ensuite que les dérouler automatiquement et ils deviennent de purs gestes, dont la finalité s'estompe, comme des exercices physiques. L'individu qui a l'habitude d'expliquer certaines choses qui lui sont familières, ne fait plus que parler sans s'intéresser à ce qu'il dit. L'automatisme remplace l'intentionnalité et permet l'intégration de nouvelles conduites.

Quelle est l'utilité d'une telle distinction, de nature psychologique, pour comprendre le mouvement de l'histoire ? Elle aide à cette compréhension.

L'histoire procède par progressions lentes, précédant des sauts qualitatifs. Dans les débuts d'une évolution, les humains doivent intégrer de nouvelles formules et de nouvelles activités. Leurs productions sont pauvres et peu visibles. Celles-ci ne deviennent importantes et spectaculaires qu'au bout d'un temps assez long, quand elles se sont dotées d'une forte base automatique. L'humanité, avant de fabriquer, au Paléolithique supérieur, ces outils étonnants, que Leroi-Gourhan a étudiés, s'est contenté, pendant des millénaires et des millénaires, de parcourir l'espace, comme ces chasseurs du camp de Terra Amata, et c'est peut-être à ce

moment-là qu'elle a effectué ces grands déplacements qui l'ont fait sortir d'Afrique et aller jusqu'en Australie et en Amérique. Après l'invention de l'agriculture, la transformation de l'espace et des paysages naturels n'a pas été rapide. Elle ne s'est vraiment réalisée qu'à l'époque historique, quand les grandes forêts de Chine, d'Europe et d'ailleurs ont été défrichées. Dans le domaine impliquant l'intellectualité, l'invention de l'écriture, la construction monumentale, les techniques métallurgiques, etc., ont été précédées de longues périodes où l'humanité s'est contentée d'explorer des formes, des parcours, des combinaisons, comme en témoignent la poterie, le tissage, les habitations. Dans le domaine relationnel, les institutions et les constitutions urbaines n'ont pas été les premières formes de vie civile. Elles ont été précédées de pratiques sociales localisées et particulières, telles que celles qu'on observe à Ur ou en Égypte. Les mouvements de foules et les cérémonies religieuses y jouent un rôle déterminant.

LES RUPTURES DANS LE CHAMP PSYCHOLOGIQUE

Le système que je viens de présenter englobe l'ensemble du psychisme. Chaque individu, et, par voie de conséquence, chaque groupe humain, possèdent une carte mentale qui comprend les quatre champs repérés (ou les huit, si on tient compte de la division supplémentaire).

Ces champs sont autonomes, selon le principe de modularité que je défends. Il faudrait de longs développements pour justifier ce principe et en établir les limites. Les champs se combinent de toutes les manières possibles, puisqu'ils ont chacun leur évolution propre.

Si chaque champ fonctionne indépendamment, il faut préciser en quoi consiste ce fonctionnement. Il faut établir les lois qui le régissent, et qu'on retrouve dans tous les domaines. Grâce à ces lois, nous allons pouvoir saisir la dynamique psychique, qui constitue le moteur de l'histoire, qui ne cesse de « travailler » les individus et les groupes.

La dynamique en question est de nature conflictuelle. Elle détermine des oppositions intrapsychiques, à l'intérieur de chaque sujet, et interpsychique, entre les sujets.

La nature conflictuelle du champ psychologique découle du fait qu'il existe, à l'intérieur de chaque champ, une double polarité, un dualisme au niveau des valeurs. D'un côté, il y a des valeurs que j'appelle sécuritaires, qui résultent de la nécessité, pour chacun, d'assurer sa conservation et sa reproduction et qui s'enracinent dans l'expérience de la douleur. De l'autre côté, il y a des valeurs que j'appelle hédoniques, qui s'enracinent dans l'expérience du plaisir et qui permettent à l'individu de s'affirmer, de se dépasser et de s'épanouir. L'émergence de ces valeurs dépend de l'environnement, bien que l'environnement ne joue pas de la même manière pour chacun des deux niveaux.

Un premier fait important est que les valeurs sécuritaires apparaissent nécessairement dans les quatre champs psychologiques, ce qui n'est pas le cas pour les valeurs hédoniques. Les valeurs sécuritaires, en effet, découlent de la nécessité même d'exister et donc de la confrontation inévitable avec le milieu et avec les douleurs et difficultés qu'il entraîne. Elles se forment chez tout le monde, bien que ce ne soit pas de la même manière.

Les valeurs hédoniques, au contraire, exigent que soient réalisées, au niveau du milieu, certaines conditions particulières qui consistent dans la présence de situations dynamisantes et euphorisantes. L'être humain peut vivre sans elles, ce qui ne veut pas dire qu'il puisse vivre bien. Vivre et bien vivre sont deux choses différentes. Le bonheur est un but qu'on peut atteindre ou non.

Le fait que les valeurs sécuritaires soient toujours présentes, alors que les valeurs hédoniques ne le sont pas nécessairement, a une conséquence importante. Il s'agit du fait que dans certains domaines du psychisme, les valeurs sécuritaires se trouvent en présence des valeurs hédoniques correspondant à ce champ, alors que, dans les autres, la même rencontre ne se produit pas. Par exemple, les peurs normales et générales que nous pouvons avoir de la violence d'autrui se trouve en conjonction ou non avec une sexualité développée

Que se passe-t-il quand les valeurs sécuritaires se trouvent en conjonction avec les valeurs hédoniques ?

Nous assistons alors à un phénomène sur lequel je suis souvent revenu au cours de ce livre. Les valeurs hédoniques jouent un rôle de compensation, de contrepoids, atténuent la force des réactions d'angoisse et de défense, inhérentes aux valeurs sécuritaires. L'être humain se réconcilie avec son milieu. Au lieu de lui apparaître seulement comme une source de dangers et de menaces, il lui apparaît comme une source de bonheur, au moins dans ce domaine-là. Par exemple, l'individu s'épanouit dans sa sexualité. Cela ne veut pas dire qu'elle ne lui pose pas de problèmes, mais ces problèmes trouvent leur solution et ne deviennent pas dramatiques.

Les valeurs sécuritaires et hédoniques cohabitent et finissent par trouver leur place respective. Les valeurs sécuritaires ne disparaissent pas, comme si l'individu cessait de se protéger et acceptait de courir des risques excessifs. Mais il n'est pas obsédé par le danger. Il est capable de l'affronter, d'une manière limitée et consciente. Il ne se met pas dans la situation suicidaire dans laquelle se mettent les gens qui souffrent trop et qui paradoxalement en arrivent à rechercher le danger, qui leur fait une peur mortelle.

L'évolution est tout autre quand les valeurs sécuritaires ne rencontrent pas les limitations et les correctifs venant des valeurs hédoniques. Il se produit alors une évolution vers l'angoisse, d'abord, qui peut prendre des formes pathologiques, et ensuite vers les attitudes de défense renforcée, que j'ai appelées des super-défenses (*Pour ou contre l'autorité*, 1973).

La propension des valeurs sécuritaires à engendrer des conduites extrémistes, destructrices pour les individus et pour les groupes, s'explique par leur nature existentielle. Si elles ne trouvent pas de limites quelque part, elles vont jusqu'au bout de leur logique, qui est d'aspirer à un état où toute menace est supprimée et tout danger aboli. Cela implique 1 – d'envisager le pire, de représenter des situations catastrophiques, comme des éventualités dont il faut se protéger, et 2 – de construire des systèmes de défense absolus, véritables systèmes de salut, contre les éventualités en question. Ces produits psychologiques relèvent du fantasme. Celui-ci, comme tout ce qui appartient à l'imaginaire, exerce une action puissante partout où les forces vitales sont réactivées, soit dans un sens positif soit dans un sens négatif.

Il se peut aussi que les expériences hédoniques soient utilisées comme des drogues par les sujets confrontés à des douleurs et à des réactions de défense extrêmes. Elles interviennent alors non pas dans le même champ psychologique, mais dans un autre. Par exemple, la prise excessive de nourriture ou de stupéfiants ou de tabac, etc., compense des angoisses venues d'échecs dans la vie. La compensation dans ce cas, qui est réelle, ne suffit pas à abolir les formations psychiques anxigènes. Les sujets sont amenés à augmenter sans cesse les doses et vont vers une destruction certaine, par dépassement des limites.

Quand il se produit une évolution vers des affects d'angoisse, on assiste aussi à l'émergence de comportements sociaux, qui ont une grande importance pour l'évolution des groupes et des sociétés. Ce sont des conduites de défense extrêmes, par lesquelles les sujets tentent de modifier le milieu physique ou humain, de manière à le rendre tout à fait sécurisant pour eux. L'exemple le plus typique de ceci, qui a produit le phénomène historique de l'impérialisme, est le comportement dominateur et autoritaire, qui permet au sujet en position de force de réduire les autres humains à une situation d'objets inertes sans volonté propre, qu'on peut manipuler.

LE SÉCURITAIRE ET L'HÉDONIQUE DU POINT DE VUE DE L'ÉVOLUTION

Le fait que les valeurs sécuritaires et hédoniques puissent se trouver ou non réalisées dans chaque domaine du psychisme, et, d'autre part, le fait que chacun de ces domaines soit autonome et indépendant des autres, entraînent l'existence de cartes mentales multiples. Celles-ci traduisent les différentes combinaisons possibles.

Tout dépend de la place et de l'importance que les valeurs hédoniques occupent dans les cartes mentales. Dans certaines, elles peuvent prendre une très grande place, avec une tendance à atténuer les réactions sécuritaires d'une manière générale, donnant des personnalités équilibrées et mûres. Dans d'autres, au contraire, elles peuvent n'avoir qu'une faible place, ce qui engendre des personnalités extrêmes à tendance pathologique et anxieuse.

Par ailleurs, les tendances hédoniques peuvent se trouver réalisées plutôt dans le domaine secondaire, avec une tendance marquée à l'intériorisation et aux formules de vie dans lesquelles le mental prend une très grande place, ou, au contraire, plutôt dans le domaine primaire, ce qui donne des personnalités agitées et mouvementées, enclines à tomber dans une sorte de paganisme, dans lequel le plaisir des sens joue un très grand rôle.

Une des conclusions principales de ce livre est que l'apparition et la répartition dans le temps des différentes cartes mentales ne se font pas au hasard. Leur émergence obéit à des tendances. Cela se traduit dans la multiplication, à un certain moment du temps, d'un certain type d'individus, qui n'existait pas à l'époque antérieure. Les influences convergent. Cette convergence provoque des modifications dans la répartition de types psychologiques.

Nous avons rencontré, dans les premiers chapitres, deux tendances principales qui se manifestent au cours de l'histoire.

La première est l'apparition de tendances hédoniques d'abord dans le domaine primaire, durant la période où l'humanité en est à un stade primitif, et ensuite dans le domaine secondaire, quand apparaissent les conduites intellectuelles et citadines. Dans chacun de ces domaines, l'évolution

se fait de l'axe techniciste vers l'axe humaniste. Les chasseurs-cueilleurs précèdent les agriculteurs et les civilisations de scribes précèdent les civilisations urbaines.

Une tendance inverse se manifeste postérieurement, après que les dominations impérialistes aient fait leur apparition, à l'époque historique et dans l'ère actuelle. On observe alors, dans les religions spiritualistes, qui sont une réponse à l'impérialisme, une dévalorisation des valeurs hédoniques du domaine primaire et une valorisation outrancière des valeurs de type secondaire, intellectuelles et relationnelles.

Les deux évolutions ne se contredisent pas mais se succèdent. Nous en sommes là et nous ne savons pas comment se fera l'évolution ultérieure.

Les valeurs hédoniques introduisent, dans chaque culture où elles apparaissent, le progrès et le développement, ce qui va plus loin que de compenser les angoisses. Elles constituent le vrai moteur de l'évolution. Non seulement elles apportent le plaisir et l'épanouissement, qui contribuent au bonheur de chacun, mais aussi elles offrent de nouvelles possibilités dans le domaine de la sécurité et de la protection, qui restent de toute façon des valeurs.

Éclairons ce dernier point. Les plus grands perfectionnements techniques et économiques accomplis dans l'humanité, qui ont permis un mieux-être et des chances supplémentaires de survie, l'ont été grâce à des découvertes gratuites, à des entreprises désintéressées, à but hédonique. Cela est évident si l'on regarde le développement de la science et de ses applications. Même en remontant plus loin, on le constate, quand se fait le passage à l'agriculture ou à la vie urbaine. J'ai montré que le premier phénomène était le résultat d'un regroupement en villages, par suite de la découverte d'une nouvelle sociabilité à travers la grande chasse. Quant à la vie urbaine, elle découle d'une volonté de se rapprocher des spécialistes, qui apportent des produits et dispositifs nouveaux, plus sophistiqués et plus plaisants.

L'hédonisme fait passer les peuples centrés sur un certain type de conduites, par suite des conditionnements imposés par la nature ou par le passé, à un autre type de conduite, plus dynamique. Il permet aux populations de chasseurs de se centrer sur la sensorialité-motricité (SM) et de devenir des cultures du jeu et d'affirmation du corps, aux populations agricoles de se centrer sur la sexualité-sensualité (SS) et de devenir des cultures conviviales et festives, aux populations agricoles plus avancées de se centrer sur l'intellectualité et l'organisation (IO) et de devenir des cultures savantes et lettrées, aux populations urbaines de se centrer sur la sociabilité-relationnalité (SR) et de devenir des cultures interactives et sociétales. À chaque fois, les valeurs hédoniques haussent l'être humain à un niveau différent de celui où il stagne, quand il n'obéit qu'à des lois de conservation et de protection.

Le développement des valeurs hédoniques permet d'accéder à un état des choses, dans lequel les deux systèmes, sécuritaire et hédonique, s'harmonisent. Le premier assure la base nécessaire à toute existence humaine, la certitude d'avoir écarté les menaces les plus fortes, celles qui risquent le plus de faire sombrer les individus ou les groupes. Le second, hédonique, permet aux valeurs sécuritaires de ne pas devenir des facteurs de folie et de destruction. Elle écarte « l'Ybris », comme disaient les Grecs, ce sentiment qui nous pousse vers les pires extrêmes. Par ailleurs, elle ouvre un accès au bonheur.

L'HUMANITÉ DIVISÉE

L'évolution ne se réduit pas à une intégration progressive des valeurs qui sont les moins naturelles, les valeurs de type secondaire, que l'humanité a mis beaucoup de temps à pouvoir cultiver pour elles-mêmes, se contentant au début de les utiliser d'une manière utilitaire. Même si ces valeurs sont devenues, dans les religions spiritualistes, les seules valeurs reconnues et prônées, on ne peut réduire à cela l'évolution.

En fait, l'évolution aboutit surtout à introduire, dans l'humanité, une extrême diversité de types humains. Celle-ci est plus considérable que celle qui existait à l'origine. En effet les cartes mentales existant maintenant sont en opposition complète. Il y a, par exemple, d'un côté, les dominants impérialistes, qui cultivent les valeurs primaires et ne réussissent pas à vivre d'une manière hédonique les valeurs secondaires, de l'autre, les religieux spiritualistes qui rejettent l'expression libre des valeurs primaires et survalorisent les valeurs secondaires. Cela introduit dans l'humanité un conflit permanent entre des individus qui ne sont pas différents d'hommes primitifs et d'autres qui sont des hyper civilisés, jusqu'à la sophistication.

Les valeurs sécuritaires et hédoniques se livrent donc une véritable guerre, et cette guerre est un des ingrédients de l'histoire. Leur opposition est à l'origine de beaucoup de représentations que les penseurs se sont faits de celle-ci, par exemple la fameuse phrase d'Héraclite, disant que la guerre est le « père des dieux et des hommes ».

Cette guerre est aussi bien intrapsychique qu'interpsychique.

Tout d'abord, les formations sécuritaires apparaissent avec une plus grande fréquence et tendent à dominer dans les débuts d'un cycle évolutif. Chez l'enfant, elle fait une apparition marquée, qu'ont étudiée les chercheurs depuis Spitz sous la forme de l'« angoisse du 8^e mois ». C'est la résultante de cette intense surprotection dont profite l'enfant depuis sa naissance, qui peut limiter ses possibilités. J'ai déjà cité l'étude modèle de M. Ainsworth (...) qui montre que cette période d'angoisse dépendait de l'attitude du milieu face aux besoins de l'enfant. L'angoisse est d'autant plus forte que l'enfant a été plus surprotégé, alors qu'on constate une absence de l'angoisse de séparation, si le milieu a été seulement soucieux de satisfaire les besoins de l'enfant, sans chercher à se rassurer lui-même.

De toute façon, les choses ne sont pas jouées dans l'enfance, et ce n'est pas avant la fin de l'adolescence, à une époque où les risques d'hébétéphrénie sont encore importants, que se constitue l'équilibre définitif, qui fait triompher l'un ou l'autre système.

Il en est de même au niveau collectif. Les dispositifs issus de l'angoisse et du besoin de protection tendent aussi à exclure tout ce qui représente le plaisir et l'action désintéressée. Ils le font d'autant mieux et d'autant plus sûrement qu'ils engendrent les phénomènes de Pouvoir qui permettent à certaines catégories d'hommes d'obliger les autres à faire ce qu'ils veulent. Ils persécutent donc, répriment et étouffent tout ce qui peut relever des tendances hédoniques.

Ceci se traduit par des phénomènes d'expulsion et de séparation. Cela survient surtout dans les débuts des cycles historiques. Faut-il expliquer ainsi ces immenses migrations, qui s'étendent

sur des millénaires, qui ont poussé nos ancêtres à abandonner à plusieurs reprises le berceau africain ?

Dans l'étude que j'ai faite des origines de l'impérialisme, j'ai dépeint comme une immense rupture sociale l'avènement des grandes religions spiritualistes. Au début de notre ère, dans l'espace de quelques siècles se répandent à une grande vitesse le christianisme, le bouddhisme, l'hindouisme, l'Islam, en conjonction avec le développement des impérialismes. L'hostilité au plaisir et à toute forme de satisfaction devient une sorte de loi non-écrite.

À l'inverse, l'hédonisme, aussitôt qu'il apparaît, possède une grande puissance de séduction. Il apporte en effet ce que tout homme en secret désire et ce dont tout le monde a fait peu ou prou l'expérience : la liberté, l'euphorie, la volupté, l'allégresse, l'enthousiasme. Il se répand très vite aussitôt qu'il s'est montré et, ce faisant, menace les dispositifs de sécurité. Il a beau être dénoncé comme désordre, anarchie, laisser-aller, dérive incontrôlée, saut dans l'inconnu, etc., il attire les foules. Les systèmes de sécurité qui ont pris une forme idéologique et super-défensive s'en méfient comme de la peste. Le Christianisme le dénonce comme la tentation du diable.

L'hédonisme se renforce, aussitôt qu'il a réussi à démontrer son efficacité, en particulier par l'invention de nouvelles méthodes d'action et de production, qui profitent aux dispositifs sécuritaires. La culture, qui est sa forme institutionnalisée, finit par être reconnue et protégée, mais détournée en même temps de ses véritables buts. La guerre entre les deux instances n'est pas terminée.

LES DISPOSITIFS SÉCURITAIRES

Les oppositions créées par l'évolution engendrent les conflits que je viens de décrire, et ont pour effet de déployer le potentiel de l'espèce humaine. Tout se passe comme si la nature voulait, à travers l'évolution, montrer tout ce dont l'être humain est capable, pousser l'humain jusqu'à son extrême limite.

Maintenant que nous connaissons les grandes directions que le psychisme adopte, il est important de voir, dans le détail quelles sont les formes de conduites et de valeurs auxquelles cela aboutit. Je vais prendre comme cadre de référence, dans cet exposé, non pas les champs psychologiques, mais les deux systèmes, beaucoup plus fondamentaux, sécuritaire et hédonique. Nous commencerons par le premier.

Revenons sur les quatre champs psychologiques : moteur (MS), intellectuel (IO), sexuel (SS) et relationnel (SR). Les problèmes de sécurité se posent pour chacun de nous dans ces quatre domaines. Il existe une unité dans l'humanité à ce niveau-là. Nous communions tous dans la même destinée humaine.

Nous touchons là un niveau psychologique appelé narcissique par certains théoriciens. Il concerne le rapport à nous-mêmes. Le terme de narcissisme est mauvais car il peut être compris comme connotant le désir de réussite et d'approbation, qui renvoie à des attitudes hédoniques. Il vaudrait mieux l'appeler existentiel ou encore vital, car il a des rapports avec la survie.

Un exemple est le rapport à son propre corps. Celui-ci est tellement chargé que certains chercheurs américains ont montré récemment que, si on confronte des individus effectuant une tâche à l'image de leur propre corps, on provoque immédiatement un effet dépressif qui se traduit dans le niveau de réussite de la tâche. La Fontaine et la sagesse populaire l'avaient déjà remarqué : nous voyons la paille qui est dans l'œil du voisin, mais nous ne voyons pas la poutre qui est dans la nôtre. Nous n'utilisons pas les mêmes critères pour nous juger nous-mêmes et pour juger les autres. Comme dans la fable *Les Deux Besaces*, nous préférons penser que tout va bien chez nous, par peur de nous regarder, et exercer nos facultés critiques sur les autres, qui n'ont pas droit à notre indulgence. C'est la même attitude que nous retrouvons dans les rapports avec la famille, le travail, la patrie. On n'attend pas bien longtemps pour accuser de blasphème quiconque porte un jugement négatif ou critique sur ces différentes choses. Comme dans la fable *L'aigle et le hibou*, l'homme considère toujours ses petits comme les plus jolis, parce qu'ils sont à lui.

Si nous nous plaçons d'abord du côté du pôle techniciste, qui concerne les rapports avec la nature, nous rencontrons deux catégories de problèmes. Les premiers se situent dans la direction primaire et concernent le corps et l'environnement immédiat. Les seconds se situent dans la direction secondaire et concernent l'ensemble des objets ou appareils matériels qui nous permettent de vivre : la propriété, le territoire, les outils. Nous les abordons à travers notre appareil conceptuel, étant donné leur caractère global.

Si nous nous plaçons du côté du pôle humaniste, nous rencontrons, dans la direction primaire, les problèmes des rapports physiques et corporels avec autrui, qui ont un lien avec la sexualité, la génération et la famille et, dans la direction secondaire, les rapports psychologiques avec nos semblables dans les groupes et dans la société.

Toutes les choses que je viens d'énumérer sont tellement vitales pour chacun de nous que nous devons trouver des stratégies pour nous protéger contre leur absence, leur déficience ou leur hostilité. Cela est vrai dans n'importe quelle optique et quel que soit par ailleurs le développement atteint par les valeurs hédoniques. Les expériences qui sont à l'origine de cela sont communes à tous

Les stratégies protectives visent à assimiler ces choses à nous, à créer une espèce d'amalgame entre elles et nous. Mais, en même temps, elles visent à empêcher que cette proximité n'ait des effets néfastes sur les rapports avec elles, du fait des interactions. Il faut qu'elles soient à la fois utiles et inoffensives. Ces stratégies sont donc, d'un côté, des stratégies d'alliance, de l'autre, des stratégies de respect.

Les premières introduisent dans l'humanité la dimension du sacré, entendu au sens d'adoration, d'amour inconditionnel, d'attachement absolu ; les secondes introduisent aussi la dimension du sacré, mais entendu cette fois au sens de révérence, respect, déférence. Par exemple, la formule du *Décalogue* : « *Tu honoreras ton père et ta mère* » a les deux significations. D'un côté, cela veut dire : « tu seras attaché à eux, tu ne les abandonneras pas et tu leur porteras assistance ». De l'autre, cela veut dire : « tu les regarderas de loin, tu ne t'approcheras pas trop d'eux, tu ne les toucheras pas ». Cette dualité d'attitudes est importante pour comprendre certaines contradictions apparentes de nombreux rites sociaux, par exemple l'opposition, chez les peuples

archaïques, entre les règles d'exogamie et les conduites visant à l'endogamie, comme le mariage avec le « cousin croisé ».

Les choses sont similaires du côté humaniste et du côté techniciste. Le rapport à la propriété a aussi un caractère sacré, comme le rapport à son propre corps, du fait que la propriété est faite de choses qui prolongent notre personne. C'est ce que Rousseau et beaucoup de penseurs progressistes, qui nient la propriété, n'ont pas compris.

Le traitement que nous effectuons sur les choses de notre entourage, humain ou matériel, qui permet les stratégies précédentes, a deux buts, déjà évoqués. Le premier est d'empêcher que ces choses ne nous lâchent, en cessant d'assumer leur rôle utilitaire. Le second est d'empêcher qu'elles ne nous nuisent, du fait qu'elles ont leur vie, leurs intérêts, leurs déplacements, leurs tendances propres, qui risquent de heurter les nôtres. Là aussi, on rencontre une contradiction, du fait que la proximité peut être à la fois voulue à cause de sa valeur utilitaire et redoutée à cause de la présence gênante de l'autre.

Il faut donc établir une distance exacte, qui exige de longs ajustements. Une fois que ces ajustements sont effectués, les objets humains et matériels de notre entourage apparaissent comme les choses les plus précieuses et les plus indispensables à notre survie. J'ai déjà signalé tout à l'heure jusqu'à quel degré cette implication peut nous atteindre et le fait qu'elle peut déboucher sur la pathologie, quand il ne se produit aucun rééquilibrage dû à l'intervention d'un mécanisme hédonique.

LES RÉALITÉS EXTÉRIEURES

Le problème qu'il faut maintenant poser est capital. Étant donné cette valorisation des réalités qui nous sont proches, et qui nous sécurisent, qu'en est-il des objets, humains ou matériels, qui ne sont pas proches de nous, au sens où ils ne sont pas liés à nous d'une manière existentielle et sécuritaire ?

Certes, ils ne nous menacent pas trop. Du fait de leur distance, ils ne risquent pas trop de venir nous heurter. Mais cela est secondaire. Ils peuvent rentrer en rapport avec nous et même faire partie épisodiquement ou marginalement de notre entourage, comme ces communautés d'origine étrangère qui cohabitent avec nous. De toute façon, ils ont le tort de ne pas entrer avec nous dans un rapport utilitaire. Même s'ils sont relativement lointains et donc moins menaçants pour cette raison, ils possèdent cet inconvénient majeur de ne pas être intégrés dans nos dispositifs sécuritaires. Ils sont libres par rapport à eux, indépendants, donc non contraints d'obéir aux règles rigides qui président à nos rapports avec notre entourage. Ils ne participent pas aux valeurs de sacré, d'adoration, d'amour inconditionnel, de respect qui président à nos rapports avec notre entourage. Ce sont des étrangers, des barbares.

Qu'on réfléchisse à la différence que nous faisons tous entre les membres de notre famille, parents ou enfants, et nos meilleurs amis. Certes nous pouvons préférer nos amis, mais les membres de notre famille sont quand même entourés d'un halo de sacré que ne possèdent pas les autres. Cela a lieu même si nous les rejetons et si nous sommes brouillés avec eux. Mon père et ma mère resteront toujours mon père et ma mère, quoi que je fasse.

Du fait de ce qui vient d'être dit, une dichotomie s'introduit dans l'univers, beaucoup plus importante que toutes les dichotomies « objectives », entre, d'une part, les choses proches, qui sont miennes et qui sont « imbriquées » avec moi, et, d'autre part, les choses lointaines, qui me sont étrangères.

On me répondra que je peux parfaitement être fortement impliqué avec des étrangers, voire avec des gens qui habitent à l'autre bout du monde, et cela est vrai. C'est pourquoi je fais une distinction entre deux notions, celle de l'imbrication de celle de l'implication.

La première, l'imbrication, connote une appartenance et une dépendance matérielle et physique. La seconde, l'implication, ne connote pas cela, mais connote, par contre, une participation d'ordre psychologique et mentale. C'est très différent. Cette distinction rejoint la distinction faite par Merton et d'autres sociologues entre « groupe d'appartenance » et « groupe de référence ». C'est la même distinction au niveau des groupes. Je suis amalgamé, agrégé à mes groupes d'appartenance, dans un rapport de fusion ou de confusion. Par contre, je me définis, me situe, me construis à travers mes groupes de référence, même s'ils sont physiquement extérieurs à moi.

Le sociologue américain W.G. Sumner (1840-1910) a, dans ses *Folkways* (1906), proposé la notion d'ethnocentrisme pour définir cette propension universelle à considérer avec sympathie et bienveillance tous ceux qui font partie du même groupe que nous (in-groups) et avec méfiance et hostilité ceux qui font partie des groupes extérieurs aux nôtres (out-groups). Avec les premiers, nous manifesterions loyalisme, esprit de sacrifice, camaraderie ; avec les seconds, mépris, haine et bellicisme. Ce point de vue d'une différence radicale entre les groupes à cet égard se retrouve chez un autre américain, F.H. Giddings (1855-1931), qui parle d'une « conscience d'espèce » qui délimiterait les espèces et les races. « *Notre comportement, écrit-il, envers ceux que nous sentons nous ressembler davantage diffère spontanément et rationnellement de ceux que nous adoptons envers ceux que nous jugeons plus différents de nous.* »

En réalité, contrairement à ce que dit ce dernier auteur, ce n'est pas la ressemblance qui induit ce comportement, mais l'appartenance au même groupe. Dans un tel groupe, les membres peuvent être très différents, comme il se passe dans une famille. Ce qui est important est la solidarité et la complémentarité, non pas la similitude, qui aurait plutôt tendance à fonder un sentiment d'affinité, de nature différente.

Cette idée d'une différence d'attitude en fonction de données qu'on pourrait appeler « naturelles », liées à notre être biologique et non à notre comportement, semble confirmée par des recherches récentes en psychologie sociale, spécialement de Rabbie et Horwitz (1969), Tajfel (1971), etc. Ces auteurs prennent des gens qui ne se connaissent pas et les divisent en deux groupes d'une manière purement arbitraire. Les uns sont affectés au groupe A, les autres au groupe B. On leur demande ensuite de porter des jugements sur les membres de l'autre groupe et de leur propre groupe et de se positionner par rapport à eux. On constate une tendance à dévaloriser les membres de l'autre groupe et à valoriser les membres de son propre groupe, bien que les uns et les autres s'ignorent.

Le simple fait d'appartenir à des groupes différents crée une attitude concurrentielle, à base d'hostilité. Les choses sont encore pires quand on crée volontairement un rapport de concurrence. De nombreux chercheurs ont étudié les attitudes et les représentations, quand on crée volontairement un conflit et une tension entre les groupes. Dans ce cas, on trouve de fortes attitudes négatives envers les membres de l'autre groupe et surtout des représentations et interprétations qui justifient ces attitudes négatives, comme si l'expérience initiale du conflit était plus déterminante que la connaissance objective de l'autre.

Cependant, les processus de compensation ou de réparation sont possibles. Sherif, dans les années 60 (1956), réussit à montrer, au cours d'une expérience célèbre avec des groupes d'adolescents en situation réelle, que les attitudes de conflit et les jugements négatifs pouvaient être abolis, si on offre aux sujets, préalablement séparés en sous-groupes, des situations où ils puissent collaborer (recherche en commun d'une panne, trouver de l'argent pour un spectacle, dépanner un camion, etc.). Ces situations rendent possible la rencontre et c'est elle qui joue le rôle principal. Dans le même sens va une expérience de Doise et Weinberger (1972-73) qui compare les attitudes et jugements entre groupes de garçons et filles respectivement dans une situation de compétition et dans une situation de coopération. Les attitudes négatives n'apparaissent que dans la première situation. Doise conclut : « *L'anticipation d'une rencontre conflictuelle aboutit à l'élaboration d'images plus différentes que l'anticipation d'une rencontre coopérative* ».

On revient donc à l'idée d'expérience. La tendance à valoriser les membres de son propre groupe n'est pas une chose universelle et ne se manifeste que dans certains contextes. Les groupes où cela se passe sont ceux qui créent une solidarité existentielle, que j'appelle imbrication, dans des situations visant la sécurité. On peut faire l'hypothèse que nous ressentons alors non seulement notre propre solidarité mais surtout la solidarité de ceux qui nous entourent, qui ressentent la même chose que nous. Il y a un effet multiplicatif, qu'on peut aussi décrire comme une forme d'agrégation.

Ceci a inspiré à G. Le Bon l'idée de la *Psychologie des Foules* (1895), qui était pour lui une chose redoutable. C'est peut-être de là aussi que René Girard a tiré la théorie exposée dans *La Violence et le Sacré* (1972), celle d'une tendance spontanée des foules à une violence qui se communique et qui peut aboutir au sacrifice d'un bouc-émissaire. En réalité, le bouc-émissaire n'est pas tant un objet-substitut quelconque, dans lequel on déverse une violence qui se trouve ainsi liquidée, qu'une occasion (le bouc est un objet répugnant chez beaucoup de peuples) de vivre ensemble un sentiment de rejet. Les sentiments agressifs ne se liquident pas ainsi mais au contraire s'entretiennent.

L'expérience de la solidarité créant une protection mutuelle et engendrant l'agrégation, peut être exceptionnelle, mais est aussi quelque chose de durable et qui peut fonder des sociétés. C'est ce que Festinger a entrevu à travers sa conception de la « pression à la conformité » (1950), qui procède d'un besoin, chez les individus, de montrer qu'ils se conforment bien aux normes du groupe, afin d'être acceptés. S'il est vrai, comme le montre S. Moscovici (1984), que ce besoin ne marque pas les individus en profondeur, puisque c'est une chose purement sociale destinée à être montrée aux autres, elle peut néanmoins être maintenue et renforcée et devenir ainsi le fondement de la vie sociale. Autrement dit, on peut considérer comme une règle absolue de faire « comme les autres », même si on n'a pas une grande considération pour les

autres. La conformité est la conduite de base dans tous les groupes qui se fondent sur la protection et la sécurité.

L'INFLATION DES VALEURS SÉCURITAIRES

Comme nous l'avons vu, les choses varient, selon que les conduites sécuritaires sont accompagnées ou non par des conduites hédoniques. Quand les deux marchent de pair dans le même domaine, les conduites sécuritaires se trouvent relativisées. Elles n'aboutissent pas à ces idéologies, que j'ai appelées des super-défenses, qui résultent de la construction de fantasmes catastrophiques et défensifs. Elles restent dans des limites acceptables, se traduisant seulement par le désir de protéger sa vie et ses biens, quand cela est possible.

Par contre, quand elles ne sont pas compensées par des pulsions de type hédonique, se produisent des dérives graves, qui menacent l'existence des individus et des groupes. Ce sont ces formes de conduites sécuritaires que je vais étudier maintenant.

Les attitudes sécuritaires de ce genre, qui sont situées dans la zone techniciste, procèdent de peurs, qui se transforment en angoisses, à l'égard du corps, des choses matérielles, des biens matériels, de tout ce qui relève de la nature. D'une manière générale, les défenses contre l'angoisse consistent alors soit dans des stratégies de fuite, si on se situe dans le secteur primaire, soit dans des stratégies de domination sur la nature qu'on appelle aussi religions, si on se situe dans le secteur secondaire.

Les stratégies de fuite dans le secteur primaire, par rapport aux réalités qui touchent notre corps, et par rapport au travail manuel qui nous permet de manipuler les réalités, aboutissent à des attitudes d'inertie et de retrait. Ce sont des facteurs d'appauvrissement et de retard dans le domaine économique et social. D'un côté, on veut pouvoir vivre et produire, ce qui implique le travail et l'action sur la nature, mais, en même temps, on craint le contact avec la nature. Celle-ci apparaît comme dangereuse et mauvaise.

Les gens qui ont ce genre de psychologie sont en général victimes des répressions qui s'exercent contre les activités ludiques, apparentées au loisir, et contre les activités créatives. Ces répressions viennent des religions spiritualistes, sous leur aspect moral et ascétique. Ces mouvements entravent les besoins de détente, l'action physique sur les choses, le travail, et même les actions consommatoires immédiates, comme le boire et le manger. Toutes ces choses deviennent problématiques et difficiles. Les interdits alimentaires en résultent, qui s'adressent prioritairement aux nourritures riches et euphorisantes (viandes, porc, lapin, volailles, lait, boissons alcoolisées, etc.), qui résultent de combinaisons physico-chimiques subtiles et qui mettent dans des états très particuliers, qu'il faut savoir gérer.

Les deux solutions possibles, qui ont été toutes deux adoptées dans l'humanité sont le travail forcé, effectué sans plaisir et réduit à son stricte minimum, ou au contraire l'inaction. De ce fait, la productivité reste faible, par exemple dans les sociétés agricoles des pays tropicaux qui n'arrivent pas à intégrer l'élevage rationnel ni des méthodes de culture efficaces (prédominance de la « culture sur brûlis »). D'où une valorisation de la pauvreté, du désintéressement et une méfiance caractéristique à l'égard de tout ce qui peut rapporter ou enrichir, comme le commerce.

Si on passe maintenant à l'autre volet, au plan secondaire dans le domaine techniciste, on rencontre des difficultés bien plus grandes que celles qu'on a rencontrées sur le plan primaire.

Les menaces, cette fois-ci, ne résultent pas d'une confrontation directe avec la nature mais d'une vision à distance conceptualisée, qui englobe les enchaînements entre les choses, la marche du cosmos, le temps et l'espace, la condition humaine. Nous sommes confrontés avec la mort, et cette confrontation ne résulte pas d'une expérience directe que nous ne pouvons pas avoir mais d'une idée, une représentation. Il y a des menaces de manque, de pénurie, de misère. Les dispositifs que nous mettons en place pour survivre et qui nous prolongent, nos biens, nos propriétés, nos outils risquent de disparaître ou d'être perdus. La douleur est certes à l'horizon, mais ce n'est pas l'expérience de la douleur qu'on trouve ici, plutôt celle de la faiblesse, de la perte et de l'échec.

Si on rencontre, parallèlement à cette prise de conscience, de véritables intérêts et préoccupations intellectuelles, le monde change d'aspect. Il devient ami, proche, passionnant, beau, enthousiasmant. On peut l'accepter tout en se protégeant contre lui d'une manière raisonnable. Il y a réconciliation. La philosophie, disait Sénèque, console de tout.

Par contre, il existe des situations, que j'ai analysées au chapitre 2, où cette connaissance désintéressée, cette exploration passionnante ne sont pas possibles. Seules des connaissances de type utilitaire, souvent poussées et élaborées, se rencontrent, ce qui engendre un double phénomène. D'une part le monde n'est pas vraiment connu ni même entrevu, même si on sait beaucoup de choses sur lui. On en reste aux apparences, au « bricolage », sans entrevoir ce qu'il y a derrière et on fait fonctionner une logique a priori, qui prend comme point de départ et comme modèles les pratiques utilitaires. J'ai montré que ceci est la seule façon d'expliquer la magie. D'autre part, et en même temps, le monde est source d'angoisse et donne lieu à des constructions fantasmatiques de type animiste, justement parce qu'il n'est pas intégré dans un processus d'échange intellectuel. Il faut un système de défense contre lui et l'idéologie qu'on bâtit à partir du mécanisme précédent joue ce rôle.

C'est l'origine de la religion, si l'on prend ce mot au sens large, en englobant en lui à la fois les pratiques de magie et de sorcellerie, d'une part, et la croyance en des divinités et des forces surnaturelles, d'autre part. La différence entre les deux réside dans le fait que la croyance en des divinités, qui prolonge la croyance dans les esprits, les ancêtres, les démons qu'on trouvait déjà dans l'animisme primitif, superpose aux images de celui-ci des images humanisées, d'individus humains surpuissants et peu nombreux. Cela ne change pas les choses. Cela résulte d'une angoisse encore plus profonde à l'égard de la nature, qui n'est même plus là comme le lieu où habitent les esprits des fontaines, les âmes des morts, les puissances chthoniennes, mais qui est une réalité abstraite, coiffée, créée et contrôlée par une instance souveraine à visage humain.

