



HAL
open science

Sacré, Éducation et postmodernité: le sacré comme fondement de l'éducation à l'épreuve de la postmodernité

Maude Arnaldi

► To cite this version:

Maude Arnaldi. Sacré, Éducation et postmodernité: le sacré comme fondement de l'éducation à l'épreuve de la postmodernité. Education. Université de Lyon, 2018. Français. NNT: 2018LYSE2024. tel-02292989

HAL Id: tel-02292989

<https://theses.hal.science/tel-02292989v1>

Submitted on 20 Sep 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITÉ
LUMIÈRE
LYON 2

N° d'ordre NNT : 2018LYSE2024

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

**École Doctorale : ED 485 Éducation Psychologie Information
Communication**

Discipline : Sciences de l'Éducation

Soutenue publiquement le 15 mai 2018, par :

Maude ARNALDI

Sacré, éducation, postmodernité

*Le sacré comme fondement de l'éducation à l'épreuve de la
Postmodernité*

Devant le jury composé de :

Dominique OTTAVI, Professeure des universités, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Présidente

Laurence LOEFFEL, Professeure des universités, Inspection Générale Éducation Nationale,

Denis POIZAT, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2

Gilles BOUDINET, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2, Directeur de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale – pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Université Lumière Lyon II

Ecole doctorale EPIC N°485

Sacré, éducation, postmodernité

Le sacré comme fondement de l'éducation à l'épreuve de la Postmodernité

Thèse de doctorat pour obtenir le grade de:
docteur de l'Université
Sciences de l'Education

Présentée et soutenue à Lyon le 15 mai par:

Maude Arnaldi

Dirigée par: Gilles Boudinet

Composition du jury:

Laurence Loeffel, Professeur des Universités, Inspectrice Générale de l'Education Nationale

Rapporteur

Marie-Louise Martinez, Professeur des Universités, Université de Rouen

Rapporteur

Dominique Ottavi, Professeur des Universités, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Examineur

Denis Poizat, Professeur des Universités, Université Lyon II

Examineur

Gilles Boudinet, Professeur des Universités, Université Lyon II

Directeur de thèse

Mots-clefs: postmodernité – sacré – éducation – différence – énonciation – rite – mythe – numérique – espace – autorité – magie – initiation

La postmodernité, modifiant les repères essentiels de l'humanité que sont la durée, l'espace, la constitution du sujet, le statut de la mort et de l'absence, a affecté en profondeur le contexte dans lequel s'élabore le concept de sacré. Il en résulte une forme moderne de sacré dévoyé procédant davantage d'une mythologie résiduelle, d'une initiation tronquée ou, selon les mots de Mircea Eliade, de ritualismes dégradés, que d'un sacré systémique ayant une portée décisive, notamment, dans la détermination des valeurs et l'élaboration d'un destin commun. Or, la crise de l'éducation serait entée sur le déclin du sacré, départi de sa dimension structurelle. Le sujet contemporain, qui se cherche entre jouissance immédiate et relativisme désenchanté, ne semble plus pouvoir compter sur le potentiel fédérateur d'une éducation fragilisée, et l'altération de celle-ci paraît inéluctable, à moins que, nous engageant dans un autre temps, nous n'admettions l'évidence de notre attachement phénoménologique et que nous ne sachions, en la préservant dans le langage, accepter la négativité du monde.

Keywords: sacred – education – postmodernity – difference – ritual – myth – enunciation – digital – space – authority – magic – initiation

Postmodernity, modifying humanity's reference points - duration, space, subject's formation, status of death and non-attendance -, deeply affects the context in which the concept of sacred usually develops. The outcome is a kind of modern sacred, proceeding from a residual mythology, a rigged initiation or, in the own words of Mircea Eliade, from degraded ritualisms, and not a systemic sacred that would have any decisive impact on values determination or would draw up any common destiny. The education crisis would be a consequence of the declining sacred, deprived of its structural dimension. The contemporary subject, who is wavering between instantaneous enjoyment and disenchanting relativism, can't trust anymore the federating power of a weakened education, unless we admit the obvious of our phenomenologic statement and we are able to agree, preserving it inside the language, the negativity of the world.

*Ma profonde gratitude envers Gilles Boudinet,
celui qui m'a ouvert la porte.*

Peut-être méditerons-nous un jour, l'oreille remplie de l'autre son, l'époque de l'accomplissement commençant du nihilisme encore autrement que jusqu'ici. Peut-être reconnâtrons-nous alors que ni les perspectives politiques, ni les perspectives économiques, ni les perspectives sociologiques, techniques ou scientifiques, pas même les perspectives religieuses ou métaphysiques ne suffisent pour penser ce qui advient en ce siècle du monde. Car ce que celui-ci donne à penser de la pensée, n'est pas quelque sens ultime et très caché, mais quelque chose de proche: à savoir le plus proche, que nous outrepassons constamment parce qu'il n'est précisément que le plus proche. Par un tel passer-outre, nous accomplissons constamment, sans y prêter attention, le meurtre de l'être de l'étant¹.

Martin Heidegger

1 Heidegger, "Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'", in Chemins qui ne mènent nulle part, p.321

INTRODUCTION

Tandis que les historiens déplorent la "fin de l'histoire", que les humanistes annoncent le posthumanisme et que les psychologues disent le manque de limites et la perte des repères, les linguistes attestent le délitement des structures langagières. Les politiques, quant à eux, parlent d'un abandon des valeurs, et les spécialistes de l'art, du délaissement des anciens paradigmes au profit d'une pensée discursive qui rejette l'hétérogénéité constitutive de l'œuvre. Les anthropologues témoignent d'une modification de la perception temporelle, les sociologues, du repli de la parenté sur la parentalité, la notion de famille s'étant peu à peu restreinte au cercle plus étroit de la cellule familiale. Dans la sphère éducative, tout particulièrement, les spécialistes évoquent l'instabilité des groupes, le déclin de l'autorité, le peu de cas accordé à la parole. S'il permet de jeter des ponts entre ces différentes observations et laisse établir entre eux des liens de connivence, l'abandon de tout élément structurant ou de toute transcendance ne suffit pas à dire le point commun de tous ces phénomènes; en effet, cet abandon semble tenir lui-même d'un autre événement plus ancien, plus lointain, et serait à rechercher dans le tarissement d'un concept source qui entraîne dans une forme de réaction en chaîne l'épuisement progressif de tous les autres.