D'une manière générale, les attitudes sécuritaires dans le domaine techniciste, qu'il soit primaire ou secondaire, résultent d'une impossibilité de rencontrer la nature, soit d'une manière directe, à travers le jeu, le sport, la nourriture, le mouvement, soit d'une manière indirecte, à travers la vie intellectuelle. Du fait que le processus de réconciliation n'est pas possible, l'angoisse apparaît et avec elle la construction de systèmes de défense. Ceux-ci consistent dans

une négation de la nature. Ou bien on survalorise le travail et on idéalise la pauvreté, dans une vision ascétique appauvrissante et résignée. Ou bien on invente une autre réalité, une surnature, qu'on superpose à celles que nous connaissons et qui permettent d'avoir un pouvoir souverain sur la nature.

LES ATTITUDES SÉCURITAIRES DANS L'AMOUR

Si on passe au domaine humaniste, deuxième volet sur l'axe humaniste-techniciste, on se situe dans un monde différent de celui du domaine techniciste.

Ceux qui fuient et rejettent les attitudes humanistes sont immergés dans la nature et la réalité matérielle et trouvent là de quoi se développer et s'épanouir. Ils se placent soit tout à fait à l'origine de l'histoire humaine et sont des chasseurs-cueilleurs, soit au contraire dans la période la plus récente et la plus contemporaine de l'histoire, à la suite de la diffusion des sociétés impérialistes, au cours des derniers millénaires.

Ils ne voient le rapport humain que sous son aspect utilitaire et développent une pathologie caractéristique. Cette pathologie est la plus répandue. L'humanité y est restée la plus grande partie de son histoire, a mis très longtemps à en sortir, et y est largement retombée.

Comme dans le domaine techniciste, il y a une différence entre les phénomènes qui se produisent dans le secteur primaire et ceux qui se produisent dans le secteur secondaire. Le premier concerne la sensualité-sexualité (SS), le second la sociabilité-relationalité (SR). Considérons le premier secteur.

On peut dire, sans exagérer, que la sexualité est la réalité qui a posé le plus de problème à l'humanité, au moins dans les derniers millénaires. C'est dans ce domaine qu'on rencontre les attitudes les plus radicales, les rejets les plus violents, les condamnations les plus sanglantes. La morale traditionnelle, d'origine spiritualiste, est, en grande partie, une morale antisexuelle, où la méfiance à l'égard de la sexualité est poussée à son maximum. À quoi cela tient-il ?

La cause de cela réside dans l'importance de ce domaine pour chacun de nous, je veux dire pour accéder au bonheur. La sexualité possède en effet une double signification.

D'un côté, elle nous procure des états psychologiques, tels que l'excitation sexuelle, le contact des peaux, l'expérience de la beauté, l'orgasme, la tendresse qui sont parmi les plus forts que nous puissions rencontrer. Ces états s'apparentent à la transe et nous font atteindre des sommets d'euphorie et d'extase.

Il faut en chercher l'origine dans la nature. Celle-ci, depuis les premiers végétaux et même déjà chez les bactéries, réalise la liaison entre les corps. Ceci n'est pas ordonné à la reproduction, qui n'est qu'une conséquence de cette liaison et qui n'est pas toujours présente (hermaphroditisme vrai, parthénogenèse, clonage, etc.). L'argument avancé par certains scientifiques d'un mélange nécessaire des gènes ne tient pas. Ce mélange, quelquefois bénéfique (mais pas toujours) aboutit aussi à répandre des caractères récessifs nuisibles.

D'un autre côté, la sexualité rapproche physiquement les humains et ainsi permet l'accès à ces situations d'intimité, de confiance, de partage des subjectivités, dont certains chercheurs contemporains (Moser, 1994) ont montré l'importance pour l'équilibre personnel et pour donner du sens à la vie.

Le fait que la sexualité soit centrale signifie aussi qu'elle est dangereuse. Elle est menacée et menaçante. Menacée, parce qu'il suffit de quelques empêchements et inhibitions pour la rendre impossible. Elle est fragile, du fait qu'elle est dépendante de trop de conditions. Il faut par exemple, pour qu'elle se réalise, une initiation au contact et au rapprochement physiques, qui est loin d'être toujours possible. Les difficultés relationnelles ont aussi une incidence sur elle. Elle est menaçante à cause de la puissance de l'attachement qu'elle engendre, qui peut amener à négliger l'entourage, les amis, les obligations sociales, la famille, les enfants, etc.

Pour toutes ces raisons, elle est devenue la « bête noire » de toutes les sociétés et cultures dans lesquelles les activités de type primaire peuvent constituer une menace. L'expérience érotique est devenue l'ennemie. Comme elle est présumée à tout développement sexuel, on a aussi handicapé la sexualité.

Cela s'est passé dans deux sortes de sociétés et pour deux sortes de raisons.

D'une part, cela s'est produit dans les cultures dans lesquelles les individus s'épanouissent à travers l'action physique et développent le totémisme. Une sociabilité non agrégative, mettant en jeu des relations libres entre les gens, ne pouvait pas exister du fait de la toute-puissance de la famille. Les sociétés de chasseurs-cueilleurs sont contraintes à se déplacer constamment et à vivre en clans familiaux.

J'ai analysé, au chapitre 1, les conséquences de cet état de choses et en particulier le fait que cela oblige à trouver une méthode satisfaisante pour répondre aux exigences de la reproduction. La solution trouvée est l'exogamie en général ou sous la forme primitive des « cousins croisés ».

L'opposition à la sexualité vient, dans ce cadre, des inconvénients qu'elle a quand elle se fait en famille. Elle contredit alors tant les impératifs de respect que les impératifs d'altruisme, qui sont valorisés dans le milieu. Elle risque en effet ou bien de trop rapprocher les gens qui ont une relation érotique et d'engendrer la promiscuité, ou bien, à l'inverse, d'introduire des conflits découlant des fortes implications de la vie amoureuse. Le risque est tellement grand qu'il a engendré une loi sacrée, qu'on appelle la prohibition de l'inceste. En fait, il n'est pas question d'inceste, puisque l'interdit porte sur les relations intrafamiliales sous toutes leurs formes, même entre les gens qui n'ont pas de liens du sang, et, d'autre part, la prohibition, avant d'être une censure, est surtout une crainte de conséquences malheureuses (la loi exprime projectivement la crainte).

L'autre type de société qui a été amenée à rejeter fortement la sexualité, est, à l'inverse, l'ensemble des sociétés centrées sur les valeurs secondaires, qui ont pâti de la domination impérialiste, de l'intervention de gens appartenant à la formule que je viens de décrire. Du fait de cette domination, qui dure toujours actuellement, les populations dominées ont été obligées

de trouver une solution pour parer au risque d'être contrôlées, agressées, punies à cause de leurs actes visibles, à cause de ces actes dont font partie la sexualité, l'érotisme et la sensualité.

Deux solutions, et deux seulement se présentaient. La première est de dévaloriser et même de condamner toutes les conduites relevant de l'érotisme et de la sexualité, tout en valorisant à l'extrême la reproduction et la famille. La seconde, qui répond à l'exigence de pouvoir quand même se reproduire, consiste à intérioriser au maximum l'érotisme, et de l'entretenir en soi sous une forme idéalisée, qu'on appelle aujourd'hui l'Amour. À une époque comme la nôtre, qui vient de connaître les pires extrêmes dans la répression sexuelle (au 19^e siècle et au début du 20^e), la formule qui consiste à préconiser le sentiment tout en rejetant le désir, apparaît comme la meilleure. On est sûr ainsi de ne pas être confronté à des formes diverses d'impuissance, tout en sauvegardant la morale d'inspiration chrétienne. Il n'est pas sûr qu'on évite ainsi le premier inconvénient, ni qu'on reste alors dans la tradition chrétienne.

LES DÉFICIENCES DE LA RELATIONNALITÉ

Si on passe aux conduites secondaires, après avoir traité des conduites primaires, on pénètre dans le domaine le plus important du psychisme humain, la relationnalité. On pourrait parler d'un point central, non pas parce qu'il commande aux autres, mais parce qu'il peut perturber tous les autres secteurs. Une relationnalité perturbée en effet est la cause des pathologies les plus lourdes, du type schizophrénie ou, d'une manière générale, de toutes les formes de domination et d'imposition dans les relations sociales.

Au départ, les conduites sécuritaires, dans ce domaine comme dans les autres, n'ont rien de pathologiques, mais sont au contraire nécessaires. Elles découlent en effet de ces conflits incessants que nous avons tous avec nos semblables, qui proviennent, à leur tour, des divergences de points de vue et d'intérêts. L'enfant, puis l'adolescent, en font l'expérience, et ce n'est que tardivement, vers 15-16 ans, où, d'après Strong (1943), se constituent définitivement les orientations de la vie, que les expériences passées se cristallisent dans des positions solides soit dans le sens de la relationnalité (qui recouvre en partie l'« extraversion » d'Eysenck) soit dans le sens de la fermeture (« introversion »).

L'option définitive dans un sens ou dans l'autre dépend de la nature de l'expérience dans le domaine relationnel. Cette expérience a une extrême importance car c'est elle qui détermine l'émergence des conduites de Pouvoir qui conditionnent le destin de l'humanité. Il s'agit, je l'ai déjà dit, de la possibilité de rencontrer suffisamment longtemps et suffisamment fort, un certain type de groupe, qu'on pourrait qualifier de groupe d'implication.

J'entends par-là un type de groupe dans lequel les intérêts en jeu, les solidarités naturelles, les imbrications entre les personnes ne limitent pas les aspirations à pénétrer autrui ou à être pénétré par lui, à communiquer personnellement et fortement avec lui. Il existe des quantités de formes de ce type de groupes, depuis des groupes de jeu, d'amis ou de camarades jusqu'à des groupes de lutte politique, d'action sociale, de recherche, de discussion, etc. Ce type de groupe permet d'établir avec tous ou certains des liens forts, avec une puissante implication,

Les milieux qui s'opposent à ces groupes d'implication sont ceux où dominent les liens familiaux ou les solidarités professionnelles ou de voisinage, tous les milieux structurés autour

d'une formule qui exclut l'accès aux valeurs secondaires, dans lesquels le rapport à l'autre est d'ordre surtout utilitaire ou coopératif ou défensif ou protecteur. Ce sont des milieux qui n'offrent pas aux gens la possibilité de se regrouper librement en masses plus ou moins importantes sans imbrication forte.

Dans ce type de milieux, l'angoisse par rapport à autrui apparaît avec une grande fréquence, et ceci a des conséquences tant au plan intrapsychique qu'interpsychique. Au plan purement individuel, cela engendre les perturbations les plus fortes qui puissent survenir. Très probablement les psychoses s'enracinent ici, alors que les névroses, par contre, découlent de formations psychologiques moins centrales.

La peur de l'autre peut prendre deux formes, qui, toutes deux, s'enracinent dans les expériences faites antérieurement, qui n'ont pas permis la communication ni la connaissance d'autrui.

La première forme consiste à redouter qu'autrui ne vous nuise et ne vous veuille du mal, d'une manière constante et systématique. Autrui est vu sous les apparences d'un méchant. Ainsi les enfants peuvent se sentir lésés par les parents et les parents par les enfants.

Dans l'autre forme, on redoute non pas la malveillance ou la haine, mais l'oubli, le désintérêt, le rejet, l'abandon. Cela se passe souvent dans la relation amoureuse

La première forme engendre l'effacement et la fermeture, par peur de donner prise à l'hostilité des autres. La seconde engendre l'agressivité et la brutalité, par désir de s'imposer.

Les formes interpsychiques ont pris dans l'histoire une importance considérable. Elles engendrent les phénomènes de Pouvoir. J'ai déjà analysé le mécanisme qui conduit à cela. Dans une situation sociale donnée, qui exige de collaborer, un individu, souvent le responsable, considère que les autres sont nuisibles ou gênants pour lui, à cause de leurs initiatives ou de leurs résistances ou de leurs critiques ou de leurs déficiences. Au lieu de rentrer dans une négociation et dans une transaction avec eux, il entreprend une action qui vise à les réduire à l'état d'objets. Il leur enlève toute possibilité d'initiatives ou de réactions personnelles. Il les veut obéissants et soumis. Cela le rassure et il croit pouvoir ainsi réaliser mieux ses objectifs personnels ou même les objectifs de la collectivité. Il met alors en place toute une stratégie, qui est la stratégie du Pouvoir, qui consiste à promettre des bénéfices (récompenses) ou des souffrances (punitions), à condition qu'on accomplisse ou qu'on rejette les actions qu'il désire qu'on fasse ou qu'on ne fasse pas.

Les choses ne seraient pas trop graves si le phénomène restait localisé à des entreprises individuelles. À cause des traditions, des coutumes et des institutionnalisations, ce phénomène s'introduit dans les structures de la société et se pérennise. Il finit par définir des sociétés entières, par s'étendre sur des siècles et des millénaires.

Ce qui complique les choses, et explique aussi la pérennité, est le fait que beaucoup d'autres individus que celui qui a créé ce système ont intérêt à le maintenir. En effet il est protecteur pour beaucoup, comme l'ont remarqué Hobbes, Rousseau et tous ceux qui ont élaboré une théorie du « contrat social ». Quand l'individu dominant réduit à l'état d'objet la population, il neutralise cette population. Ce faisant, il nuit à tous ceux qu'il écrase, mais, par contre, il

protège tout le monde contre la malveillance de chacun. L'ensemble, ou du moins ceux qui ont une psychologie fondée sur la protection prioritaire, se croient ainsi défendus, sauf s'ils découvrent, à un certain moment, que le dominant est plus dangereux que les congénères. Tant que le dominant semble servir les intérêts de tous, il est soutenu et approuvé, ce qui explique la force de son Pouvoir, comme le remarquait la Boétie.

Les attitudes de Pouvoir, qui résultent des perturbations de la relation à autrui, ne se trouvent pas seulement chez les dominants institués, mais chez tous ceux qui soutiennent et approuvent le Pouvoir. Comme l'a très bien vu Festinger, le Pouvoir véritable s'identifie à la « pression à la conformité », qui existe dans tous les groupes humains et qui se diffuse dans l'ensemble du corps social

LA CULTURE ASSERVIE

Dans ce parcours des grandes conduites humaines, passons maintenant à l'autre volet, celui des conduites hédoniques. Elles sont opposées aux conduites sécuritaires, et leur présence est nécessaire pour que celles-ci ne deviennent pas sources d'angoisse et n'engendrent pas de systèmes de défense destructeurs.

L'ensemble des forces qui visent à assurer le dynamisme et la croissance des individus humains a souvent été désigné par le terme de culture. Ce terme a reçu, dans « l'anthropologie culturelle » américaine, une signification différente, beaucoup plus large, puisqu'il vise à recouvrir, dans cette école, l'ensemble des activités collectives d'un peuple. Il a aussi reçu, dans une certaine tradition allemande, au 19^e siècle, une signification opposée et restrictive, puisqu'il s'oppose, dans cette école, à la notion de civilisation, censée représenter le développement matériel, en opposition avec le développement spirituel et moral, que recouvrirait le terme de culture (« kultur »). Je désigne par culture l'ensemble des conduites, institutions et objets qui relèvent des conduites hédoniques.

Si donc nous nous plaçons à ce point de vue, la première chose qui nous frappe n'est pas le caractère désintéressé de la culture. Bien au contraire, elle nous apparaît tellement imbriquée dans la trame de la vie sociale qu'elle manifeste surtout son caractère utilitaire et instrumental, fortement affectée par la pesanteur des contraintes et exigences qui s'exercent sur elle. Essayons d'énumérer les différents aspects que cela peut prendre.

1 – Quand nous essayons de nous représenter une civilisation quelconque, nous voyons en premier lieu certains objets prestigieux qui définissent l'image que nous nous faisons de cette civilisation. Nous voyons l'Égypte avec ses pyramides, l'Inde et la Grèce avec leurs temples, l'Europe moderne avec ses chemins de fer et ses avions, etc. L'univers culturel, en effet, c'est d'abord un capital gigantesque d'objets matériels, qui contribuent au confort, à la sécurité, à l'expansion, à la gloire des peuples qui les détiennent. Étant donné le fait qu'on peut se les approprier, ils servent aux dirigeants et aux puissants. Ce sont eux qui les utilisent le plus, à leur service ou au service de leur peuple.

2 – L'univers culturel comporte aussi un grand nombre de moyens qu'on pourrait appeler sociaux, tel par exemple que le langage, l'écriture, les instruments de communication, qui peuvent être utilisés à n'importe quelle fin. Parmi ces moyens, il y en a même qui comportent

des aspects qu'on peut considérer comme d'un haut niveau du point de vue psychologique, car ils mettent en jeu la beauté, la séduction, le raffinement. Quand un dirigeant ou un groupe dirigeant commandent par exemple la construction d'une cathédrale, ils veulent non seulement s'assurer une notoriété mais influencer d'une certaine manière la population qui fréquentera ce lieu. L'univers culturel est une source de manipulations. Il crée en effet des circuits de communication et d'influence que beaucoup, et surtout les puissants, peuvent utiliser.

3 – Allons plus loin. L'univers culturel permet un grand nombre d'opérations psychologiques et, de ce fait, engendre des compétences et des capacités, qui peuvent être utilisées à d'innombrables fins. Il apporte des connaissances et des savoir-faire, fournit des modèles, détermine des aptitudes.

Tout cela n'est pas toujours gratuit et créatif, même s'il y a derrière, on le sent bien, quelque chose de ce genre. Et pourtant ce quelque chose qu'il y a derrière explique que l'univers culturel puisse être utile et efficace. Par exemple, il est d'un côté ce qui fait vivre, passionne et entraîne les savants qui découvrent l'électricité, de l'autre cette électricité même, qui éclaire et chauffe des millions d'hommes et leur fournit de l'énergie. Il faut tenir compte de ces deux aspects et du fait que, derrière les dispositifs sécuritaires, se trouvent des inventions.

Comme on pouvait s'y attendre, la face instrumentale de la culture a servi de point de départ à des théories contemporaines visant à comprendre sa nature et sa signification. C'est le cas des théories marxistes de la culture, qui sont apparues tardivement dans l'histoire du courant marxiste, mais qui ont pris une place considérable au sein de celui-ci.

On peut distinguer deux moments dans le développement de ce courant. Un premier moment est représenté surtout par G. Lukacs (1885-1970) et se poursuit aujourd'hui chez un certain nombre d'auteurs comme Ch. Bouazis, H. Zalamansky, G. Mury, etc. qui se sont exprimés, autour de R. Escarpit, dans un livre collectif récent (1970). La tendance de ces auteurs relève de ce que j'appelle le conditionisme. C'est l'idée qu'on peut tout expliquer, d'un phénomène comme la littérature, en faisant appel aux conditions « objectives » (que certains appellent les « implications » des écrivains) qui ont présidé à la création des œuvres et à la formation des écrivains. Parmi ces conditions, les plus explicatives sont évidemment, d'après eux, les conditions sociales.

C'est ainsi que G. Lukacs essaie de démontrer, dans un de ses derniers livres intitulé *Le Roman historique* (1965), que cette forme de roman, apparu au 19^e siècle, s'explique par le rôle joué par la bourgeoisie dans les événements sociaux qui ont marqué cette époque, spécialement au cours des épisodes révolutionnaires. Les romanciers bourgeois chercheraient à « chosifier » ces événements et l'histoire elle-même, dont ils veulent se retirer, parce qu'elle ne peut plus être « leur histoire » (celle-ci est faite par le peuple, dans la vision marxiste).

Et certes les romanciers sont fortement déterminés par la vision qu'ils se font de l'époque dans laquelle ils vivent et par cette époque elle-même, qui contribue à les former. En résulte-t-il que leur œuvre ne soit que le reflet des événements extérieurs à eux, y compris des mœurs et des habitudes de leur classe sociale ? C'est ignorer ou vouloir ignorer tout le chemin parcouru par cet individu particulier, le romancier. Il a sa manière à lui de considérer les événements et de les traiter et c'est cela qui fait qu'il est un romancier. On ne peut pas comprendre, même d'une

manière générale, le processus de la création littéraire en établissant des correspondances formelles entre une situation extérieure et le produit littéraire. Il faut regarder ce qu'il y a entre les deux, ce monde d'influences spécifiques, pouvant remonter très loin dans le passé, qui s'interpose toujours entre l'individu et le milieu ambiant.

Un romancier, comme Zola, peut vouloir embrasser l'histoire, ce que fait un « romancier historique », sans chercher à la chosifier. Cela peut au contraire vouloir dire une forte implication avec des événements qui deviennent le matériel privilégié de cet écrivain. Il n'y a pas d'influence mécanique et obligatoire d'une situation extérieure, même réelle et constatable, sous prétexte que l'auteur est pris dedans et y participe malgré lui, sous prétexte qu'elle est une condition « objective » de la réalité de cet auteur.

DISCUSSION AVEC PIERRE BOURDIEU

Le réductionnisme ne pouvait aller très loin dans le courant précédent, du fait qu'il utilisait, comme sujet d'étude, l'invention littéraire, qui ne se laisse pas facilement réduire. Par contre, il va plus loin quand il s'empare de l'univers culturel dans son ensemble, détaché de ses origines, des forces qui lui donnent naissance, réduit à un amas d'objets transférables, manipulables et monnayables. C'est ce qui se passe dans le courant de pensée représenté par P. Bourdieu, qui s'inscrit lui-même dans toute une lignée de penseurs dont la préoccupation principale a été le phénomène scolaire (G. Snyders, Baudelot et Establet, etc.).

Pour comprendre comment ce courant a pu émerger, il faut considérer l'évolution de la psychologie depuis la dernière guerre, c'est-à-dire depuis les années 50. L'invention de méthodes statistiques sophistiquées, fondées sur l'étude des grands nombres (« analyse des corrélations », « analyse factorielle », etc.), a permis d'appréhender des populations entières sous le point de vue du caractère, du comportement, des attitudes, des opinions, etc., ce qu'on ne pouvait pas faire avant, du moins d'une manière sérieuse. Cela a donné la psychologie différentielle.

On s'est aperçu, ce qu'on pouvait évidemment deviner, qu'il existe une psychologie spécifique du groupe des femmes par opposition au groupe des hommes, du groupe des noirs par opposition aux groupes des blancs, du groupe des ouvriers par opposition au groupe des dirigeants, etc.. Cette découverte, d'une importance considérable, présente aussi un grand danger. C'est le racisme. Celui-ci consiste à attribuer ces différences, quand on les a constatées, à la « nature », aux différenciations évidentes et massives, telles que le sexe, l'ethnie, le niveau social, sans aucune considération de la psychologie.

Les positions et explications racistes se sont multipliées dans ces quarante dernières années, surtout par rapport au problème du niveau intellectuel. L'Américain Jensen s'est illustré dans ce genre de théorie, et on lui a répondu (par exemple, N. Block, 1997). Mais elles sont aussi apparues dans le secteur actuellement considéré, celui des différences culturelles. La position de Pierre Bourdieu me paraît être la plus représentative de ce courant.

L'idée centrale de Bourdieu, qu'il a exposée tout au cours d'une œuvre importante et qui n'est pas terminée, c'est que la différenciation considérable qui se produit et qu'on constate entre les catégories sociales du point de vue de la culture, des goûts, des idées, des mœurs, des attitudes,

etc. est due à l'appartenance à ces catégories sociales. Pour Bourdieu, la « classification sociale », comme il dit, engendre la catégorisation culturelle, sans qu'il faille passer par le truchement des influences complexes et contradictoires, vécues dans l'histoire personnelle. Le mécanisme invoqué n'est pas endogène, passant par un cheminement à travers les individus à partir des courants sociaux, mais exogène, de nature conditionniste. Il peut se déduire des simples données statistiques, qui sont les seuls matériaux utilisés par Bourdieu.

En effet le problème se pose, quand on regarde ces objets culturels évoqués plus haut, les monuments historiques, les livres, les habitudes sociales, les idées mêmes, de savoir d'où tout cela vient. La tentation est grande d'attribuer cela à quelques mécanismes inhérents à l'ensemble qui véhicule ces objets. C'est ce que fait Bourdieu, en invoquant, comme principe explicatif, l'existence d'une réalité, que le marxisme utilise à satiété, la possession d'un capital. Bourdieu parle donc de « capital culturel », de « capital scolaire » et aussi de « capital social ». Ce dernier appartiendrait selon lui à certaines catégories, ce qui expliquerait leur évolution culturelle.

La réalité de tels clivages ne fait aucun doute et se traduit dans les statistiques. Le seul problème est de savoir si ces clivages sont des causes, ont une valeur explicative. Pour démontrer que ces choses sont bien des causes, Bourdieu utilise un certain nombre de procédés bien connus, très courants à notre époque, qui consistent à « faire parler les faits », comme on dit. Les faits qu'on exhibe comme explications n'ont qu'une relation métaphorique, de contiguïté ou de ressemblance, avec les choses à expliquer.

Parmi ces faits, un des plus importants est l'école. La réussite scolaire conditionne l'accès aux professions et aux positions sociales. Il y a donc une liaison causale évidente, simple, indéniable entre réussite scolaire et réussite sociale. On peut poser l'équation :

Réussite scolaire = Réussite sociale

Cependant, pour Bourdieu, la réussite scolaire ne peut pas être le phénomène premier, sous peine de verser dans une conception dans laquelle les forces individuelles, familiales et sociales, qui permettent le développement intellectuel seraient à l'origine de tout. La réussite scolaire doit nécessairement, pour lui, découler de l'appartenance sociale, d'une manière simple et évidente, et sans avoir à passer par le jeu des influences qui viennent du milieu sur l'enfant, et qui transmettent de traditions qui expliquent l'appartenance sociale.

Il invoque donc un second mécanisme, qui vient s'ajouter au premier, qui n'est rien d'autre que le soutien que le milieu apporte à l'enfant au cours de sa carrière scolaire. Comme ce soutien dépend des possibilités financières, du temps libre, des capacités et des motivations du milieu, on en déduit que celui-ci, en fonction de son niveau, détermine la réussite scolaire de l'enfant, qui détermine, à son tour, son accès à une position sociale. Le serpent se mord la queue : la détermination sociale, grâce au capital culturel de la famille, produit la détermination scolaire, qui reproduit la détermination sociale initiale. C'est le processus de la « reproduction » (1970).

Les choses ne sont pas si simples. Outre le fait que le mécanisme de l'aide invoquée n'est qu'une condition, parfois nécessaire, mais qui peut prendre des significations opposées, avec des conséquences contraires (Lobrot, 1999), il y a surtout le fait que, depuis un siècle, les

grands États modernes n'ont cessé de mettre à la portée de tous le savoir et la culture et ceci dans des proportions extraordinaires. Ils les ont rendus « gratuits et obligatoires », par exemple. Or on sait, d'après des recherches comme celle de R. Boudon (1973), que cela n'a rien changé dans les possibilités d'accès aux différentes positions sociales. On peut, comme le font Baudelot et Establet, prendre une position manichéenne et croire à une volonté cachée de sélection a priori (et non a posteriori, ce qui est évident) du système. Cela ne répond pas aux faits. Le système est désolé de ne pas pouvoir donner à tous le niveau scolaire qui lui semble nécessaire.

Il y a des causes plus profondes à cet état de choses, qui relèvent d'influences familiales et sociales spécifiques, déterminant les choix intellectuels et culturels.

Bourdieu n'a pas tardé à se rendre compte que l'explication de la classification culturelle par l'école était insuffisante, qu'il fallait aller plus loin et se demander pourquoi les gens des classes supérieures ont un tel attachement à la culture, quelle est la raison qui les lie à elle si fortement. Cela va en effet au-delà de simples motivations économiques.

Bourdieu utilise alors une explication ingénieuse qui, sans être totalement fautive, est encore plus réductionniste que les précédentes. Il s'agit de la thèse de *La Distinction*, qui a fait l'objet d'un livre (1979). Le raisonnement est le suivant. Puisque l'acculturation est un phénomène minoritaire, exceptionnel, qui apparaît surtout dans les classes sociales supérieures, n'est-ce pas parce que les gens qui procèdent à cette acculturation cherchent à se « distinguer » de cette manière, à affirmer ainsi leur appartenance sociale, leur supériorité, leur éloignement vis-à-vis des gens incultes et ignorants, d'où il résulterait que la culture n'est rien d'autre qu'un « marqueur » social ?

Ceci n'est pas impossible. La culture sert aussi à être montrée, car elle valorise et « distingue », au sens où l'entend Bourdieu. Mais elle joue ce rôle parce qu'elle existe, parce qu'elle est apparue antérieurement et indépendamment, et parce qu'elle a un autre but dont elle a été détournée. Ce but est clair et la culture n'a d'ailleurs de prix que parce qu'elle le poursuit, et parce qu'il est en opposition avec les valeurs sociales ambiantes. Considérer ce but, tel que l'« art pour l'art », le plaisir esthétique, comme des illusions, ce que fait Bourdieu, c'est s'empêcher de comprendre ce qui fait son succès et la raison pour laquelle les dominants s'en sont emparés.

Mais Bourdieu semble ne pas vouloir examiner cet objet même qui fait l'objet de tant de convoitises. Il ne le voit que de l'extérieur, à travers les comportements qu'il suscite et utilise le raisonnement analogique. Voyez, dit-il, la correspondance étonnante qui existe entre ces catégories sociales si bien définies et la valorisation que la culture leur donne. Les classes populaires sont grossières et ne cherchent pas les raffinements. Elles se satisfont de valeurs simples et à ras-de-terre. Les classes supérieures par contre aiment les choses compliquées et rares, les aliments fins et qui ne font pas grossir, les œuvres difficiles et qui ne sont pas à la portée de tout le monde, etc. N'est-ce pas parce que les premières sont « en bas », réduites à l'élémentaire et au nécessaire, alors que les secondes peuvent se permettre les détours compliqués et les inutilités de « l'art pour l'art », qui manifestent leur supériorité ?

Il faut signaler qu'on peut, et on l'a fait, retourner l'argumentation. De même que Nietzsche décrivait la classe dirigeante du 17^e siècle comme une classe de « bêtes sauvages », on peut concevoir les gens au Pouvoir comme grossiers, intéressés, avides de sang et de richesses, incapables de finesse et de subtilité, enfoncés dans le quotidien et ne cherchant qu'à assouvir leurs bas instincts, comme l'a fait Marc Bloch à propos de la classe féodale au Moyen Âge (1939). Pourquoi constate-t-on aujourd'hui le contraire, si on le constate (ce qui est aussi discutable) ? Ces explications, par de soi-disantes analogies et concordances, n'ont aucune valeur.

En résumé, les trois processus invoqués par Bourdieu pour expliquer la liaison entre classification sociale et culture, à savoir le poids de la réussite scolaire, le soutien familial aux jeunes et la distinction par la culture, ne peuvent être niés. Cependant elles sont loin de pouvoir expliquer la culture elle-même et l'accès à la culture. Elles constituent tout au plus des facteurs favorables, eux-mêmes dépendants d'autres facteurs. Nous restons dans l'optique marxiste, que j'ai appelé conditionniste.

LES ATTITUDES HÉDONIQUES

Si on veut expliquer l'existence de la culture, il faut faire appel à de puissants courants historiques, parcourant les générations et les peuples, de nature psychosociale et s'enracinant dans la psychologie des individus. Ces courants aboutissent à des attitudes et des comportements hédoniques, qui visent à produire sans but utilitaire.

Je vais essayer tout à l'heure d'expliquer l'origine de ces conduites hédoniques. Avant cela, il faut en manifester l'existence, puisqu'elle a été contestée par les penseurs du courant néo-marxiste, qui les réduisent à des conditionnements sociaux qui produiraient, on ne sait comment, les objets qu'on appelle culturels.

Leur existence est cependant rendue manifeste si on regarde de près les objets culturels. Ils émergent dans le paysage social sans avoir été préparés, comme des fleurs tropicales insolites et rares, comme des miracles. On emploie souvent le mot « miracle » pour les désigner : le « miracle grec », par exemple.

Il n'y a aucun miracle là dedans, mais l'apparition de quelque chose qui n'a pas de réalité dans la nature, qui est d'un autre ordre. On a dit, après Aristote, que l'« art imite la nature ». C'est un abus de langage. Il est vrai que l'art, très souvent, mais non toujours, se livre à une imitation de la nature, comme par exemple lorsqu'un peintre représente un paysage. Mais la nature ne fait pas ce genre de transposition. La nature ne fait pas de tableaux. Quand elle se copie elle-même, ce qui lui arrive tout le temps, elle se réplique un nombre incalculable de fois, mais elle ne prend pas un point de vue, qui est celui du peintre créant un certain face à face avec le paysage et peignant ce qu'il voit à travers ce face à face. Elle ne reproduit pas le donné selon une intention et avec une finalité.

Cela implique une subjectivité et une représentation à travers cette subjectivité. Il faut ensuite la possibilité, l'envie et la capacité d'extérioriser cette représentation. Le processus d'expression, de manifestation et d'objectivation est à l'origine de toutes les productions de l'art et en général

de la culture. Ce processus est original. Il n'est réductible à rien d'autre existant dans la nature. Il est rendu possible grâce aux mécanismes psychologiques de l'être humain.

La preuve la plus flagrante de l'existence d'un tel processus et de son caractère irréductible est l'utilisation qu'on peut en faire socialement et que les dominants en font. Les stratégies qu'ils mettent en jeu pour la rendre possible et que les néo-marxistes utilisent comme arguments pour prouver sa naturalité, démontrent le contraire : sa non naturalité. Ces stratégies partent du constat que les créateurs n'effectuent pas un travail comme les autres, qu'ils doivent être traités d'une manière spéciale, et, ce qui constitue un paradoxe, qu'ils doivent être protégés contre les méfaits de la domination et contre les dominants eux-mêmes. Ils ont de la valeur puisqu'on va vers eux. Mais pourquoi va-t-on vers eux ?

Les rapports que les dominants entretiennent avec l'art, la science, les artistes et les scientifiques sont pleins d'enseignement. Cela rappelle la fable de La Fontaine, *La poule aux œufs d'or*. Les dominants s'avisent du fait qu'il y a là quelque chose d'exceptionnel, qu'ils doivent pouvoir mettre à leur service, comme on tue « la poule aux œufs d'or ». François premier fait parcourir l'Europe par ses rabatteurs pour trouver des tableaux pour ses collections, Louis XIV crée l'Académie française, les dirigeants des pays socialistes comptent sur le « réalisme socialiste » pour répandre le message socialiste, les marchands de tableaux font des fortunes avec les œuvres des grands peintres, etc. Ils vont tous aussi loin qu'ils peuvent pour essayer de posséder ce trésor et tuer la poule, mais ils finissent par s'apercevoir que la poule qu'ils ont tuée n'a rien dans son ventre qu'un organisme ordinaire, et que le créateur n'est qu'un homme accompli.

Comment un être humain peut-il en arriver à vouloir représenter, sortir, objectiver sa subjectivité ? Ou pour poser le problème autrement : comment les « hommes des cavernes » en sont-ils arrivés à vouloir représenter, sur les parois des dites cavernes, la grande chasse qu'ils pratiquaient constamment, comment les paysans mélanésien, africains ou américains, qui explosent dans des fêtes élaborées et ritualisées, en sont-ils arrivés à se transmettre oralement les formules permettant d'atteindre à des états d'extase ou de transe ? Faire appel à je ne sais quel instinct ou génie créateurs ne résout pas le problème, car cela revient à couper le créateur du contexte de sa création, qui explique tout

Ce contexte consiste dans l'activité même qui est mise en scène, la grande chasse, l'éclatement de la fête, la réflexion intérieure, l'histoire qu'on se raconte. À un certain moment, ceux qui pratiquent cette activité veulent la mettre en face d'eux. Ils veulent se confronter avec elle. Ils veulent pouvoir en jouir encore et encore. Il n'y a pas de mystère. L'œuvre d'art s'enracine dans l'état hédonique lui-même ou dans ce que les psychologues appellent le plaisir. C'est lui qu'on veut réactiver, retrouver, garder.

Cela implique l'expérience du plaisir, ou encore l'expérience hédonique. Comment se fait-elle ? On peut la décrire au niveau psychologique. Dans le présent ouvrage, je préfère voir son origine dans une action du milieu, qui se présente tout à coup comme différent de ce qu'il est habituellement, quand on se contente de l'utiliser pour survivre. Les carnivores et les herbivores qui se livrent à des courses effrénées pour poursuivre leurs proies ou pour échapper à leurs poursuivants découvrent soudain la course, au moment où elle ne sert plus à rien, ce qui,

d'après les naturalistes, arrive très souvent, puisqu'ils ont calculé un taux énorme, de l'ordre de 40 %, de poursuites sans succès de la part de prédateurs performants.

Cette expérience suppose une modification du milieu dans un sens de désadaptation, comme dans le cas de la poursuite qui ne sert à rien. Le gosier sert à avaler, ou encore à crier, quand on doit appeler du secours ou hurler de douleur, mais il peut aussi servir à chanter quand on est un oiseau et qu'on se sent à l'abri des menaces, grâce à l'altitude. Les transformations opérées sur la nature à travers l'agriculture ont été à l'origine des dispositifs qui ont permis la pensée. L'utilisation d'un organe détourné (comme le larynx, qui est en réalité une protection des voies respiratoires) ou d'une situation créée artificiellement est à la base de l'expérience de plaisir.

Les pulsions vers le plaisir et la création engendrent de nouveaux besoins, qui doivent, à leur tour, être satisfaits. Dans un premier temps, ils sont une source de faiblesse et mettent en danger ceux qui les portent. Ce n'est qu'ensuite qu'ils permettent, grâce aux progrès qu'ils permettent d'accomplir, de créer des dispositifs de sécurité qui fonctionnent comme des systèmes auxiliaires. Par exemple, les peuples savants et lettrés inventent les armes, grâce à la découverte du métal.

L'HÉDONISME AU NIVEAU PRIMAIRE

Pour appréhender les formes diverses du mouvement hédonique, il importe de considérer à la fois les phénomènes exceptionnels de création, dus à des génies ou personnalités hors du commun, et les phénomènes collectifs qui forment la trame de l'évolution sociale et qui se mêlent d'une manière complexe aux besoins issus de l'instance sécuritaire.

Prenons cette fois comme référence l'axe primaire-secondaire et non pas l'autre axe, comme tout à l'heure. Si nous nous centrons sur le domaine primaire, nous rencontrons une première sphère culturelle qui est au départ de l'évolution et constitue le pont entre la vie animale et la vie humaine. Il s'agit de la sphère psychomotrice (SM). Les valeurs correspondantes connotent une centration à la fois sur le corps et sur la nature.

La proximité qui s'institue par rapport à ces deux réalités justifie le terme de « totémique » pour désigner ce genre de culture. Je ne veux à nouveau rentrer dans une discussion avec Lévi-Strauss qui, dans un livre intitulé *Le totémisme aujourd'hui* (1962), a contesté l'intérêt de cette notion.

J'ai distingué deux positions : celle, intrinsèque, de l'action du sujet et celle, extrinsèque, du projet sur la nature. Dans les deux, on trouve la même confrontation avec une réalité brute, sauvage, irrationnelle qui n'écoute pas les discours et qu'il faut aborder de front, dans une confrontation qui ne laisse pas d'échappatoire. On gagne ou on perd, simplement. L'être humain s'ennoblit dans cette confrontation. Qu'il s'agisse du sport ou de la chasse, du côté intrinsèque, de l'artisanat ou de la création plastique, du côté extrinsèque, le problème est le même : vaincre une résistance, parfois terrible, et souvent insurmontable.

La pensée et la représentation sont utiles mais il faut qu'elles collent avec un donné qu'il faut connaître individuellement. Il faut faire le bon geste au bon moment. C'est à une seconde et à un millimètre près. En fait, c'est plus souvent un problème de déploiement d'énergie que de

point d'application. Celui-ci est connu et intégré. L'énergie par contre est difficile à maîtriser car elle dépend de nous et de notre état. Il ne faut pas qu'elle soit trop forte ou trop faible. La transformation qu'on imprime à la réalité entraîne et suppose notre propre ajustement.

Les états psychologiques liés à cette sphère psychomotrice se situent à deux niveaux nettement distincts mais non indépendants.

À un premier niveau, on trouve les individus qui atteignent des performances exceptionnelles et qui sont admirés. Cela va depuis les « *grands chasseurs et guerriers* » décrits par Godelier dans son livre sur les Baruya de Nouvelle-Guinée, en passant par les odes de Pindare qui, dans la Grèce antique (vers 518 avant J.-C.), célèbrent et divinisent les athlètes des jeux pythiques et olympiques, pour arriver aujourd'hui à la frénésie créée dans le public contemporain par les matchs de football, tennis, rugby, etc.. On pourrait parler aussi des grands architectes et constructeurs divers, peintres, sculpteurs, décorateurs, etc..., qui ont fait des monuments qu'on ne cesse pas d'admirer.

À un autre niveau, on trouve les actions manuelles ordinaires, imprégnées de créativité psychomotrice. C'est une grande illusion répandue par les psychologues et naturalistes de ces dernières décennies de nous avoir fait croire que les activités humaines ou animales se définissaient par leurs résultats visibles, de nature utilitaire, considérées à tort comme leur but unique et leur explication dernière. Pourquoi penser que des actions, dont le déroulement consiste, au moins à 90 %, à effectuer des mouvements et des gestes qui ne consistent pas dans une consommation, n'ont d'autre sens que la consommation, sous prétexte que celle-ci survient en fin de course ? Il y a là un finalisme étonnant chez des gens qui repoussent avec horreur le finalisme.

Il est important d'étudier de près la trame psychologique réelle de travailleurs manuels, comme par exemple des mineurs de fond. Quand on connaît l'attachement de ces gens à leur métier, on se dit que leur motivation ne peut pas être uniquement de s'assurer leur subsistance. « *Le prestige du métier manuel*, écrit R. Sainsaulieu (1985), *est un élément primordial de la vie à l'usine. S'il n'y avait pas le métier, on pourrait même dire que le monde ouvrier n'existerait pas, car il aurait été depuis longtemps réduit à l'état de troupeau résigné ou évasionniste.* »

Passons sur l'autre versant de la sphère primaire, dans le domaine des activités humanistes (centrées sur l'être humain). Elles introduisent beaucoup de nouveauté, malgré leur caractère extériorisé. L'humanité a mis longtemps à les découvrir. Il a fallu attendre le Néolithique, l'invention de l'agriculture, qui ont permis la création de petites communautés, qui n'étaient plus centrées exclusivement sur la famille ou le clan familial. Nous avons vu comment cela a été possible et l'ouverture que cela a permis.

Ce qui est essentiel ici, c'est que l'être humain n'est plus uniquement représenté dans le cadre sacré des institutions matrimoniales, comme il l'est encore chez les aborigènes d'Australie, à la grande surprise de Lewis Morgan, mais dans des rites festifs, orgiaques, centrés sur le plaisir. Celui-ci provient à la fois de la fréquentation quotidienne des autres, pleine de gaieté et de convivialité, et aussi des contacts avec l'autre sexe. L'érotisme, la fête, le rire et avec eux l'obscénité, la lubricité, le libertinage font leur entrée dans l'humanité.

J'ai discuté la thèse de Lévi-Strauss concernant *Les structures élémentaires de la parenté*. J'ai montré qu'il est impossible d'admettre que les règles d'exogamie aient été inventées pour permettre un accroissement des échanges sociaux, d'une manière générale. Bien au contraire, les échanges économiques qui accompagnent les unions, ont pour but évident de rétablir l'unité du groupe d'appartenance, de le recentrer sur lui-même, par le jeu du don et du contre-don. C'est une parade contre l'exogamie qui rompt l'unité du groupe et est vécue comme telle.

L'exogamie elle-même est un effort pour sortir du cadre de la famille, saturé de tabous destinés à empêcher le rapprochement des corps et la liberté des mouvements, dangers pour la cohésion familiale. Elle donne sa place à l'érotisme dans les communautés primitives.

Conformément à la distinction déjà faite entre activités intrinsèques et extrinsèques, on trouve ici une opposition entre un érotisme de type exhibitionniste, voyeuriste et ostentatoire, fondé sur le spectacle, et un érotisme de type intimiste, fondé sur le plaisir, l'extase, la transe, l'abandon à l'autre. Les deux font irruption à partir du Néolithique et connaissent un succès que nous avons du mal à évaluer, plongés que nous sommes dans un univers judéo-chrétien. Seuls les rites et pratiques dionysiaques ou les pratiques des « places de danse » dans certaines sociétés mélanésiennes et africaines peuvent nous donner une idée de l'importance qu'ils ont eue à certaines époques.

Certes, ils sont imprégnés de violence. Mais ceci aussi est normal, si on songe que cette découverte n'implique pas celle d'une relationnalité assumée, débouchant sur une reconnaissance de l'autre. Elle implique seulement que cet autre puisse exister comme source d'attrait et de désir, comme partenaire sexuel et complice dans le libertinage et la fête.

La culture que j'appelle orgiaque se répand sur la planète à partir du Néolithique et transforme la sociabilité. Nous en avons des témoignages innombrables. Parmi les plus importants, il faut citer cette profusion de représentations féminines, nettement distinctes de celles, peu nombreuses, qui nous viennent du Paléolithique.

Je reviens encore une fois là-dessus. Dans des cultures certainement religieuses, ces représentations servaient aussi des buts religieux. Mais il faut expliquer pourquoi ces représentations-là et pas d'autres. Le culte de la Vierge Marie, qui s'est répandu au Moyen Âge, n'explique pas la différence qui existe entre une Vierge du 14^e siècle, pleine de modestie et de componction, et une Vierge du 17^e ou une Vierge sulpicienne, qui se pâment comme des amoureuses. Les idoles féminines, généralement nues, avec des petits seins et un corps étroit, souvent parées et dans des positions avantageuses se rencontrent par milliers en Europe de l'Est et dans toutes les cultures, à partir du Néolithique. Il y a là un phénomène majeur dont on n'a pas voulu mesurer l'importance, par pudibonderie.

Dans toutes les civilisations anciennes, ce phénomène se remarque. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la civilisation chinoise et sur la multiplication très précoce, dès les débuts de l'ère chrétienne, de traités d'érotisme (voir les études approfondies de R. Van Gulik sur ce sujet (1971). L'Inde prend le relais, plus tardivement, et produit des traités connus comme le Kamasoutra, des techniques comme le Tantra, etc. Il en est de même dans les civilisations islamiques, en particulier en Perse. Il est inutile de faire allusion à la Grèce dont nous

connaissons le paganisme affirmé. Le même phénomène se produit au Mexique, au Pérou, dans l'Amérique précolombienne.

Les grandes religions spiritualistes rompent avec cette tradition et jettent sur la sexualité un discrédit dont nous ne sommes pas sortis. Seuls échappent à leur emprise aujourd'hui des peuples qui ont été peu touchés par leur influence, comme les Africains. La variété et la richesse de leurs pratiques, dans le domaine érotico-sexuel, est étonnante, si l'on veut bien les regarder sans préjugé. Au niveau des mœurs et coutumes matrimoniales, ils ne sont pas enfermés dans des formules rigides, comme nous autres occidentaux.

L'ESPRIT DU PAGANISME

L'hédonisme, sous sa forme primaire, correspond à ce qu'on appelle souvent le paganisme. Ce terme est différemment connoté. Chez les historiens, il désigne certains aspects de la culture gréco-latine. Mais il a des connotations beaucoup plus fortes et beaucoup plus négatives dans la tradition chrétienne et dans celle de beaucoup de religions spiritualistes. Étant donné que nous sommes tous influencés par elles, le paganisme fait l'objet d'hostilité, de méfiance et de rejet. Il est important, par rapport à la thèse que je soutiens, qui revient à accorder un rôle de premier plan aux types de conduite hédoniques, d'essayer de laver le paganisme des accusations qu'on formule contre lui.

Ces accusations sont au nombre de trois. La première consiste à l'accuser de favoriser le laisser-aller, donc des attitudes passives et lâches, qui s'opposent à l'esprit de travail et de responsabilité. La deuxième pointe les affinités de ces conduites avec celles des animaux et accuse l'hédonisme de nous faire régresser au rang de ceux-ci. La troisième fait l'amalgame de l'hédonisme avec la drogue et l'accuse d'être responsable des maux que celle-ci nous inflige.

La première accusation découle d'une inclination de l'homme moderne à ne considérer comme sérieuse qu'une activité tendue, forcée, à la limite du stress. Cela est un résultat de la domination impérialiste, qui a soumis à ses lois des millions et des millions de personnes, qui devaient travailler non pas selon leur rythme et leur besoin, mais selon des rythmes imposés et des besoins d'autres personnes. Il en est résulté qu'on s'est mis à considérer comme passive et paresseuse toute activité qui ne présentait pas ce caractère.

La fausseté d'une telle accusation saute aux yeux si l'on songe que l'hédonisme, sous sa forme primaire, se caractérise au contraire par le haut niveau d'activité qu'il réclame, même s'il favorise par ailleurs la détente et l'épanouissement. Certes, cette activité n'est pas du même ordre que celle qu'on réalise au niveau secondaire. Elle est plus extérieure, plus rapide, plus alerte. Elle n'a pas le rythme lent et recueilli de la vie intellectuelle, dont le « penseur » de Rodin est le symbole. Surtout, elle exige une très grande présence aux choses, aux événements, aux changements, une sensibilité toujours en éveil, capable de saisir tout ce qui peut apporter une satisfaction.

Ce caractère ouvert, vigilant, éveillé de l'hédonisme primaire, avec les contacts, les mouvements, les gestes qu'il entraîne, explique le besoin que nous en avons, qui est un fait massif, dans le domaine de la psychologie clinique. Quand on demande à des gens ce qu'il souhaite le plus réaliser, ce dont ils ont le plus besoin, ils citent huit fois sur dix la vie

amoureuse. Pour la même raison, c'est elle qui cause la grande majorité des tentatives de suicide. Rien n'est plus nécessaire pour nous soutenir et nous aider à vivre qu'une vie amoureuse réussie.

L'assimilation de l'hédonisme primaire avec la conduite animale repose sur une vérité. Il est certain que c'est par-là que nous ressemblons aux animaux, que nous participons à la vie animale. Mais la question est celle-ci : qu'est-ce que la vie animale ? Je vais consacrer une partie du prochain chapitre à montrer que la vie animale n'est pas ce que la tradition darwinienne, suivie par beaucoup de naturalistes, en a fait : une quête effrénée de la survie, comme si la seule préoccupation des animaux était de lutter contre les menaces de mort.

Bien au contraire, la vie animale établit la prééminence de deux valeurs, qui sont aussi des valeurs humaines : le mouvement et le rapprochement. Le vol majestueux de certains oiseaux, de même que les parades incessantes de ces mêmes oiseaux, qui répondent évidemment à d'autres impératifs que seulement le besoin de manger et de se reproduire, sont pour nous un modèle. L'animal agit et il se montre. Il réussit à assurer ainsi sa subsistance et sa reproduction, par-dessus le marché. Comme le dit très bien le Nouveau Testament, « ils ne tissent ni ne filent », et réussissent quand même à survivre, ce que nous n'arrivons pas à faire. Je reviendrai au prochain chapitre sur ce problème de la signification biologique de la sexualité.

Quant au caractère dangereux de l'hédonisme à cause de ses liens avec les phénomènes de drogue, cela repose aussi sur un fond de vérité, mais dans un sens différent de celui qu'on veut y mettre.

À cause de sa puissante valeur euphorisante, l'hédonisme est utilisé par certains pour compenser les angoisses les plus diverses. Mais cela ne résout pas le problème. L'angoisse ne peut être résolue que par des attitudes directement opposées à celles qui la font naître. On ne peut donc assimiler l'hédonisme à une méthode qui le dévalorise

La solution adoptée par les pays évolués consiste à interdire la drogue. Cela aboutit à une chasse éperdue de tous les trafics qui lui sont liés, qui procurent à certains des revenus colossaux. Cette chasse est en pure perte, étant donné les besoins auxquels répondent ces trafics, aussi importants que les profits réalisés.

En adoptant de telles solutions, les pays modernes sont en train d'empêcher l'intégration, dans les mœurs, de nouvelles habitudes capables de contribuer au bonheur humain, habitudes qui s'appuieraient sur l'usage des nouveaux produits. Qu'on songe à l'importance qu'a pour nous le vin, qui est devenu même un symbole religieux, qui contribue à l'épanouissement de beaucoup, malgré les dangers qu'il présente. Le problème est le même pour les drogues. En retardant le moment où celles-ci seront des moyens habituels de plaisir, les états modernes contribuent à la diffusion des angoisses et des stress, que les drogues ont pour fonction de compenser. Ils deviennent, eux aussi, des agents de dépression et de mal-être.

Il est capital de voir ce que représentent, dans la vie de chacun de nous, ces habitudes quotidiennes de plaisir, qui ont le mérite de se renouveler incessamment, d'être toujours présentes. La découverte qu'en a fait l'humanité, à un certain moment du temps, a été un facteur de progrès.

L'HÉDONISME SECONDAIRE

Il peut paraître artificiel d'établir une frontière entre deux aspects de la psychologie humaine, respectivement primaire et secondaire. S'agit-il vraiment de deux réalités séparées ? D'autre part, y a-t-il vraiment, au point de vue historique, passage, à un certain moment du temps, d'une forme à l'autre ou plus exactement émergence d'une forme nouvelle, différente de celle qui existait jusque-là ?

Au point de vue épistémologique, leur différence ne fait aucun doute. Il existe une sphère du psychisme dans laquelle les représentations existent et jouent un rôle mais n'ont pas un caractère abstrait et général. Elles se contentent d'appréhender des objets singuliers. C'est ce que C. Lorenz appelait des « taxies ». Par exemple la représentation que nous avons d'un parcours déterminé (le parcours que je fais pour aller à la poste) ou d'un objet singulier (le visage de mon père) est de ce genre.

Cela n'empêche pas qu'il existe, même à ce niveau, des régulations et programmes de nature générale sans lesquelles aucune action ne serait possible, par exemple les mouvements et rééquilibrages que nous effectuons quand nous marchons. Cependant de telles régulations, qui existent déjà chez les unicellulaires, n'ont rien de représentatif. Qu'elles procèdent par apprentissages ou qu'elles correspondent à des montages innés, elles sont involontaires et automatiques.

L'accès au domaine secondaire ne consiste pas dans le fait que les opérations intellectuelles apparaissent, car elles étaient déjà apparues dans une optique sécuritaire et utilitaire. Il faut répéter ici l'opposition à la thèse de Levy-Brühl de la « mentalité pré-logique » et réaffirmer que les primitifs effectuent, comme nous, toutes les opérations intellectuelles.

Ce qu'ils ne connaissent pas, c'est la recherche intellectuelle, même dans des domaines très concrets et précis comme, par exemple, celui de la transformation des matériaux (terre, métal, etc.) par chauffage. Ils peuvent cuire des aliments mais non faire de la poterie ou de la métallurgie. Nous avons vu les conséquences de cet état de choses. Cela nous permet d'expliquer la magie et l'animisme.

Il est important de montrer, quand on aborde ce domaine, que la recherche du plaisir, de l'euphorie, de la jouissance est à l'origine de ces activités secondaires, autant que dans le domaine primaire.

Cela n'est pas évident a priori. Étant donné le caractère intériorisé de ces conduites, on peut les interpréter comme on veut quand on les voit chez les autres, tant qu'on n'en a pas fait l'expérience soi-même. Comme, par ailleurs, elles ne sont pas aussi répandues que les conduites primaires, elles donnent lieu à une multitude de rationalisations, toutes plus fantaisistes les unes que les autres, dans lesquelles on parle d'ascétisme, d'esprit de sacrifice, de sublimation, de recherche de la gloire, de peur du monde réel, etc. Cela aboutit parfois à des conséquences désastreuses, comme par exemple quand on croit pouvoir faire apprendre des choses à des enfants par la menace et la contrainte. Sous prétexte que celles-ci sont efficaces pour provoquer les actes extérieurs d'étude, on en conclut qu'elles sont efficaces pour faire apprendre.

La vie intellectuelle, comme la vie relationnelle (amitié, sociabilité, participation à des groupes, communication, etc.) demandent un investissement énergétique considérable pour être effectuées, qui suppose de puissantes motivations. L'intérêt est suffisant. Il constitue le moteur le plus efficace. On commence seulement à s'en rendre compte, maintenant qu'on se met à étudier de près les origines de la science ou la biographie des grands découvreurs (D. Boorstin, 1986). On rencontre l'enthousiasme, la passion, l'euphorie, la consécration à une discipline ou à un domaine. Ceci nous étonne, car nous avons tendance à voir ces occupations comme ennuyeuses ou rébarbatives, si nous n'y sommes pas plongés nous-mêmes. La vision de l'extérieur est, je le répète, le grand obstacle à la compréhension.

Du fait de cette difficulté à appréhender ces phénomènes, il est difficile aussi de les dissocier, d'une part, de phénomènes extérieurs à eux mais auxquels ils sont liés et, d'autre part, de phénomènes opposés, qui présentent les similitudes qu'on rencontre entre les extrêmes.

Le premier inconvénient concerne la science et la vie intellectuelle. Il est plus facile de voir la science, le savoir en général à travers leurs produits qu'à travers les processus par lesquels ils se fabriquent. Par exemple, ils se vendent et ils se vendent cher, ils servent à la guerre, ils contribuent à assurer la subsistance de millions de gens. Comment, dans ces conditions, s'intéresser à leurs origines, quand celles-ci présentent des caractères opposés à ceux qu'ils auront quand on les utilisera ? Qu'y a-t-il de commun par exemple entre les comportements des premiers savants grecs, qui vivaient en Ionnie ou en Grande Grèce, dont les collaborateurs de Michel Serres nous parlent dans un livre récent (1989) et les institutions scientifiques figées d'aujourd'hui ? Et pourtant les passions scientifiques, les intérêts pour le savoir existent et sont répandus. C'est eux qui font apprendre les enfants qui apprennent, produire les gens qui produisent, inventer les inventeurs qui inventent. Là où ils n'existent pas, il ne se passe rien.

Les positions réductrices qui empêchent d'en voir la vraie nature manifestent quand même quelque chose d'important : ces phénomènes finissent par imprégner la vie sociale et changer les peuples et les institutions. Ce ne sont pas des phénomènes extérieurs ou secondaires. Ils diffusent comme les courants dans la mer et cette diffusion est un des facteurs essentiels de l'évolution des sociétés. C'est elle par exemple qui a permis la construction de grands Empires, dans lesquels les processus d'organisation jouaient un rôle primordial.

L'autre inconvénient, celui de confondre les extrêmes, concerne davantage les phénomènes de la vie relationnelle et de la communication. Ceux-ci sont, je l'ai montré, à l'origine des cités et du développement de l'urbanisme, événements importants de l'histoire de l'humanité. La tentation était grande d'occulter le mécanisme central, la vie relationnelle, et de le confondre avec quelque chose qui est venu se greffer sur lui et l'utiliser, les appareils du Pouvoir, la domination sociale, l'impérialisme politique. Ces dernières institutions sont venues très tôt se surimposer aux cités dans l'évolution historique (dès le troisième millénaire avant notre ère en Mésopotamie) et se sont mises à assumer les fonctions que certains de leurs membres assumaient antérieurement : fonctions de protection, de liaison, de coordination, etc. On en a conclu que Pouvoir et relation étaient identiques.

On a même été plus loin. On a été jusqu'à penser, comme Wittfogel dans son livre *Le despotisme oriental* (1964), que le Pouvoir politique était né de la nécessité d'effectuer et

d'organiser les grands travaux d'irrigation dans les zones qu'il appelle « hydrauliques » (grandes vallées arides de la zone subtropicale). On savait pourtant que l'irrigation était née bien avant qu'aucun Pouvoir central n'existe et se rencontre aussi dans des régions du monde où il n'y a pas de Pouvoir central.

De même qu'on confondait coordination et organisation avec Pouvoir, de même on se refusait à voir le Pouvoir dans les institutions de don et de contre-don des sociétés primitives. L'analyse de M. Mauss dans son *Essai sur le Don* aurait pourtant dû nous mettre sur cette piste. Mauss observe une contradiction. D'un côté le don apparaît comme gratuit, non obligatoire, libre, ce qui semble être indispensable pour qu'il puisse mériter ce nom, mais, d'un autre côté, il apparaît comme la chose la plus contraignante, qui impose impérativement un retour, sous peine de rejet social et de déshonneur. Il est même plus contraignant que le rapport commercial puisque, pour celui-ci, l'obligation cesse dès que la contre-prestation (le paiement) a été effectuée, ce qui n'est pas le cas pour le don. La dette contractée n'est jamais épuisée et ne fait qu'augmenter au cours du temps.

Les activités de relation sociale et de communication n'ont rien à voir avec cela et sont même le contraire. Elles se rapprochent beaucoup plus de ce que G. Tarde appelait la « conversation » dont il faisait, dans un de ses derniers livres (1922) la matrice de la vie sociale. Ce qui les caractérise en effet, c'est le fait qu'elles n'ont besoin d'aucun avantage extérieur, d'aucune récompense secondaire pour exister, étant donné le plaisir qu'elles procurent à ceux qui s'y livrent, qui, en même temps, s'enrichissent psychologiquement et évoluent intérieurement.

Je ne suis pas loin de penser que c'est la chose la plus importante de l'existence humaine, la seule en tout cas qui ait une fonction de régulation par rapport à tout le reste et qui ne soit pas récupérable. La science, le savoir peuvent être utilisés dans un but de puissance et de domination. Il en est de même pour la sexualité ou la motricité. Cela est impossible pour la relation. Par définition, elle amène à pénétrer dans la subjectivité de l'autre et à accepter cette subjectivité, même si on cherche à la modifier dans un sens qui vous convient.

Il y a quelque chose d'incontournable dans la relation. On peut vouloir convaincre autrui ou vouloir l'amener à ses propres solutions ou vouloir changer ses conduites. On constate que cela est impossible tant qu'on n'a pas son adhésion intérieure, tant qu'il n'a pas fait le mouvement qui lui convient et qu'il a envie de faire.

Cette aventure est tellement grisante, demande un tel investissement et une telle énergie qu'elle peut servir de système de compensation pour un psychisme malade ou en difficulté. Ce qu'on appelait, au 19^e siècle, l'« hystérie » utilise la communication verbale comme une drogue et amène à parler trop et trop fort, à surexprimer. Cette drogue, ici encore, est impuissante à résoudre le problème, qui est ailleurs.

Que la communication, une fois qu'elle existe, puisse servir à d'autres fins qu'à une fin interne, ceci est évident. Nous rencontrons ici le même problème que celui rencontré tout à l'heure à propos de la recherche de la nourriture chez les animaux. Il ne faut pas confondre but et résultat. Sous prétexte qu'un acte obtient tel ou tel effet, il ne faut pas dire qu'il n'avait que ce but. Tout acte est complexe et peut viser plusieurs buts en même temps.

L'importance de la communication dans la vie sociale s'explique bien sûr par son utilité mais aussi et surtout par son intérêt intrinsèque. Que resterait-il de l'ensemble des paroles que nous prononçons chaque jour si l'on enlevait tout ce qui n'est pas absolument nécessaire, tout ce qui n'a pas une valeur strictement utilitaire ?

LA RÉSISTANCE AU CHANGEMENT

Comment évoluent les sociétés, lorsque les deux phénomènes se combinent : d'un côté la tendance conservatrice, poussant au respect de la tradition et, de l'autre, la découverte de nouvelles valeurs ou de nouveaux modes de vie ?

Le problème ici posé rejoint celui qui a été abordé à chaque fois que des penseurs, depuis Montesquieu, s'étonnaient devant le spectacle de la « grandeur », de la « décadence » et de la « mort » des civilisations, tout particulièrement des Romains. La tendance était forte à voir dans les civilisations des vivants, ayant une certaine durée de vie, et vouées tôt ou tard à la mort.

La réalité ne correspond que superficiellement à ce schéma. Celui-ci identifie la civilisation à sa forme noble et valorisée, qui est loin de couvrir la totalité de son existence.

Si on regarde les choses avec un œil plus détaché, on observe, au contraire, que les civilisations, même si elles sont rongées de l'intérieur par les processus de changement, ont une propension remarquable à se prolonger jusqu'à l'extrême limite du possible et, pour ainsi dire, éternellement. Qu'on regarde n'importe lesquelles d'entre elles, on les voit s'affaiblir, parfois disparaître, puis reprendre vie, réapparaître, revivre.

Les exemples se pressent. C'est la civilisation chinoise, apparue au 2^e millénaire avant notre ère et qui est aujourd'hui à peine éteinte, malgré le communisme et les coups de boutoirs de l'époque moderne. C'est la civilisation perse, qui commence sa carrière glorieusement par une course qui dure plus d'un millénaire (6^e siècle avant – 7^e après notre ère), qui a l'air de s'éteindre avec l'arrivée de l'Islam, mais qui, au contraire, reprend le dessus et lui impose ses formules politiques (abbassides), pour finir par renaître complètement, dès le 15^e siècle, avec les séfévides et le nouvel Empire persan chiite. C'est l'Empire romain, qu'on prend toujours comme exemple de civilisation ayant sombré corps et biens, qui, loin de terminer sa course au moment où les Barbares l'envahissent, du 4^e au 6^e siècle, se prolonge dans l'Empire byzantin. On peut penser qu'il aurait pu continuer encore longtemps si les Turcs ne l'avaient pas détruit au 15^e siècle.

Il en est de même pour les Églises, quelle que soit leur nature. Ni le bouddhisme, ni le jaïnisme, ni l'islamisme, ni le christianisme, ni même les religions animistes ou chamanistes diverses n'ont achevé leur course.

Conformément à la loi que j'ai essayée de formuler, toutes ces sociétés ont la même tendance à se renforcer et à se durcir au cours du temps, en partie à cause de la résistance qu'elles sont obligées d'opposer aux forces de changement.

L'Empire chinois accentue, à partir des Ming, ses tendances centralisatrices et rend de plus en plus rigides les formules de sélections par concours des fonctionnaires. Il installe solidement le

confucianisme ancestral comme idéologie officielle mais n'en élimine pas pour autant le bouddhisme, qui reste vivant jusqu'au 20^e siècle. L'Empire céleste reste lui-même, intangible, empêtré dans des traditions millénaires.

L'Église catholique, non seulement ne disparaît pas à la Renaissance malgré la Réforme, mais elle reprend vie à travers la Contre-réforme (à partir du concile de Trente, 1545-1563), et définit de nouveaux dogmes, qui poussent jusqu'à l'extrême limite les tendances spiritualistes : l'Immaculée Conception (1854) et l'infaillibilité papale (1870). De la même manière, l'Islam, bien loin de s'affaiblir au cours du temps, renforce ses tendances spiritualistes, en officialisant la tendance sunnite à travers le hanbalisme, au 11^e siècle ; grâce à l'extension du soufisme, à partir du 12^e siècle ; et à travers les discussions théologiques face à la philosophie grecque, à cette même époque.

Le cas de la descendance de l'Empire romain peut nous aider à préciser les conditions qui déterminent une évolution qui reste fidèle à la tradition ou, au contraire, une évolution qui rompt avec elle. Si l'Empire byzantin reste fidèle au modèle romain dont il ne cesse, jusqu'au dernier moment, de perpétuer les traditions politiques, guerrières et artistiques, c'est qu'il a réussi, au départ, à se protéger contre les Barbares. Comme ceux-ci sont détournés vers l'Occident par la pression des peuples des steppes (Huns, Alains, etc.), les empereurs décident de transporter le centre de l'Empire à Byzance et mènent contre les dits Barbares des opérations plutôt victorieuses (éloignement des Goths, etc.). Il en résulte que l'Empire, en Orient, ne bascule pas.

Par contre, en Occident, l'instabilité politique et militaire qui résulte de la poussée barbare, malgré le triomphe temporaire des Carolingiens, détermine des sentiments exaltés en faveur de l'Église, et une attraction vers elle, qui contribue à la rendre plus forte que le monde politico-militaire. Ce virage de caractère pulsionnel entraîne tout un ensemble de transformations des institutions sociales et politiques, et en particulier des transferts de richesses considérables vers l'Église. Ceux-ci sont la cause du triomphe de l'Église au Moyen Âge. J'ai déjà analysé en détails ce processus et je n'y reviens pas. Je remarque seulement ici qu'une transformation au niveau des pulsions, au-delà d'un certain seuil, est nécessaire pour produire une nouvelle société.

Comment s'exercent dans ces sociétés les forces de transformation ? Dans la plupart des sociétés, elles jouent un rôle discret, car les possibilités de contact avec d'autres sociétés ou d'autres cultures sont limitées. Même si la société, de nature conquérante, intègre en son sein de nombreuses ethnies et races différentes, elle impose ses valeurs et les divergences possibles sont faibles.

Le seul cas connu de société contrainte à s'ouvrir sur une grande échelle est celui de la société occidentale, pour la raison déjà dite, sur laquelle il faut revenir. Mettre en relief cet exemple n'est pas faire de l'ethnocentrisme mais pointer un phénomène particulier, qui joue dans l'histoire un rôle unique.

Le développement des courants spiritualistes, dans lesquels je vois une réponse à l'impérialisme triomphant, prend en Occident des proportions inconnues ailleurs. C'est une autre société, de nature cléricale, qui s'édifie à côté de la société politique traditionnelle. Cette autre société a ses

lois, ses mœurs, ses idéaux propres, qui ne sont pas partagés par la première. L'individu moyen se trouve confronté à ces idéaux contradictoires, et cela lui donne, comme je l'ai montré, une liberté, qui lui permet de créer et d'inventer. Une troisième société, formée de tous les gens qui échappent peu ou prou à la domination des groupes dominants, se forme petit à petit dans le monde occidental, une société qui ne se définit pas à partir de critères socio-économiques ou professionnels mais de critères culturels. Dans le monde moderne, ces trois forces existent dans les sociétés de type occidental et s'inscrivent sur l'échiquier politique. Les tendances cléricales s'opposent aux tendances collectivistes, entre lesquelles doit s'insérer la société civile.

Une conséquence de ce qui se passe en Occident est, à partir de la Renaissance, l'aventure américaine, qui marque le monde moderne en profondeur. Le continent américain ne connaît pas les extrêmes impérialistes de l'ancien monde. L'environnement y est peu favorable aux dominations militaires. Son potentiel de défense ne lui permet pas de résister aux attaques des armées européennes. Le Portugal, l'Espagne, la France, l'Angleterre établissent sur ce continent une domination sanglante, très proche du génocide, qui n'est pas loin de faire disparaître les populations autochtones.

L'Europe véhicule aussi des valeurs de démocratie et d'intégration. Les populations qui réussissent à échapper à l'extermination se mélangent avec les envahisseurs et dans certains cas, comme au Mexique, cela engendre des sociétés métisses originales. Le paganisme, qui s'est maintenu, dans cette partie du monde, particulièrement vivant, comme cela s'est passé par ailleurs en Inde, fait une réapparition spectaculaire et s'amalgame avec le christianisme traditionnel. Il y a là aussi une rencontre entre cultures d'une grande valeur créative.

LE FACTEUR ÉDUCATIF

Dans tous les développements précédents, j'ai négligé un facteur, qui joue un rôle essentiel, le facteur éducatif. J'ai fait comme si l'évolution qui aboutit à l'établissement d'une tradition historique relevait d'une explication en terme de psychologie individuelle, comme si le seul mécanisme en jeu était la traduction de l'univers fantasmatique en système d'action chez un individu.

L'évolution ne peut se poursuivre, dans les générations successives, que s'il y a transmission de l'univers fantasmatique d'une génération à l'autre, que si l'univers fantasmatique des parents se retrouve chez les enfants. De la même manière, les courants étrangers, présents dans le contexte social, et qui ont des tendances divergentes, ne peuvent influencer les jeunes que s'ils pénètrent dans le champ culturel.

La transmission se produit, mais elle ne se produit pas d'une manière mécanique. Les enfants ne ressemblent pas aux parents par un simple phénomène de « reproduction », comme le voudrait Pierre Bourdieu après Durkheim (*Les héritiers*, 1964). Les déséquilibres dans le champ culturel, venant de la récupération de la culture par les classes supérieures (meilleure réussite scolaire des enfants des classes supérieures), ne se maintiennent pas intangibles d'une génération à l'autre

La transmission est soumise aux mêmes lois que celles qui règlent le passage des informations envoyées par l'environnement et qui contribuent à la formation de l'état mental. Elle ne

s'effectue que si certaines conditions sont réalisées. L'information doit avoir un impact émotionnel déterminé pour provoquer une intériorisation du message.

Le processus n'est pas simple. Deux forces interagissent et souvent se combattent : d'un côté le milieu familial, et surtout le parent du même sexe que le sujet (Lobrot, 1986), et, d'autre part, le milieu environnant, voisinage, école, amis, relations, etc.. Autant le milieu familial est efficace pour sensibiliser aux dangers et risques divers, créant ainsi les systèmes de défense et des idéaux moraux, ou pour fournir un cadre à l'action extérieure, autant il est impuissant à déterminer les goûts et les intérêts, à orienter vers les activités de l'âge adulte.

Le passage d'une génération à l'autre est lourd de ruptures possibles.

D'une part, les options idéologiques et morales ne se transmettent que dans certaines limites, à cause des contradictions dans le jeu familial. Les parents ne jouent un rôle protecteur que s'ils sont là. Leur absence peut projeter l'enfant vers un autre milieu, ayant une influence différente.

D'autre part, le milieu extérieur est seul capable d'assurer la formation des pulsions constructives. Les phénomènes de « réactance » et d'opposition limitent l'influence des parents dans ce domaine. Les contacts avec des milieux et des groupes extérieurs propulsent les jeunes vers de nouveaux horizons et suscitent des changements dans la vie sociale.

Les facteurs qui vont dans le sens du changement, que j'ai précédemment énumérés, comme par exemple les idéaux, exercent leur action à travers ce processus de transmission, au moment où se fait le passage d'une génération à l'autre. Une dérive s'institue, qui ne fait que croître au cours du temps, à laquelle s'opposent les forces de résistance au changement. Les générations montantes sont un ferment de rénovation.

Cela explique que les sociétés attachent tant d'importance au cadre éducatif et que celui-ci reflète au plus près les tendances de la société ambiante. Les sociétés primitives, à travers les rites d'initiation, montrent l'importance qu'elles attachent à la soumission de l'individu au groupe et à son affirmation sexuelle, de même que nos sociétés, à l'inverse, éloignent au maximum les enfants de la sexualité, tout en leur accordant progressivement de plus en plus d'initiatives. L'éducation modèle la société. Elle est le facteur le plus décisif.

CHAPITRE 9 - L'HUMANITÉ EN MARCHÉ

DANS CE DERNIER CHAPITRE, ON FAIT LE POINT. ON RÉSUME LES PRINCIPALES DÉCOUVERTES DE CET OUVRAGE. IL APPARAÎT QUE L'IDÉE D'ÉVOLUTION A DES FONDEMENTS SOLIDES. LE PROBLÈME PRINCIPAL EST D'ARTICULER CETTE IDÉE AVEC CELLES D'AFFRONTMENT DES PEUPLES, D'UNE PART, ET DE RÉGRESSION, D'AUTRE PART. UNE SOLUTION EST PROPOSÉE. ENSUITE, ON ESSAIE DE SITUER L'ÉVOLUTION DE L'ESPÈCE HUMAINE DANS L'ÉVOLUTION DES ESPÈCES EN GÉNÉRAL. D'UNE PART, ON MONTRE QUE L'ESPÈCE HUMAINE POSSÈDE DES CARACTÉRISTIQUES SPÉCIFIQUES, QUI DÉTERMINENT UNE ÉVOLUTION D'UN TYPE PARTICULIER. D'AUTRE PART ET À L'INVERSE, ON MONTRE QU'ELLE OBÉIT AUX LOIS GÉNÉRALES DE L'ÉVOLUTION DES ESPÈCES. UNE TENTATIVE EST FAITE POUR REPENSER CELLE-CI ET SORTIR DES IMPASSES DU DARWINISME

L'ÉVOLUTION DE L'HUMANITÉ

Au terme de ce livre et en arrivant au dernier chapitre, je voudrais essayer de faire un résumé des principales découvertes.

L'évolution de l'humanité, qui fait le thème de ce livre, n'est pas une réalité vague et incertaine, qui s'évanouit au fur et à mesure qu'on essaie de l'appréhender, mais présente des caractéristiques bien déterminées, repérables, qui permettent de la considérer comme un objet scientifique à part entière. Ces caractéristiques sont au nombre de quatre.

1. La première concerne le foyer évolutif, le moteur, le principe actif de l'évolution. Il s'agit de forces de nature hédonique, qui émergent successivement au cours du temps, spécialement durant les vingt ou trente derniers millénaires.
2. La seconde concerne la nature des transformations qui se produisent à partir de l'intervention de ce moteur. Les tendances hédoniques ne restent pas inactives. Elles ne se contentent pas de changer la psychologie. Elles débouchent sur l'action. Celle-ci transforme le monde. L'homme se trouve face à un nouveau milieu. Celui-ci, à son tour, engendre de nouvelles tendances et ainsi de suite. Il se produit un enchaînement, qui obéit à un principe stochastique.
3. La troisième concerne la suite formée par les modifications qui apparaissent au cours du temps. Elle ne consiste pas dans une série fortuite mais possède une logique ou encore s'insère dans une thématique.
4. La quatrième concerne le résultat de cette évolution. Il ne consiste pas dans un processus de remplacement, par substitution d'une forme générale à une autre, mais par adjonction et différenciation. L'humanité se diversifie de plus en plus, met en place des formes qui ensuite coexistent, avec des oppositions marquées. Une conséquence est la guerre sans merci que ces formes se font les unes aux autres, à partir du moment où elles rentrent en contact, car elles ne sont pas fondées uniquement sur des principes hédoniques mais aussi sur des principes sécuritaires.

Reprenons ces différentes caractéristiques :

LE PRINCIPE HÉDONIQUE

Le fait le plus important, qui n'a guère été aperçu par les anthropologues, est que l'évolution humaine met en jeu une valeur centrale de la psyché, celle du besoin de créer gratuitement et d'une manière désintéressée, de créer pour créer, avec le seul désir de développer ses potentialités et de croître psychologiquement. Cette valeur, je l'ai montré, affecte tous les domaines, dans lesquels se déroule l'activité humaine. J'en distingue quatre : moteur-sensoriel, sensuel-sexuel, intellectuel-organisationnel, social-relationnel. Cela ne veut pas dire qu'elle apparaisse en même temps et toujours dans ces différents domaines.

Puisqu'il s'agit d'une valeur intérieure, on pourrait penser qu'elle n'a pas d'influence sur l'évolution, mais il n'en est rien. Quand elle n'a pas encore émergé dans un domaine donné, il se produit une inflation des valeurs sécuritaires, un gonflement des peurs dans ce domaine, aboutissant à des phénomènes d'angoisse et à des stress. Ceux-ci, à leur tour, engendrent des systèmes de défense qui se veulent surpuissants, du type religions, Pouvoirs politiques, etc. L'histoire de l'humanité est encombrée, saturée par de tels phénomènes, qui prennent de loin la première place et laissent dans l'ombre les phénomènes de nature hédonique, qui sont, par-dessus le marché, dévalorisés et rejetés par les systèmes de défense régnants.