Les changements que nous venons d'évoquer ne font pas l'objet d'un accueil unanime. Bien que les plus optimistes avancent qu'une nouvelle forme de pensée est en train de voir le jour, et considèrent même cette libération des anciens modèles et cette dissolution du moi comme l'augure d'une nouvelle spiritualité, voire d'une nouvelle religiosité, d'autres s'accordent à considérer que quelque chose nous échappe, ou se perd, qu'une chose indéfinissable fuit et ne revient pas. Nous-mêmes *n'en revenons pas*, en ce sens que, si nous nous sommes trouvés en tant qu'individus, il nous semble parfois nous être perdus en tant

qu'hommes.

Ce sentiment de perte, inexploitable lorsqu'il est saisi isolément, mérite d'être considéré. Au lieu de l'éliminer comme un élément non-probant de la réflexion qui s'annonce, comme un détail baroque dont l'irrégularité pourrait gêner le cours de la pensée, c'est de cette nostalgie indéfinissable que nous nous proposons de partir, et que nous voudrions inclure dans l'élaboration de notre hypothèse - non bien sûr pour qu'elle en constitue la seule matière, mais pour qu'elle puisse y prendre part, associée à d'autres éléments plus tangibles et plus rationnels. Cette nostalgie, certains l'appellent la perte de Dieu, d'autres la fin de la spiritualité ou la ruine du transcendantal, d'autres encore la fin des grands récits ou l'abandon de la culture. L'enjeu sera donc moins de savoir si ce sentiment est scientifiquement fondé que de parvenir à le saisir en tant que tel, comme indice et témoignage - en somme, comme déjà symptomatique de ce que nous tâchons de décrire -, et de le faire entrer en résonance avec d'autres faits afin de saisir dans son ensemble un phénomène que nous entendons restituer dans sa globalité.

Car il y a, au-delà de la question philosophique du sens qui se pose inévitablement, au-delà de la remise en cause manifeste de tout modèle transcendantal, au-delà de l'individualisation des valeurs, un sentiment indescriptible qui évoque à la fois l'éloignement du Sublime et la perte du divin sans se confondre pourtant avec eux. C'est dans ce vide notionnel, ce creux de l'expérience et cette défaillance du langage qui ne parvient pas à saisir son objet que point la notion de sacré.

En effet, si de nombreuses études se sont plu à envisager l'éducation en relation avec le symbolique, en revanche il semble que la question des rapports entre cette dernière et le concept spécifique de sacré ait été peu soulevée. Or, c'est bien au croisement du symbolique et du religieux que nous situons l'origine de notre propos, appréhendant le sacré, pour notre part, non comme une émanation particulière du symbolique, mais comme ce qui se situe à la fois *avant* et *après* lui, c'est-à-dire ce qui conditionne l'accès à celui-ci et ce qui, en même temps, l'excède, permettant l'avènement d'un sujet qui ne se situerait plus en-dehors du monde ni aux abords du monde, mais serait pleinement inscrit dans sa chair. De ce point de vue, la révélation sacrale serait à envisager, non comme l'instant où l'on s'approprie le symbolique, mais comme celui où, l'ayant longuement fréquenté, il nous est donné de le quitter. Le symbolique serait bien partie intégrante de l'avènement sacré, mais il n'en épuiserait pas le sens et ne suffirait pas à dire le caractère spécifique de cette expérience.

Cela étant, il semble impossible de travailler sur les implications du concept de sacré dans le domaine de l'éducation sans avoir préalablement médité sur ses rapports avec la société en général et les choix qui s'y opèrent. Envisager le fait éducatif sous l'angle de l'évolution du sacré ne saurait donc constituer le début d'une enquête, mais seulement son aboutissement, figurant le dernier terme d'une réflexion qui se voudra aussi large que possible et s'autorisera à convoquer, chaque fois qu'ils sauront éclairer la pensée qui chemine, les domaines connexes de la temporalité, de la spatialité, de l'entrée dans le langage, de la place du sujet, de l'absence et de la mort. De la même façon, il n'est possible d'aborder cette question que si l'on ménage à la réflexion la possibilité d'un écart qui permettra de la resituer anthropologiquement en regard d'autres modèles sociétaux. L'émergence du concept de sacré ayant largement précédé celle de l'univers contemporain, il n'est pas concevable de le penser en milieu stérile, aseptisé, délaissant l'Histoire et le reste du monde pour se tenir à l'intérieur de frontières spatio-temporelles étanches; on s'efforcera au contraire de maintenir une approche aussi large que possible de concepts dont nous pourrions alors seulement apercevoir la modalisation et l'appropriation particulières par le monde qui nous occupe. Situait notre propos dans l'Occident contemporain dit "postmoderne", nous nous garderons donc, autant que nous le pourrions, d'une vision ethnocentrée qui irait à l'encontre de notre projet d'origine.

Plusieurs difficultés apparaissent alors, et notre tâche sera de maintenir en dépit de celles-ci un équilibre aussi constant que possible entre ce projet et les possibilités matérielles de sa réalisation. La première, extérieure au sujet, est d'ordre terminologique. En effet, nous regrettons que, quel que soit le choix des termes utilisés et l'effort porté à leur distinction, les plus neutres d'entre eux orientent encore l'analyse et nous empêchent parfois de jeter une pleine lumière sur les phénomènes que nous voudrions décrire. Car le langage qui est à notre disposition, quand bien même il se voudrait universel, reste le propre d'un monde dont il garde la trace et dont il continue de dire, en s'énonçant, la particularité. Jean Baudrillard exprime un semblable dépit dans L'Echange symbolique et la mort, à l'occasion de ses développements sur "L'Economie politique et la mort": "Le social lui-même n'existe pas dans les "sociétés primitives". Le terme de "primitif" est aujourd'hui liquidé, mais il faudrait liquider le terme tout aussi ethnocentrique de société²". L'un des enjeux de ce travail sera d'examiner constamment les termes que nous emploierons afin de minimiser l'impact de l'outil sur le geste, et de demeurer aussi fidèle que possible à une pensée dont nous n'espérons pas qu'elle soit objective, mais dont nous attendons qu'elle nous ressemble, c'est-à-dire qu'elle résonne harmonieusement avec ce que nous croyons être juste.

2 Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, p.211

Une autre difficulté, cette fois inhérente au sujet et à la nature particulière de son concept central, sera de travailler avec le concept de sacré - concept complexe qui ne se laisse saisir par aucun bord, ne se laisse enfermer dans aucune catégorie, et dont on ne sait situer précisément l'origine. Il faudra donc travailler sans cesse avec la certitude de l'inconfort. L'exacerber, même, ne tenant jamais la définition que nous aurons établie au départ pour achevée, ni exclusive, mais la regardant prendre forme et s'enrichir à mesure que le travail suit son cours. Il faudra donc presque autant de rigueur dans l'observance des limites que nous aurons fixées que dans leur inobservance, autant d'attachement à nos principes que de marge laissée à leur transgression, afin de maintenir toujours ouverte une dynamique de questionnement et de dialogue avec la notion qui s'élabore.

Une troisième difficulté est de s'en tenir au concept de sacré sans écarter, en la jugeant inopportune, la pensée des auteurs qui abordent des notions concomitantes. En effet, la grande promiscuité de la notion de sacré avec des notions adjacentes comporte toujours le risque d'équivalences hasardeuses. Or, nous posons pour notre part la spécificité absolue du concept de sacré, et sa non-coïncidence avec les concepts voisins de divin, de religieux, de transcendant, d'éthique, d'essentiel, d'effervescent, de tabou, de magique ou de sublime. Cependant, la fréquentation des textes nous engagera à rencontrer constamment ces concepts limitrophes, et il est certain qu'écarter trop rapidement une telle littérature nous priverait d'un apport inestimable. Aussi tâcherons-nous de garder une ligne de conduite qui autorisera l'exploitation de ces textes à la condition de manipuler avec prudence les notions abordées par leurs auteurs, et d'examiner, chaque fois que cela sera nécessaire, les relations précises qu'elles entretiennent avec le concept de sacré.

Parmi les philosophes qui envisagent spécifiquement le concept de sacré, on distingue particulièrement les travaux de René Girard (et de Régis Debray à sa suite), dont l'intérêt majeur est de promouvoir une approche fonctionnelle du sacré et de reléguer à des causes secondaires les éléments d'ordinaire désignés comme principiels. Sa théorie du sacrifice, par exemple, laquelle est conçue comme une nécessité intestine de l'ordre social, entre en conflit direct avec celle de Lévi-Strauss. Si nous ne partageons pas l'intégralité de ses analyses, le choix audacieux d'enter l'origine du sacré sur l'organicité du social nous paraît une clef déterminante pour la compréhension de son concept. A l'inverse, nous retenons comme inestimables les considérations théologiques de Rudolf Otto et son approche sensible, intime du sacré. Nous ne nous formaliserons pas de l'incompatibilité apparente de ces deux positions, que nous envisagerons plutôt comme complémentaires, dans la mesure où elles

éclaircissent chacune à son gré les différents aspects d'un phénomène complexe et ambivalent. Les travaux de Lévi-Strauss, de Durkheim, de Mauss, ont également constitué des éléments essentiels dans l'élaboration du présent travail. Par ailleurs, nous devons à Mircea Eliade, en-dehors d'une certaine prudence anti-évolutionniste, le concept de hiérophanie particulièrement utile dans l'étude d'une topologie du sacré. S'ils ne regardent pas directement la notion de sacré, nous recourrons également aux travaux de Heidegger, de Merleau-Ponty, de Bergson, de Walter Benjamin pour élaborer une phénoménologie de la révélation sacrée et poser la question de sa transmission. Du côté de l'éducation, on retiendra les travaux de Hannah Arendt, de Marcel Gauchet, de Denis Kambouchner, et de Gilles Boudinet. Du côté des analyses sur la postmodernité, la fréquentation de Jean-François Lyotard et de Dany-Robert Dufour nous sera essentielle. Une relecture de Winnicott aura permis d'étayer le postulat d'un sacré entendu comme structure cognitive sur les bases de laquelle pourra s'élaborer le sacré ontologique. C'est en effet dans l'évaluation du rapport entre ce sacré dit "ontologique" et la structure cognitive de l'expérience primordiale de la séparation entre réel et perçu, et dans la question de l'articulation de ce rapport avec l'éducation, que réside l'essentiel de notre problématique. Au-delà des maîtres que nous venons de citer, on saluera tout particulièrement le travail de Camille Tarot et l'anthologie éclairée qu'il propose autour des thèmes centraux de symbolique et de sacré³. Avec une admirable humilité et une grande justesse, ce spécialiste de l'histoire des religions s'attelle à la tâche d'orfèvre qui consiste à rendre hommage à tous les auteurs abordés et à les faire entrer en débat sans jamais participer à la querelle ni céder à aucune forme de partialité hâtive. Peut-être aura-t-il réussi, au fond, ce à quoi ces derniers eux-mêmes ne sont jamais parvenus, c'est-à-dire à l'intensité d'un dialogue riche et sincère à travers l'élaboration d'une véritable intertextualité. Ceci étant, le modèle proposé à l'issue de cet immense travail comparatiste ne concerne pas directement le sacré, mais il questionne l'essence du fait religieux. Dans cette mesure, il n'est pas immédiatement exploitable, mais doit être constamment ré-interrogé à la lumière de ses rapports avec le sacré.