Il est inutile de souligner le caractère novateur et révolutionnaire d'une telle vision. Comme je l'ai montré, les penseurs en sciences humaines ont commencé par considérer l'humanité comme un monument ou une machine, dans lesquels les processus dominants relèvent de l'ordre, de l'organisation ou de la hiérarchie, comme dans la pensée grecque avec Platon et Aristote. À la Renaissance, ils commencent à voir l'évolution de l'humanité d'une manière dynamique, à partir des besoins humains réels et à partir des interactions entre les groupes humains. Ils s'appuient malheureusement sur une psychologie simpliste et élémentaire, dans laquelle tout est conçu en termes d'instinct de conservation, de besoins primaires ou autres choses dans ce genre. Ils ne voient pas que les besoins eux-mêmes sont sociaux ou, plus exactement écologiques, naissent de la rencontre entre l'humain et son milieu, de son genre de vie, des expériences que son environnement lui permet de faire. Les grandes élaborations de Hobbes, Rousseau, et Marx, pour ne citer qu'eux, pèchent par leur caractère réducteur, ce qui les pousse à revenir à des visions encore déterminées par les instincts sécuritaires, autoritaristes et défensifs. La seule différence avec les penseurs traditionnels de l'Antiquité ou du Moyen Âge est qu'ils sont, eux, pour la révolution, la lutte des classes, le pouvoir du peuple et admettent le caractère conflictuel et mouvant de la société. Leur vision n'est pourtant pas radicalement différente de la vision traditionnelle.

Mettre au premier plan les valeurs dans l'évolution de l'humanité, et tout spécialement les valeurs de type hédonique, c'est aussi se donner le moyen de comprendre pourquoi l'humanité évolue. On me dira que les espèces vivantes aussi évoluent, bien qu'elles ne fassent pas ce genre de découverte. J'essaierai de montrer, dans ce chapitre, que l'évolution des espèces animales et végétales procède d'un principe identique. Cela présuppose de mettre de côté les dogmes darwiniens, dont je ferai une critique sévère.

Les valeurs hédoniques permettent l'évolution, parce qu'elles ne sont pas conservatrices, ce qui est le cas des valeurs sécuritaires. Même si leur émergence a un effet conflictuel, elle est novatrice. Il y a un moment où un individu ou un ensemble d'individus se mettent à agir

différemment de leurs ancêtres ou de leurs parents. Ils ont découvert une nouvelle source de plaisir et de satisfaction. Cela ne va pas très loin au début. Cela ne se remarque presque pas. C'est une nouvelle manière de se représenter les choses, non plus, comme avant, uniquement en les nommant ou en les imaginant, mais en les démontant et en les remontant, en les analysant. Cela demande du temps, de la patience, de ne pas être envahi par l'environnement. Le sage est né, et sa vision s'impose à l'art, comme en Mésopotamie, en Égypte, en Inde, en Chine, en Grèce, etc.. Elle a tendance à se substituer à celle de l'homme primitif, chasseur ou agriculteur, dont les représentations pleines de mouvement, de trépidation, d'exaltation, d'érotisme s'imposaient dans les peintures rupestres de l'époque néolithique ou post-néolithique (E. Anati, 1997).

La caractéristique principale des tendances, qui apparaissent ainsi, est leur capacité énergétique. Elles ont tendance à diffuser et elles le font généralement à une vitesse considérable. Dès le troisième millénaire avant notre ère, les pays évolués de l'axe eurasiatique se couvrent de monuments et la tendance à multiplier les constructions en dur s'accroît. On a aussi l'idée d'utiliser les découvertes intellectuelles à des fins pratiques. L'écriture est une des plus fortes découvertes humaines. C'est aussi une des plus utiles. De la même manière, à notre époque, l'électricité, étudiée pour le plaisir par les premiers savants du 18^e siècle, dans des jeux de salon, devient une des sources d'énergie primordiales pour l'homme moderne. Même l'industrie lithique, à l'époque paléolithique, n'aurait pas progressé comme elle l'a fait, selon la thèse de Leroi-Gourhan, d'une manière régulière et incessante, si elle n'avait pas été représentée, fantasmée, valorisée dans l'optique totémique, que j'ai examinée au chapitre premier.

UNE VISION STOCHASTIQUE

Passons à la deuxième caractéristique concernant l'évolution de l'humanité : l'aspect stochastique.

Une grande partie de cet ouvrage est consacrée à expliquer comment se fait le passage d'une forme évolutive dans une autre. Quand une forme émerge à un certain moment, elle procède de celle qui la précède. L'évolution de l'humanité est stochastique. Par ce mot, on entend un processus séquentiel dans lequel un élément de la séquence possède une certaine probabilité d'apparition déterminée par la séquence qui la précède. Une étape donnée crée les conditions favorables à l'apparition de l'étape suivante. Celle-ci a donc une certaine probabilité.

Laissons de côté pour l'instant la vision globale de la totalité de la séquence, dont nous essaierons plus loin de comprendre le sens. Attachons-nous, pour l'instant, à saisir le mécanisme qui permet le passage d'une forme dans une autre.

Comme je l'ai montré, ce mécanisme est psycho-écologique. Il est psychologique d'abord, car il se fonde sur la capacité de l'être humain à modifier son milieu, à partir des tendances nées des premiers contacts avec lui. Il se retrouve ensuite devant un nouveau milieu, qu'il a lui-même créé, et qui va susciter, à son tour de nouvelles tendances. La réaction au milieu est un phénomène psychologique, soit au niveau de l'expérience fondatrice soit au niveau de l'action transformatrice, mais l'influence du milieu est un phénomène écologique.

Un milieu est une chose complexe et l'homme a plusieurs façons de le modifier. Cela va depuis un simple positionnement spatial ou une certaine localisation jusqu'à la création d'un nouvel environnement, différent de l'état brut. Le passage à l'agriculture s'opère par un pur positionnement. Le passage à la vie urbaine, par contre, résulte de la création d'un nouvel environnement.

Le problème le plus difficile pour le chercheur confronté à cette transformation n'est pas d'établir les phases finales, qui sont généralement assez claires, mais les phases initiales, les toutes premières phases, encore presque invisibles. Ce sont elles qui sont les plus importantes, car elles nous permettent de comprendre les origines.

Prenons l'exemple le plus simple, que j'ai déjà traité mais sur lequel je reviens, celui du passage de l'état des chasseurs-cueilleurs à celui des agriculteurs. La plupart des chercheurs admettent que la naissance de l'agriculture est l'effet et non pas la cause de la sédentarisation et de la création de villages. Ceux-ci en effet apparaissent avant que l'agriculture ne soit inventée et l'agriculture est une réponse aux problèmes posés par cette sédentarisation. Elle permet de rendre plus accessibles les sources d'approvisionnement et de nourrir la population née de ce changement.

Lucas Cavalli-Sforza, généticien éminent, se pose, dans un de ses derniers livres (1994), le problème de savoir comment la génétique peut nous aider à comprendre l'évolution humaine. Je reviendrai sur ses thèses à la fin de ce chapitre et je me contente, pour l'instant, de discuter son interprétation de la naissance de l'agriculture. *« Il convient, dit-il, de se demander non seulement pourquoi l'agriculture s'est développée mais aussi pourquoi elle s'est développée précisément en certains endroits et à un moment précis de l'histoire. (...) On peut raisonnablement penser que dans certaines zones une densité plus élevée d'habitants a pu se produire rendant plus difficile la subsistance de la population locale par la vieille économie de chasse et de cueillette. Autrement dit un problème de surpopulation s'est posé, qui a dû aller de pair avec un changement important des conditions environnementales survenu à la même période, et qui a concerné l'ensemble du globe terrestre. Le climat est devenu nettement plus froid, et la flore et la faune se sont transformées. »* Ces deux hypothèses, l'augmentation de la population au lieu où naîtra l'agriculture et le changement climatique sont des hypothèses passe-partout qui empêchent la compréhension des vrais phénomènes.

Tout d'abord, aux 10^e-9^e millénaires avant notre ère, au moment où apparaissent, au Levant, les premières concentrations humaines qui susciteront l'agriculture, il n'y a non pas un refroidissement, mais un réchauffement du climat, qui ne cessera de s'accroître par la suite. Ce réchauffement a commencé il y a bien longtemps, vers le 20^e millénaire avant notre ère, après la fin de la glaciation de Würm, laquelle a atteint son maximum vers 20 000 avant notre ère.

Malgré ce réchauffement, la zone où naissent les premiers villages, en bordure de la Méditerranée, en Palestine et en Syrie, reste particulièrement bien arrosée, comme elle l'est encore aujourd'hui. Non seulement, cela n'est pas nouveau mais ces conditions climatiques favorables existent dans beaucoup d'autres lieux et sur des surfaces beaucoup plus importantes (Méditerranée, Asie du Sud-Est, Afrique, etc.). L'accroissement de population invoquée aurait dû se produire à d'autres moments et en d'autres lieux.

La seule particularité de cette zone du Levant, qui puisse expliquer la transformation du genre de vie, est le suivant. On constate la juxtaposition, à une distance de seulement quelques centaines de kilomètres, de territoires bien arrosés et habitables avec des territoires désertiques et semi-désertiques. Cela permet, à une population favorisée, de se livrer à la grande chasse dans la zone désertique, tout en continuant à demeurer dans une zone de forêts bien arrosée, avec de nombreuses ressources. La grande chasse ne lui est pas imposée pour des raisons économiques, car elle a largement assez de ressources dans son habitat habituel, mais pour des raisons ludiques

Effectivement, en Palestine et en Syrie, on recense plus de 70 sites mésolithiques, situés tous dans la zone de forêt méditerranéenne, limitrophe des espaces steppiques situés à l'est ou au sud. Les quelques rares sites qui n'y sont pas, comme Mureybet, Abu Hureira ou Dipsi Faras Est, sont situés au bord d'un immense lac qui sert de déversoir à l'Euphrate en pleine zone steppique.

L'hypothèse d'un accroissement de la grande chasse comme facteur déterminant répond aux données archéologiques. Moore, dans un article sur Abu Hureira, note à propos de cette époque : « *Les vestiges osseux montrent qu'au début de cette période on a abattu beaucoup plus de gazelles que de moutons et de chèvres.* » J'ai déjà dit que la chasse à la gazelle était, de tout temps, la chasse sportive et collective par excellence.

Cette juxtaposition entre des zones ouvertes où la grande chasse est possible et des zones arrosées et habitables, s'observe ailleurs, là où on constate le même processus de sédentarisation. Cela se passe aussi dans les hautes vallées montagneuses. On le constate en Turquie (Haçilar, Çatal Hüyük, etc.), au Mexique, dans les Andes sud-américaines, en Nouvelle-Guinée et aussi dans cette région de la Chine, aux abords de la vallée de la Wei, qui se trouve en bordure des zones steppiques les plus importantes du continent.

Le même phénomène de chasse sur une grande échelle sans but alimentaire s'est d'ailleurs produit antérieurement (Paléolithique supérieur), par exemple à Solutré, où des troupeaux de chevaux étaient contraints de se précipiter dans le vide. Seuls les chevaux adultes étaient chassés et on ne les mangeait pas, ce qui prouve qu'ils étaient seulement chassés. Le Paléolithique supérieur a sans doute vu beaucoup de phénomènes du même genre, qui annonçaient ce qui ne se réalisera que beaucoup plus tard.

Résumons la théorie. Les populations préhistoriques recherchaient la possibilité de pratiquer ce que j'appelle la grande chasse, la chasse collective de grands animaux vivant en troupeaux, ce qui ne peut se réaliser que dans les zones ouvertes et dépourvues de forêts. Il faut que les grands troupeaux puissent évoluer et cela demande de l'espace. La sédentarisation et ensuite l'agriculture sont nées quand la grande chasse a été possible.

Il existe de nombreux arguments qui militent dans le sens de cette théorie et qui sont les suivants :

1. Les instruments de chasse comme l'arc, les sagaies avec propulseurs, les microlithes, etc., avaient atteint, à ce moment-là, un point de perfection qui permettait un tel type de chasse.

2. La chasse aux grands troupeaux, spécialement de gazelles à cette époque, a laissé des traces importantes que les archéologues ont observées et qui laissent penser que cela avait pris une grande extension (A. Legge et P. Rowley-Conway, 1987).
3. À l'époque de la glaciation de Würm (environ 25 000 ans avant notre ère), le climat s'est beaucoup refroidi et cela a créé des zones ouvertes en grand nombre. Ces conditions ont ensuite disparu avec le réchauffement. Cependant l'homme n'a pas cessé, en particulier au Magdalénien, de manifester, à travers son art pariétal, une véritable fascination pour les grands animaux et les grands troupeaux, même s'il ne pouvait plus les chasser. Au Mésolithique et au Moyen-Orient, il peut enfin réaliser son rêve, bien après que se soient éteints les derniers Mammouths. Il continue longtemps à représenter les bovins et autres grands animaux dans l'art pariétal.
4. Dans les régions du monde où les mêmes conditions n'étaient pas réalisées, où il n'existait pas d'espaces ouverts importants, de grands espaces déboisés, à proximité des chasseurs-cueilleurs, l'agriculture a mis beaucoup plus longtemps à s'implanter. Ainsi en Europe du Nord et de l'Ouest où s'étendaient de grandes forêts, il faut attendre encore au moins 5000 ans et souvent plus pour voir apparaître l'agriculture (M. Zvélébil, 1986) importée du Moyen-Orient (Renfrew, 1990). Dans la culture maglémosienne d'Europe du Nord et Centrale, les ressources liées aux mers, aux lacs et aux fleuves continuent longtemps à suffire et l'agriculture s'implante difficilement.
5. Les sites archéologiques remontant au Mésolithique ou au début du Néolithique en Europe, à une époque où l'agriculture n'est pas encore bien implantée et où la grande chasse est pratiquée, se trouvent tous à l'est de l'Europe ou à l'est d'un pays d'Europe, là où les vents dominants de l'ouest chargés d'humidité n'arrivent pas directement, ce qui favorise la sécheresse. Cela est vrai aussi bien de l'Europe elle-même dont la première culture se situe dans la Bulgarie actuelle (culture de Varna), de la Grèce, dont les premiers sites néolithiques, de l'ordre d'une centaine, se situent tous à l'est (Macédoine, Thessalie, Eubée, Crète, etc.), de l'Italie (Matera, Ripoli, etc.), de l'Espagne (Levant espagnol). L'implantation à l'Ouest qui engendre les cultures mégalithiques est plus tardive. Ce même phénomène se passe en Asie où les premières cultures chinoises (vallée de la Wei), japonaise (Iomon), indiennes (Indus) se trouvent dans des régions plus sèches que les autres.

On peut facilement imaginer que les chasseurs-cueilleurs qui se sont trouvés dans les zones privilégiées du Moyen-Orient, ont commencé au début à mener le genre de vie dont ils avaient l'habitude, ce dont nous avons d'ailleurs des témoignages. La grande chasse n'a pas été pour eux un nouveau moyen de subsistance, dont ils n'avaient pas besoin, mais un plaisir collectif qu'ils se sont offerts. En cela, ils se différencient des grands mammifères chasseurs comme les lions, les hyènes, les coyotes, les loups, qui chassent en familles et qui vivent de la chasse. Ici le cadre de la famille, comme celui du besoin, s'est trouvé dépassé.

La sédentarisation est devenue obligatoire quand on a voulu continuer à mener ce genre de vie, qui naissait de la réunion, sur un espace déterminé, de nombreux individus appartenant à un grand nombre de familles. Alors, pour nourrir cette population, on s'est mis à recueillir, plus systématiquement, les graminées ou légumineuses sauvages qui abondaient, et qui allaient plus tard être cultivées volontairement.

Un phénomène important, qui manifeste l'influence de l'écologie, est la place prise par les femmes dans ces sociétés. Les hommes se livraient à ce type de chasse qui les passionnait et qu'ils pratiquaient collectivement. Ils devaient, pour ce faire, communiquer, mais cette communication était limitée à la chasse. Les femmes, par contre, restaient au village ou se livraient à la cueillette traditionnelle. Mais, pour la première fois dans l'histoire, d'une manière systématique, elles se trouvaient avec des femmes d'autres familles et avec des enfants qui n'étaient pas les leurs.

Une nouvelle sociabilité émerge, fondée sur la relation villageoise, dont les hommes sont bénéficiaires. Faut-il revenir, une fois de plus, sur ce phénomène saisissant de la multiplication par milliers, au Néolithique, de figurines féminines, généralement nues ? J'y vois l'émergence, sans aucun doute possible, d'un érotisme qui n'a pas peur de s'affirmer. On constate aussi au même moment une multiplication des parures. J'ai déjà signalé que, à Jéricho, on voit pour la première fois, la représentation d'un couple faisant l'amour. Les statuettes des Cyclades du 3^e millénaire avant notre ère ou celles, plus tardives, de la civilisation crétoise (2^e millénaire avant notre ère) exhibent le corps. Peu importe que ces représentations aient été ou non utilisées à des fins religieuses. Les déesses-mères sont surtout utiles aux anthropologues.

La culture villageoise orgiaque ne devient pas possible grâce à des améliorations de type technique et utilitaire mais à travers l'émergence d'un autre système hédonique, antérieur à lui, celui de la grande chasse. Les systèmes hédoniques communiquent entre eux et s'engendrent. L'homme transforme son milieu non pour satisfaire des besoins qui ont toujours existé, mais pour satisfaire des besoins élaborés, nés de ses rapports avec le milieu.

Le même processus d'engendrement de pulsions élaborées par d'autres pulsions élaborées se produit par la suite. La culture villageoise, en se perfectionnant, quelques millénaires plus tard (vers le 7^e millénaire au Moyen-Orient) et dans certaines régions, pousse les gens à s'enfermer dans des structures en dur, dont les monuments et les palais sont un aboutissement. La coupure à l'égard de la nature, le ralentissement du rythme de vie, le repliement sur soi-même en résultent et permettent l'émergence de la pensée, réalité captivante, qui débouche sur l'écriture, grâce à l'étude des formes abstraites. Les produits de l'esprit et du génie humain, comme la poterie, le métal, le discours, l'échange de biens se multiplient, et c'est pour en profiter que les hommes se réunissent et forment les premières villes, où naissent de nouveaux besoins.

UNE ÉVOLUTION THÉMATIQUE

Passons à la troisième caractéristique du processus évolutif, son aspect thématique.

Les modifications, qui affectent l'humanité successivement et qui sont régies par un principe hédonique, ne procèdent pas par substitution d'une forme à une autre ni par suppression pure et simple de tout ce qui ne serait pas de nature hédonique. Il s'agit plutôt d'une insertion, dans un cadre qui reste déterminé par le passé, de forces nouvelles. Je vais revenir là-dessus dans le quatrième alinéa.

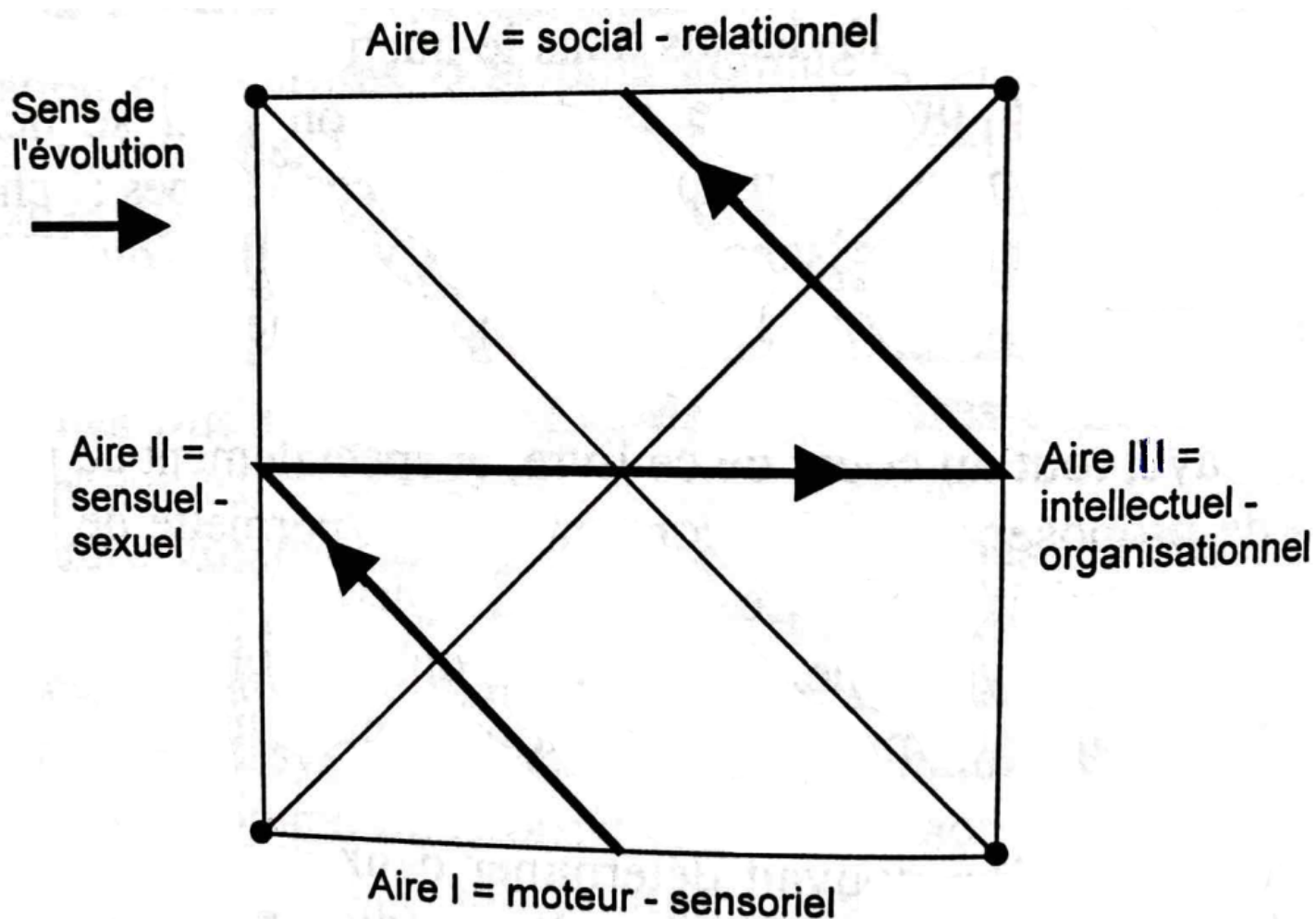
Si on essaie de prendre de la distance, on peut se demander pourquoi l'évolution a suivi précisément ces étapes : chasseurs cueilleurs, agriculteurs, artisans, citadins. N'y a-t-il là que l'effet du hasard, ou peut-on y voir l'effet d'une logique en travail dans l'histoire ?

J'ai essayé, tout au cours de ce livre, et spécialement au précédent chapitre, de proposer un cadre conceptuel, qui permette de situer ces différentes acquisitions. Ce cadre concerne les différentes composantes du psychisme humain, si on le voit d'une manière psycho-écologique, comme une relation entre un milieu et un organisme.

J'ai montré qu'on pouvait déterminer deux axes qui se croisent. Le premier concerne la proximité ou l'immédiateté de l'objet touché par l'organisme. Cet objet peut être immédiatement présent, actuel et visible, ce qui veut dire qu'il est singulier, ou au contraire absent, à distance, différé, ce qui lui permet, dans ce cas, d'être constitué d'ensembles, de nature générale ou universelle. Selon le second axe, ou bien les objets sont de nature matérielle, font partie de la nature comme ensemble extérieur à l'homme, ou bien, au contraire, sont formés des humains eux-mêmes, détenteurs d'une psychologie et identiques au sujet qui s'adresse à eux.

En suivant cette vision, j'ai établi l'existence de quatre domaines ou secteurs psychologiques, sur lesquels je ne reviens pas. Si l'on étudie, comme je l'ai fait, l'évolution historique, on constate que cette évolution, définie par l'émergence successive de forces de nature hédonique, suit un certain ordre. Elle va du matériel au psychique et du singulier à l'universel.

Le tableau ci-dessous résume cette évolution.



Tout cela peut apparaître comme artificiel, construit et a priori. Comment la réalité peut-elle obéir à une telle logique, si l'on en respecte les variations et les contradictions ?

Encore une fois, il ne s'agit pas de dire que les étapes de cette évolution seraient comme des états qui se succèdent et se remplacent, comme les « trois états » d'Auguste Comte ou les formes sociales de Lewis Morgan. Il s'agit de formes qui apparaissent successivement dans le temps et qui ensuite s'insèrent dans le cadre existant, traditionnel, sans le supprimer et en restructurant l'ensemble dans lequel elles surviennent.

Mais comment peut-on expliquer que leur apparition obéisse à l'ordre que je viens d'indiquer ?

Le principe qui préside à cette progression résulte de la liaison entre l'être humain et l'univers. La liaison avec l'univers concerne toutes les espèces vivantes. Contrairement à ce qui se passe avec les autres espèces, le lien de l'homme avec l'univers est de nature psychologique, ce qui veut dire intérieur, intériorisé, situé dans un espace d'images et de représentations.

L'évolution pourrait sembler aller vers l'extériorité, vers le monde, puisqu'elle permet d'appréhender de plus en plus d'objets et des objets de plus en plus universels, comme les êtres humains. Mais il faut voir ce que cela présuppose. Cela ne peut se réaliser qu'à travers une intériorisation de plus en plus poussée, une implantation de plus en plus grande dans la subjectivité. En effet, le contact avec la réalité, et avec de plus en plus de réalité, se réalise dans l'intérieur de l'être humain, dans les profondeurs de celui-ci.

Ce dernier point, capital, a fait l'objet de longs développements dans ce livre. J'ai montré, quand j'ai parlé des « primitifs », que leur appréhension pragmatique du réel ne leur permet pas de saisir les méandres, les concaténations de celui-ci. Si l'on veut pénétrer dans la réalité elle-même, dans son intimité, là où elle échappe à celui qui la regarde et n'a presque plus rien de commun avec lui, là où elle est elle-même et seulement elle-même, il faut abandonner les considérations d'intérêt et d'utilité, pour ne plus s'en remettre qu'à la curiosité ou à l'étonnement, à la compréhension des choses.

Si on compare le contact avec la nature dans le totémisme, avec celui qui se réalise quand la connaissance rationnelle fait son apparition, la différence saute aux yeux. Le totémisme ne demande qu'une immersion dans la nature, une participation avec elle. Les processus de nomination qu'il met en place, de même que la fabrication des mythes, sont déjà de la pensée et de l'imaginaire. Mais ils restent encore très englués dans les objets singuliers, dans les formes particulières. L'intellectualité et la relationnalité, les sciences et la cité créent un lien plus puissant avec la réalité globale.

Les conditions de l'intériorisation, nécessaires pour que la pensée rationnelle puisse émerger, expliquent que cela se réalise avec retard, pas avant les derniers millénaires de l'histoire. Il faut en effet que des tampons et des médiations soient interposés entre la nature et l'homme, afin que celui-là ne soit pas pris dans le rythme de celle-ci, emporté dans son tourbillon. Il faut qu'il puisse s'isoler, se couper du contact direct avec les choses. Il faut que les maisons et les bâtiments existent, créent un nouvel espace, pour ainsi dire hors de l'espace. La distance est nécessaire pour que le contact soit fort.

L'accès aux subjectivités des autres, aux autres, est encore plus difficile, demande encore plus de conditions. La famille, avec la proximité qu'elle crée et qu'elle implique, est le plus mauvais cadre possible, réalisant, comme la nature, un espace trop plein, trop encombré, trop excitant, dans lequel l'autre est déjà là, toujours là, avant même qu'on ait eu la possibilité de le rencontrer et de le connaître. La distance est nécessaire pour se connaître et elle ne peut se réaliser que dans un cadre où les autres ne sont pas là à cause de moi et pour moi, mais parce que des circonstances fortuites nous ont réunis. Le lien qui est engendré par le désir d'avoir les mêmes avantages, les mêmes objets, les mêmes activités, à travers le commerce ou les échanges marchands, est bien suffisant. À la limite, il est souvent trop. Les liens de voisinage, ou professionnels, peuvent devenir envahissants et faire écran. La ville réduite à ces liens-là, comme certaines villes modernes, qui ne sont plus que des quartiers, des cités ou des blocs, présente cet inconvénient.

La ville, c'est avant tout l'acropole, le forum, l'agora, avec la possibilité de se rencontrer pour le plaisir de le faire, à travers des objets spectaculaires, « recadrés » qui deviennent des liens pour eux-mêmes. C'est la « conversation », comme disait Gabriel Tarde, les médias, la communication sociale. Ça pourrait être l'école, si celle-ci n'était pas une machine à sélectionner.

L'ÉVOLUTION INTÉGRATIVE

Passons maintenant au quatrième point.

Considérons non plus seulement certaines pulsions et conduites hédoniques, jouant dans l'évolution un rôle moteur de première importance, mais l'humanité elle-même, en tant qu'espèce ou en tant qu'unité vivante. Si elle évolue, comment évolue-t-elle ?

La donnée fondamentale est que la mise en place d'une capacité créative, d'une part ne supprime pas celles qui existent déjà et qui sont antérieurement apparues et, d'autre part, ne supprime pas non plus les vieux systèmes de défense ancestraux qui procèdent, des pulsions sécuritaires. Ces deux points permettent de dire que l'évolution, comme l'avait vu Herbert Spencer entre autres, va de l'homogène à l'hétérogène, ou encore aboutit à une différenciation de plus en plus grande.

Cet aspect des choses peut être vu de deux côtés : individuel et collectif.

Du point de vue individuel, il est clair, que, du fait de cette différenciation progressive, des combinaisons de plus en plus nombreuses peuvent se réaliser. Leur variété et leurs oppositions résultent du principe modulaire, que je soutiens. Du fait que les parties du psychisme sont indépendantes les unes des autres, elles peuvent se dissocier et s'opposer. Certes, il y a des formules plus fréquentes les unes que les autres, parce que plus ou moins compatibles ou incompatibles, mais le principe d'une combinatoire complexe demeure.

Du point de vue collectif, tout dépend du moment où l'on se trouve dans l'évolution humaine globale. Une formule représentée par un groupe d'individus, peut coexister avec une formule complètement inverse, représentée par d'autres individus. Par exemple, la formule consistant dans l'interaction positive et active avec la nature, de type totémique, alliée à des attitudes

fortement défensives et idéologiques dans le domaine intellectuel, du type magie et animisme, peut très bien exister en parallèle avec la formule inverse, consistant dans une ouverture de type intellectuel, alliée à un refus du corps et de la nature, comme dans les religions spiritualistes.

Ces phénomènes de coexistence entre des configurations complexes et opposées sont lourds de conflits, qui envahissent l'humanité, à partir d'un certain moment, et qui font aussi partie de l'évolution.

Cependant le conflit n'est pas la première conséquence de la juxtaposition des mentalités au cours du temps. La première conséquence est de nature positive. Il s'agit d'une restructuration de l'ensemble des forces psychosociales existantes, chaque fois qu'apparaît une nouvelle force hédonique. Cette restructuration aboutit généralement à renforcer les possibilités pratiques et l'efficacité de systèmes déjà mis en place, dans le sens de l'utilité et de la survie.

Quand apparaît l'agriculture, la chasse qui continue encore longtemps à coexister avec elle sous sa forme traditionnelle, prend après quelques millénaires, une forme nouvelle consistant à réunir ensemble et à accompagner les troupeaux d'animaux, bovins, caprins ou ovins. La pastorisation se substitue progressivement à la chasse, avec laquelle elle présente des similitudes, par les déplacements qu'elle impose, le nomadisme, la cohabitation avec les animaux, etc.

Quand apparaissent des méthodes de pensée et de connaissance rationnelle, avec l'appui de l'écriture, cela modifie l'agriculture. C'est sans doute à la gestion nouvelle que ces méthodes permettent, qu'il faut attribuer le passage systématique, sur l'axe eurasiatique, d'une agriculture itinérante sur brûlis, typique des sociétés primitives, à une agriculture de type jardinage, qui se répand à Sumer et qui aboutit aux « paradis » de l'époque perse.

Même la démographie se trouve modifiée. On estime à environ 5000 personnes la population de l'Angleterre au Paléolithique supérieur. Cette population s'est trouvée multipliée par dix et par cent, aujourd'hui par 10 000, grâce à l'agriculture, à l'industrie et à l'urbanisation. Les chasseurs de la préhistoire étaient obligés de limiter la natalité non pas par manque de ressources mais pour assurer leur mobilité. On estime d'ailleurs qu'aujourd'hui, ils se rangent parmi ceux qui maintiennent la formule de la famille nucléaire. Ce n'est qu'ensuite que la formule de la famille élargie a pu se répandre.

Dans la même ligne, se situe un phénomène qui prend une nouvelle tournure aujourd'hui, à savoir l'utilisation, par les forces politiques de domination, des possibilités offertes par les innovations. Il est certain qu'une des choses qui procure une puissance considérable aux Pouvoirs politiques mis en place à partir du 3^e millénaire avant notre ère, et qui aboutit au « despotisme oriental » est la possibilité d'utiliser les méthodes de gestion, d'administration et de planification, nées du développement de la pensée rationnelle et de l'écriture. Les despotes mésopotamiens enregistraient tout et soumettaient tout au contrôle de leurs scribes. Sans ces moyens, leur Pouvoir aurait été plus limité.

Cependant la conséquence principale de la conjonction dans les mêmes lieux et souvent au même moment de courants ayant des polarités opposées, est le conflit.

J'ai consacré les chapitres 4, 5 et 6 de ce livre, à l'impérialisme, qui apparaît d'abord au Moyen-Orient, puis en Extrême-Orient, puis en Occident, puis en Méso-Amérique. Je ne reviens pas sur les causes et les formes de ce phénomène, abondamment analysées. Qu'il me suffise de dire maintenant que ce phénomène a affecté l'évolution de l'humanité. En effet, il a provoqué partout, dans un premier temps, une formidable régression dans la marche vers le progrès, à cause des destructions énormes qu'il a provoquées.

Plus grave incontestablement est le fait qu'il a obligé les peuples dominés à inventer des formules de fuite et de protection, que j'ai analysées comme formant l'essentiel des religions spiritualistes : judaïsme, bouddhisme, mazdéisme, christianisme, islamisme, etc.. Ces dispositifs défensifs, ont mis en place des structures intellectuelles et sociales d'une valeur incontestable. Mais ils l'ont fait d'une manière partisane et fanatique, et les ont accompagnées de morales fermées et rigides, ce qui a freiné le progrès dans des domaines où l'humanité avait connu un démarrage spectaculaire. Quand ces religions triomphent, aux époques des moyen-âges (âges moyens), des régressions socio-économiques considérables se produisent, dont ils sont en grande partie responsables.

J'ai consacré tout le chapitre 6 à montrer comment les choses s'étaient passées en Occident. Là, l'impérialisme a connu son premier échec, du fait de l'insuffisance de sa base de départ. On trouve la même chose en Méso-Amérique, mais fortement décalée dans le temps, plus près de nous. La faiblesse initiale de l'impérialisme ne l'a pas rendu moins agressif, bien au contraire. C'est en Occident, comme d'ailleurs en Méso-Amérique, qu'il a commis ses pires excès, par un besoin de pousser à l'extrême ses forces, qui lui paraissaient toujours insuffisantes.

C'est aussi à cause de ce sentiment radical de faiblesse qu'il s'est jeté avec passion dans les bras de l'Église chrétienne et qu'il s'est soumis à elle, ce que n'avaient pas fait les despotes orientaux avec leurs propres mouvements spiritualistes. De ce fait, l'Église est devenue une force politique aussi importante que l'impérialisme et, d'une certaine manière, aussi impérialiste, bien qu'elle ait tenu à maintenir intacts ses idéaux. Elle s'est donc constituée, dès le Moyen Âge, en contre-pouvoir, et cela a contribué à ouvrir une brèche, une zone de liberté, une sorte de no man's land, entre les Pouvoirs spirituels et temporels. Là-dedans se sont engouffrées les forces créatives existantes en Occident, inspirées le plus souvent par ce qui s'était passé dans l'Antiquité gréco-latine.

J'ai montré comment ces forces créatrices s'étaient développées depuis le Moyen Âge et avaient abouti, à la Renaissance, à un renouveau intellectuel, social et artistique.

Cela ne veut pas dire que tout soit résolu et que le progrès, si bien commencé à la fin du 1^{er} millénaire avant notre ère, reprenne de nouveau sans avatars. L'impérialisme est toujours là et il s'est paradoxalement renforcé. L'absolutisme de l'époque classique en est une forme. Il s'est en effet revitalisé à l'époque moderne, en annexant, selon sa coutume, ces forces de progrès, comme la science, la technique, la protection sociale et en en faisant des instruments entre ses mains.

Ce qu'il y a de nouveau cependant, si on compare la situation présente à celle de l'Orient impérialiste, c'est que l'impérialisme lui-même a maintenant un adversaire qu'il ne peut récupérer, formé de tous ces groupes de gens qui ont tiré la leçon des découvertes médiévales et

post médiévales. L'ouverture, dès le 17^e siècle en Angleterre, d'une ère des révolutions, qui s'est achevée avec la révolution russe, en est la meilleure expression. Il semble qu'une société nouvelle soit en train de naître, qui ne se réalisera pas sans de nombreux conflits.

L'ESPÈCE HUMAINE

Après cette synthèse des conclusions issues de l'ensemble de cet ouvrage, je voudrais essayer d'aller plus loin et comparer l'évolution de l'humanité, avec l'évolution des espèces vivantes dans leur ensemble. Plus exactement je voudrais situer l'évolution de l'humanité dans un cadre plus général. Le destin de notre espèce diffère-t-il du destin des autres espèces ? Si oui, en quoi ?

Nous abordons ici un problème délicat. Un des acquis les plus importants du mouvement transformiste, affirmé tout au cours du 19^e siècle, avec Lamarck, Darwin, etc., est l'idée selon laquelle l'espèce humaine se situe au terme de toute une évolution, celle des espèces vivantes, dont elle n'est qu'un produit comme un autre, obéissant aux mêmes lois et aux mêmes processus, au moins en ce qui concerne sa formation.

Si on en vient à affirmer une originalité de l'espèce humaine, cela risque de réintroduire le vieil esprit créationniste, l'antique préjugé selon lequel nous ne serions pas une espèce animale comme une autre, mais quelque chose de spécial, une exception dans la nature.

Il faut dès le départ, dissiper une telle crainte. L'ensemble constitué par les espèces vivantes est plein d'exceptions ou, d'une manière générale, de ruptures et d'interruptions. Déjà les bactéries dont l'évolution s'étale sur des milliards d'années, présentent des particularités remarquables, constituent un règne à part, une espèce d'introduction au vivant, très différent de celui-ci. Et que dire de la rupture entre les unicellulaires et les pluricellulaires, entre les invertébrés et les vertébrés, entre les végétaux et les animaux. ?

La thèse que je voudrais soutenir affirme que l'être humain constitue une espèce animale très différente des autres. L'espèce humaine occupe une position nouvelle, qui, à beaucoup de points de vue, fait penser à la position des bactéries. Ceci, nous le verrons, découle de la vision évolutive. Cette conception constitue la première partie de la thèse.

La seconde partie peut davantage nous rassurer, car elle présente l'idée selon laquelle il existe une unité profonde de tous les mécanismes évolutifs, depuis les bactéries jusqu'à l'homme. Nous retrouvons en effet partout ce phénomène que nous avons vu à l'œuvre dans l'histoire humaine, le facteur hédonique, la propension de la nature à poser des formes autonomes, autosuffisantes gratuites, qui ne se justifient en aucune manière par les exigences de survie ou d'utilité, même si elles assurent leur propre survie et ont des conduites utilitaires. Cette vision, cela va sans dire, est l'antithèse de la position darwinienne, qui n'est paradoxalement qu'une résurgence du vieux finalisme, sous une forme rénovée et matérialiste. Nous essaierons de voir la vraie signification de cette théorie darwinienne.

Je vais aborder successivement ces deux points : 1 – l'originalité de l'espèce humaine, 2 – qu'elle obéit au même mécanisme évolutif que toutes les autres espèces.

Présentons tout de suite la thèse de l'originalité de l'espèce humaine.

L'espèce humaine réalise une évolution qui ne se situe plus, comme avant, au niveau des formes physiques ou même des comportements, mais au niveau d'un monde interne à l'être lui-même, le monde imageant. Ce monde, qui peut sembler une partie infime de l'univers total ou même une partie infime de l'organisme humain, a cette particularité de pouvoir reconstituer le monde dans sa totalité, de pouvoir être un monde par lui-même. Il constitue le psychisme. Cependant, il ne suffit pas de dire cela, car les animaux aussi ont un psychisme. Il s'agit cette fois d'un psychisme totalisant, capable de représenter la réalité entière.

On me dira que tout ceci est bien trop intérieur ou intériorisé, ne s'insère pas dans la nature à travers des structures visibles, capables de transformer la nature. Mais justement parce que ces forces imageantes sont intériorisées, elles acquièrent une puissance et une efficacité qui les rendent capables de bouleverser l'univers.

Ce qui caractérise l'être humain est qu'il passe toujours par sa subjectivité pour effectuer n'importe quelle opération. Tous ses actes, toutes ses entreprises, toutes ses réalisations s'enracinent en lui, dans l'intimité de son moi et sont une traduction de celui-ci. Ils surgissent des profondeurs. Cela leur donne leur intensité. L'histoire humaine n'est rien d'autre que la vision extériorisée, détaillée, narrative de processus qui se déroulent dans le fond des individus et qui sont invisibles.

De là découle un phénomène trouvé déjà dans le reste des espèces vivantes et qui prend ici un poids particulier. Les changements, qui affectent des espèces entières, des ordres, des familles, des règnes, qui modifient les nomenclatures des savants et les tableaux des livres, se déroulent à l'intérieur des individus et sont des phénomènes individuels.

Les forces internes d'un animal sont fortement dépendantes de données externes, puisqu'elles sont déterminées par l'instinct, commun à l'espèce. Il n'en est plus de même chez l'homme. Celui-ci est encore déterminé par des pressions vitales obéissant à des principes généraux (par exemple le « principe de positivité » : je veux ce qui accroît mon être ici et maintenant) mais ceux-ci doivent être exprimés dans une subjectivité. L'être humain est déterminé par son moi et par l'actualité. C'est ainsi qu'il construit les structures physiques et sociales toujours marquées au coin de leur auteur et de leur inventeur. La Révolution française, dit la chanson, est :

« La faute de Voltaire et Rousseau ».

Même les grands phénomènes collectifs n'échappent pas à cette loi.

L'ÉVOLUTION GÉNÉTIQUE

La conception que je viens de présenter, voit dans l'espèce humaine une espèce animale spécialisée dans une évolution de type psychologique, c'est-à-dire dans quelque chose qui n'est même plus exactement du comportement, mais plutôt un facteur intériorisé et invisible. Cette conception ne satisfait pas tout le monde. On peut trouver qu'elle donne trop d'importance à des éléments peu matériels, peu observables. Les tendances mécanistes contemporaines n'y trouvent pas leur compte.

C'est pourquoi on assiste depuis quelques temps à des tentatives pour asseoir l'évolution humaine sur la même base que celle sur laquelle on a assis l'évolution des espèces animales et végétales, sur les caractères physiques, éventuellement sur le comportement, qui a de grands rapports avec le physique, plus récemment sur la génétique. Celui qui s'est fait le champion de cette théorie est Luca Cavalli-Sforza déjà cité, surtout dans son dernier livre de 1993 (édition italienne).

L'idée lui en est venue du fait qu'il participe lui-même à des recherches pour établir la carte du génome humain et qu'il est en relation avec les chercheurs américains qui ont réussi à établir l'arbre généalogique des espèces animales. Ils étudient la distance entre les espèces, les genres et les ordres, à partir de la connaissance d'un certain nombre de protéines, telle que l'hémoglobine et d'une dizaine de gènes bien repérés. La carte qu'ils obtiennent recoupe à peu près exactement celle établie antérieurement par les paléontologues à partir des restes fossiles.

La méthode utilisée est claire. Sachant que les protéines sont formées d'acides aminés, les gènes de nucléotides et que l'évolution de ceux-ci « commandent » (je vais revenir sur ce point) les transformations somatiques, on estime que deux espèces sont d'autant plus proches, dans la chaîne évolutive, qu'elles ont en commun d'avantages d'acides aminés et de nucléotides. À la limite, si elles ont les mêmes acides aminés et les mêmes nucléotides, elles sont « affines », parentes ou proches parentes. Cette proximité signifie aussi qu'elles ont un ancêtre commun, proche dans le temps, donc avec peu de branches qui dérivent de lui. Inversement si des espèces ont un grand nombre d'acides aminés ou de nucléotides qui les différencient, cela veut dire qu'elles sont éloignées dans l'arbre généalogique et que leur ancêtre commun est situé loin d'elles dans le temps. Par exemple, les invertébrés, ancêtres communs des poissons et des reptiles, ont donné naissance à ceux-ci il y a un temps extrêmement grand.

Selon cette méthode, on a pu établir que la distance de l'homme avec le gorille, le cochon et le lapin est de plus en plus grande, puisque la différence du nombre d'acides aminés de la chaîne de l'hémoglobine existant entre eux est respectivement de 1, 10 et 26. La séparation de l'homme et du chimpanzé s'est faite il y a environ 5 millions d'années, alors que celle entre l'homme et le cochon ou le lapin est beaucoup plus ancienne.

Cette méthode par elle-même ne suffit pas si on ne la met pas en corrélation avec d'autres phénomènes évolutifs connus, tels que l'évolution des caractéristiques physiques, les déplacements probables des humains à l'échelle de la planète et, plus récemment, l'évolution probable des langues parlées. Dans tous ces domaines, nous commençons maintenant à en savoir suffisamment pour pouvoir bâtir des théories fiables.

D'après celles-ci, l'homme, comme l'avait déjà signalé Leroi-Gourhan, n'a plus guère évolué, au niveau physique, depuis 300 000 ans, date de l'apparition d'« homo sapiens ». La taille de son cerveau, élément déterminant, n'a guère varié depuis cette époque.

On pense aussi, avec de bonnes preuves à l'appui que l'homme, à chaque fois qu'il s'est diffusé sur la planète, à l'époque de l'Australopithèque, d'Homo Erectus et d'Homo Sapiens Sapiens (« homme moderne ») l'a fait à partir de l'Afrique. C'est ce qu'on appelle le « berceau africain ». On sait enfin que les langues elles-mêmes ont connu à peu près la même évolution.

À partir d'une origine africaine, elles se sont différenciées en suivant le parcours des humains « modernes » sur la planète.

Probablement apparues avec « l'homme moderne » (il y a 300000 ans environ), elles se sont répandues en trois vagues. La première d'entre elles s'est répandue dans le sud-est asiatique, en Océanie et en Australie. Les deux autres venaient toutes deux de la région du Caucase, point où les migrations doivent obligatoirement passer si elles viennent d'Afrique. La première s'est probablement répandue sur l'ensemble de l'ancien et du nouveau continent, et a laissé des traces aussi importantes que la langue chinoise ou moins importantes, comme le basque en Europe, certaines langues de Sibérie ou le Na-Déné dans le Nord de l'Amérique du Nord (Canada surtout). La seconde est plus spécifiquement européenne et nord-africaine. Elle a donné naissance aux langues indo-européennes, d'une part, et sémitiques ou berbères, d'autre part.

Tous ces déplacements et toutes ces transformations doivent aboutir à des différences, tant physiques que génétiques, témoins de cette évolution et qui en traduisent l'importance. Ce sont ces différences que notre auteur poursuit, espérant y trouver les grandes divisions de l'espèce humaine.

Or, ces différences, comme il le reconnaît, sont minces, parce que l'évolution qui les a produites, située aux origines, n'a pas réussi à engendrer les différenciations qui caractérisent l'espèce humaine. Elles ont produit des différences du même ordre que celles constatées à l'intérieur d'une espèce animale, des différences raciales, mais non pas des différences entre familles ou ordres, plus radicales.

D'après Cavalli-Sforza, les différences les plus visibles, qui tiennent à la couleur de la peau par exemple, sont aussi les moins importantes, si on se réfère aux gènes qui les sous-tendent. « *La réalité, écrit-il, est que les gènes responsables de ces différences visibles sont ceux qui ont changé en réponse au climat. Tous ceux qui vivent aujourd'hui sous les tropiques ou dans les régions arctiques, ont été contraints – au cours de l'évolution – de s'adapter aux conditions locales ; une trop grande variation individuelle n'est pas tolérable lorsqu'il s'agit des caractères contrôlant notre capacité à survivre dans le milieu où nous habitons (...). Si nous laissons de côté la pigmentation, nous pouvons dire que les différences entre les races sont uniquement quantitatives et non qualitatives, en ce sens que nous ne trouvons pratiquement jamais deux types d'un gène qui soient complètement différents d'une race à l'autre (...). Les différences entre les « races » (...) sont donc très faibles et sont plus quantitatives que qualitatives.* » Pour illustrer son propos, l'auteur donne des pourcentages de quatre gènes caractéristiques, selon les races. Ces pourcentages sont proches.

Autant dire que la tentative, intéressante en elle-même, pour fonder l'évolution de l'humanité sur les transformations génétiques ou physiques se solde par un échec. Tous les facteurs isolés par cette méthode créent plutôt une communauté entre les hommes qu'ils ne les différencient. Les humains, en réalité très différents, ne le sont pas à cause de leur physiologie, mais à cause d'autre chose.

Une des meilleures preuves est paradoxalement l'importance que les humains attachent à la race. Certains n'y attachent aucune importance, en accord avec la science. D'autres y voient la

source d'oppositions massives, à cause de leurs fantasmes. Les uns et les autres sont dirigés par leurs idées, qui constituent leur différence essentielle.

L'ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE SENSORI-MOTEUR

Afin d'appuyer la thèse selon laquelle l'évolution humaine se réalise grâce à des dispositifs de type mental et représentatif, je vais maintenant reprendre les données élaborées au cours de cet ouvrage, en les distribuant dans les quatre secteurs psychiques en opposition, et non plus, comme je l'ai fait précédemment, en respectant l'ordre historique. Cela permettra de visualiser, le mieux possible, les différences de type modulaire qui existent entre les champs qui se partagent le psychisme et, par là même, de saisir son importance.

Commençons par ce secteur sensori-moteur qui, comme chacun des secteurs psychiques, est susceptible de deux sortes d'évolution : ou bien une évolution fondée sur un principe hédonique qui favorise l'éclatement, tout en respectant les exigences de sécurité, ou bien, au contraire, sur un principe uniquement sécuritaire, qui crée la fermeture et le conservatisme.

Il est notable que dans ce secteur, comme dans le secteur sensuel-sexuel, l'évolution historique commence par affirmer, avec une très grande force, les valeurs hédoniques. Cette affirmation prend diverses formes. La plus importante est l'exaltation de la nature dans le totémisme. Il faut noter, l'existence, à l'intérieur de ce secteur, d'une affirmation des valeurs manuelles et fabricatrices, ce qui permet d'expliquer la progression incessante des techniques de taille et instrumentales, tout au cours du Paléolithique. La découverte du feu, de la sagaie, du vêtement marquent des étapes essentielles.

Déjà, à ce niveau-là, on constate l'intervention des représentations à travers la fabrication des mythes qui, bien souvent, ne font qu'exprimer, au niveau verbal et conceptuel, des gestes, des positions, des acrobaties, des trouvailles ingénieuses, même s'ils comportent des réflexions et des leçons générales

On peut se demander ce que deviennent ces valeurs, d'apparence modeste et souvent dévalorisées, malgré leur importance, quand d'autres valeurs émergent et surtout quand s'installent, d'une manière systématique, les processus de domination. Quand les valeurs liées à l'agriculture, à l'organisation, à la cité prennent de l'importance, il est net que les valeurs précédentes, sans disparaître, s'instrumentalisent, puisque les actions matérielles sont toujours nécessaires. L'action physique devient la spécialité des défenseurs de la communauté, prend une allure guerrière. L'action fabricatrice devient nécessaire au travail du métal ou aux industries diverses nées des progrès techniques. Les deux personnages-types de ce genre d'activité, le guerrier et le forgeron, sont idéalisés et divinisés. On insiste sur les qualités qu'ils représentent : le courage et le savoir-faire (Mars et Vulcain).

Quand la domination s'installe définitivement, avec l'avènement de l'impérialisme, les choses évoluent notablement. Les personnages en question sont mis dans une position de nette infériorité. Le guerrier libre et indépendant devient le soldat voué à une obéissance absolue. L'artisan devient d'abord l'esclave à qui on demande une soumission totale, mais qu'on entretient, et qui à partir du Moyen Âge, n'est même plus entretenu.

Les idéologies guerrières et industrielles ne sombrent pas pour autant. Elles continuent à prospérer, dans un contexte de contrainte et de soumission. Elles sont surtout cultivées et diffusées par les dominants, qui pratiquent la chasse et la guerre. Ils apprécient les œuvres de l'art, de l'architecture, et de l'artisanat, qui servent d'ornement et de cadre à leurs plaisirs. Une culture raffinée fondée sur les palais et les actions d'éclat prolonge et, d'une certaine manière, reprend les cultures des chasseurs-cueilleurs.

Dans ce domaine sensori-moteur, les attitudes de type hyper-sécuritaire, négatives et interdictives, occultant les valeurs de la motricité-sensorialité, apparaissent tardivement dans l'humanité et comme réaction à la domination impérialiste. Je ne reprends pas l'analyse de la manière dont les choses se sont passées. Qu'il me suffise d'insister sur le caractère paradoxal de ce mouvement. Il se produit ce qu'on n'aurait jamais pu attendre, tant cela paraît bizarre et contre nature, à savoir la valorisation de la pauvreté ou si on doit tout de même travailler, du travail forcé et pénible, conçu comme une punition.

Pourtant, les choses ne sont jamais présentées comme l'effet d'une situation historique dans laquelle les dominés, pour sauver leur indépendance et leur existence, et pour se consacrer uniquement à la production, sont obligés de se restreindre eux-mêmes, d'adopter une morale fondée sur la restriction et l'ascèse. Le « monde », au sens de l'ensemble de ceux qui s'intéressent aux biens matériels et à un bien-être physique, est voué à l'exécration. Dans toutes les religions spiritualistes – le judaïsme le bouddhisme ou le christianisme – règne l'idée qu'on ne peut être que damné si l'on ne fait pas ce choix, qui est le seul possible, le seul salvateur : Le « rejet du monde ».

Ce choix a un fondement dans la réalité, car il y a vraiment invention d'une nouvelle voie, d'une stratégie adaptée. Tout cela vise à un effet psychologique, s'insère dans la psychologie des individus, au fond de leur imaginaire. Si le « monde » apparaît comme mauvais, c'est qu'il est vécu et ressenti comme tel. La vision joyeuse et païenne des chasseurs-cueilleurs correspond à une expérience, et si on n'a pas cette expérience, on ne peut avoir cette vision. Le fantasme accablant, issu d'expériences négatives, se substitue à un sentiment heureux.

L'ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE SENSUEL-SEXUEL

La révolution néolithique, l'invention de l'agriculture, ouvrent une nouvelle ère, comme je pense l'avoir suffisamment montré. J'ai aussi beaucoup insisté sur cette nouvelle ère qui se caractérise par une nouvelle sociabilité. Celle-ci est à base de sensualité, sexualité, goût du spectacle, culte du corps. Toutes ces valeurs permettent de définir un paganisme renforcé, rejeté par toutes les idéologies par la suite.

Comment expliquer que les nouvelles conditions écologiques apparues et aboutissant à la formation de villages relativement stables et à une certaine sédentarisation, engendrent non pas tout de suite les cultures savantes et citadines mais seulement des cultures de type primaire, fondées sur le développement libidinal ? La question n'est pas de savoir pourquoi ces phénomènes n'ont pas suscité tout de suite l'écriture ou les villes, mais pourquoi ils n'ont pas suscité les cultures qui les sous-tendent, la réflexion rationnelle et la relationnalité verbale de type citadin ?

La réponse est claire. Ils ne pouvaient pas engendrer de telles cultures parce que le système villageois ne crée pas les tampons, les écrans et les mises à distance indispensables à la naissance de telles cultures. Je me suis déjà expliqué là-dessus.

Par contre, le système villageois a le grand mérite de rapprocher physiquement les humains les uns des autres sans qu'ils soient liés par des liens familiaux ou claniques. Les familles se mettent à coexister dans le même espace villageois et les liens qu'elles nouent entre elles ne sont pas de même nature que les liens intrafamiliaux, de type grégaire et solidariste. Ce sont des liens beaucoup plus lâches et flexibles, qui peuvent aisément être abolis. L'autre est là physiquement, dans l'espace environnant, avec son corps et sa séduction, mais ce n'est pas un autre avec lequel j'ai des liens sacrés qu'il me faut protéger à tout prix. Je peux le rencontrer puis le quitter, sans mettre en danger mon existence.

On peut enfin profiter de ce qui était déjà présent et souvent actif dans le cadre familial, mais qui était interdit comme incestueux, le corps libidinal, la séduction, le désir, les fantasmes érotiques, la danse éclatée, la musique extatique. Tout cela va se développer dans les cultures villageoises et dans un contexte exogamique, à un point incroyable, et structurer les relations sociales.

Trois phénomènes me paraissent caractériser ces cultures :

1. La représentation du corps, du sexe, de la femme, du mouvement physique, de l'expression, du geste prend une place énorme dans ces cultures, sous des formes différentes, il est vrai, mais toujours fortes. Le Néolithique provoque, dans ce domaine, une véritable explosion, dont nous ne mesurons pas encore complètement l'ampleur. La représentation du bébé (Olmèques) ou du vieillard dans la culture mexicaine ou de ce dernier (le Bouddha) dans la culture indienne d'Asie va dans le même sens.
2. La littérature, en conjonction avec la mythologie religieuse, développe le thème de l'aventure amoureuse, qui peut prendre des dimensions cosmiques, comme dans le Ramayana ou la mythologie grecque. L'amour débridé et libre, à la manière dionysiaque, est un moteur de l'action. La notion d'amour, qui nous paraît naturelle, fait une entrée spectaculaire dans l'humanité. Dans les cultures de chasseurs-cueilleurs, on ne la connaissait pas, même si les pulsions sexuelles ou la tendresse pouvaient exister. Le module sensuel-sexuel ne recouvre pas celui de la sensori-motricité.
3. On définit des pratiques, des méthodes, dans un contexte parfois spiritualiste, pour assurer le développement du Soma et de l'Éros. Cela se fait surtout en Inde avec le Yoga, le Tantra, le Kâma Soutra, etc.. Les représentations de scènes érotiques sur les temples indiens ou sur les vases péruviens vont dans le même sens. En Chine, cela donne les traités d'érotologie, qui ont une grosse influence en Inde.

La brutalité de la réponse des religions spiritualistes face à ces phénomènes s'explique par la force de ceux-ci. On n'abandonne pas aussi facilement des tendances nées de la fréquentation de l'entourage, dans l'enfance et l'adolescence, même si celles-ci constituent des menaces importantes de dissipation, d'affaiblissement et de vulnérabilité. La preuve en est la difficulté que rencontrent les religions spiritualistes, à partir des débuts de notre ère, pour pénétrer jusque dans les moindres villages, en Orient et en Occident. Dans ce dernier, ce n'est qu'au 11^e siècle, au moment où s'effondrent les structures administratives des carolingiens, que l'Église

catholique réalise une percée satisfaisante dans les campagnes. En témoignent ces milliers d'églises qui se construisent partout à partir de cette époque.

Malgré cela, les campagnes restent les lieux où se maintiennent encore des traditions festives, étudiées par les folkloristes, comme Van Gennep (1909). Au Moyen Âge, en profitant de l'ouverture que j'ai décrite comme un résultat de la tension entre l'Église et l'État, le mouvement reprend et s'accroît, aboutissant à des phénomènes comme les « abbayes » de jeunes, la littérature licencieuse, le retour à l'antiquité. Cela débouche, dès la Renaissance, sur un réveil incontestable du paganisme.

À ce réveil participe la classe dominante qui, depuis toujours, a résisté aux pressions de l'Église pour imposer l'ascèse tant du travail que du sexe. Il est incontestable que les dominants ont conservé, tout au cours des siècles, l'empreinte de leur origine pastorale, chasseresse et guerrière et ont maintenu une tradition de liberté des mœurs et même de licence, qui éclate par exemple au 18^e siècle en Occident.

La conjonction des deux mouvements, le populaire et l'aristocratique, se produit dans la musique issue à la fois des cours et des palais (musique baroque) et des descendants des esclaves noirs (jazz). Ce mouvement est remarquable. Il ouvre une ère de créativité.

Il ne doit cependant pas masquer le mouvement, infiniment plus important, qui va dans le sens de l'interdit du sexe, de la méfiance à l'égard du plaisir, de l'ordre moral. Globalement, il faut reconnaître que l'idéologie spiritualiste triomphe. Son triomphe est tel qu'elle continue à faire alliance avec l'impérialisme. Elle en était pourtant l'ennemie au départ. Elle en assure la pérennité en maintenant les gens dans un carcan qui les empêche de s'exprimer.

L'ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE INTELLECTUEL-ORGANISATIONNEL

Quand on passe au domaine que j'ai appelé secondaire, à cause des distances qu'ils établissent à l'égard de la réalité, on rencontre un tout autre schéma évolutif que celui que nous avons rencontré précédemment.

Dans le domaine primaire de la motricité-sensorialité et de la sensualité-sexualité, l'humanité a trouvé des sources de plaisir et d'épanouissement depuis la nuit des temps. Certainement « homo habilis » et « homo erectus » profitaient déjà des charmes et excitations de la nature vierge, sans compter le fait qu'ils fabriquaient des outils, ce qui sollicitait leur intérêt.

Par contre, il faut attendre un temps immense, pour réaliser le même phénomène dans le domaine secondaire, pour que l'humanité y fasse émerger des pulsions de type hédonique. Le plaisir, même encore maintenant, semble appartenir de droit aux corps et au sexe, et échapper à l'esprit. Si, par hasard, on l'y rencontre, on attribue cela à une sublimation, qui ne peut être qu'un déplacement. Mais il n'en est rien. Les plaisirs de la connaissance ou de la relation sont aussi forts que ceux du corps.

Dans le domaine secondaire, en effet, le problème n'est pas de laisser jaillir la spontanéité, mais de favoriser l'émergence d'activités difficiles, qui demandent beaucoup de conditions pour se réaliser. Elles ne peuvent apparaître qu'après de nombreuses transformations du milieu naturel.

Un problème important se pose concernant la nature de ces activités. Elles ont pris tellement d'importance chez l'être humain que celui-ci en a fait des entités indépendantes, découlant d'un pouvoir supérieur qu'il appelle intelligence, entendement, pensée. Ce pouvoir est censé le définir : « animal raisonnable ». Un tel pouvoir n'est que la manifestation d'une propriété de la vie, sa capacité d'organisation, dont les manifestations diverses dépendent des conditions concrètes d'existence.

C'est pourtant ainsi qu'il faut considérer les choses. L'organisation, sous des formes parfois très développées, s'observe dès les formes les plus élémentaires de la vie, par exemple chez les plantes, les insectes, etc.. Les psychologues des animaux (J. Vauclair, 1992) ont découvert chez ces derniers des capacités d'abstraction, qui se manifestent par exemple dans les épreuves de « Leasing set ». Leur intelligence s'accorde avec leurs performances physiques : ils parcourent les terres et les mers et ont des capacités d'orientation correspondantes.

L'être humain, quant à lui, intègre l'intelligence à sa manière, en l'amalgamant à son pouvoir imageant, conséquence d'une sensorialité très développée. Celle-ci s'est trouvée exhaussée par la station debout, qui permet au sujet de se voir lui-même d'en haut si l'on peut dire, et donc de se prendre lui-même comme unité de mesure, système de repères, référence spatiale.

Chez les primitifs, qui n'ont pas découvert le plaisir de la pensée pour elle-même, la conceptualisation permet le langage, et les deux réunis, conceptualisation et langage, se mettent au service de fantasmes de toute-puissance et d'invincibilité, à travers la magie et la sorcellerie.

On atteint une espèce de paroxysme quand cette intelligence abandonne toutes les contraintes extérieures, se prend elle-même pour fin et ne cherche plus que la connaissance. Commence alors une aventure prodigieuse qui est loin d'être finie.

Dès les derniers millénaires avant notre ère, les processus intellectuels commencent à prendre une place centrale dans la vie des humains, pas tellement sous une forme théorique, mais plutôt comme une possibilité d'invention et d'organisation. La poterie, le métal, le tissage, les constructions en pierres en découlent et changent la vie. L'écriture est une découverte capitale qui permet d'avoir un nouveau rapport avec sa propre pensée.

Une des propriétés de cette réalité est sa neutralité. Comme elle permet seulement de voir, de connaître et de comprendre, elle autorise toutes les positions face à la vie, tous les choix et toutes les inclinations. Contrairement à ce qui est affirmé avec force par la philosophie occidentale classique, la raison ne modifie ni ne régule la conduite, car elle n'est pas un vouloir ou une énergie, mais une lumière. Elle peut donc se mettre au service de n'importe quelle idéologie et de n'importe quelle morale.

Elle ne s'est pas privée de le faire. Les dérapages les plus spectaculaires de l'être humain durant les derniers millénaires se sont faits avec la complicité et l'aide des penseurs et des savants. Dès ses origines, la raison se met au service des religions à magie, par exemple en Mésopotamie où elle aide à lire le ciel et à catégoriser les présages. Plus tard, à l'époque des religions spiritualistes, elle contribue à la fabrication des dogmes et pousse à rentrer dans des discussions infinies sur les trois personnes de la Trinité ou les deux natures du Christ.

Surtout, elle devient un instrument, peut-être le plus puissant, entre les mains des dominants, qu'elle aide à s'installer et à régner. Elle leur permet en effet :

1. De disposer d'une administration toute puissante, grâce à l'utilisation de méthodes de gestion.
2. De surveiller l'ensemble de la population, à la manière des souverains mésopotamiens qui enregistraient tout.
3. De disposer d'armes extrêmement puissantes mises au point par des ingénieurs.

Le grand changement se situe à la fin de l'ère qui précède la nôtre, par l'introduction chez les Grecs, les Indiens, les Chinois de tendances spéculatives, qui éloignent l'esprit des préoccupations pratiques. L'esprit devient une aide à vivre. Il montre les choix possibles et les conséquences de ces choix. Même si, chez les Indiens ou au Moyen Âge, il reste encore puissamment lié aux préoccupations religieuses et chez les Chinois, à des préoccupations politiques, il ouvre la voie à une vision du monde, une « weltanschauung », qui permet une relation de l'être humain avec l'univers.

La science en découle. En soi, en effet, elle ne vise pas à l'utilité ou aux applications, mais au savoir pour lui-même et rejette les complicités idéologiques des systèmes philosophiques. L'être humain se prépare au grand voyage, où il découvre un univers inconnu, dont il n'avait même pas l'idée. Qui aurait pu penser que la terre tourne autour du soleil et autour d'elle-même, que les corps célestes s'attirent les uns les autres, que le sang circule dans le corps comme un fleuve ?

Malheureusement, le même processus se reproduit. Cette science là, avec sa puissance, est encore un instrument entre les mains des dominants et, de par son efficacité, devient une menace pour la vie. L'informatique, les fusées, l'industrie lourde, les transports aériens peuvent introduire la mort dans l'humanité et de l'humanité. L'être humain est devant des choix qui ne peuvent plus le laisser insensible.

L'ÉVOLUTION DANS LE DOMAINE SOCIAL-RELATIONNEL

Avec ce quatrième secteur, nous abordons le cœur de la vie psychologique, le lieu qui exerce une sorte de contrôle sur le reste. Non pas que les autres secteurs de la vie psychologique ne soient pas autonomes. Ils le sont, et ceci est capital dans une conception modulaire du psychisme.

La supériorité du domaine abordé maintenant vient de ce qu'il peut produire des détériorations importantes dans les autres secteurs psychologiques, si lui-même ne fonctionne pas correctement. En effet, les autres secteurs ont tous des implications relationnelles, comportent des enjeux situés à ce niveau-là. Si la relationnalité de l'individu est perturbée ou déficiente en son centre, cela a des effets sur la périphérie. Un penseur, qui n'est rien d'autre, en tant que tel, que quelqu'un qui cherche la vérité et manipule les idées, a quand même besoin de communiquer avec les autres penseurs pour les nécessités de sa recherche. S'il a des difficultés à rentrer en rapport avec autrui, il a aussi des difficultés à communiquer avec ses collègues et cela a des conséquences sur sa recherche. Ceci explique le ralentissement du développement culturel à partir du moment où l'impérialisme a commencé à exercer son influence.

La conclusion des analyses faites à partir du chapitre 2, est que l'humanité a eu du mal, et en a toujours, pour sortir d'une attitude purement sécuritaire dans le domaine social-relationnel. Avant même l'avènement de l'impérialisme, les conduites de Pouvoir et de domination avaient fleuri chez les primitifs, sous des formes qui préfigurent les formes développées après. Les agriculteurs n'y ont pas échappé, même dans les lieux où l'agriculture a pris des formes plus évoluées. Il est probable que chez tous les peuples avant l'impérialisme, les structures de Pouvoir se sont confondues avec les structures religieuses. Ce sont les prêtres qui exerçaient la domination.

Les choses ont changé assez profondément dès l'instant où la vie citadine a été découverte. Elle introduisait, en effet, pour la première fois dans l'humanité, des possibilités d'authentiques communications, car elle permettait à des gens de se rencontrer régulièrement et fortement sans avoir de relations de type grégaire et sans que leur communication ait immédiatement des conséquences sur leur survie et leur sécurité. Elle ouvrait la porte à toutes les formes d'amitié, de convivialité, de collaboration, d'interaction.

La réalité de cette transformation ne fait aucun doute. Aux environs des deux derniers millénaires avant notre ère, des cités d'un type nouveau ont poussé partout dans le bassin méditerranéen, depuis l'Espagne jusqu'au Levant. On connaît surtout l'expérience grecque, mais il n'y a pas eu qu'elle. Elle a été la plus caractéristique. Dans de nombreuses cités, la population pouvait intervenir, d'une manière ou d'une autre, sur les affaires publiques, à travers des magistrats plus ou moins élus, qui n'étaient pas uniquement des tyrans autoproclamés. Comme je l'ai montré au chapitre 6, les difficultés rencontrées par l'impérialisme en Occident et qui ont contribué à lui donner son caractère propre, viennent de là.

L'apparition des cités a précédé de peu l'expansion de l'impérialisme, la fondation des États centralisés, au tournant des deux ères. J'ai analysé ce phénomène aux chapitres 5 et 6. Les cités ont été emportées dans le tourbillon impérialiste, et elles n'ont refait surface qu'à la fin des différents moyen-âges.

L'urbanisation n'a cessé de s'accroître depuis cette époque, et a même pris à l'époque moderne une ampleur sans précédent, en particulier en Occident, en Amérique et en Extrême-Orient. Cela ne veut pas dire que la relationnalité ait retrouvé ses droits. L'impérialisme, en effet, sous des formes souvent détournées, a introduit des traditions sociales qui reviennent à créer des barrières entre les individus, les catégories sociales, les ethnies, les sexes ou les âges, à l'intérieur même de la ville. Une grande partie des rites de civilité, comme l'a montré Elias (1985), ont un but de séparation. Beaucoup de dispositifs sociaux comme l'école ou la plupart des médias visent explicitement à la conformité. Plus profondément, le détournement de l'attention des individus vers les macro-structures créées par les Pouvoirs politiques (État, Nation, etc.) empêche les micro-relations, où se constituent les vrais rapports.

Il en résulte une inflation des phénomènes de foules, au sens de G. Le Bon (1895). Des informations allant dans le sens des croyances collectives et jouant sur la peur, arrivent à déclencher des réactions collectives gigantesques, qui peuvent tout submerger, comme cela s'est produit durant la dernière guerre

Comment expliquer cette difficulté rencontrée par la communication sociale pour réaliser la même évolution que celle réalisée dans les autres secteurs du psychisme ?

Cela tient à deux facteurs. Le premier est l'ensemble des enjeux de cette communication. Le second est qu'il est facile de l'empêcher dès le moment où l'on a entre les mains certaines armes particulièrement efficaces, qui consistent elles-mêmes dans des systèmes de communication déviée et perversie.

Tout d'abord la communication, dans la mesure où elle permet une pénétration dans la subjectivité de l'autre, constitue une aventure passionnante, mais qui présente d'immenses dangers. Si on n'a pas la possibilité d'y être initié à travers une expérience qui permette de le vivre sans trop de dangers, on préfère s'abstenir et on se détourne d'elle. Le problème reste alors de se protéger des autres et de trouver des stratégies pour y arriver. Du fait de la prégnance des rapports de type grégaire dans les premières sociétés et dans les suivantes, la recherche de ces stratégies a fini par occuper toute la scène et s'est substituée à la communication.

Le problème rencontré peut être illustré par « le dilemme du prisonnier ». Soit deux prisonniers impliqués dans la même affaire et en prison pour la même raison. On propose à chacun d'eux de dénoncer son compagnon et, s'il le fait, d'obtenir sa libération. Chacun des deux est tenté par cette proposition, mais s'il dénonce l'autre et si l'autre fait de même, le résultat est encore pire qu'auparavant, pour les deux partenaires. Si par contre, chacun d'eux ou l'un des deux décide de ne pas trahir, il n'est jamais sûr que l'autre ne le fera pas, ce qui constitue pour lui la pire des situations. Il n'y a donc pas de solution, sauf s'ils peuvent avoir entre eux un minimum de rapports, de telle sorte que chacun d'eux puisse obtenir la certitude de n'être pas trahi par son compagnon. Dans cette hypothèse, chacun d'eux peut ou trahir en toute tranquillité ou ne pas trahir.

Cette petite histoire illustre que, dans un groupe où les intérêts vitaux sont considérables et où l'on risque sans cesse d'être trahi, abandonné, rejeté, négligé, gêné, le seul problème important est d'obtenir qu'autrui ait confiance en vous. On pourrait penser que le problème est d'avoir confiance en autrui, ce qui est vrai, mais comme autrui ne peut vous être favorable que s'il a lui-même confiance en vous, le problème se ramène à obtenir sa confiance.

Toutes les pratiques sociales ayant abouti, dans l'histoire, à établir une domination, procède d'une stratégie de ce genre. Dans les sociétés primitives, les pratiques de don et de contre-don visent à la fois à neutraliser l'hostilité d'autrui et à obtenir sa bienveillance, en montrant qu'on est capable de se sacrifier pour lui. Dans les sociétés plus importantes et plus organisées, et surtout dans les sociétés marquées par l'impérialisme, on utilise une méthode plus brutale et plus directe consistant dans la menace de sanctions pour faire agir dans le sens souhaité. Cependant, on ne peut réaliser cela qu'en s'appuyant sur des partisans fidèles et dévoués dont on ne peut obtenir le soutien que par une méthode inspirée par le don et le contre-don (La Boétie, 1550). Enfin dans les sociétés modernes, la méthode utilisée pour donner confiance est la conformité (Festinger, 1950). Si chacun voit qu'on fait comme lui et qu'on ne le contredit pas, que même on approuve sa conduite en l'imitant, qu'on a avec les dominants la même attitude rassurante, il vous fait confiance.

Par rapport au deuxième aspect, les choses se compliquent à partir du moment où il existe des structures solides et permanentes de Pouvoir, procédant des conduites précédentes. Ces structures constituent des empêchements supplémentaires à la communication. Elles la rendent impossible, dangereuse. Non seulement les dominants ont tendance à l'interdire mais surtout ils procèdent sans cesse à une massification de la société, qui n'est plus composée que de grandes unités telles qu'États, régions administratives, provinces, académies, industries, multinationales, etc. Des études récentes (Glance et Huberman, 1994) confirment que la communication passe par de petites unités et demande du temps. Elle est donc rendue difficile dans les cadres socio-politiques massifs.

Il n'est donc pas étonnant que la communication sociale rencontre tant de difficultés pour s'installer dans l'humanité. Pourtant, elle est paradoxalement la seule solution au problème posé initialement, celui d'avoir confiance en autrui et d'obtenir sa confiance. Elle seule permet en effet de connaître vraiment les hommes, avec un risque d'erreurs minimal. Seulement elle ne peut être considérée uniquement comme une méthode pour obtenir ce résultat. Celui-ci ne peut être obtenu qu'indirectement, après avoir créé des liens désintéressés et hédoniques.

L'ÉVOLUTION HUMAINE DANS L'HISTOIRE DES VIVANTS

Tous les développements précédents démontrent, autant que cela est possible, que l'espèce humaine introduit dans le monde une nouvelle forme de vie, aussi différente des autres formes que le sont les bactéries.

Cette nouvelle forme pourrait être définie, comme une appropriation subjective du cosmos par l'être humain. Celle-ci permet une transformation dans la subjectivité. La transformation externe est à la mesure de la transformation interne, à la mesure de l'emprise réalisée. En faisant cela, l'espèce humaine réalise la synthèse de deux processus en jeu dans l'évolution des vivants : le processus d'appropriation et le processus de transformation.

Si l'évolution de l'espèce humaine présente des caractéristiques si particulières et si différentes de celles des autres espèces, cela veut-il dire qu'elle échappe à l'évolution générale, qu'elle n'obéit pas aux lois du transformisme, élaborées par les théoriciens du 19^e siècle ? Devons-nous revenir à une sorte de créationnisme, conception rejetée par l'ensemble de la communauté scientifique depuis deux siècles ?

En aucune manière. Il faut en effet adjoindre à la conception que je viens de défendre une autre conception, qui la complète, selon laquelle l'espèce humaine obéit aux mêmes lois de transformation que les autres espèces. Elle réalise ces lois certes à sa manière, mais elle ne les viole pas, car elle se contente de les appliquer.

Je vais essayer de préciser quelles sont ces lois qui président à l'évolution des vivants. Je pourrai alors vérifier si l'être humain y obéit. Je vais donc, dans un premier temps, tenter de répondre à la question générale de savoir quelle est la formule de l'évolution des vivants. Ensuite, je tenterai de justifier et d'expliquer cette élaboration, en proposant une alternative à la théorie darwinienne. Enfin j'appliquerai les données précédemment élaborées à l'être humain. Venons-en donc tout de suite à la formule qui peut le mieux convenir pour définir l'évolution des espèces vivantes.

Cette évolution est à la fois créatrice et thématique.

1 – Elle est créatrice dans la mesure où elle fait émerger des formes et des systèmes qui existent en eux-mêmes et pour eux-mêmes. Ce sont des édifices, qui intègrent en eux d'autres formes et systèmes apparus antérieurement. Les animaux ont une certaine morphologie et certains comportements qui leur permettent d'utiliser le milieu d'une certaine manière, d'avoir une certaine emprise sur lui. Ils forment un tout avec le milieu. Ils se prolongent dans l'espace qui leur appartient. Ils réalisent avec lui une unique formule.

Quels que soient la forme et le niveau d'organisation de cet ensemble constitué par le vivant et l'environnement qu'il utilise, cet ensemble possède un certain nombre d'exigences, qu'on peut considérer comme des besoins. Ceux-ci relèvent de catégories diverses. Ils peuvent être des exigences de mouvement, d'action, de perception, de consommation, de protection. Le nombre et les caractéristiques de ces exigences varient d'un règne à l'autre et d'une espèce à l'autre. Un végétal n'a pas les mêmes exigences qu'un animal. Un cheval n'a pas les mêmes exigences qu'un lion.