Le caractère polymorphe du concept de sacré et le nombre des domaines auxquels s'étend sa portée influencera la nature de notre champ de recherches. Celui-ci se situera, dès lors, à la frontière de la philosophie, de la pédagogie, de la philologie et de l'anthropologie, mais ne s'interdira pas d'explorer, selon le besoin, les territoires limitrophes de l'histoire contemporaine, de la sociologie, de l'art, de la politique, de la littérature et de la psychanalyse. La variété des domaines et l'extension de leur champ constitue peut-être une

3 Camille Tarot est professeur de sociologie à l'Université de Caen.

inclination naturelle de l'auteur contre une segmentation trop rigide des champs du savoir, souvent infructueuse, mais elle a été essentiellement déterminée ici par la spécificité d'un concept central dont nous n'aurions pas pu saisir toute l'amplitude ni apprécier toute l'étendue si nous n'avions consenti à élargir, dans une proportion égale, le domaine de notre recherche.

Nous situerons notre propos dans l'ère postmoderne, soutenant que l'entrée dans cette période a fait subir au concept de sacré une torsion décisive, une inflexion que nous tenons pour irréversible, et que, si les causes de ce changement remontent sans doute aux Lumières, voire, à suivre Marcel Gauchet, à l'avènement même du christianisme⁴, en revanche ses effets se manifestent de nos jours et innervent un ensemble de secteurs dont nous remarquons aujourd'hui seulement le délitement relatif sans toutefois l'attribuer à cette cause première. En effet, le sacré, tenant son influence charismatique et son pouvoir fédérateur d'une puissance supérieure, d'un plus-grand ou d'un plus-haut que soi, on comprend que la destitution des premiers entraîne l'effondrement du second, et amène sa disparition progressive, tout au moins sous la forme que nous lui connaissions.

Evaluer le destin du sacré dans le monde contemporain suppose de déterminer clairement ce que nous entendons par postmodernité. En l'absence d'un événement décisif qui marquerait son fondement ou son point de départ, nous tendrons à la définir davantage comme un comportement, certes daté et historiquement ancré, que comme une stricte période temporelle qui, comme telle, aurait engendré ledit comportement. Nous reprendrons à notre actif, en la complétant, la définition de Jean-François Lyotard, qui aurait été le premier en France à user de ce terme: "Le mot "postmoderne" désigne l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIX^e siècle⁵". On remarquera que Lyotard donne des éléments qui permettent de situer historiquement le phénomène, mais se défend, dans le même temps, de le définir d'abord comme une période, l'appréhendant avant tout comme un "état". Cette définition, essentielle, demeure succincte, et demande à être étayée dans la perspective de notre travail. Nous envisagerons, pour notre part, la postmodernité comme un renversement complet des principes qui régissent le monde social, passant de la reconnaissance collective d'un système transcendantal incarné par la religion, l'Etat, la raison ou la science, à leur abandon au profit de modèles auto-référentiels. Il s'agira, sur le plan social, d'une économie de marché guidée par la croissance exponentielle, sur le plan technologique, d'une innovation

4 Dont la pensée contiendrait en germe celle de sa destitution et aurait à ce titre entraîné sa propre fin.

5 Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, p.7

dérégulée, sur le plan scientifique, d'une autonomisation de la recherche, ou sur le plan individuel, de la prévalence d'un sujet auto-centré dont la survalorisation passe tantôt par une forme d'hédonisme exacerbé, tantôt par une surprotection de soi liée à l'anxiété de la finitude. Conséquence de cette auto-référentialité, la postmodernité se manifeste par un repli sur le présent. Fuyant le passé, dont elle a jugé l'autorité défaillante, et l'avenir, qu'elle n'associe plus au progrès mais à la dégradation de l'espace vital par l'industrie massive et l'épuisement des ressources, elle trouve sa raison d'être dans une forme d'actualité perpétuelle. Les notions d'efficacité et de croissance se substituant à la question de la légitimité, le sacré se trouve affecté jusque dans ses fondements par la matrice postmoderne. Nous emploierons donc par endroits le terme de période pour désigner la postmodernité, mais il faudra l'entendre chaque fois comme un terme générique référant autant à l'attitude que nous venons de décrire qu'à une délimitation temporelle, et il faudra moins voir dans cet usage une contradiction qu'une commodité.

Tout en tenant pour valide la nuance qu'opère à leur égard Gilles Lipovetski, on ne séparera pas en deux périodes distinctes postmodernité et hypermodernité. Nous considérons en effet que la seconde constitue une forme de prolongement de la première, dont elle serait le corollaire, et que cette absence de rupture ne permet pas de la définir comme différente de celle-ci. Lorsque nous évoquerons le postmoderne, nous entendrons donc non seulement cette pensée fervente et inspirée qui rompt avec le moderne, mais aussi cette période d'incertitude et de défiance que Gilles Lipovetski désigne sous le nom d'hypermoderne.

Du point de vue temporel, la postmodernité s'envisage donc comme le règne d'une discontinuité qui rêve au continu. Cette modalité pourrait être qualifiée de régressive, dans le sens où elle s'oppose au cours naturel de l'évolution cognitive par laquelle le sujet abandonne la continuité primordiale et se résout, dans la perspective du devenir, à la discontinuité du monde. Il fait, notamment, l'expérience de l'absence, de l'autre, de l'incertitude.