Malgré ces différences, il existe un fait d'observation fondamental, à savoir que le vivant possède toujours en lui tout ce qui lui faut pour satisfaire toutes ses exigences. Il existe en effet une adéquation entre les exigences et les possibilités, qui est une des caractéristiques du vivant. C'est en ce sens et en ce sens seulement qu'on peut parler d'adaptation. Celle-ci ne vient pas après l'apparition d'un vivant, comme une espèce de surplus, mais avant, comme une caractéristique structurale. De plus, cette adéquation ne dépend pas de la place du vivant dans l'échelle de vivants. Une bactérie a autant de possibilités pour satisfaire ses exigences qu'un mammifère ou un poisson.

Une telle affirmation peut paraître radicale et excessive. Cette impression vient du fait qu'on confond l'adaptation active au milieu, qui est toujours aussi bonne que possible, avec l'état du milieu, qui peut être plus ou moins favorable. Cet état du milieu est indépendant de l'être. Celui-ci n'a pas prise sur l'état du milieu. Il ne peut jamais dépasser le niveau de ses possibilités et s'il disparaît, à cause d'un milieu très défavorable, cela ne signifie rien du point de vue de ses capacités et du point de vue de la capacité de ceux qui survivent. Si les éléphants disparaissent cela ne veut pas dire qu'ils soient moins adaptés que d'autres et ceux qui restent ne sont pas plus adaptés qu'eux.

Toutes ces idées sur lesquelles nous allons revenir à propos du darwinisme, amènent à cette conclusion que le vivant ne dépend pas du reste du monde, comme si celui-ci déterminait son droit à l'existence et sa nature. Celle-ci dépend des forces internes à l'être, de son énergie de base et aussi de la thématique à laquelle il est soumis, qui règle l'apparition des espèces. Le seul élément externe qui intervient dans l'apparition du vivant est la partie de l'environnement qu'il intègre à son être. Il est évident qu'un poisson ne peut vivre sans eau, un oiseau sans air. Mais ces éléments font partie de son être, de sa définition. Un poisson est un être qui vit dans l'eau, un oiseau qui vit dans l'air.

2 – S'il existe un lien fondamental entre les vivants, celui-ci est d'ordre thématique et non d'ordre adaptatif. Les vivants, au fur et à mesure de leur apparition, réalisent un programme

général, un plan, dont on peut lire la formule à travers les découvertes des paléontologues. Je vais revenir sur ce programme, dont j'essaierai d'établir les différents éléments.

Avant cela, il faut établir que le vivant existe par lui-même et non par le jeu de forces extérieures qui interagissent avec lui.

L'HYPOTHÈSE DARWINIENNE

La conception que je présente, celle de l'autonomie des êtres vivants, loin de s'imposer d'emblée a été au contraire négligée ou repoussée par la plupart de ceux qui, au 19^e siècle, ont bâti la théorie transformiste. Cette théorie consistait à affirmer que les vivants forment une chaîne ininterrompue de formes procédant les unes des autres. Cette idée a fini par s'imposer à la suite des découvertes des restes, ou fossiles, des formes vivantes existant jadis et qui ont ou non disparu. La paléontologie a pu constituer un corps de doctrines que personne aujourd'hui ne peut mettre en doute.

Le problème restait toutefois de savoir quelle était l'origine de ces formes. Ce problème ne consiste pas à se demander quelles ont été les toute premières formes, mais à quelle logique ou à quels principes cette évolution, prise dans son ensemble, obéit. De même qu'on peut se demander à quoi il faut attribuer les transformations d'un objet donné, comme par exemple une maison, de même on peut se demander à quoi il faut attribuer l'évolution des vivants.

Le seul à avoir vraiment essayé de répondre à cette question est Charles Darwin, dans *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle* (1859). L'hypothèse imaginée par Darwin s'inspire de l'histoire, discipline descriptive, plus occupée à établir les faits qu'à les expliquer ou à les comparer.

Dans la vision que la plupart des historiens se font du passé de l'humanité, ils sont plus préoccupés des interférences entre les événements que de la genèse de ces événements eux-mêmes. Ils se demandent quelle a été l'influence de la réaction des États européens sur la Révolution française, par exemple.

Dans cette vision événementielle, l'explication donnée ne porte presque jamais sur la genèse du phénomène mais sur ses conditions d'existence. La genèse du phénomène implique en effet le recours à d'autres causes, que l'histoire elle-même n'appréhende pas, telle que la psychologie des individus concernés. L'histoire elle-même ne regarde que les conditions et non les causes. Dans cette vision, les forces capables de supprimer ou d'empêcher un phénomène donné tiennent une place de premier plan. La royauté, si elle avait été plus forte, aurait pu empêcher la révolte des États généraux en 1789, les États européens auraient pu écraser militairement le mouvement révolutionnaire français, etc. Tout devient un problème de survie. Concernant un phénomène donné, on se demande plutôt pourquoi il n'a pas disparu que pourquoi il est né. Et on croit avoir rendu raison de son existence quand on a expliqué sa non disparition.

La vision darwinienne est dans cet esprit. Darwin, fasciné par les éleveurs, qui arrivent à « fabriquer » des espèces en supprimant les produits de la descendance (et donc les ascendants) qui ne leur conviennent pas, imagine que les choses se passent ainsi dans la nature et que celle-ci se contente de « sélectionner », de détruire les produits indésirables en laissant subsister seulement les produits désirables. Ceux qui subsistent sont les plus forts et ils subsistent parce qu'ils sont les plus forts. Toute l'évolution se résume à cela.

Il faut dire que les apparences semblent donner raison à Darwin. Celles-ci sont au nombre de trois.

1 – L'évolution semble aller du moins complexe au plus complexe ou du moins parfait au plus parfait. Qui dit complexité ou perfection dit aussi capacité de se défendre. Les êtres vivants, étant de plus en plus organisés et perfectionnés, ont tendance à éliminer ceux qui les ont précédés, moins organisés et perfectionnés, et résistent en même temps de mieux en mieux ceux qui surviennent après eux, qui ont tendance à les éliminer. Donc les plus récents triomphent de plus en plus et de mieux en mieux, ce que l'expérience semble confirmer. Les anciens disparaissent et les nouveaux triomphent.

2 – Pour quiconque s'interroge un tant soit peu, il est clair qu'une telle vision considère les choses après coup, au moment où les vivants existent et où ils attaquent les autres vivants ou défendent leur existence. Cela suppose qu'ils existent. Pourquoi existent-ils ou plutôt apparaissent-ils ? Embarrassé par cette question, Darwin simplement l'élude et, contre toute raison, affirme que ces êtres sont le fruit du hasard et n'obéissent à aucun plan ni à aucune logique. Ils sont là parce qu'ils sont là, tout simplement.

En faisant cette réponse faible, Darwin met d'un seul coup de son côté tous ceux qui obsédés, à juste titre, par les incertitudes et les accidents de l'histoire, pensent qu'il n'y a aucune rationalité là-dedans, mais rien que des rencontres fortuites. Il faut pourtant expliquer pourquoi les vivants sont construits, à l'évidence, selon des programmes élaborés, même si on est prêt à reconnaître qu'ils surgissent dans la plus parfaite confusion.

3 – À première vue aussi, les apparences militent pour une conception des formes et des comportements vivants, centrés exclusivement sur l'attaque et la défense. Tout ce qu'ils sont et tout ce qu'ils font, les vivants le sont et le font pour survivre. Cela semble aussi relever de l'évidence. Ils se déplacent pour se nourrir et ils se nourrissent pour entretenir leur organisme. Quel fou osera dire le contraire ? Nous verrons à quel point ces soi-disant évidences sont simplement des leurres ou des affirmations dépourvues de sens.

Nous en arrivons donc à la doctrine selon laquelle les vivants, dotés d'organes perfectionnés et de réactions élaborées, sont totalement centrés sur leur propre survie ou celle de leurs descendants. Ils ne font rien d'autre que de la viser ou de la chercher, quel que soit le succès qu'ils obtiennent

En disant cela, il est clair qu'on va bien au-delà du simple constat ou de la simple observation des formes et des conduites. On les interprète. On invente des « pressions sélectives » auxquelles répondent des « adaptations sélectives ». Et on ne se fait pas scrupule de tomber dans un finalisme extrême, qu'on n'arrête pas par ailleurs de reprocher à ceux qui ont des positions opposées. Dans cette vision finaliste, tout, dans le vivant, est destiné à assurer sa survie. S'il existe, c'est qu'il a réussi à se maintenir et donc que toutes ses parties et aspects contribuent à ce maintien.

La très grande majorité des naturalistes ont emboîté le pas à Darwin sans se poser de questions, répétant à satiété les vérités tirées du catéchisme darwinien. Certains même ont élaboré « la

théorie synthétique de l'évolution » (Mayr, Dobzansky, Haldane, etc.) qui part des postulats darwiniens sans même les interroger et qui bâtit là-dessus tout le système de la vie.

Les plus grands, parmi les naturalistes, n'y ont pas échappé. Faisons quelques citations.

« Le mot « lutte pour l'existence », déclare Konrad Lorenz (1969), devenu un slogan, est souvent mal interprété ; il fait penser à une lutte entre espèces différentes. Mais en vérité, la « lutte » à laquelle pensait Darwin, cette lutte qui fait progresser l'individu, est en premier lieu une concurrence entre proches parents. Ce qui fait disparaître une espèce en sa forme actuelle, ou ce qui la transforme en une autre, c'est l'« invention » avantageuse, qui, dans le jeu éternel des modifications héréditaires, favorise par hasard un ou plusieurs individus. Les descendants de cet heureux gagnant prennent aussitôt le dessus sur tous les autres congénères, jusqu'à ce que l'espèce se compose uniquement d'individus en possession de la nouvelle invention ».

Le sophisme ici consiste à poser comme un postulat que le facteur qui fait gagner un individu, dans le combat de la vie, ou l'espèce à travers lui, est forcément ce qui « fait progresser l'individu », « favorise » l'évolution, avantage « un heureux gagnant », constitue une « invention ». Pourquoi l'individu ne gagnerait-il pas soit simplement grâce au hasard (comme le suggère l'auteur) ou grâce à ses côtés les plus retardés et les plus rudimentaires, lui conférant une force qui ne va pas nécessairement dans le sens de l'évolution ? Identifier, par définition, le fait de « gagner » avec le fait d'être le meilleur et le plus évolué ne relève pas de la science mais de l'idéologie.

Cavalli-Sforza, déjà cité pour ses recherches, déclare : « les organismes les plus aboutis sont les plus fonctionnels parce que les mieux adaptés au milieu et ils sont automatiquement sélectionnés parce qu'ils sont plus en mesure que les autres de se multiplier. » Là non plus on n'imagine pas qu'il puisse y avoir discordance entre la fonctionnalité et les succès d'un individu et sa capacité à assurer sa survie et celle de sa descendance. Tout se passe comme si la vie n'était rien d'autre qu'une machine à assurer sa propre maintenance.

Mais la palme revient incontestablement à ces biologistes américains spécialistes des oiseaux (D. et S. Ligon, 1982).

Dans une étude sur les moqueurs d'Afrique, ils déclarent à propos des parents-oiseaux : « du point de vue évolutionniste, leur seule raison d'être est d'assurer par leur progéniture, la pérennité de leur lignée. » Quel est alors le sens, du « point de vue évolutionniste », de ces innombrables oiseaux qui, parce qu'ils meurent, parce qu'ils aident les autres à élever leurs petits ou parce qu'ils ne peuvent s'accoupler, restent sans progéniture. Le phénomène, « sélectivement » désavantageux, n'est cependant pas prêt de s'éteindre puisqu'il dure depuis des millions d'années et durera sans doute encore longtemps.

L'ESPRIT DU VIVANT

Le darwinisme procède d'un amalgame entre la progression, le progrès et le perfectionnement, d'une part, et le succès sur les concurrents et les adversaires, d'autre part. Cet amalgame fréquent découle d'une influence des structures impérialistes, qui ont imposé leurs a priori depuis quelques siècles en Occident. J'ai déjà signalé cette annexion de la pensée par la

politique. L'idée que si je gagne politiquement et militairement, je ne puis être que le meilleur, s'est infiltrée dans nos esprits et elle est difficile à déraciner. C'est, au fond, la remarque, pleine d'ironie, de La Fontaine dans *Le loup et l'agneau* :

« La raison du plus fort est toujours la meilleure. »

L'étude attentive de l'évolution des formes vivantes nous apprend que cet amalgame est une erreur.

En effet, les formes qui émergent au cours de l'évolution et qui sont de plus en plus perfectionnées sont aussi de plus en plus fragiles. Elles sont fragiles parce qu'elles sont perfectionnées. Ceci, si l'on y réfléchit, est normal. La perfection, dans un domaine, exige la réunion d'un nombre important d'éléments, disposés dans un certain ordre, et maintenus dans une position qui ne leur est pas naturelle. Quoi de plus facile que de troubler cet ordre ou de disperser ces éléments ! L'entropie est la loi de l'univers physique et s'oppose à toute organisation imposée à celui-ci.

Mais sortons des généralités et regardons comment les choses se passent dans la nature.

Deux processus interviennent pour défaire ce que l'évolution installe et cela d'autant mieux que l'évolution est plus avancée.

Le premier procède d'un principe d'équilibre. Les processus vivants, qui appartiennent au système central, sont entretenus par un autre système, associé, qui compense sans cesse les dépenses, les pertes et les dissipations occasionnées par le premier système. Ce second système associé est représenté par la nutrition-digestion, la thermo-régulation, l'équilibre hydrostatique ou le système nerveux et d'autres choses. Les besoins exprimés dans ce second système, tels les besoins en nourriture, sont d'autant plus grands que le premier système est plus développé. Les animaux à sang chaud, comme les mammifères, demandent des apports en calories beaucoup plus nombreux que les animaux à sang froid qui se réchauffent au soleil. Les carnivores se nourrissent de protéines animales et doivent se livrer à une quête beaucoup plus problématique que la quête de végétaux consommables par les végétariens. Le risque que les besoins ne soient pas satisfaits est beaucoup plus grand pour un organisme perfectionné que pour un autre, même si cet organisme a théoriquement la possibilité de satisfaire ces besoins. Les phénomènes qui s'opposent à leur satisfaction sont plus nombreux.

Le second facteur de perturbation découle de l'aspect central. Les vivants les plus évolués sont aussi ceux qui occupent le plus de surface remplissent le plus l'espace, s'expriment et se font voir le plus. Les vertébrés qui se situent entre les invertébrés et les mammifères, poissons, reptiles, oiseaux, sont des êtres qui vont à la conquête de l'espace d'une manière spectaculaire. Ceci comporte un risque considérable. Ils deviennent la proie de tous les animaux qui se nourrissent de leurs semblables. Certains mammifères comme les lagomorphes (lapins, lièvres, etc.), servent ainsi de proies au moins à une quarantaine d'autres espèces. Les insectes, les plus mobiles parmi les invertébrés, servent de nourriture à tous les insectivores, qui sont fort nombreux, etc.

Il en résulte paradoxalement, et contre la doctrine darwinienne, que les vivants les plus favorisés pour la survie sont aussi les moins développés. Les bactéries et les virus ont devant eux le plus grand avenir par leur simplicité même et l'efficacité d'un système de défense immunitaire (résistance aux antibiotiques par exemple) fonctionnant avec le maximum d'efficacité. Les insectes, par leur petite taille et de leur faible visibilité, forment environ 80 % des espèces vivantes.

Il est probable que les vivants les plus perfectionnés auraient déjà disparu s'ils n'avaient pas eu à leur disposition un système auxiliaire, qui est un système de défense. L'existence d'un tel système ne fait aucun doute.

Il faut pourtant distinguer ce système du système central et du système associé, qui permet de maintenir l'homéostasie. Il ne fonctionne pas selon les mêmes principes. Alors que les deux autres systèmes fonctionnent selon un principe interne, selon une logique qui leur est propre et qui ne dépend de rien d'autre, lui dépend entièrement du contexte et de son caractère aléatoire. Pour cette raison, soit il est très rigide et sans souplesse et répond d'avance à toutes les attaques possibles, en-deçà de certaines limites, comme certaines coquilles ou carapaces ou armes destructrices, soit, au contraire, il est fluctuant et susceptible de variations infinies, comme ces comportements défensifs qui peuvent varier d'un moment à l'autre et ont une efficacité variable. Dans les deux cas, les variations de formes et de structures, et leurs corrélats génétiques, n'influent pas sur les possibilités de défense. Celles-ci dépendent d'armes non caractéristiques de l'individu ou de l'espèce, qui ne sont pas intégrées dans leur formule de base, qui leur sont extérieures.

Ceci explique que les animaux les plus évolués, sont aussi ceux qui ont mis le plus de temps à s'imposer et même n'y réussissent pas dans les débuts.

Ainsi les mammifères s'annoncent depuis la nuit des temps, depuis le Primaire, au Carbonifère supérieur, il y a 300 millions d'années. Appelés synapsides, avec certaines caractéristiques mammaliennes, ils connaissent d'abord un certain succès, remplissent la terre, sous la forme des thérapsides. Puis, au Jurassique (Secondaire), ils disparaissent quasiment et ne subsistent plus que sous la forme de petits êtres appelés cynodontes, alors que les reptiles proprement dits dominent la planète. Il faut attendre le Tertiaire et que les grands reptiles dinosauriens se soient éteints pour que les mammifères se développent, d'ailleurs timidement au début, et se mettent à peupler la terre, à partir de l'Éocène.

Le même phénomène se constate avec les mammifères les plus évolués, les Primates. Eux aussi, comme les reptiles mammaliens, apparaissent tôt, dès le Crétacé (fin du Secondaire), en concomitance avec les Marsupiaux et les Insectivores et avant la venue des Ongulés et des Pinnipèdes. Pourtant leur perfectionnement ne leur permet pas de s'imposer, bien au contraire. Il leur faut du temps, quelque 60 millions d'années, comme si l'attente de conditions favorables était le facteur le plus déterminant pour permettre l'émergence des formes les plus évoluées, comme si celles-ci possédaient de considérables handicaps.

À travers toutes ces considérations, nous en arrivons à une vision de l'évolution des espèces totalement opposée à celle de Darwin. Le facteur principal n'est pas la supériorité dans la lutte pour la vie, mais l'émergence d'une certaine structure, à partir des forces qui la constituent. Il

est étonnant que Darwin n'ait pas aperçu un phénomène aussi évident et lui ait substitué une production au hasard qui n'a aucun sens. J'y reviendrai à propos des mutations.

La défense de la position darwinienne par certains naturalistes modernes qui parlent de « dérive aléatoire », est rhétorique. La « dérive aléatoire » existe puisqu'elle consiste dans l'influence aléatoire sur les individus d'une espèce de leurs conditions concrètes d'existence. Cela n'enlève pas la nécessité de l'émergence d'un type donné, sans laquelle la dérive aléatoire ne pourrait même pas exister.

L'idée d'une défense est postérieure. On ne défend que ce qui existe. Et, d'autre part, la défense en question, bien sûr nécessaire, ne découle pas des perfectionnements de l'être. Elle s'ajoute à lui, comme les armées, les murailles et les forteresses s'ajoutent aux cités humaines. Soit elle répète des dispositifs anciens qui ont fait la preuve de leur efficacité, soit elle utilise des dispositifs perfectionnés, comme les comportements, sans les affecter d'une manière structurale, selon des procédures de pure stratégie adaptative.

Je vais reprendre, dans les développements suivants, les différents aspects de l'évolution des espèces vivantes pour pouvoir ensuite appliquer ces caractéristiques à l'évolution de l'espèce humaine.

LE SYSTÈME CENTRAL

L'évolution concerne d'abord et avant tout le système central du vivant, le type structural qu'il réalise, à distinguer soigneusement d'une part du système associé et, d'autre part, du système de défense.

Un vivant, quel qu'il soit, est un morceau de matière. Il occupe un espace, généralement limité, comparé à celui qu'occupent les grands agglomérats de matières minérales, tels que l'eau, la terre, l'air, etc. Enfin, il forme une masse compacte, généralement d'un seul tenant. La forme, ou Gestalt, de ce morceau de matière et d'espace joue un rôle dans la définition du vivant.

Comme l'indique Raymond Ruyer, dans son grand livre *La genèse des formes vivantes* (1958), ce morceau de matière possède ce qu'on peut appeler un comportement, à distinguer d'un fonctionnement. Il faut entendre par là un ensemble de transformations qui ne dépendent pas seulement de la forme et de la position d'un élément particulier, réagissant toujours de la même manière, mais du programme de base de l'être confronté à des situations extérieures. Le comportement invente, ce que ne peut pas faire le fonctionnement. Soit il crée ex nihilo un organisme total, à partir de données qui ne sont que des signaux, comme il se passe dans l'embryogenèse, soit il meut des membres ou des parties d'organisme qui ne répondent qu'à une impulsion centrale, accordée à leur forme et à l'environnement.

Illustrons ceci par quelques exemples. Un végétal croît, multiplie ses cellules selon un certain rythme, à certains moments, selon certaines directions, et cet ensemble de transformations aboutissent à des formes successives adoptées par ce végétal dans l'espace. Ces formes sont des effets visibles de cet ensemble de transformations, qui constitue ce que Ruyer appelle un comportement. Ce comportement est premier, car il ne s'explique, nous allons le voir, ni par le programme génétique, ni par les conditions extérieures, même si ceux-ci jouent un rôle

important. Il demande seulement de s'insérer dans l'évolution générale elle-même, qui assume le rôle causal.

Un autre exemple, qui se rapproche plus de ce que nous appelons généralement comportement, est celui d'un animal qui se met à courir, quelles qu'en soient les raisons. Un ensemble des transformations, nombreuses et considérables, aboutit à ce mouvement et le permet. Il constitue un comportement, qui ne procède pas d'une influence causale comparable à celle produite par l'échauffement d'un métal. La cause non inscrite de ce mouvement est le programme central de cet individu, ses inclinations et ses désirs, qui ne s'identifient en rien au programme génétique.

L'ENCHAÎNEMENT DES SYSTÈMES CENTRAUX

Pour comprendre l'évolution générale des vivants, il importe de décrire l'enchaînement des systèmes centraux, ou systèmes de comportements, qui se sont succédés au cours de l'histoire des vivants. Cet enchaînement explique, d'une part, l'évolution des systèmes associés, et, d'autre part, celle des stratégies et méthodes de défense, qui obéissent à un schéma darwinien.

On peut dire que cette évolution, qui commence au Précambrien, il y a trois milliards d'années, avec les bactéries procaryotes, prend deux directions. Elles vont d'abord se succéder dans le temps et ensuite se combiner.

La première direction vise à la construction de l'individu. Celui-ci se centre sur lui-même, sur ses limites et sur son organisation, à qui il imprime une certaine disposition, une certaine forme. Il se fabrique lui-même selon un certain modèle spatial et il est occupé à la réalisation de ce modèle.

Selon la même logique, ce type de vivant représenté par les bactéries et les unicellulaires, cherchent à s'étendre au maximum dans l'espace grâce à une multiplication intense, qui réalise des records de rapidité. Cette multiplication est distincte de la reproduction. Elle ne consiste pas à envoyer vers l'extérieur une partie de soi-même, un bourgeon, ce qui permet de se prolonger tout en sauvegardant son intégrité, mais à se diviser, donc à faire éclater sa propre substance.

Si on considère l'individu, qui a tendance à se répandre à l'infini, il a des limites précises, qui s'imposeront par la suite dans le système cellulaire général, une organisation précise, et il ne déborde pas en dehors de ses limites. Les modifications qu'il impose aux éléments du milieu externe, qui sont des transformations chimiques, qui lui servent à se constituer, se réalisent à l'intérieur de lui, dans ses limites. Il ne se projette pas à l'extérieur, ne va pas chercher les éléments nécessaires loin de lui mais se contente d'adopter une configuration, définitive (par exemple, les pseudopodes) ou transitive (les tropismes), lui permettant de recevoir ce qui se présente. Il est donc centré sur sa morphologie, sa conformation et son tracé. Il y a à la fois intériorité dans la mesure où les modifications portent sur lui, et intériorisation, dans la mesure où le milieu est modifié quand il se trouve dans ses limites.

Cette intériorité ne se retrouve plus chez les deux types de vivants qui sortent de l'unicellulaire et qui occupent par la suite une portion considérable de la planète, d'une part les végétaux et, d'autre part, les invertébrés.

Les premiers se caractérisent par une expansion sans précédent des individus. Ceux-ci s'étendent, diversifient leurs différentes parties, occupent de plus en plus d'espace, adoptent des formes nouvelles et originales. Certains, comme les champignons n'ont même pas de limites précises. Certes, ils attendent encore que les éléments qui vont les constituer viennent à eux, comme cela se passe avec la fonction chlorophyllienne, par laquelle ils utilisent la lumière, ou avec la transformation de l'azote, mais cela ne se passe plus quand ils inventent la sexualité, qui est leur apport spécifique. Celle-ci, en effet, par exemple chez les levures ou chez les champignons, consiste à réunir ensemble, à « conjuguer » des parties d'individus ou des individus distincts, séparés dans l'espace. La fonction de la sexualité qui est de rassembler, en intervenant sur l'extérieur, éclate ici. Son rôle par rapport à la reproduction, qu'elle assume, comme si elle voulait lui donner une signification nouvelle (non de « reproduction » mais de différenciation), est secondaire, car non toujours réalisée.

Après des millions d'années où les bactéries règnent seules sur la planète, les végétaux les plus primitifs apparaissent en conjonction avec les premiers animaux. Les végétaux n'arrêtent pas de se diversifier et de s'étendre jusqu'à l'apparition des plantes à fleurs au Crétacé (fin du Secondaire). Ils apparaissent comme une espèce d'ornementation de la planète, qu'ils ont tendance à recouvrir et en même temps, du fait qu'ils assurent la diffusion, sur une grande échelle, d'êtres simples qui se construisent à partir d'éléments minéraux. Ils servent de nourriture à tous les autres, surtout de ceux qui sont capables de venir les chercher.

Dans la seconde direction, celui des invertébrés, l'individu vivant se projette dans le milieu. Il le modifie avant que celui-ci ait pénétré en lui. Je parlerai d'intervention, d'action sur le monde, affectant le monde, dans ses structures et son organisation, pour le profit et dans l'intérêt de l'individu vivant. Cette intervention suppose d'une part une structuration du vivant qui permet l'action sur le milieu dans l'espace extérieur et, d'autre part, l'action elle-même, dans l'espace extérieur.

Le profit tiré par l'individu dans cette action est double. C'est, d'un côté, son enrichissement, puisqu'il intègre à son existence le monde extérieur, avec lequel il interagit, et, d'autre part, la possibilité d'amener à lui, de loin et après un certain nombre de transformations, des éléments du monde extérieur qui vont servir à son entretien. Cette direction a été prise par les animaux, invertébrés ou vertébrés, selon deux modalités distinctes.

Alors que les vertébrés n'ont pas encore fait leur apparition, qui surviendra peu après (fin du Cambrien), les invertébrés triomphent, spécialement ceux qui sont munis d'une défense extérieure, comme les trilobites, gastéropodes et bivalves. Ils se caractérisent par l'importance et l'efficacité d'outils (organes de filtrage, pinces, palpes, etc.) qui leur permettent de s'emparer d'éléments extérieurs qu'ils peuvent ensuite faire pénétrer en eux. L'efficacité de leurs organes et instruments divers domine chez eux, même chez ceux qui, comme les insectes, sortent de l'eau et vivent sur la terre ou dans l'air.

Ces êtres sont des ouvriers. Ils sont en effet capables de transformer leur environnement immédiat d'une manière spectaculaire. Ils n'ont cependant pas une grande capacité de déplacement, même s'ils sont assez mobiles, comme les insectes. Ils sont fixés à un espace déterminé, qu'ils n'abandonnent pas facilement.

La conquête de l'espace commence avec les premiers vertébrés, les poissons, qui ont des capacités de déplacement considérables, grâce à des mécanismes locomoteurs à la fois simples et perfectionnés. Cela implique des organes, constitués au cours de l'embryogenèse, au moment où l'animal se comporte comme un végétal. La vie consiste à les utiliser, et pas seulement pour se nourrir. Les poissons nagent, les reptiles rampent, les oiseaux volent, pour nager, ramper, voler. L'évolution réalise des performances et ne se contente pas d'assurer la maintenance d'individus performants. Les oiseaux atteignent, à ce niveau, une espèce de sommet. « *Le seigneur des mers, l'Albatros hurleur qui, avec ses 3 m 60 d'envergure, est le plus grand oiseau volant, est sans doute capable de faire chaque année un tour du monde, là où la mer forme, au sud des « trois caps » une bande de mer ininterrompue.* » (M. Ricard, 1968. De nombreuses expériences montrent que les animaux réalisent couramment des déplacements ou les opérations dont ils sont capables sans motivations utilitaires.

Les mammifères introduisent un nouveau type de vivants, caractérisés par une capacité accrue d'action sur l'univers, qui aboutit à une appropriation de celui-ci par l'individu.

Ce qui change est le contact entre l'environnement et l'individu. Jusqu'ici ce contact se faisait surtout à travers des organes moteurs, dirigés de près par des organes sensoriels donnant des indications sur la valeur pratique ou affective des objets rencontrés. Les insectes possèdent une batterie impressionnante de mécano-récepteurs et chimio-récepteurs qui leur confèrent une sensibilité tactile, un odorat et un goût exceptionnellement développés. Les informations sur les objets portent sur la valeur de ces objets, du point de vue de l'action et du contact direct.

Chez les mammifères, les systèmes sensoriels acquièrent une nouvelle signification, qui n'est plus seulement de diriger ou de provoquer l'action mais de donner accès à des aspects des choses qui leur appartiennent en propre, intrinsèquement. Ceci se fait à travers trois processus. Le premier est la structure même de certains animaux, dont les organes sensoriels les plus centrés sur l'extérieur (vision, ouïe) permettent aussi à l'être de se percevoir lui-même et ainsi d'avoir une référence fixe pour comparer les objets entre eux. Le deuxième est la grande agilité d'un grand nombre de mammifères (le galop n'existe que chez eux) à cause de la structure verticale et de la souplesse des membres. Ainsi il se produit une expérience du mouvement, grâce à la sensibilité musculaire, qui permet d'aborder les objets sous leur aspect dynamique. Enfin, la motricité manuelle, qui appartient à certains mammifères. Elle permet une manipulation des objets qui en révèle leurs aspects cachés ou inconnus.

L'univers sensoriel se répercute dans la subjectivité. Il fait l'objet de transformations et d'élaborations, qui aboutissent aux représentations. Dans la même ligne se situent les images et les fantasmes. Chez l'être humain, cela permet un traitement particulier des images et aboutit aux concepts et à la vie intellectuelle.

Paradoxalement cette intériorisation extrême de l'univers extérieur permet d'intervenir puissamment sur cet univers. L'action procède en effet de la connaissance, et à une connaissance vigoureuse répond une action efficace. L'être humain va pouvoir transformer le monde.

LE SYSTÈME ASSOCIÉ

La caractéristique du système qui vient d'être décrit, le système central, est son opposition à la matière inerte. Il constitue une antimatière. Il possède en effet cette propriété remarquable, que ne possède pas la matière inerte, de faire converger sur l'individu, tous les éléments qui sont nécessaires pour réaliser la formule que la nature lui assigne. Un végétal adopte lui-même un certain positionnement par rapport à la lumière, fait monter dans ses tiges l'eau qui lui est nécessaire, se met en contact, grâce aux organes qu'il a lui-même construits, avec des sources de carbone et d'azote, etc. Le poisson réalise, grâce à ses mouvements, des déplacements qui l'affectent lui-même. L'oiseau se met, grâce à son vol, à l'endroit qu'il veut observer, et qu'il peut parcourir, etc.

La matière inerte, par contre, ne peut jamais rien faire d'autre que d'obéir aux lois qui régissent les éléments qui la composent (carbone, hydrogène, méthane, etc.). Elle se dirige indéfiniment dans la même direction, tant qu'elle n'a pas rencontré par hasard un élément avec qui elle peut rentrer en interaction et qui obéit à d'autres lois. Elle n'a pas la possibilité, comme le vivant, de réaliser hic et nunc, dans un secteur déterminé, que Ruyer appelle un « domaine de survol », telle ou telle structure dynamique particulière, qui correspond à ce domaine, à cette formule particulière, existant seulement dans une certaine portion de la réalité.

Pour réaliser cet édifice artificiel qui le constitue et le définit, un vivant utilise la matière inerte avec ses propriétés. Il se les approprie, les fait servir à son être. Ce faisant, il détruit, défait, perturbe les dispositifs naturels avec lesquels il est en contact. Cette action négative constitue une dépense, un coût, qui peut atteindre des niveaux très élevés. Cela est à l'origine de cette faiblesse du vivant, d'autant plus qu'il est plus perfectionné.

Pour bien mesurer ce que cela représente, il faut revenir sur ces comportements qui représentent l'essentiel du processus vital. Comme le dit le vieil adage, « *vita in motu* », ces comportements consistent tous en des transformations nettement localisées dans le temps avec un début et une fin, et qui se répètent indéfiniment, à satiété, durant toute la vie de l'organisme considéré. Cette répétitivité n'abolit pas l'évolution globale même au plan de l'individu. Un végétal réalise, à travers des millions de mitoses, des formes dans l'espace qui traduisent une croissance. Un animal répète indéfiniment les mêmes gestes, mais à travers lesquels ses aptitudes grandissent et ses conditions de vie s'améliorent.

À chaque fois qu'un vivant réalise un de ces gestes qui constituent son comportement, il défait, détruit, perturbe de la matière inerte ou organique. Par exemple, il produit de la chaleur, nécessaire à son geste, et il réalise cela en brûlant des combustibles qui sont les édifices qu'il vient juste de construire. Il faut donc qu'il répare, reconstitue ces corps disparus, s'il veut recommencer les gestes en question..

Les actions que les vivants entreprennent pour réparer leurs pertes appartiennent au système associé, de nature homéostatique. Ce système en effet a pour but de remettre les choses en place, de maintenir toujours au même niveau l'ensemble des conditions qui permettent la vie, de sauvegarder le système, ce qui est très différent du fait de garantir son intégrité physique.

Le système homéostatique possède lui-même une organisation d'un très haut niveau. Il possède tout d'abord des organes, qui s'identifient avec l'organisme dans son ensemble, plus précisément avec certaines parties, comme la circulation sanguine, ou comme les gènes, qui matérialisent la fabrication des protéines. Son fonctionnement se réalise à travers la physiologie de l'individu et spécialement à travers les processus de nutrition et de digestion. Enfin, il utilise le comportement lui-même, comme les aptitudes locomotrices, pour introduire dans le circuit organique les éléments qui assureront le processus réparateur.

Bien que ce système réparateur ait une fonction précise, il est lui-même intégré dans le processus vital, et en présente toutes les caractéristiques. Il est, comme celui-ci, dépensier et excessif. Au lieu de réparer les pertes au coup par coup, ce qu'il fait d'ailleurs aussi, il préfère mettre en place des transformations qui ont lieu sans discontinuer, selon un rythme fixe et sans s'arrêter à aucun moment. Ceci se passe avec la respiration, les battements du cœur, la circulation du sang, etc. De même, il installe des dispositifs d'une ampleur démesurée, comme le système nerveux ou génétique, pour donner aux comportements un support destiné à fournir l'énergie électrique nécessaire (et non à traiter l'information) ou à fournir à la fabrication des protéines une base, identique dans les millions de cellules de l'organisme. Ce système colossal doit lui-même être maintenu et entretenu. Il existe une homéostasie du système homéostatique.

Les biologistes contemporains, dans leur grande majorité, plus préoccupés de repérer et d'analyser les transformations physiques ou physico-chimiques du système que d'en comprendre l'économie, tombent dans le réductionnisme, en identifiant le vivant avec le système associé. Ils déclarent, à travers leurs écrits, que le vivant n'a d'autre but que d'assurer sa conservation. Ils font comme si la vie n'était qu'une machine faite pour assurer sa propre maintenance.

À cette doctrine on peut opposer les trois d'arguments suivants :

1 – Du point de vue conceptuel, cela n'a aucun sens. Pour qu'un objet assure sa maintenance, il faut qu'il existe, et il assure la maintenance dans la mesure de sa tendance à exister.

Mais surtout cette vision, qui provient généralement de gens qui passent leur temps à pourfendre le finalisme, tombe dans le finalisme le plus grossier, à la manière de Bernardin de Saint-Pierre. On entend sans cesse que l'animal se déplace, bouge, agit pour rechercher sa nourriture et pouvoir s'alimenter. En disant cela, on parle des intentions de l'animal, de ce qu'il recherche subjectivement en se déplaçant dans un champ ou même en absorbant la nourriture. Qu'est ce qui prouve que c'est bien là ce qui l'occupe ? Les actions faites en dehors du moment précis où l'animal ingurgite la nourriture occupe 80 % à 90 % du temps. Il paraît bien irrationnel, de la part de la nature, d'imposer un tel détour alors que l'activité alimentaire, si elle était le seul but, pourrait se réaliser sans discontinuer en plaçant le vivant sur une source d'alimentation en permanence. Quel sens accorder au comportement d'un animal ou d'un végétal lorsque celui-ci reste des mois ou des années sans manger, comme c'est le cas de beaucoup de scorpions, arachnides, lézards, serpents, ou comme ces graines qui peuvent subsister dans un état de dessiccation complète parfois pendant des siècles, sans aucune alimentation. N'existent-ils pas comme vivants à ce moment-là ?

2 – Un argument plus fort consiste à observer l'ordre des processus dans un vivant et ce à quoi ils servent. Si tout était ordonné à la conservation dans l'activité d'un vivant, ses processus essentiels devraient servir à cette conservation. Il n'en est pas ainsi, par exemple pour les processus de thermorégulation, résultat de la combustion des composés organiques, construits par l'organisme, tels que les glucides ou les graisses. Il a été démontré, par une expérience de Molliard au début du siècle, que les processus cataboliques de combustion ne servent pas à la réalisation des processus anaboliques de constitution des composés organiques. Les processus cataboliques servent aux mouvements, soit aux mouvements de l'individu dans son ensemble soit aux mouvements internes aux cellules.

Si donc les composés organiques tels que glucides et graisses permettent une combustion, qui elle-même pour sens de permettre l'effection des mouvements, dont certains peuvent aboutir à l'édification de ces composés organiques, il n'y a aucune raison de la privilégier à l'intérieur d'une chaîne dont elle n'est qu'un élément. Les animaux font des gestes qui aboutissent à manger. Mais beaucoup de leurs gestes n'ont pas cet aboutissement et même ceux qui l'ont peuvent obéir à d'autres finalités en même temps.

3 – L'argument le plus fort est que simplement une grande partie de l'activité animale n'est pas liée à des phénomènes de nutrition, de défense, etc. Les phénomènes de jeu ont une importance tout aussi grande et rien ne prouve que beaucoup d'activités qui apparaissent comme utilitaires, n'aient pas aussi une signification de jeu.

Des expériences, qui se sont multipliées depuis un siècle montrent que les animaux peuvent se mouvoir, collecter des matériaux, chasser et même tuer sans que cela ait une utilité quelconque pour eux. Il serait long et fastidieux d'énumérer toutes ces expériences. Il y en a des quantités. Quand je parle d'activités qui n'ont pas d'utilité, je parle évidemment d'utilité au sens d'un profit indirect. Je ne parle pas de l'état psychologique, auquel peut aboutir cette activité et qui peut éventuellement être le but poursuivi (motivation dite autotélique).

La théorie élaborée par Konrad Lorenz dans ses dernières œuvres et exposée dans : *Vergleichende Verhaltensforschung : Grundlagen der Ethologie* (1978), va dans ce sens. L'auteur revient sur sa conception du réflexe à partir d'inducteurs, élaborée au cours de sa carrière et qui avait établi sa réputation. Il repousse cette thèse et pense qu'il faut lui substituer la notion de « comportement d'appétence ». D'après cette nouvelle conception, l'animal recherche à pouvoir effectuer certains gestes et certains mouvements, même si ceux-ci sont effectués « à vide », sans signification utilitaire. Il cherche les situations lui permettant d'effectuer ces gestes et même les construit artificiellement, s'il ne peut pas faire autrement. Ceci veut dire que même si ces gestes sont effectués dans une intention utilitaire, ils gardent leur valeur d'appétence.

Une théorie du naturaliste américain spécialiste des oiseaux, E.A. Armstrong (1952), va dans le même sens. Celui-ci montre que les oiseaux effectuent spontanément et dans un état de grande excitation certains mouvements qui ne peuvent leur servir à rien, étant donné la manière désordonnée dont ils le font. Ces gestes, qui rejoignent les comportements de parade, pourraient être ceux sur lesquels se sont construits les instincts. L'animal aurait manipulé des herbes et des branches avant de construire des nids, et il les aurait construit, parce qu'il avait de l'intérêt pour cette manipulation, en surajoutant un but utilitaire.

LES ACTIVITÉS DÉFENSIVES

Venons-en aux activités défensives sur lesquelles Darwin a construit toute sa théorie.

La thèse que je soutiens est que ces activités, sont importantes, puisqu'elles protègent les vivants contre les forces de destructions, contre lesquelles ils n'ont pas en principe de réponse adaptée et homéostatique. Cependant, ces activités :

1. Ne découlent pas des thèmes centraux qui définissent chaque catégorie de vivants et donc ne peuvent expliquer l'existence de ces thèmes ; ceux-ci sont « neutres », au sens de Kimura (1990).
2. Procèdent, quand elles existent, de dispositifs surajoutés aux thèmes centraux et constituant généralement des reliquats d'autres structures, dominantes chez d'autres vivants.
3. Ne permettent pas la mise en place de filières héréditaires, car elles consistent en des stratégies adaptées à des situations passagères et transitoires, et, à ce titre, possèdent un caractère relatif.

Quels sens faut-il leur donner du point de vue évolutif ? Elles reflètent les forces générales en jeu chez les vivants non celles qui les construisent spécifiquement. Ceux-ci n'apparaissent pas dans un milieu vide ou seulement occupé par des individus qui les servent et leur permettent d'exister, mais dans un milieu occupé par d'autres avec lesquels ils n'ont rien à voir, n'ayant en commun avec eux que l'évolution globale elle-même. Ils doivent s'y affronter, et ils ne peuvent le faire qu'en manifestant une volonté d'exister qui les assimile à la totalité des existants, y compris ceux qui appartiennent à la matière inerte.

Reprenons les trois points.

1 – Les dispositifs de défense ne sont pas assimilables aux structures qui définissent les thèmes centraux. Il ne suffit pas de décrire ceux-ci, comme je l'ai fait et de montrer qu'ils répondent à une autre logique qu'une logique de défense. On peut aussi montrer qu'ils contribuent, contrairement à la vision darwinienne, à affaiblir l'être, à le rendre vulnérable, ce qui justifie l'existence de systèmes de défense différents d'eux et les protégeant contre leur propre fragilité.

Un bon exemple est celui de la « *sélection sexuelle* » de Darwin. L'idée de celui-ci en accord avec la théorie générale de la sélection, est que l'évolution doit éliminer progressivement non seulement les formes inadaptées en elles-mêmes, mais aussi celles qui ne réussissent pas à s'assurer une descendance ou qui ont une descendance déficiente. Les naturalistes postérieurs à Darwin, et spécialement les tenants de la « théorie synthétique de l'évolution » font des efforts désespérés pour montrer que les vertébrés, tout particulièrement, ont des comportements reproductifs qui s'expliquent entièrement par le souci d'assurer leur « succès reproductif », d'avoir le maximum de descendance et une descendance prospère.

Malheureusement il est clair, que la sexualité, quand elle est apparue chez les végétaux (dès le stade des champignons) a contribué à rendre la reproduction difficile, voire même dans un grand nombre de cas, impossible, surtout chez les vertébrés supérieurs. Dès le stade végétal, elle est en opposition avec la reproduction asexuée et elle apparaît quand l'organisme est affaibli ou en situation difficile. La reproduction végétative ou asexuée, de même que la

reproduction hermaphrodite ou parthénogénétique, reprennent le dessus chaque fois que l'être est en expansion et en bonne santé et veut se reproduire au maximum. Les choses prennent une tournure dramatique chez les Mammifères et même certains oiseaux. Un mâle unique s'attribue toutes les femelles, ne laissant aux jeunes que la possibilité d'attendre qu'il ait disparu ou aux mâles éliminés la possibilité d'errer dangereusement autour du troupeau. Dans le même sens va la situation, extrêmement courante, dans laquelle les femelles se précipitent toutes sur le même mâle et laissent tous les autres de côté, sans descendance. La sexualité ne cesse d'être perturbatrice que chez les animaux monogames, là où les comportements territoriaux l'exigent impérativement.

De nombreux animaux n'ont tout simplement pas de reproduction ou aident les autres à se reproduire ou à s'occuper des petits. Une théorie à succès, la sociobiologie de Wilson (1975), tente de démontrer que l'apparent altruisme, dans tous les cas de ce genre, est une forme subtile d'égoïsme, car l'animal qui le manifeste favorise non pas lui-même mais les gènes qui le lient à ceux qu'il sert. Malheureusement, dans un grand nombre de cas (D. et S. Ligon, 1982), les individus qui sont servis et ceux qui les servent ne sont même pas apparentés et les formules génétiques qui expriment une liaison forte chez certains animaux sont loin d'être générales (cas des termites).

Enfin, les efforts pour justifier la théorie darwinienne se sont portés sur le choix du partenaire, en particulier dans le cas des rites de parade, où l'on a voulu voir une méthode pour sélectionner, surtout de la part des femelles, les mâles les plus forts et les plus résistants. Toutes les tentatives de démonstration dans ce sens se sont révélées vaines. Par exemple, on a pu montrer que les mâles reproducteurs avaient une mortalité plus forte que les autres. L.A. Dugatkin et J.G. Godin, (1998), arrivent à la conclusion qu'il existe trois facteurs qui déterminent le choix du partenaire : 1 – Le caractère brillant, spectaculaire, tenace ou fougueux du partenaire. 2 – Le caractère qui attire l'attention représente bien l'espèce ou le groupe auquel le sujet appartient. 3 – La tendance à s'imiter, surtout chez les femelles, quand les éléments de séduction font défaut.

Manifestement la sexualité n'a pas pour sens de protéger ou de défendre l'individu mais constitue un de ces thèmes gratuits et superfétatoires, avec lesquels la nature construit l'évolution. Dès les champignons, où elle aboutit à l'union d'un organisme individuel avec lui-même, elle manifeste la tendance à surmonter et contredire le principe qui règne dans la matière inerte à savoir l'individuation, la dispersion, l'étalement dans l'espace et le temps. Chez les levures, elle réunit deux êtres indépendants en un seul, en unissant ce qu'ils ont de plus intime : leur noyau, leur cytoplasme. Pourquoi vouloir qu'elle ait une fonction d'assistance ? Au contraire, elle a tendance à compliquer et rendre difficile la reproduction et il faut se protéger contre elle.

2 – Les mécanismes protecteurs ne découlent pas du thème principal mais de systèmes secondaires, auxiliaires, dominants dans d'autres secteurs de vie.

Si l'on considère les causes possibles de destruction, de caractère fortuit, qui peuvent survenir chez un vivant, on trouve quatre cas de figure possibles : soit des vivants développés et importants en taille s'attaquent à d'autres, plus petits ; soit, à l'inverse, des petits s'attaquent à des gros ; soit des gros s'attaquent à des gros ; soit des petits s'attaquent à des petits.

Le premier cas est celui de la prédation, sous sa forme la plus fréquente. Les gros animaux se nourrissent des petits, d'une manière générale dans la nature. Le plancton, végétal ou animal, formé d'êtres microscopiques vivants assure la subsistance d'une grande partie des invertébrés. Les insectes et petits vertébrés assurent la subsistance d'un grand nombre d'oiseaux, de tous les mammifères dits insectivores et bien d'autres encore. Les gros poissons se nourrissent des petits. Même les requins, pourtant capables de s'attaquer aux plus gros spécimens aquatiques se nourrissent le plus souvent de petits invertébrés. Les mammifères les plus performants à la chasse, comme les félins, ne négligent pas les petits vertébrés et mammifères, etc. Tous les animaux, petits et inférieurs en taille à ceux qui se nourrissent d'eux, se protègent à peu près toujours en se cachant, en se camouflant, en s'immobilisant, en s'enfouissant. Ils neutralisent ce qui, chez d'autres animaux, peut apparaître comme une force mais qui est en réalité plutôt un danger, à savoir la locomotion, le parcours de l'espace, le mouvement. Les plus protégés dans la catégorie des petits se revêtent de coquilles et de carapaces, comme les mollusques, les échinodermes, les arthropodes, etc., ce qui est un « avantage sélectif » relatif.

Quand les petits s'attaquent aux gros, nous avons le parasitisme, qui prend de multiples formes, depuis celles où le parasite attaque son hôte et le fait mourir, ce qui est le cas surtout avec les bactéries, virus et autres unicellulaires, jusqu'au cas des parasites animaux qui s'installent dans l'hôte et le maintiennent en vie dans leur propre intérêt.

Contre cela, la nature a prévu une défense, le système immunitaire, de plus en plus développé au fur et à mesure qu'on monte dans l'échelle des vivants. Il revient à opposer à ces êtres microscopiques dangereux des individus de même nature qu'eux et plus performants, macrophages, lymphocytes, etc. Quand un vertébré ou un mammifère assure sa défense par ce moyen, il fonctionne comme un unicellulaire ou un pluricellulaire rudimentaire. Il n'exprime pas ce qu'il est. La défense qu'il déploie ne le représente pas et ne peut expliquer, comme Darwin le voudrait, ce qu'il est. Cela explique que le système immunitaire soit, chez les vivants supérieurs, autonome et puisse même se retourner contre « le soi » (maladies auto-immunes). Il n'appartient pas au même règne. Lui aussi peut être considéré comme un « avantage sélectif », mais la manière dont il fonctionne, par apprentissage et par un renouvellement incessant et total de tous les éléments qui le composent, montre qu'il ne fonctionne pas comme une structure fixe mais comme un processus d'adaptation aléatoire.

Quand un gros s'attaque à un gros, nous avons des phénomènes de prédation sur une grande échelle, dans lesquels les réponses des proies, fuite, camouflage ou combat ne suffisent généralement pas à neutraliser l'agression. La seule neutralisation ayant un caractère radical est l'utilisation par l'animal d'une fonction, qui, chez les êtres inférieurs, prend la forme d'une prolifération et d'une conquête de l'espace, comme la multiplication. Le mammifère, au lieu de se répandre grâce à sa progéniture, comme les invertébrés ou les poissons (reproduction par milliers et millions), s'y réfugie, ne fabriquant que juste le nombre de descendants qui sont capables de le remplacer. Cela explique l'importance de plus en plus grande prise par la reproduction au cours de l'évolution. Chez les mammifères, elle est devenue tellement vitale que l'animal garde son petit en lui au lieu de l'expulser à l'extérieur dans un œuf et le maintient près de lui un temps assez long qui, chez l'homme, devient immense. Il le nourrit avec son propre corps (l'allaitement), ce par quoi on a défini l'état de mammifère.

Ce qui prouve que le sens est bien de protection et non d'expansion, c'est le développement plus fort de cette fonction chez les animaux les plus menacés, comme les lagomorphes ou les rongeurs. Les lapins sont parmi les plus menacés de tous les mammifères. On a calculé que dans certaines régions, ils ont jusqu'à quarante prédateurs. Or, ils ont aussi des capacités exceptionnelles de reproduction. Leurs cycles de reproduction sont multipliés et ils ont des portées particulièrement nombreuses. Les femelles peuvent nourrir très rapidement avec un lait très riche. Les terriers sont particulièrement soignés et protégés. Dans les régions septentrionales, ils ont des capacités de reproduction accrue, etc.

Quand les petits attaquent les petits, ils le font en occupant leurs territoires, par des phénomènes de concurrence et de compétition. Ces phénomènes ont reçu récemment une grande attention de la part des spécialistes de « dynamique des populations » (cf. Blondel, 1986). La théorie de Mac Arthur met ce phénomène au centre des explications concernant l'évolution des populations. On a distingué, sans doute à juste titre, une sélection R, où l'individu se développe par la reproduction, et une sélection K, où il se développe par accroissement et renforcement individuels. Les petits, quand ils sont en compétition avec des êtres proches, ne peuvent répondre par la prolifération qui accroît les dangers et les problèmes. Ils répondent par une formule K, par des mécanismes considérés comme les bases de la « spéciation ». Ils s'isolent de ceux avec lesquels ils sont en compétition et différencient leurs activités. C'est ce que font les bactéries et unicellulaires, qui, lorsqu'ils sont en danger, se renferment dans des coques et prennent des formes de « spores », utilisant alors à plein leur capacité à tirer du milieu le plus simple et le plus particulier, le milieu minéral, leurs moyens de subsistance. Ils adoptent alors une stratégie en contradiction avec leur performance thématique qui les pousse à la prolifération et à la multiplication.

3 – Un fait peut être considéré comme une objection à la thèse que je soutiens. Les dispositifs mis en jeu pour la défense de la vie ne peuvent-ils être considérés comme des « avantages sélectifs », selon la conception darwinienne, même s'ils ne peuvent être confondus avec les édifices qui définissent les types ?

Ces dispositifs sont soit rigides et fixes comme les coques, coquilles, armures, armes diverses par lesquels les animaux se protègent soit au contraire flexibles et souples au plus haut point, comme le système immunitaire ou les stratégies reproductives. Qu'ils s'agissent de l'un ou de l'autre, cela revient au même. Dans les deux cas, la structure mise en jeu ne peut être considérée comme une forme spécifique et fixe, bonne ou mauvaise, adaptée ou inadaptée, transmise aux descendants, qui aurait une valeur sélective. Soit elle possède un certain nombre de limites invariables et elle les possède pour tous, soit elle est susceptible de variations et de stratégies transitoires et opposées à l'intérieur du même individu ou de la même espèce. Les échecs rencontrés ne proviennent pas de la structure mise en place mais de circonstances malheureuses ou d'une accumulation fortuite d'agressions (par exemple l'intervention de l'homme dans les temps modernes). L'efficacité ou l'inefficacité du système ne vient pas du système lui-même mais de limites ou d'accidents. S'il y a « avantage sélectif », il dépend des temps et des lieux. Tel caractère bon ici va se révéler mauvais ailleurs, pour le même individu ou pour des individus de la même espèce.

Une telle considération n'est pas purement spéculative. Bien des groupes animaux ou végétaux soumis, à un certain moment, à une action destructive caractérisée, après des millions d'années

de vie prospère, se sont quand même maintenus en certains lieux, grâce à certaines circonstances. Les mammifères marsupiaux ont subsisté en Australie grâce à la dérive des continents. Les mollusques comme trilobites, bivalves, etc., ont subi une extinction massive à la fin du Mésozoïque. Ils ont subsisté souvent dans les grands fonds où ils étaient protégés. On rencontre des grenouilles, animaux pourtant aquatiques, au milieu du désert. Qui aurait pu prévoir que des animaux aussi perfectionnés que certains mammifères supérieurs seraient quasiment exterminés par l'espèce humaine, à cause d'armes perçant toutes les protections existantes.

Bref, le problème n'est pas de savoir s'il y a ou non avantage sélectif, mais de savoir si cette notion a seulement un sens. Les protections que se donnent la vie contre tous les périls mortels sont tellement relatives et dépendent tellement des circonstances et des stratégies ponctuelles, qu'elles ne peuvent pas servir à définir et à comprendre la structure des espèces vivantes. Elles expliquent peut-être leur histoire mais non leur construction.

LE SYSTÈME GÉNÉTIQUE

Pour finir ce long exposé sur l'évolution des espèces, abordons un problème difficile et controversé : d'où viennent ces grandes constructions thématiques, qui jalonnent le cours du temps et qui créent les espèces vivantes ?

Sur un tel problème, les religions d'autrefois avaient pris des positions très tranchées, évoquées dans ce livre, qui procédaient plus de projections fantasmagoriques, inquiétantes ou rassurantes, que de certitudes rationnelles. Les savants contemporains ont tendance à faire la même chose, mais à l'envers. Ils édifient une religion de type matérialiste, symétrique de l'ancienne conception spiritualiste. Cette nouvelle religion se présente comme une théologie, aussi rigide et dogmatique que l'autre. La seule différence est qu'elle s'appuie sur les acquisitions les plus sophistiquées et pointues de la science moderne. Au lieu du traditionalisme de jadis, les savants mettent en avant le progrès, qui sert aussi d'argument pour fonder la vérité de leur construction. Il est intéressant de voir ce qu'est devenu le positivisme d'Auguste Comte, qui refusait les spéculations vaines sur des problèmes insolubles. Il a engendré ce qu'il condamnait le plus : une nouvelle religion.

Dans cette religion, on répond à la question de savoir d'où viennent les espèces vivantes, en utilisant une des découvertes la plus étonnante de la biologie contemporaine, le système génétique.

Étant donné qu'il existe dans toutes les cellules vivantes, une partie secrète, le noyau, où se trouve des filaments enroulés qui portent des séquences d'éléments exactement appariés avec les protéines constituant la matière vivante, on en conclut que ces éléments, les gènes, constituent un programme, un « code », qui dirige et engendre le vivant. On dit que les acides nucléiques qui servent de supports à ces éléments « codent » les caractéristiques de l'être et les font exister. Les transformations à l'intérieur de ce code, appelées mutations, expliqueraient l'évolution des espèces.

Il faut reconnaître qu'une telle interprétation est tentante quand on sait que les gènes, exactement repérés dans certaines cellules, grâce aux microscopes électroniques à haute

résolution (O.L. Miller, 1973), servent de points de départ, de bases, à la fabrication des protéines, à partir de l'ADN, et à travers l'ARN, en suivant les chemins tracés par les ribosomes. On peut presque assister à leur fabrication. Dès lors, comment échapper à cette conclusion : les gènes engendrent l'individu vivant, puisque celui-ci est constitué de protéines ?

Malheureusement, il y a une faille dans le système. Cette faille est que le code en question, supporté par le génome, est le même dans toutes les cellules. Il est le même dans des cellules différentes, formées de protéines différentes. Il est le même aussi dans des cellules qui appartiennent à des parties du corps de forme et de constitution différente, comme dans des cellules du pied et de la tête. Si les codes qui sont à l'origine de la fabrication des cellules, sont identiques, les cellules aussi devraient être identiques. Il est clair qu'elles ne le sont pas. Elles ne peuvent pas l'être. D'où vient la différence ? Qui, ou quoi, la détermine ?

Le problème a été aperçu par les biologistes peu après la découverte de la « double hélice » dès les années 60 (L. Wolpert, 1978). Dès les années 70, un certain nombre de biologistes (M. Ptashne et G. Walter, 1970 ; D.E. Koshland, 1973 ; G. Stein, 1975 ; T. Maniatis et M. Ptashne, 1976 ; T. Beardsley, 1991, etc.) découvrent quelque chose qui est un élément de solution : les gènes sont activés ou inhibés par d'autres gènes, appelés « régulateurs » et « inhibiteurs », qui activent ou désactivent les gènes structuraux. Les gènes régulateurs dépendent eux-mêmes de l'influence de protéines externes et tout particulièrement d'hormones ou d'enzymes, prises dans le circuit général. L'Américain Wang, en 1982, montre que certaines enzymes les « topoisomérases », modifient la configuration topologique des anneaux d'ADN faisant des nœuds et y en enlaçant des anneaux séparés, ce qui est d'une importance considérable, puisqu'on sait que les configurations des anneaux d'ADN déterminent leur composition. On s'oriente vers l'idée que les influences externes à la cellule pourraient modifier l'ADN elle-même, l'hérédité.

Tout ceci pose un problème fondamental : si le matériel héréditaire, sinon dans sa composition, du moins dans son fonctionnement, dépend de facteurs qui lui sont extérieurs, ce qui est prouvé et d'ailleurs inévitable, par qui, ou par quoi, sont déterminés, programmés, organisés ces facteurs ? Quel est le régulateur central qui oriente tout cela, puisque les gènes ne peuvent jouer ce rôle, ayant besoin eux-mêmes d'être régulés ?

Face à cette difficulté, les biologistes ne désarment pas. Certains d'entre eux, comme Cavalli-Sforza, imaginent que les gènes pourraient fonctionner comme un manuel d'instructions générales, qui prévoirait et déciderait tout ce que l'organisme doit faire, autrement dit l'ensemble de son fonctionnement. Peu importerait dès lors qu'ils soient les mêmes dans toutes les cellules. « *La séquence des nucléotides de l'ADN, dit standard, est responsable de toute la biologie de l'individu (...). Nous pouvons (...) voir l'ADN comme le livre qui contient l'identité biologique de chaque individu.* »

Une telle conception anthropomorphique est intenable. Premièrement, elle présuppose comme toutes les conceptions de ce genre, un « homonculus » qui code et décode le livre en question. Même si cet homonculus existait, cela ne servirait à rien, car il serait lui-même construit à partir d'un ADN, qu'il faudrait à son tour déchiffrer, etc. Mais surtout, cela est contraire aux faits. Nous savons que l'ADN a pour fonction de servir de base à la fabrication des protéines à l'intérieur de chaque cellule et pour cette seule cellule. L'ADN d'une cellule fabrique des

protéines différentes de celles de la cellule d'à côté, bien que le génome soit identique. On ne peut demander à des formules identiques de produire des effets différents.

Il faut donc tirer la conclusion de ces découvertes de la biologie contemporaine, au grand dam des théologies qui en sont sorties. Il est clair que le fonctionnement des vivants, au niveau des individus et des espèces, procède de programmes non-inscrits, qui « survolent », (Raymond Ruyer, 1946) les vivants en question.

Ceci permet en même temps de mieux comprendre l'évolution des espèces. Tous les paléontologues sont d'accord pour admettre que cette évolution est déterminée par les mutations génétiques survenues au cours du temps. Ils admettent aussi que ces mutations sont de deux sortes : soit structurales, au niveau des gènes eux-mêmes, soit au niveau des recompositions chromosomiques (translocations, etc.).

Dans une conception darwinienne, qui pose que l'apparition des espèces se fait au hasard, il est clair que ces mutations n'obéissent à aucune loi. Elles sont seulement « sélectionnées » après coup, par le jeu des « pressions sélectives ». Cependant, le Japonais Kimura (1990), reprenant de nombreux faits accumulés depuis la dernière guerre qui montrent l'existence d'une « horloge moléculaire », prétend que les mutations sont « sélectivement neutres ». Elles n'obéissent pas à un principe de sélection fortuit mais se font selon un certain rythme, qui en détermine l'apparition. Il a d'ailleurs essayé de calculer ce rythme.

Malheureusement, il ne va pas plus loin et se contente d'affirmer que l'évolution en question est « génotypique ». Elle n'affecte que les gènes eux-mêmes et les protéines qui en résultent, sans se manifester au niveau des formes et comportements des individus.

Il faut pourtant en arriver là. L'évolution ne se limite pas à produire des protéines. Elle produit des individus complets avec des organes, des parties et des comportements. Ils sont connus des paléontologues qui les ont étudiés et répertoriés. Comment peut-on faire le passage de la génétique à la paléontologie ?

La solution est simple, si l'on admet l'existence de ce régulateur central non-inscrit dont je parle. Tout procède de lui. Les formes qui apparaissent au cours de l'évolution obéissent, comme j'ai essayé de le montrer, à un déploiement thématique, qui détermine les caractéristiques des espèces et des individus. Plus exactement, ce déploiement explique les formes mais non les individus. Ceux-ci sont déterminés, en grande partie, par le jeu des interférences entre la totalité des êtres, dans lequel le principe sélectif darwinien intervient fortement. Il n'intervient pas pour créer les formes ni même pour les sélectionner, mais, si l'on peut dire, pour les distribuer.

L'évolution de type « génotypique », au niveau des gènes et des protéines au lieu d'être, dans cette conception, à l'origine est, au contraire, une conséquence. C'est à cause du déploiement thématique que telle ou telle protéine apparaît au cours du temps, telles les différentes formes d'hémoglobine, ce qui explique la régularité. Ce qui commande tout est le programme non-inscrit, qui n'a rien d'un principe mystérieux et caché, car il est le sens même de l'évolution, tel qu'on peut le lire à travers les faits connus.

Dans cette conception, l'environnement joue un rôle fondamental. C'est lui en effet qui détermine si une forme est capable ou non d'apparaître, et crée les conditions de son existence. Il est évident que les herbivores ne pouvaient apparaître tant qu'il n'y avait pas d'herbe, les insectivores tant qu'il n'y avait pas d'insectes, etc. Mais s'il en est ainsi, alors l'évolution procède des caractères acquis, qui seraient dans ce cas héréditaires. On heurte alors un des tabous les plus solides de la théologie génétique : la non hérédité des caractères acquis.

On ne voit pas comment on peut échapper à l'idée de caractères acquis héréditaires, dès l'instant où on admet l'évolution. Celle-ci confère de nouveaux caractères aux êtres et aux espèces. Ces caractères, produits par les mutations, sont acquis.

Si tout est déterminé par les gènes, le milieu se trouve exclu. Mais il n'y a plus aucun problème si on réintroduit le milieu dans les gènes, si on admet que les gènes sont déterminés par le milieu, s'adaptent au milieu, par l'intermédiaire de l'organisme dont ils dépendent. L'hérédité des caractères qui ont été acquis de cette manière n'est pas une hérédité purement somatique, comme le voulait Lyssenko, mais elle passe par les gènes

Cela n'est plus seulement une hypothèse. Il y a actuellement des faits de plus en plus nombreux, qui militent en faveur de l'hérédité des caractères acquis, tout en respectant les lois de la génétique. On connaît l'existence de bactéries « lamarckiennes » (1990) qui mutent en accord avec le milieu sans être sélectionnées. Le cas le plus intéressant est celui des pesticides, qui provoquent, d'une manière constante, des résistances héréditaires chez les insectes qu'ils cherchent à détruire (N. Pasteur et N. Poirier, 1991). On ne peut attribuer cela à un processus de sélection. En effet, la méthode utilisée par les fabricants de pesticides consiste à trouver un produit, testé en laboratoire, capable de détruire la population dans une proportion de 100 %. Quand ils appliquent ce produit dans la nature, ils détruisent tous les insectes touchés par le produit et qui le rencontrent pour la première fois. Il n'y a pas de sélection possible puisque le produit est efficace à 100 % (la sélection suppose que tous les individus ne soient pas détruits). Les animaux qui mutent ne peuvent être que ceux touchés de loin, indirectement ou insuffisamment, et qui réagissent au poison en fabriquant une résistance. Ils obéissent au schéma des bactéries « lamarckiennes ».

Allons plus loin. Les inventions du « génie génétique » militent en faveur d'une telle conception. Introduire des gènes dans des bactéries pour obtenir de l'insuline n'est pas différent de ce qui se passe quand des bactéries mutent et se dotent de nouveaux gènes. Cela obéit aussi à une direction extérieure

En définitive, tous ces pouvoirs mystérieux et magiques dont on a gratifié les gènes, en en faisant les nouveaux dieux de la vie, reposent le problème de leur signification. Il n'est pas facile de comprendre pourquoi la nature a disposé, dans toutes les cellules, ces organismes stables et rigides, qui servent de point de départ à la formation des protéines et qui sont appariés avec elles, tout en étant différents d'elles. J'y vois des centres énergétiques, très comparables au système nerveux, qui ne peut être, comme le voudraient de nombreux biologistes, un P.C. traitant les informations. Les décharges électriques par dépolarisation, qui procèdent par « sommation des influx » (Morgan), n'ont rien à voir avec les phénomènes psychologiques, comme la sensation ou la perception. On ne peut identifier des phénomènes, qui apparaissent comme différents, selon le principe posé jadis par Leibnitz.

Le sens des neurones est d'être des centres énergétiques qui conditionnent les phénomènes psychologiques. Nous avons vu qu'il en est de même pour les processus cataboliques (respiration, fermentation). Ils aboutissent à dégrader les matériaux qui viennent d'être fabriqués par l'individu vivant, pour lui procurer la chaleur dont il a besoin pour agir. L'organisme fournit de l'énergie pour permettre les actes, structurés thématiquement. La structure thématique est et reste le phénomène essentiel.

RETOUR AUX HUMAINS

Revenons à l'espèce humaine, abandonnée pour faire une longue digression sur l'évolution des espèces. Ce que je voulais, à travers cette digression, c'était proposer un schéma concernant cette évolution, applicable aussi à l'espèce humaine. Je voulais montrer que celle-ci n'échappe pas aux grands mouvements de la nature, même si, comme je l'ai établi, elle introduit quelque chose de nouveau. Essayons de voir les similitudes entre l'espèce humaine et les autres espèces ou de voir comment l'espèce humaine rentre dans le schéma général.

La leçon principale dégagée de l'étude de l'évolution du vivant, c'est la distance entre, d'une part, les forces constructives, autonomes et englobantes, qui doivent recourir à un système associé qui assure l'homéostasie, et, d'autre part, les exigences de la défense et de la sécurité. Celles-ci découlent du fait que l'être s'insère dans un monde où existent déjà d'autres êtres. Il y a antinomie entre ces deux ordres de réalités. Le darwinisme, qui a essayé de les confondre, en réduisant le déploiement des structures aux impératifs sécuritaires, est un échec.

Quand on regarde l'être humain, cette antinomie apparaît encore plus affirmée chez lui que dans le reste de la nature. C'est un véritable fossé. La cause en est que les forces de la nature, qui s'exercent à travers lui, s'approfondissent, se diversifient, s'étendent, du fait de l'intériorisation et de la représentation, et permettent à leur tour une emprise accrue sur le monde. L'opposition entre les deux instances, sécuritaire et hédonique, est une des conclusions principales de ce livre.

Les principes observés dans l'évolution des vivants se traduisent chez l'être humain dans trois domaines : 1 – dans le déploiement des formes et des structures, 2 – dans le rapport existant entre les deux forces antagonistes, 3 – dans le rapport qui s'établit au cours de l'histoire entre les groupes humains en évolution.

Considérons le premier point, le déploiement des formes et des structures. Dans l'évolution humaine, l'émergence pure, gratuite, indépendante des formes, a une influence déterminante, car tout en dépend.

La différence est que, chez les végétaux et les animaux, les réalités qui apparaissent se déploient dans l'espace, où elles occupent des lieux différents et plus ou moins de place. Quand elles se diversifient, elles le font spatialement. Une espèce s'isole d'une autre espèce (allopatric), une race d'une autre race. Les oiseaux et les mammifères occupent des territoires différents. Ils les segments, etc.

Chez l'être humain, ces différences existent aussi, mais elles s'accompagnent d'une autre différenciation, de caractère interne, plus importante et qui l'explique. Tout découle des représentations, tout, y compris les positions que les humains finissent par prendre dans l'espace, qui résultent de choix dans la génération présente ou dans les générations précédentes.

J'ai distingué quatre grands systèmes de représentations. Ils découlent du rapport entre l'être humain et le monde. Ce qu'il y a de nouveau, c'est l'introduction des processus d'anticipation et de prévision. Ils déterminent la possibilité de craindre l'avenir, même lointain, ce que ne peuvent faire les animaux. Cela a des conséquences sur les sentiments sécuritaires et sur les dispositifs mis en place pour assurer la sécurité.

Parmi les systèmes de représentations, les plus déterminants pour l'évolution de l'humanité, sont les systèmes hédoniques. Ils jouent le même rôle, pour l'humanité, que les structures thématiques pour les espèces vivantes. De même que les vertébrés partent à la conquête de l'espace grâce à des moyens de déplacement nouveaux et considérables, de même les agriculteurs créent des villages où ils vont développer une sociabilité nouvelle. Longtemps après, la société des scribes, gens qui se plaisent à réfléchir et à étudier, va émerger du cadre villageois. La sociabilité villageoise, la pensée rationnelle sont des valeurs, des sources de plaisir, comme le sont les migrations des oiseaux ou des poissons,, dont la signification n'est pas d'abord utilitaire (elles démarrent bien avant que cela soit nécessaire et sont aussi destructrices qu'utiles)

Le schéma général de l'évolution humaine, est déterminé, par la succession des formes hédoniques apparues au cours du temps. On passe du clan de chasseurs au village, du village au territoire organisé, du territoire organisé à la ville. Naturellement, les phénomènes impérialistes brouillent le paysage, en introduisant le palais dans le territoire organisé et les structures administratives, qui dominent la ville. Mais peu importe, cela ne change pas l'essentiel du paysage.

LE CONFLIT INTÉRIEUR

Venons-en à la réalité du conflit. Il est au cœur de l'évolution. Il ne s'agit pas seulement du conflit entre les groupes humains sur lequel je vais revenir mais surtout du conflit à l'intérieur de l'être humain. Il résulte de deux facteurs : d'une part, de la tension que les systèmes sécuritaires engendrent dans les rapports des humains avec les choses et, d'autre part, du choc entre les tendances hédonismes et sécuritaires.

Le premier aspect est de loin le plus important, car il renvoie au fonctionnement du psychisme. Ce qui donne aux valeurs hédoniques comme aux valeurs sécuritaires leur force, c'est qu'elles se traduisent dans des fantasmes, qui leur confèrent une dimension et une ampleur.

Les fantasmes issus du système hédonique introduisent la notion de bonheur, une des idées-forces les plus importantes dans l'humanité. La visée qui pousse au bonheur est différente de celle qui vise au plaisir ou à la satisfaction. Elle est plus radicale, plus dynamisante.

Les fantasmes à base d'angoisse lui confèrent, par contre, quelque chose de monstrueux. C'est tout l'univers qui bascule et se trouve transfiguré, comme dans les religions, dans le sens de

l'épouvante. Le ciel se peuple d'êtres tous plus puissants, terrifiants et monstrueux les uns que les autres : personnages barbus maniant la foudre ou divinités à têtes d'animaux ou entités innommables dans le monothéisme. Les forces supérieures chargées de protéger contre ces entités sont à la mesure du danger encouru, immensément bonnes et bienfaitantes. Dieu se dérange du ciel pour venir se faire crucifier sur une croix, lui-même ou plutôt son fils, qui est encore lui. Allah inspire directement un prophète, qui enregistre ses recommandations, etc.

Tout ceci introduit dans l'humanité une réalité inexistante chez les animaux, la folie. Elle n'est rien d'autre que l'angoisse en général, ou, plus spécialement, la forme que prend l'angoisse chez un sujet qui possède par ailleurs des conduites construites et élaborées, le mettant en face de problèmes difficiles à résoudre. La folie, sous sa forme névrotique ou psychotique, joue un rôle essentiel dans l'humanité. Beaucoup de grands conquérants, dominateurs ou fondateurs de religions étaient des malades, et tentaient de résoudre leurs angoisses par des conduites à la dimension de l'univers.

L'être possédé par l'angoisse, que celle-ci se transforme ou non en délire, se bat contre le monde. Il se produit chez lui, ce phénomène qui a tant inquiété Freud et l'a amené à la notion d'« instinct de mort » : la propension à répéter les mêmes images, les mêmes sentiments, les mêmes gestes. Il appelle cela compulsion de répétition ou obsession. En fait, il ne s'agit pas d'une complaisance dans la mort ou la douleur, car la formation obsessionnelle apparaît comme mauvaise et destructrice au sujet lui-même, qui cherche à s'en débarrasser. Le fait qu'il ne puisse y parvenir ne veut pas dire qu'il l'accepte.

Il existe une autre forme d'affrontement interne. Soit cet affrontement résulte des transformations qui, chez un sujet, le font passer d'un système centré sur le sécuritaire à un autre où l'hédonisme a une place importante. Ou bien il résulte de la tentation de l'hédonisme, quand on est dans un système purement sécuritaire.

Le passage d'un état, où le sécuritaire domine, à un état dans lequel il est équilibré par l'hédonique ne se fait pas facilement. Il faut que l'hédonique fasse une intrusion en force. Celle-ci doit constituer une expérience déterminante. Dans ce changement, les résistances à de nouvelles valeurs créent, chez le sujet, une tension pénible. Ce phénomène a des dimensions collectives. L'introduction dans une société d'idéaux et d'institutions centrés sur la liberté ou l'égalité ne se fait pas sans mal.

Quand les gens ont réussi à établir en eux des pulsions hédoniques fortes, ils sont confrontés aux problèmes posés par les forces sécuritaires, soit sous la forme extrême sous laquelle ceux-ci les posent habituellement soit sous une forme plus modérée et plus raisonnable. Ils sont sommés de montrer qu'ils peuvent affronter les problèmes qui hantent les autres, apporter, eux aussi, des solutions aux défis venant des menaces et dangers environnants.

En fait, ils sont les seuls à pouvoir résoudre de tels problèmes. Ils sont du côté du progrès et celui-ci apporte des solutions. D'autre part, la sécurité réelle est plus grande avec le plaisir que sans le plaisir. Les dispositifs protecteurs et efficaces ont souvent commencé dans l'humanité quand on a cessé de les sacrifier. Les « paradis » (lieux de jardinage élaboré) de l'époque perse apparaissent dans une société imprégnée de rationalité. L'urbanisme des villes modernes résulte de la nécessité de bien vivre et d'avoir du confort. L'agriculture permet de vivre en

villages, etc. L'histoire des techniques et des procédés pratiques découle de l'histoire des systèmes de valeur. On ne peut pas les isoler. Les protections de l'être humain ne sont pas, comme celles de l'animal, des réactions intégrés à l'être mais découlent des idées et des représentations.

De la même manière, les gens plongés dans un système sécuritaire doivent monter la garde pour empêcher qu'ils ne soient touchés par des messages hédoniques. Ce phénomène est paradoxal. On pourrait penser que le sécuritaire se défend bien lui-même sans avoir besoin de protections particulières. Mais il n'en est rien. Dans le langage chrétien la « tentation » est un des pires dangers courus par le croyant. Il doit s'en protéger à tout prix.

LES CONFLITS EXTERNES

L'évolution rend à l'humanité un service notable. Elle ajoute, au cours du temps, toujours plus de compensations, de contrepoids au malheur venant de la condition humaine. Aux satisfactions venant de jeu et de la sexualité s'ajoutent celles de l'intellectualité et de la relationnalité. Aux plaisirs du corps s'adjoignent ceux de l'esprit. La chance de parvenir au bonheur s'accroît. L'angoisse tend à diminuer.

Mais il existe le phénomène inverse, qui découle aussi de l'évolution. Il provient de la multiplication des formes et des espèces, de la superposition des groupes de vivants, de nature et de style opposés. Les conflits entre les peuples et les cultures prennent, dans l'univers humain, une dimension psychologique et représentative, inconnue du reste des vivants.

Je ne reviens pas sur l'apparition et l'extension du phénomène impérialiste. J'ai montré que ce phénomène découle de la rencontre entre des populations qui ont évolué vers les cultures savantes des scribes et les cultures urbaines et celles qui en sont restées à la chasse et à la pastorisation.

Le conflit qui naît de cette rencontre n'est pas seulement un conflit militaire et politique, par exemple entre la société romaine conquérante et les vieilles civilisations grecque, étrusque, égyptienne, juive. Plus importante est la modification de l'environnement humain, peut-être le changement le plus important qu'ait connu celui-ci depuis l'époque paléolithique. Pour la première fois dans l'humanité apparaît, sur une grande échelle, le phénomène de la pauvreté.

Je ne reviens pas sur l'idée de Salins, démontrant d'une manière magistrale, que la société paléolithique constitue une « société d'abondance », où les problèmes de subsistance ne se posent pas, et même où les gens vivent facilement sans trop travailler.