L'expérience sacrée serait alors la restauration d'une continuité dans le discontinu du perçu, d'une certitude dans l'incertitude, la redécouverte d'un mouvement dans l'immobile, le sentiment d'une unité qui se dégagerait soudain du fractionnement même du monde. En ces termes, le sacré constituerait bien un *retour* à l'intuition primordiale, lequel ne pourrait cependant s'opérer qu'après le *détour* que constitue l'expérience de la discontinuité, ce heurt du désir contre la rupture et l'attente – au contraire d'une attitude contemporaine qui s'envisage moins comme retour au continu ou unité retrouvée que comme le *continuum* d'une

unité jamais rompue, d'un cours jamais brisé. L'appréhension sacrale du monde serait donc une forme d'ignorance qui se découvre⁶. Elle s'épuise dans le monde postmoderne, caractérisé par le refus de la mort et le déni de ce qui sourd en-deçà et au-delà des choses, de leur manifestation brute, de leur présence avérée. Cependant, l'expérience sacrale ne peut se réduire à l'expérience de la finitude – cette position nous tiendra à distance des théories structuralistes du sacré, telles que celle, notamment, de Lévi-Strauss, auquel Vincent Descombes fait ce juste reproche: "On peut dire que toute l'importance de cette introduction⁷ est de substituer le symbolique au sacré de l'école française de sociologie. Durkheim et Mauss identifiaient le social au sacré. Lévi-Strauss identifie le social au langage, c'est-à-dire à un système symbolique (...). Le sacré se réduit à n'être en fin de compte que l'indication de la distance qui nous sépare de l'omniscience⁸". En effet, nous tenons que l'expérience sacrale est d'abord surgissement d'un invisible qui s'atteste dans le visible, présence de l'Autre devenue sensible, desquels découle, conséquemment, la relativisation brutale de tout ce que nous croyions savoir, la mesure de notre condition, la flagrance de nos limites. Ramener cette expérience à la mesure de la démesure reviendrait à occulter l'origine de cette relativisation, qui est à la fois événement intime et avènement de la conscience. Ce serait manquer le sacré dans sa spécificité, et ne pas éprouver la double détente d'un phénomène qui ne renvoie l'homme à l'ici-maintenant que parce qu'il lui ouvre, en même temps, la possibilité de l'infini, et qui ne lui révèle l'étroitesse de sa condition que parce que se dévoile, en même temps, l'étendue incommensurable d'un procès qui le dépasse.

Nous n'épuiserons pas ici la notion du sacré, et nous ne le définirons pas davantage, car cette question trop vaste fera l'objet d'un travail séparé. Nous nous contenterons d'observer que ce sujet est loin d'être consensuel, et que parmi les auteurs que nous avons fréquentés, il ne s'en trouve pas deux dont les analyses sont semblables, dont les conclusions vont concordant. Qui cherche une définition du sacré en trouve en réalité une multiplicité déconcertante, de sorte que son embarras est d'abord augmenté par ce nombre. De nombreux auteurs reprennent les analyses de leurs prédécesseurs pour les réfuter ou y introduire des choses nouvelles: l'intertextualité est donc aussi essentielle que le parcours individuel des différentes œuvres. Or, plutôt que de céder trop vite à la tentation de réduire cette matière diffuse, nous avons choisi de partir de cette multitude comme d'un indice à part

6 Au contraire de cette autre forme d'ignorance que constitue l'ignorance qui s'ignore.

7 Il s'agit ici de l'Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss écrite par Lévi-Strauss, dans laquelle il ramène le concept maussien de *mana* à celui de *signifiant flottant*, assimilation qui présente le danger de réduire le sacré au symbolique.

8 Propos de Vincent Descombes repris par Camille Tarot dans la troisième partie de l'ouvrage Le symbolique et le sacré, p.553.

entière, et de l'envisager comme le premier élément tangible d'une construction que son atypie même rendra peut-être possible. C'est donc en interrogeant la configuration arborescente de la notion de sacré, sa foison protéiforme, rétive, que nous nous proposons d'entrer dans le présent travail.

Travailler sur le sacré et envisager de penser les rapports de nécessité qu'il entretient avec l'éducation engage à établir, dans un premier temps, un état des lieux du sacré dans notre société. Un travail préalable de définition et d'appropriation des termes, ainsi que de choix des outils, permettra de distinguer divers niveaux d'approche du concept de sacré. A la fois intime et collectif, fonctionnel et structurel, nous établirons que le sacré ne se laisse appréhender que comme seuil, lieu de passage et d'échange (ainsi peut-on l'entendre, par exemple, avec René Girard, comme lieu de conversion de la violence sauvage en violence légitime). Ce travail préalable permettra de décrire le recul manifeste du sacré, son effacement graduel, dans le monde postmoderne. Son évanouissement progressif semble lié à l'effacement relatif de la différence, tant générique, générationnelle, qu'institutionnelle, dont nous tâcherons d'analyser le changement de statut.

On se demandera alors si ce retranchement du sacré hors des zones du visible recouvre un déclin véritable, ou s'il ne s'agit pas, plutôt, d'une reconversion du concept présageant au contraire d'une forme de renouveau sacré, comme semblent en attester, par exemple, les partisans du New Age ou une nouvelle forme d'éthique écologique. Le désenchantement du monde aurait alors laissé place à un réenchantement du monde qui serait fonction de l'affaiblissement du concept. Tel sera l'objet de notre première partie.

La perte irréversible d'une certaine temporalité et d'une certaine conception du sujet fourniront des éléments de réponse à ces questions, et témoigneront d'un déclin véritable, car, si l'on ne peut nier la présence multiple et disséminée de manifestations du sacré dans notre société, celles-ci doivent être saisies, aussi nombreuses soient-elles, comme les particules isolées et mémorielles d'un système qui se délite, et non comme les éléments encore actifs d'un modèle actuel. Un état des lieux de ces manifestations sur le plan du rite et sur celui du mythe nous permettra d'observer comme la postmodernité, tout en se désengageant vis-à-vis du sacré, s'empare des mécanismes de fonctionnement sacré. Dans une approche phénoménologique du sacré, nous établirons en effet que celui-ci ne fait qu'un avec ses conditions d'émergence. Inséparable du corps social où il prend ancrage, le sacré ne peut entrer en vigueur, en tant que concept structurant, que dans un certain type de contexte culturel qui, loin de constituer un simple préalable à son émergence, a la particularité d'être

partie prenante de ce phénomène. L'étude concrète de deux cas, celui de la possible résurgence du dionysiaque, et celui de la montée d'un sentiment magique notamment lié au développement du numérique, nous permettra d'infirmar, au terme de cette seconde partie, l'hypothèse d'un ré-enchantement du monde.