Sur le Néolithique, Cavalli-Sforza (chapitre 6) s'est livré à des considérations intéressantes. Il remarque que les premiers agriculteurs ont vu augmenter leur natalité d'une manière considérable, n'ayant aucune raison de la restreindre. Sur une planète presque vide, ils pouvaient migrer autant que cela leur plaisait. Ainsi s'expliquent les grandes migrations d'agriculteurs dans les derniers millénaires de l'ère précédant la nôtre : austronésiens, indo-européens, grecs, africains, indiens américains, etc. Les problèmes de subsistance ne se posaient pas encore et ils pouvaient migrer aussitôt qu'ils se sentaient à l'étroit.

Les problèmes ont commencé à se poser non pas à cause d'accidents climatiques ou météorologiques, car la réponse par la migration était toujours possible, mais à cause de la domination. Les dominants enlèvent aux agriculteurs une part importante de leurs revenus et il est impossible aux agriculteurs de se soustraire à leurs exactions. Les dominants, en effet, ayant intérêt à leurs entreprises, puisqu'ils en vivent, interdisent aux agriculteurs de migrer. L'image du paysan rivé à sa terre commence là. On n'assiste pas, au tournant des deux ères, à ces grandes migrations auxquelles les agriculteurs s'étaient livrés auparavant. Les seuls déplacements importants de populations sont ceux qui alimentent le pays en esclaves, à l'époque assyrienne, perse, romaine, en Chine, etc. Cela aboutit, dès l'antiquité et surtout à l'époque moderne, aux phénomènes de surpopulation, par impossibilité d'une régulation des densités.

On peut faire de cela une analyse de type marxiste, qui a été déjà faite, qui permet de calculer les profits des dominants, les pertes des dominés, etc. Cette analyse est intéressante mais insuffisante. Il faut lui adjoindre une autre analyse de type plus psychologique, qui montre que les dominés, confrontés à cette nouvelle situation, font de leur environnement une expérience d'un type nouveau. Ils ne développent pas seulement de nouvelles stratégies, mais perçoivent de manière différente leur milieu.

Celui-ci, auparavant, leur offrait des temps de loisirs considérables, que Salins a essayé de calculer. On pourrait dire la même chose pour les agriculteurs du Néolithique, avec moins de force. Le vieux rêve d'une époque archaïque paradisiaque, dans la Bible, Hésiode, en Chine, s'enracine dans le souvenir d'un tel état. Les loisirs permettent non seulement le repos, dont on n'a pas toujours besoin, mais surtout de se mouvoir et d'interagir pour le plaisir. Le plaisir, spécialement physique, règne dans la vie des individus et cela est bien, puisqu'il permet de mieux accepter la douleur.

Dès l'instant où l'on a un mode de vie qui ne laisse aucune place aux loisirs, par des exigences de production obligatoire (obligation formulée par un autre ou résultant des conditions de vie), le plaisir, pour autant qu'il ait pu être expérimenté, apparaît comme un ennemi, un danger majeur, une absurdité. Il faut le repousser à tout prix, le condamner, l'interdire, car il détourne des « activités sérieuses » qui seules sont rentables et permettent d'échapper aux contraintes sociales. La répression sexuelle, morale, sociale s'enracine ici.

Dès lors se produit une expérience du travail ou, en général, de l'activité productive, malheureuse, qui détourne du travail et de l'activité productive. Les difficultés et douleurs inhérentes à ces activités ne sont plus compensées par des loisirs actifs. Ceci est une cause supplémentaire de pauvreté, qui s'ajoute à l'exploitation. Quand les religions spiritualistes sont définitivement installées, dans les différents moyens-âges, se répand la misère, qui n'est pas encore surmontée aujourd'hui.

Tous ces mouvements, en même temps, ont aussi remodelé l'univers de l'esprit, pour l'accorder aux nouvelles exigences sociales. Cet univers qui jadis, chez les Grecs, les Égyptiens ou les Chinois, consistait dans une sagesse destinée à s'ajuster le plus exactement possible à la réalité, devient une fuite. On fuit dans l'« arrière monde », comme disait Nietzsche, dans le Yahweh des juifs, le Ciel des chinois, le Nirvana des Indiens, etc.. C'est dans le christianisme que cela a

pris les formes les plus impressionnantes, puisque l'au-delà y justifie une morale qui valorise la douleur.

J'ai déjà justifié toutes ces considérations. Je veux simplement remarquer ce que cela signifie du point de vue d'une vision évolutionniste de l'espèce humaine.

L'esprit païen de la chasse et de la fête, valorisé dans les débuts de l'humanité, avait donné lieu à des productions spectaculaires de l'art, comme les fresques préhistoriques, les peintures rupestres sahariennes et africaines, les figurines féminines du Néolithique, etc. Maintenant, il va ou bien être banni et discrédité ou bien devenir l'apanage des dominants. Ceux-ci conservent, à travers les siècles, l'esprit païen de leurs ancêtres. Ils continuent à affirmer les valeurs de plaisir, spécialement physique, même si par ailleurs ils se font les défenseurs des religions traditionnelles. Don Juan est une figure emblématique.

La séparation, dans l'humanité, entre les pauvres qui travaillent et qui soupirent après des consolations d'ordre spirituel, et les puissants qui s'amuse est un cliché, qui repose sur de solides réalités. L'humanité se coupe en deux, avec d'un côté ceux qui dominent, s'amuse et prennent du bon temps et, de l'autre, les pauvres qui souffrent et se révoltent. L'affrontement longtemps larvé, continuellement réprimé, éclate en Occident, dans « l'ère des révolutions ».

Une des conséquences les plus graves de ces affrontements est que les valeurs elles-mêmes se trouvent compromises par leur collusion avec tel ou tel groupe. La guerre n'est pas seulement entre des peuples ou des catégories sociales mais entre des systèmes de valeurs et des idéologies. Cette collusion empêche même les savants d'avoir une vision claire des problèmes et des réalités. Ils ont tendance à prendre parti et à ne voir les réalités qu'à travers le filtre de leurs appartenances. Cela peut aller, comme chez le sociologue Pierre Bourdieu, jusqu'à une condamnation de la culture, qui est vue comme un « capital », un instrument de « légitimation », une méthode de « distinction », au service du Pouvoir.

Une des parties les plus importantes de ce livre est celle, au chapitre 6, où j'analyse ce qui se passe en Occident, quand la culture aristocratique, fondée sur la guerre, la domination, le plaisir, se sépare de la société religieuse et lui fait face, dans une soumission apparente. Dès lors s'ouvre une brèche entre les deux mondes, où la créativité, l'invention et la révolte peuvent réapparaître. Dans le domaine des activités de type matériel ou physique (architecture, arts plastiques, musique, fêtes, productions matérielles), on échappe au contrôle de l'aristocratie en se rapprochant de l'Église et, dans le domaine de la pensée, de l'activité littéraire, de la vie sociale on échappe au contrôle de l'Église, en se rapprochant des Pouvoirs temporels. Tout le problème est d'échapper au contrôle de ceux qui ont mis la main sur tel ou tel type de valeur, ont déclaré qu'elles leur appartenaient. Nous assistons à une libération des valeurs.

Le monde moderne est sorti de là. Guidé par l'Occident, qui, le premier, opère la mutation permettant de réintroduire les valeurs perdues au service de tous, le monde commence à pouvoir profiter des progrès accomplis par l'humanité, tout au cours de nombreux millénaires.

L'obstacle le plus important est la récupération et l'utilisation par les classes dominantes, de la culture. Les progrès scientifiques et techniques sont utilisés au service de la seule production. Ceci crée un goulot d'étranglement, à cause des problèmes sociaux posés par l'automation. La

liberté est récupérée au service du nationalisme. La protection sociale justifie de nouvelles tyrannies et de nouveaux assujettissements. Les catégories dominées, dans les pays non européens, face à cette montée des puissants, se réfugient à nouveau dans les fantasmes religieux du fondamentalisme. Le tableau, actuellement, n'est pas rose. Tout cela va-t-il empêcher le triomphe du progrès ?

BIBLIOGRAPHIE

- AINSWORTH (M.S.D.), BELL (S.M.) et STAYTON (D.J.), 1979, *L'attachement de l'enfant à sa mère, La recherche en Éthologie*, éd. du Seuil, Paris.
- ALAIN, 1928, *Propos sur le bonheur*, éd. Gallimard, Paris.
- ALEXEEV (J.), 1994, *La Scytie ou les Scyties ?* In Dossiers d'Archéologie, juin 1994.
- AMIET (P.), 1976, Introduction à l'étude archéologique du panthéon systématique et des panthéons locaux dans l'ancien Orient, *Revue Orientalia*, V. 45.
- AMIET (P.), 1979, Introduction à l'histoire de l'art de l'antiquité orientale, éd. Desclées de Brouwer.
- AMIET (P.), 1987, *Temple sur terrasse ou forteresse ?* in *Revue d'Assyriologie*.
- ANATI (E.), 1997, L'art rupestre dans le monde, L'inscription dans la Préhistoire, éd. Larousse, Paris.
- ANDREU (G.), 1994, *L'Égypte au temps des pyramides*, éd. Hachette, Paris.
- ARIES (P.) et DUBY (G.), 1985, *Histoire de la vie privée*, 2 Tomes, éd. du Seuil, Paris.
- ARMSTRONG (E.A.), 1952, *La vie amoureuse des oiseaux*, éd. Albin Michel, Paris.
- ATLAS DE L'AMÉRIQUE PRÉCOLOMBIENNE, 1987, éd. du Fanal, Amsterdam.
- ATLAS DE L'ÉGYPTE ANCIENNE, 1986, éd. du Fanal, Amsterdam.
- ATLAS DE LA CHINE, 1986, éd. Fernand Nathan, Paris.
- ATLAS DU CHRISTIANISME, 1988, éd. du Fanal, Amsterdam.
- ATLAS DU MONDE ISLAMIQUE, 1987, éd. du Fanal, Amsterdam.
- ATLAS DU MONDE JUIF, 1987, éd. du Fanal, Amsterdam.
- ATLAS DU MONDE ROMAIN, 1984, éd. Fernand Nathan, Paris.
- ATLAS HISTORIQUE DE L'AFRIQUE, 1988, éd. du Jaguar, Paris.
- BACHELARD (G.), 1965, *La formation de l'esprit scientifique*, éd. J. Vrin, Paris.
- BARBAULT (R.), 1981, *Écologie des populations et des peuplements*, éd. Masson, Paris.
- BAROIN (C.), 1985, *Anarchie et cohésion sociale chez les Toubous*, éd. de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- BATESON (G.), 1971, *La cérémonie du Navel*, éd. de Minuit, Paris.
- BAURAIN (C.), 1997, *Les Grecs et la Méditerranée orientale*, éd. PUF, Paris.
- BEARDSLEY (T.), octobre 1971, *La régulation des gènes*, in *Pour la Science*, n°168.
- BENEDIKT (R.), 1934, *Patterns of Culture*, Mentor Book, New York.
- BERNHEIM (P.A.) et STAVRIDES (G.), 1992, *Cannibales !*, éd. Plon, Paris.
- BINET (A.), 1902, *La psychologie du raisonnement*, éd. Felix Alcan.
- BLOCH (M.), 1939, *La société féodale*, éd. Albin Michel.
- BLOCK (N.), janvier 1997, *Race, gènes et QI*, in *La Recherche*, N°294.
- BLONDEL (J.), 1986, *Biogéographie évolutive*, éd. Masson, Paris.
- BOARDMAN (J.), 1985, *La céramique antique*, éd. Fernand Nathan, Paris.
- BOCQUEME (H.), 1986, *Moi, un Mbororo Peul, nomade du Cameroun*, éd. Karthala, Paris.
- BONNEMAISON (J.), 1986-1987, Les fondements d'une identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu, L.1 : L'arbre et la pirogue, L.2 : Tannia, Les hommes et les lieux, éd. de l'ORSTOM, Paris.
- BOORSTIN (D.), 1986, *Les découvreurs*, éd. Robert Laffont, Paris.
- BOTTERO (J.), 1992, *Initiation à l'Orient ancien*, éd. du Seuil, Paris.
- BOUDON (R.), 1973, *L'inégalité des chances*, éd. Armand Colin, Paris.
- BOUDON (R.), 1990, *L'art de (se) persuader*, éd. Fayard, Paris.
- BOUDON (R.), 1995, *Le juste et le vrai*, éd. Fayard, Paris.

- BOURDIEU (P.), 1970, *La reproduction*, éd. de Minuit, Paris.
- BOURDIEU (P.), 1979, *La distinction*, éd. de Minuit, Paris.
- BOURGOIGNIE (G.E.), 1972, *Les hommes de l'eau, Ethno-écologie du Dahomey lacustre*, éd. Universitaires, Paris.
- BOWER (T.G.R.), 1978, *Le développement psychologique de la première enfance*, éd. Pierre Mardaga, Bruxelles.
- BRADY (J.H.), octobre 1958, *Ulcers in « Executive » Monkeys*, in *Scientific American*.
- BRAUDEL (F.), 1978, *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, XV^e-XVIII^e siècles*, 3 Vol, éd. Armand Colin, Paris.
- BRAUDEL (F.), 1994, *Le modèle italien*, éd. Flammarion, Paris.
- BREHM (S.S.) et BREHM (J.W.), 1981, *Psychological Reactance : a Theory of Freedom and Control*, N.Y. Academic Press, New York.
- BRIANT (P.), 1996, *Histoire de l'empire perse*, éd. Fayard, Paris.
- BRIARD (J.), 1985, *L'âge du bronze en Europe (2000-800 av. J.-C.)*, éd. Errance, Paris.
- BROWN (P.), 1995, *Le renoncement à la chair*, éd. Gallimard, Paris.
- BRUMBLE (D.), 1993, *Les autobiographies des indiens d'Amérique*, éd. PUF, Paris.
- BUGAULT (G.), 1993, *L'Inde pense-t-elle ?* Éd. PUF, Paris.
- BUTLER (R.A.), Feb. 1954, *Curiosity in Monkeys*, in *Scientific Amererrissant*.
- CARPICECI (A.C.), 1980, *Merveilleuse Égypte des Pharaons*, éd. J.M. Collet, Paris.
- CAUVIN (J.), 1994, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, éd. CNRS, Paris.
- CAVALLI-SFORZA (L.) et (F.), 1994, *Qui sommes-nous ?* Éd. Albin Michel, Paris.
- CETEKK (C.), 1988, *Nous avons bâti les Pyramides*, éd. Interlivres, Paris.
- CHARTIER (R.) et NEVEU (H.), 1981, *La ville dominante et soumise*, In *Histoire de la France urbaine*, tome 2, éd. du Seuil, Paris.
- CHAUNU (P.), 1975, *Le temps des réformes*, éd. Fayard, Paris.
- CHVRILLON (O.), 1989, *Le premier or de l'humanité en Bulgarie. 5^e millénaire*, éd. de la réunion des Musées nationaux, Paris.
- CLASTRES (P.), 1972, *Chronique des indiens Guayaki*, éd. Plon, Paris.
- CLASTRES (P.), 1974, *La Société contre l'État*, éd. de Minuit Paris.
- CLOT (A.), 1986, *Haroun El Rachid*, éd. Fayard, Paris.
- DAJOZ (R.), 1974, *Dynamique des populations*, éd. Masson et Co. Paris.
- DANTZER (R.), 1989, *L'illusion psychosomatique*, éd. Odile Jacob, Paris.
- de HEUSCH (L.), 1982, *Rois nés d'un cœur de vache*, éd. Gallimard, Paris.
- de HEUSCH (L.), 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, éd. Gallimard, Paris.
- De LIBERA (A.), 1991, *Penser au Moyen-Age*, éd. du Seuil, Paris.
- de RACHWILLTZ (B.), 1993, *Éros Noir*, éd. J.J. Pauvert, Terrain vague, Paris.
- DELMET (C.), 1975, *Interdits animaux liés à la grossesse au Djebel Guli (Soudan)*, in *L'homme et l'animal, Premier colloque d'Ethnozoologie*, éd. Institut International d'ethnoscience, Paris.
- DELORT (R.), 1972, *La vie au Moyen Âge*, éd. du Seuil, Paris.
- DELVET (M.A.), juin 1994, *Pierres à cerf et images rupestres de cerf au centre de l'Asie*, in *Dossiers d'Archéologie*, Paris.
- DEPEYROT (C.), 1994, *Richesse et société chez les Mérovingiens et les Carolingiens*, éd. Errance, Paris.
- DESCOLA (P.), 1993, *Les lances du crépuscule*, éd. Plon, Paris.
- DOISE (W.) et WEINBERGER (M.), 1972-1973, *Représentations masculines dans différentes situations de rencontres mixtes*, in *Bulletin de Psychologie*, n°26.

- DOISE (W.), 1973, *Relations et représentations intergroupes*, In Introduction à la psychologie sociale, par S. Moscovici, éd. Larousse, Paris.
- DRIOTON (E.) et VANDER (J.), 1938, *L'Égypte, des origines à la conquête d'Alexandre*, éd. PUF, Paris.
- DUCHESNE-GUILLEMIN (J.), 1948, *Zoroastre*, éd. G.P. Maisonneuve, Paris.
- DUGATON (L.A.) et GODIN (J.C.), juin 1998, *Comment les femelles choisissent leur partenaire*, in Pour la Science, Paris.
- DUMENIL (C.), 1975, Aperçu du monde animal et initiation chez les Indiens Xikrin, Tribu Kapayo (Brésil central), in L'homme et l'animal (voir supra).
- EATON (G.G.), octobre 1976, *The Social Order of Japanese Macaques*, in Scientific American.
- EIBL-EIBESFELDT (I.), 1970, *Par delà nos différences*, éd. Flammarion, Paris.
- EISENSTEIN (E.L.), 1993, La révolution de l'imprimerie dans l'Europe des premiers temps modernes, éd. La découverte, Paris.
- ELIADE (M.), 1963, *Aspects du mythe*, éd. Gallimard, Paris.
- ELIADE (M.), 1968, *Le chamanisme*, éd. Payot, Paris.
- ELIADE (M.), 1972, *Les religions australiennes*, éd. Payot, Paris.
- ELIADE (M.), 1983, *Histoire des croyances et idées religieuses*, 3 Vol, éd. Payot, Paris.
- ELIAS (N.), 1985, *La société de cour*, éd. Flammarion, Paris.
- ELKIN (A.P.), 1967, *Les aborigènes d'Australie*, éd. Gallimard, Paris.
- ESCARPIT (R.), 1970, *Le littéraire et le social*, éd. Flammarion, Paris.
- EVANS-PRITCHARD (E.E.), 1937, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azande*, éd. Gallimard, Paris.
- EVANS-PRITCHARD (E.E.), 1971, *La femme dans les sociétés primitives*, éd. PUF, Paris.
- EVANS-PRITCHARD (E.E.), 1973, *Parenté et mariage chez les Nuers*, éd. Payot, Paris.
- FAVIER (J.), 1987, *De l'or et des épices*, éd. Fayard, Paris.
- FESTINGER (L.), 1957, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford University Press.
- FESTINGER (L.), 1964, *Conflict, Decision and Change*, Stanford University Press.
- FESTINGER (L.), SCHACHTER (S.) et BACK (K.), 1950, *Social Pressure in Informal Group: a Study of Housing Project*, Harper, New York.
- FINLEY (M.I.), 1981, *Esclavage antique et idéologie moderne*, éd. de Minuit, Paris.
- FLANDRIN (J. L.) et MONTANARI (M.), 1996, *Histoire de l'alimentation*, éd. Fayard, Paris.
- FODOR (J.A.), 1986, *La modularité de l'esprit*, éd. de Minuit, Paris.
- FORTUNE (R.F.), 1972, *Sorciers de Dobu*, éd. F. Maspero, Paris.
- FRAZER (J.), 1935, *Le rameau d'or*, 3 Vol, éd. Paul Geuthner, Paris.
- FRAZER (J.), 1934, *La crainte des morts*, éd. E. Nourry, Paris.
- FREUD (S.), 1920, *Au-delà du principe de plaisir*.
- GARDEN (M.) et LEQUIN (Y.), 1984, *Habiter la ville*, Presses Universitaires de Lyon.
- GEARY (P.J.), 1989, *Naissance de la France*, éd. Flammarion, Paris.
- GEORGE (P.), 1968, *Géographie agricole du monde*, éd. PUF, Paris.
- GERNET (J.), 1972, *Le monde chinois*, éd. Armand Colin, Paris.
- GIES (J.) et COHEN (M.), 1995, *Sérinde, terre de Bouddha*, éd. de la réunion des musées de France, Paris.
- GIMBUTAS (M.), 1989, *The Language of the Goddess*, Thames et Hudson, G.B.
- GIMPEL (J.), 1975, *La révolution industrielle au Moyen-Age*, éd. du Seuil, Paris.
- GIRARD (R.), 1972, *La violence et le sacré*, éd. Grasset, Paris.

- GLANCE (N.) et HUBERMAN (B.), mars 1994, *La dynamique des dilemmes sociaux*, in Pour la science, n°199.
- GODELIER (M.), 1982, *La production des grands hommes*, éd. Fayard, Paris.
- GOFFMAN (E.) (1991), *Les cadres de l'expérience*, éd. de Minuit
- GOODY (J.), 1994, *La culture des fleurs*, éd. du Seuil. Paris.
- GOODY (J.), 1979, *La raison graphique*, éd. de minuit, Paris.
- GOUBERT (P.), 1996, *Le siècle de Louis XIV*, éd. de Fallois, Paris.
- GOUDET-DUCCELLIER (M.) et PORTE (C.), 1991, *Èves et Rêves*, Catalogue de l'exposition de 1991 à Terra Amata, Nice.
- GRAND ATLAS DE L'HISTOIRE MONDIALE, 1979, éd. Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris.
- GRANET (M.), 1980, *La religion des Chinois*, éd. Payot, Paris.
- GRASSE (P.P.), 1985, *Termitologia*, 3 Vol, éd. Masson, Paris.
- GUYOT (L.), 1942, *Origines des plantes cultivées*, éd. PUF, Paris.
- HARLAN (J.R.), 1987, *Les plantes cultivées et l'homme*, Agence de coopération culturelle et technique, Paris.
- HARLOW (F.) et (M.), août 1949, *Learning to think*, in Scientific American.
- HEERS (J.), 1990, *La ville au Moyen Âge*, éd. Fayard Paris.
- HOBBSBAUM (E.J.), 1977, *Histoire économique et sociale de la Grande-Bretagne*, éd. du Seuil, Paris.
- HOHENBERG (P.M.) et LEERS (L.H.), 1992, *La formation de l'Europe urbaine*, éd. PUF, Paris.
- HOWELL (J.), janvier 1988, *Les débuts de l'agriculture en Europe du Nord-Ouest*, in Pour la Science, N°123.
- HUPPERT (G.), 1983, *Bourgeois et gentilshommes*, éd. Flammarion, Paris.
- ICHAC (P.), 1975, *Réflexions sur l'ethnologie du lion*, In L'homme et l'animal, (voir supra).
- KAYSER (B.), 1969, *L'agriculture et la société rurale des régions tropicales*, Soc. d'édition de l'enseignement supérieur, Paris.
- KHLOPIN (N.), septembre 1993, *L'Hyrcanie antique*, In Dossiers d'Archéologie.
- KIMURA (M.), 1990, *Théorie neutraliste de l'évolution*, éd. Flammarion, Paris.
- KOSHLAND (D.E.), octobre 1973, *Protein Shape and Biological Control*, in Scientific American.
- KUPPER (J.R.), 1982, *Les nomades mésopotamiens au temps des rois de Mari*, éd. « Les belles lettres », Paris.
- LANSELLE (R.), décembre 1997, *Les concours mandarinaux*, in Pour la Science.
- LAPORTE (J.), 1940, *Le problème de l'abstraction*, éd. PUF.
- LAVALLEE (D.), JULIEN (M.) et WHEELER (J.), février 1988, *Préhistoire des hautes Andes, De la chasse à l'élevage*, in Pour la Science, n°88.
- LE BON (G.), 1895, *Psychologie de foules*.
- LE GOFF (J.), 1985 *Les intellectuels au Moyen Âge*, éd. du Seuil, Paris.
- LE GRAND ATLAS DE L'ARCHÉOLOGIE, 1985, éd. Encyclopædia Universalis, Paris.
- LE GRAND ATLAS DE L'ART, 1993, 2 VOL. éd. Encyclopædia Universalis, Paris.
- LE JAN (R.), 1991, *Histoire de la France, Origine et premier essor*, 480-1180, éd. Hachette, Paris.
- LE JAN (R.), 1995, *Famille et Pouvoir dans le monde franc*, Publication de la Sorbonne, Paris.
- LE QUELLEC (J.L.), 1993, *Symbolisme et Art rupestre au Sahara*, éd. de L'Harmattan, Paris.

- LE ROUX (F.) et GUYONNARC'H (C.J.), 1991, *La société celtique*, éd. Ouest-France Université, Rennes.
- LEBEAU (R.), 1969, *Les grands types de structures agraires dans le monde*, éd. Masson, Paris.
- LEBRAS (H.), 1995, *Les trois France*, éd. Odile Jacob, Paris.
- LECUYER (R.), 1989, *Bébés astronomes, bébés psychologues*, éd. Pierre Mardaga, Bruxelles.
- LEGG (A.) et ROWLEY-CONWEY (P.), octobre 1987, *La chasse des gazelles à l'âge de pierre*, *Revue Pour la Science*, n°180.
- LEROI-GOURHAN (A.), 1943-1971, *Évolution et techniques*, Vol. 1 : *L'homme et la matière*, Vol. 2 : *Milieu et techniques*, éd. Albin Michel, Paris.
- LEROI-GOURHAN (A.), 1964, *Les religions de la Préhistoire*, éd. PUF, Paris.
- LEROI-GOURHAN (A.), 1983, *Les chasseurs de la Préhistoire*, éd. A.M. Métaillé, Paris.
- LEROI-GOURHAN (A.), 1988, *Dictionnaire de la Préhistoire*, éd. PUF, Paris.
- LEROY-LADURIE (E.), 1969, *Les paysans du Languedoc*, éd. Flammarion, Paris.
- LEVÊQUE (P.), 1964, *L'aventure grecque*, éd. Armand Colin, Paris.
- LEVI-STRAUSS (C.), 1962, *La pensée sauvage*, éd. Plon, Paris.
- LEVI-STRAUSS (C.), 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, éd. PUF, Paris.
- LEVI-STRAUSS (C.), 1965-1971, *Mythologiques*, éd. Plon, Paris.
- LEVI-STRAUSS (C.), 1967, *Les structures élémentaires de la parenté*, éd. Mouton, Paris.
- LEVI-STRAUSS (C.), 1985, *La potière jalouse*, éd. Plon, Paris.
- LEVY-BRUHL (L.), 1931, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, éd. Félix Alcan, Paris.
- LEWIN (K.), 1959, *Psychologie dynamique*, éd. PUF, Paris.
- LEWIN (L.), 1927, *Fantastica*, éd. Payot, Paris.
- LIDDELL (H.S.), janvier 1954, *Conditioning and Emotions*, in *Scientific American*.
- LIGON (D.) et (S.), septembre 1982, *La reproduction chez les moqueurs verts d'Afrique*, in *Pour la Science*, n°59.
- LLYOD (G.), 1993, *Pour en finir avec les mentalités*, éd. La découverte, Paris.
- LOBJOIT (J.), 1975, *Le pangolin et l'homme*, In *L'homme et l'animal*, (voir supra).
- LOBROT (M.), 1973, *Pour ou contre l'autorité*, éd. Gauthier-Villars, Paris.
- LOBROT (M.), 1973, *Priorité à l'éducation*, éd. Payot, Paris.
- LOBROT (M.), 1983, *Les forces profondes du moi*, éd. Economica, Paris.
- LOBROT (M.), 1986, *l'influence des modèles*, Chez l'auteur
- LOBROT (M.), 1992, *À quoi sert l'école ?*, éd. Armand Colin, Paris.
- LOBROT (M.), 1995, *L'anti-Freud*, éd. PUF, Paris.
- LOBROT (M.), 1999, *La réussite et l'échec scolaires*, in *Revue française de Pédagogie*
- LORE (R.) et FLANELLY (K.), May 1977, *Rat Societies*, in *Scientific American*.
- LORENZ (K.), 1969, *L'agression, une histoire naturelle du mal*, éd. Flammarion, Paris.
- LORENZ (K.), 1984, *Les fondements de l'éthologie*, éd. Flammarion, Paris.
- LUKACS (G.), 1965, *Le roman historique*, éd. Payot, Paris.
- MAFFESOLI (M.), 1988, *Le temps des tribus*, éd. Méridien Klincksieck, Paris.
- MAGUERON (J.C.), 1991, *Les Mésopotamiens*, éd. Armand Colin, Paris.
- MALINOWSKI (B.), 1933, *Mœurs et coutumes des mélanésiens*, éd. Payot, Paris.
- MALINOWSKI (B.), 1963, *Les argonautes du Pacifique occidental*, éd. Gallimard, Paris.
- MALINOWSKI (B.), 1968, *Une théorie scientifique de la culture*, éd. F. Maspéro, Paris.
- MALINOWSKI (B.), 1974, *Les jardins de corail*, éd. F. Maspéro, Paris.
- MANIATIS (T.) et PTASHNE (M.), janvier 1976, *ADN A Operator-Repressor System*, in *Scientific American*.

- MEAD (M.), 1935, *Sex and Temperament*, A Mentor Book, New York.
- MEAD (M.), 1973, *Une éducation en Nouvelle-Guinée*, éd. Payot, Paris.
- MERTON (R.K.), 1965, *Éléments de théorie et de méthode sociologiques*, éd. Plon, Paris.
- MESLIN (M.), 1996, *L'essor de l'Église de Rome*, In *Dossiers d'Archéologie*, n°217.
- METRAUX (A.), 1961, *Les Incas*, éd. du Seuil, Paris.
- MIGRAM (S.), 1974, *Soumission à l'autorité*, éd. Calmann-Lévy, Paris.
- MILLER (O.L.), March 1973, *The Visualization of Genes in Action*, in *Scientific American*.
- MONTEIL (J.M.), 1993, *Soi et le contexte*, éd. Armand Colin, Paris.
- MOORE (A.), octobre 1979, *Un village pré-néolithique d'agriculteurs*, in *Pour la Science*, n°24.
- MORGAN (L.H.), 1971, *La société archaïque*, éd. Anthropos, Paris.
- MOSCOVICI (S.), 1979, *Psychologie des minorités actives*, éd. PUF, Paris.
- MOSCOVICI (S.), 1984, *Psychologie sociale*, Ouvrage collectif, éd. PUF, Paris.
- MOSER (G.), 1994, *Les relations interpersonnelles*, éd. PUF, Paris.
- MULLER (J.P.), 1982, *Du bon usage du sexe et du mariage*, éd. L'Harmattan, Paris.
- MURRAY (O.) et PRICE (S.), 1992, *La cité grecque d'Homère à Alexandre*, éd. La découverte, Paris.
- MUSSET (L.), 1965, *Les invasions, Les vagues germaniques*, éd. PUF, Paris.
- PAICHLER (G.), 1985, *Psychologie des influences sociales*, éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse).
- PAUL (J.), 1986, *L'Église et la culture en Occident*, éd. PUF, Paris.
- PEREZ (J.A.) et MUGNY (C.), 1993, *Influences sociales*, éd. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel (Suisse).
- PERIN (P.) et FEFFER (L.C.), 1987, *Les Francs*, 2 Vol. , éd. Armand Colin, Paris.
- PETREQUIN (P.), 1984, *Gens de l'eau, gens de la terre*, éd. Hachette, Paris.
- POIRIE (M.) et PASTEUR (N.), juillet-Août 1991, *La résistance des insectes aux insecticides*, in *La Recherche*.
- POLANYI (K.), 1983, *La grande transformation*, éd. Gallimard, Paris.
- POLY (J.P.), 1982, *L'Europe de l'an Mille*, In *Le Moyen Âge*, Éd. Armand Colin, Paris.
- PTASH (M.) et WALTER (C.), juin 1970, *Genetic Repressors*, in *Scientific American*.
- RADCLIFFE-BROWN (A.R.), 1968, *Structure et fonction dans la société primitive*, éd. de Minuit, Paris.
- REASON (J.), 1993, *L'erreur humaine*, éd. PUF.
- RENFREW (C.), 1993, *L'énigme indo-européenne*, éd. Flammarion, Paris.
- RICARD (M.), 1968, *Les migrations animales*, éd. Robert Laffont, Paris.
- RICH (J.) et SHIPLEY (G.), 1993, *War and Society in the Roman World*, Livre collectif, Rootlege, New York, London.
- RICHE (P.), 1983, *Les carolingiens, une famille qui fit la France*, éd. Hachette, Paris.
- RITTER (J.), 1989, *Babylone, -1800*, in *Eléments d'Histoire des sciences* (dirigé par Michel Serres), Éd. Bordas, Paris.
- RIVIERE (C.), 1990, *Union et procréation en Afrique*, éd. de l'Harmattan, Paris.
- ROBBE (P.), 1975, *Conditions de vie des chasseurs d'Angmassalik*, in *L'homme et l'animal*, (voir supra).
- ROCHE (S.), 1993, *Le sentiment d'insécurité*, éd. PUF, Paris.
- ROUCHE (M.), 1996, *Clovis*, éd. Fayard, Paris.
- ROUSSEL (A.), 1983, *Porneïa*, éd. PUF, Paris.
- ROUX (C.), 1985, *La Mésopotamie*, éd. du Seuil, Paris.

- RUYER (R.), 1958, *La genèse des formes vivantes*, éd. Flammarion, Paris.
- SAINSAULIEU (R.), 1985, *L'identité au travail*, Fondation nationale des sciences politiques, Paris.
- SARIANADI (V.T.), septembre 1993, *Un temple de Zoroastre au cœur du Karakoum*, In Dossiers d'Archéologie.
- SARTRE (J.P.), 1943, *L'Être et le Néant*, éd. Gallimard, Paris.
- SARTRE (M.), 1991, *L'Orient romain*, éd. du Seuil, Paris.
- SCHMITT-PANTEL (P.), 1992, *La cité au banquet*, Histoire des repas publics dans les cités grecques, éd. de l'école française de Rome, Paris.
- SCHULTE-TENCKHOFF (I.), 1986, *Potlatch : conquête et invention*, éd. D'en bas, Lausanne.
- SELIGMAN (M.E.P.), 1975, *Helplessness : on Depression, Development and Death*, Freeman, San Francisco.
- SERES (M.), 1989, *Éléments d'histoire des sciences*, éd. Bordas, Paris.
- SERGENT (B.), mai 1994, *Les Hittites et la diaspora indo-européenne*, In Les dossiers d'Archéologie.
- SHERIF (M.), novembre 1956, *Experiment in Group Conflict*, in Scientific American.
- SHORTER (E.), 1977, *La naissance de la famille moderne*, éd. du Seuil, Paris.
- SING (J.A.L.) et ZINGG (R.M.), 1980, *L'homme en friche*, éd. Complexe, Paris.
- SOURDEL (D.) et (J.), 1983, *La civilisation de l'Islam classique*, éd. Arthaud, Paris.
- SOUTHERN (R.W.), 1987, *L'Église et la société dans l'Occident médiéval*, éd. Flammarion, Paris.
- SPITZ (R.A.), 1968, *De la naissance à la parole*, éd. PUF, Paris.
- STADEN (H.), 1979, *Nus, féroces et anthropophages*, éd. A.M. Métaillé, Paris.
- STEIN (G.), Feb. 1975, *Chromosomes Protein and Gene Regulations*, in Scientific American.
- STRONG (E.K.), 1943, *Vocational Interests of Men and Women*, Stanford University Press, California.
- TARDE (G.), 1922, *L'opinion et la foule*, éd. Felix Alcan, Paris.
- THESINGER (W.), 1978, *Le désert des déserts*, éd. Plon, Paris.
- TIBERGHIEU (G.), 1997, *La mémoire oubliée*, éd. Pierre Mardaga, Bruxelles.
- TODD (J.H.), May 1971, *The Chemical Language of Fishes*, in Scientific American.
- TOYNBEE (A.), 1934-1961, *Études de l'histoire*.
- TUBIANA (M.J.), 1975, *Interdits claniques et animaux*, in L'homme et l'animal, (voir supra).
- VAN GENNEP (A.), 1969, *Les rites de passage*, éd. Mouton, Paris.
- VAN GULIK (R.), 1961, *La vie sexuelle dans la Chine ancienne*, éd. Gallimard, Paris.
- VEYNE (P.), 1976, *Le pain et le cirque*, éd. du Seuil, Paris.
- VEYNE (P.), 1983, *Les Grecs croyaient-ils à leur mythe ?* Éd. du Seuil, Paris.
- VEYNE (P.), 1985, *L'empire romain*, In Histoire de la vie privée, éd. du Seuil, Paris.
- VEYNE (P.), 1990, *La société romaine*, éd. du Seuil, Paris.
- VIDAL-NAQUET (P.), 1981, *Le chasseur noir*, éd. F. Maspéro, Paris.
- VINCENT (J.D.), 1986, *Biologie des passions*, éd. Odile Jacob, Paris.
- WANG (J.), septembre 1982, *Les enzymes qui modifient la topologie de l'ADN*, in Pour la Science, n°59.
- WATT (W.M.), 1978, *Mahomet à La Mecque*, éd. Payot, Paris.
- WATT (W.M.), 1978, *Mahomet à Médine*, éd. Payot, Paris.
- WEISS (J.), June 1972, *Psychological Factors in Stress and Disease*, in Scientific American.
- WILSON (E.O.), 1975, *Sociobiology, the New Synthesis*, Harvard University Press, New York.
- WITKIN (H.A.), Feb. 1959, *The Perception of the Upright*, in Scientific American.

WITTFOGEL (K.A.), 1963, *Le despotisme oriental*, éd. de Minuit, Paris.

WOLPERT (L.), décembre 1978, La formation des patrons au cours du développement biologique, in *Pour la science*, n°14.

ZVELEBIL (M.), juillet 1986, *La chasse et la cueillette à l'époque post-glaciaire*, in *Pour la Science*, n°185.

Ce livre étudie l'évolution de l'espèce humaine depuis son origine. La théorie présentée s'appuie sur un ensemble de solides données historiques et archéologiques. La réflexion utilise des données à la fois psychologiques et écologiques. Il s'agit d'une psycho-écologie.

La première partie étudie le problème, souvent abordé, de l'existence et de la nature des cultures primitives. Elle éclaire aussi l'évolution qui va des premiers villages aux cités en passant par la mise en place d'une civilisation de l'écrit.

La deuxième partie est centrée sur l'apparition et le développement de l'impérialisme, phénomène de domination d'une grande ampleur qui affecte principalement l'axe eurasiatique. La troisième partie est consacrée à l'élaboration d'une théorie générale de l'évolution humaine, en insistant sur les aspects psychologiques et écologiques de celle-ci. Cette théorie est mise en rapport avec celle de l'évolution des espèces, sur laquelle des vues nouvelles sont présentées, qui remettent en question la vision darwiniste.

Michel LOBROT est professeur d'Université, psychothérapeute et écrivain. Il a publié de nombreux livres, parmi lesquels il faut citer des livres de pédagogie, comme *La pédagogie institutionnelle* (1965) et *À quoi sert l'école ?* (1992) et des livres de psychologie, comme *L'intelligence et ses formes* (1973), *Pour ou contre l'Autorité* (1973), *Les forces profondes du moi* (1983), *L'anti-Freud* (1996).

Dépôt légal, septembre 1999

Édition digitale publiée en 2023 par :
Groupe d'archives de Michel Lobrot
Association AINDI
archives.michel-lobrot.fr