Structurellement, le sacré serait le lieu de l'équilibrage des forces internes et externes qui menacent le groupe. On comprend dès lors que son déclin libère, comme autant de déferlantes longtemps reconduites vers la libre circulation de l'échange, la masse d'une parole qui, rendue autonome et vaguant sans ancrage, se constitue comme résiduelle, à l'image des objets de série qui envahissent l'espace vital et obscurcissent l'horizon. Les conditions du sacré, dont on découvre qu'elles sont aussi conditions de l'éducation, se trouvent affectées par le resserrement de l'espace physique et la conversion des lointains en une proximité étranglée et homogène, dont la mutation de l'espace diégétique est le corollaire. De ce point de vue, il est possible de penser le déclin du sacré comme une crise de l'énonciation, entendue au sens large comme l'abandon d'une logique de circulation des termes dans la dynamique de l'échange réciproque contre un dessein productif qui destitue le silence, le retrait et l'annulation au profit d'une pensée du cumul. A ce titre, la crise de l'énonciation signifie aussi la fin des plages vides, des places vacantes et des espaces interstitiels, ces marges et ces bords où se dit la négativité du monde. Tel sera l'objet d'une troisième partie.

A l'appui de ces réflexions, une quatrième et dernière partie abordera la question spécifique du sacré en éducation. Ayant établi que le sacré est inséparable de ses conditions d'émergence, nous poserons la question de la possibilité de la transmission du sacré et de ses modalités. Distinguant alors un sacré en tant qu'objet, que l'éducation pourrait sans dommage éviter d'aborder, d'un sacré structurel qui, enté sur l'expérience cognitive, conditionne l'avènement du sujet, nous poserons la nécessité inéluctable d'une appréhension sacrale du monde à partir de laquelle l'éducation peut ensuite se laisser envisager. De ce point de vue, la fin du sacré dit la fin de l'éducation. Le dire est donc essentiel. Pourtant, le sacré, forme hybride tenant à la fois du savoir et de l'expérience, ne peut être transmis en tant que tel. Eduquer au sacré semble une aporie, puisque selon la loi du vivant, celui-ci s'altère au moment où il se dit. Eduquer sans sacré serait donc impossible, mais éduquer au sacré le serait également. Une analyse phénoménologique de cet événement très particulier que constitue la révélation sacrale nous tirera de l'impasse, révélant non seulement que l'apparition du sacré relève moins d'une recherche active que d'une déprise de la conscience, d'une forme de distraction du sujet, mais encore, réciproquement, que c'est en ignorant, en l'autre, sa condition a-sacrale, ou pré-sacrale, ou en feignant de l'ignorer, que l'éducateur lui permet

d'advenir. Il ne la formule jamais mieux que lorsqu'il cesse de le vouloir, et que l'authenticité de sa propre expérience l'emporte sur le désir de la faire connaître. Eduquer au sacré reviendrait donc modestement, sans jamais le considérer comme communautaire, exotique ni patrimonial, mais le tenant au contraire pour l'horizon inaltérable de toute éducation, à favoriser les conditions de son surgissement et, empruntant au tabou sa façon d'énoncer sans révéler, à le dire tout en le taisant.

I / DECLIN DU SACRE

1° VERS UNE DEFINITION DU SACRE

Qui tente de définir le sacré se heurte rapidement à la complexité et à l'aspect apparemment contradictoire de cette notion. Le terme de sacré, semble-t-il simple, connu et compris de tous, couramment employé (il n'appartient pas à un lexique spécialisé, ni ne relève d'un registre de langue élevé), s'avère le lieu de confusions multiples, et fait l'objet, depuis un siècle et demi plus particulièrement, avec l'avènement de la sociologie et l'apparition du structuralisme, de nombreux débats dans les champs théologiques, politiques, anthropologiques, culturels et historiques.

La consultation du dictionnaire nous sera d'un faible secours, car, si elle circonscrit un certain champ sémantique, elle découvre aussi les failles dont sa définition est susceptible, et semble proposer des acceptions à certains égards incompatibles. Aussi, la lecture de l'entrée "sacré" dans deux des dictionnaires les plus courants nous mènera plutôt à déceler ou dégager une partie des problématiques que pose cette notion qu'à en explorer les différents aspects, et elle nous donnera davantage à sentir les sables et les dépressions d'un terrain glissant qu'elle n'offrira de points stables et de lieux sûrs où la pensée peut s'engager.

Chacun des dictionnaires fait apparaître trois sens, presque superposables, que donne à voir le tableau suivant:

Robert	Larousse
1° Qui appartient à un domaine séparé, interdit et inviolable (par opp. à ce qui est profane) et fait l'objet d'un sentiment de révérence religieuse.	1° Qui appartient au domaine séparé, intangible et inviolable du religieux et qui doit inspirer crainte et respect (par opposition à profane).
2° Qui est digne d'un respect	2° A qui l'on doit un respect

absolu, qui a un caractère de valeur absolue.	absolu, qui s'impose par sa haute valeur.
3° <i>fam.</i> (avant le nom, pour renforcer un terme injurieux) ⇒ maudit. [...] (pour qualifier une chose dont on a quelque désagrément) ⇒ fameux. [...] (avec une nuance d'admiration ou d'ironie) Il a une sacrée chance [...].	3° <i>fam.</i> Qui revêt une importance primordiale et à quoi il ne faut pas toucher. <i>fam.</i> Indique un très haut degré dans l'excellence, ou au contraire marque la péjoration.

La première acception fait déjà l'objet d'une difficulté, plaçant le sacré à la frontière fragile de l'objectivité et de la subjectivité. En effet, si le sacré est d'une part "interdit", "inviolable", il fait intervenir une puissance extérieure objective qui fait respecter l'interdit posé. Cette puissance peut être incarnée par le clergé, le chef, l'institution, la loi. Le sacré peut alors être objectivé comme le signe de l'exercice d'une autorité. Cette objectivation permet également de comprendre l'emploi du mot "doit" dans la définition du Larousse: "qui doit inspirer crainte et respect".

Pourtant, et simultanément, le sacré fait l'objet d'un "sentiment de révérence religieuse" et "inspire [de la] crainte". Il s'adresse alors à la subjectivité de l'individu qui découvre en lui, pour ainsi dire spontanément, une forme d'évidence, de décuplement du réel.

Ces deux aspects semblent difficilement compatibles: comment, par une obligation qui relève de la loi, ou de toute instance extérieure à la conscience, peut-on contraindre l'individu à éprouver ce qui ne semble pouvoir surgir qu'au niveau de l'affect? Notons que cette première remarque s'applique aussi à la seconde acception proposée par Larousse: tantôt le sacré est défini et imposé par une autorité et fait intervenir la notion de devoir ("à qui l'on doit un respect absolu"), tantôt il relève d'une forme d'évidence ou d'immédiateté et "*s'impose* par sa haute valeur".

La deuxième remarque qu'il convient de faire quant à cette première acception est que le sacré n'y est défini, pour ainsi dire, que de l'extérieur, c'est-à-dire par sa localisation relative (son opposition avec le profane) et les effets qu'il est susceptible de produire chez le sujet (crainte, respect, révérence). On ne délivre pas d'informations sur son contenu ni sur sa forme propre.

Nous passerons sur la seconde acception qui semble n'être qu'une euphémisation ou un glissement sémantique de la première.

En revanche, il convient de revenir sur la troisième, c'est-à-dire sur les différents sens familiers de "sacré" donnés par les dictionnaires: ainsi, dans le Robert, "sacré" peut-il traduire un "désagrément" comme exprimer l'admiration, et dans Larousse, indiquer l'"excellence" comme marquer la "péjoration". Cet adjectif plastique et polymorphe semble bien pouvoir revêtir des sens contradictoires, et il apparaît d'emblée, au-delà de cet aspect discordant, que son contenu, instable, fuyant, et pour ainsi dire étirable, ne peut se décider qu'en raison d'un ou plusieurs éléments extérieurs qui le déterminent: le nom qu'il complète, le contexte dans lequel il est énoncé, etc. Est-ce là un cas poussé de polysémie?

On ne peut parler véritablement, ici, de polysémie. Le champ sémantique de sacré, tel qu'il se donne ici, est d'ailleurs assez restreint. Il conviendrait de s'interroger sur cette forme très particulière d'extension lexicale qui tient davantage de la réversibilité et de la malléabilité que de la polysémie. Il s'agirait plutôt de pouvoir désigner, en une seule parole, à la fois une chose et son inverse, en un lieu où se résorberait leur différence; il s'agit de faire se joindre en un même point les deux pôles d'une même réalité, ou les deux états d'une même propriété. Quoiqu'il en soit, l'apparente contradiction des sens de "sacré" dans son emploi familier semble marquer son caractère fondamentalement ambivalent.

Ce survol des entrées du dictionnaires nous montre d'ores-et-déjà que la notion de sacré, malgré son apparente accessibilité, présente des particularités évidentes, tant dans la manière de se donner comme de l'extérieur que dans sa capacité à assumer la contradiction sans se perdre en tant que concept. Tout comme l'horizon, le concept de sacré, que l'on tient sans cesse sous nos yeux et dont nous nous croyons sûrs, semble se dérober au moment où nous voulons le saisir. Par ailleurs, tout comme l'horizon, il ne semble avoir nulle consistance propre, et ne pouvoir être identifié qu'en fonction d'un dehors à partir duquel il se déploie, et qui lui accorde un certain mode d'existence, sans que celui-ci ne puisse se répéter de manière identique à lui-même, puisqu'il se reproduira toujours ailleurs, en une autre occasion.

Si l'on va plus loin dans les difficultés qu'engendre la définition lexicale du terme de "sacré", on peut ajouter la question de la gradabilité de celui-ci. Comme le remarque justement Camille Tarot dans la première partie de sa conférence sur le "sacré"⁹, il est admis qu'à l'intérieur d'un même corps religieux, tous les éléments dits "sacrés" ne peuvent être mis

9 Conférence intitulée "Qu'est-ce que le sacré?", donnée le mercredi 17 mars 2010 à l'Université de Montpellier.

sur le même plan et que, de ce fait, certains seront plus "sacrés" que d'autres; à titre d'exemple, il indique qu'un vase "sacré" ne l'est pas au même titre que l'hostie.

Pourtant, la correction langagière n'admet nulle modalisation possible de l'adjectif "sacré": on ne dira pas d'un objet qu'il est "peu sacré", "assez sacré", ou "plutôt sacré" - et en effet, le dictionnaire l'oppose strictement à "profane" sans que la question de sa gradabilité ne soit posée. "Sacré" apparaît donc à la fois comme quantifiable et non-quantifiable. Comment une même réalité – la gradabilité du sacré – peut-elle être tacitement admise dans les consciences sans pouvoir se concrétiser dans l'espace langagier? Le sacré peut-il finalement être soumis à une modalisation, ou s'y refuse-t-il, comme le divin ou la vérité, s'annulant lui-même au moment où il entre dans le champ de la relativité – donc de la finitude?

Cette première approche a permis de dégager certains points névralgiques sur lesquels toute personne désirant s'atteler à une recherche liée au sacré est destinée à travailler, et au sujet desquels il conviendra de se positionner en vue de l'élaboration d'un cadre de travail stable et cohérent.

Elle suscite, entre autres, les interrogations suivantes:

- Dans la mesure où il semble provenir d'une instance extérieure, s'adressant à l'individu comme une injonction, mais où il fait appel aux affects personnels du sujet, donc à une intériorité capable de le recueillir, le sacré est-il d'abord un effet de la vie sociale, ou celui de l'activité psychique, cérébrale ou psychologique de l'individu?
- Le sacré, qui est à l'origine un concept religieux, s'est-il dégagé de son influence au point de s'en affranchir, ou bien conserve-t-il la trace de la religiosité? Peut-on parler d'un sacré laïc sans risquer l'oxymore? Le sacré peut-il se penser hors du divin sans se dénaturer, et quelles relations entretient-il alors avec lui?
- Question connexe à la précédente, comment s'est opéré le passage des

premières acceptions du terme "sacré" aux secondes, c'est-à-dire du domaine du divin à celui de l'excellence, et ce passage relève-t-il de l'euphémisation, ou du transfert? En d'autres termes, le concept de sacré peut-il évoluer sans se perdre, et peut-on en conséquence établir les bases d'un sacré moderne?

- Puisque les dictionnaires précités ne donnent pas, dans leurs traits définitoires, de contenu propre au sacré, mais le définissent par ses causes (le devoir, l'injonction) ou par ses effets (les sentiments qu'il inspire), n'est-ce-pas que le contenu du sacré est problématique, n'y-a-t-il pas dans cet évitement même l'indice d'une difficulté à résoudre – comment expliquer que le sacré passe de tel ou tel objet à tel autre, et cette motilité même, plutôt que ses objets, n'est-elle précisément pas un trait définitoire?
- Comment comprendre l'ambivalence fondamentale du sacré, que pointent des expressions familières contradictoires où s'exprime tantôt la mélioration (une "sacrée nana") tantôt la péjoration (un "sacré chantier"), et en quoi cette ambivalence est-elle constitutive de cette notion?

Nous tâcherons d'aborder ces différentes problématiques en interrogeant les grands auteurs (philosophes, ethnologues, sociologues) qui ont abordé le sacré. A ce stade de la recherche, certaines des questions soulevées ici ne trouveront pas de réponse, ou bien seulement une réponse partielle; néanmoins, il conviendra de définir cela même qui offre une résistance à la réflexion et de circonscrire les zones sombres, afin de préparer leur résolution ultérieure. En effet, s'il n'est pas question, ici, de résoudre exhaustivement les problèmes qui ont été mentionnés, les laisser de côté reviendrait à entreprendre la traversée d'une mer de sable munis de pagaies en caoutchouc. Dans la perspective d'un travail de fond, il est nécessaire d'aiguiser autant que possible notre compréhension de la notion de sacré et d'en rendre les termes clairs.

Le sacré: révélation intime ou fait social ?

L'origine du sacré fait l'objet d'un débat houleux et la penser permet, au-delà de toute querelle d'école, de s'interroger sur son devenir.

Selon une première hypothèse, le sacré s'impose à l'homme qui, sans le secours (ou la contrainte) de l'institution, le reconnaît et lui donne sa place. Le sacré, dimension visible de l'invisible, serait alors une réalité objectivable que la sensibilité de chacun permettrait de déceler avec plus ou moins d'acuité. Cheminer vers le sacré, ou être frappé par lui, serait comparable à l'émergence de la foi, ou au sens esthétique. Le grand théoricien du sacré comme réalité objectivable, mais non accessible à tous, est Rudolf Otto, théologien allemand, pour lequel l'homme, seul, face au cosmos, fait l'expérience de son état de créature au moment où il éprouve la puissance divine. Il s'agit d'un sentiment naturel lié à la compréhension d'un fait observable: la démesure de la nature entendue comme image de Dieu, d'une part, la mesure et la finitude de l'homme relativement à cette image de Dieu, d'autre part.

Pour Rudolf Otto, la notion de sacré est dévoyée, de plus en plus couramment employée par les philosophes (tel que Kant l'a fait) comme un concept moral.

Cette catégorie [du sacré] est complexe; elle comprend un élément, d'une qualité absolument spéciale, qui se soustrait à tout ce que nous avons appelé rationnel, est complètement inaccessible à la compréhension conceptuelle et, en tant que tel, constitue un *arrêton*, quelque chose d'ineffable. Il en est de même du beau, dans un tout autre domaine¹⁰.

1. Cette affirmation apparaîtrait d'emblée comme fausse si le sacré était ce que signifie le mot dans certaines locutions employées par les philosophes et habituellement aussi par les théologiens. Nous avons en effet pris l'habitude d'user du terme de sacré en lui donnant un sens complètement figuré qui n'est en aucune façon le sens primitif. Nous entendons ordinairement par ce mot un prédicat d'ordre éthique, synonyme d'absolu moral et de parfaitement bon. C'est ainsi que Kant appelle "volonté sainte", la volonté dont le devoir est le mobile et qui obéit sans fléchir à la loi morale; ce serait donc simplement la volonté morale parfaite. C'est ainsi que l'on parle du caractère sacré du devoir ou de la loi, quand on n'a en vue rien de plus que sa nécessité pratique et son caractère universellement obligatoire. Dans de telles expressions le mot de sacré n'a pas son sens exact. Sans doute, il inclut tout cela, mais il contient manifestement un surplus dont nous avons encore le sentiment et qu'il s'agit de considérer isolément. En fait, c'est avant tout ce surplus que désignaient à l'origine le terme de sacré et ses équivalents dans les langues sémitiques, en grec et en latin et dans d'autres langues anciennes; quant à l'élément moral, ou il ne s'y trouvait en aucune façon, ou, quand il s'y trouvait, ce n'était ni d'emblée ni, en aucun cas, exclusivement¹¹.

10 On observe ici, comme annoncé dans l'introduction, la promiscuité des notions de sacré et de sublime (Rudolf Otto entend ici beau en tant qu'"ineffable", il se rapproche donc du sublime). Bien que les deux notions ne semblent pas devoir se recouvrir l'une l'autre dans une stricte correspondance, et que nous refusions quant à nous de les associer comme des concepts équivalents, les glissements de l'un à l'autre chez les grands théoriciens du sacré sont fréquents, et ils peuvent, comme c'est le cas ici, se révéler utiles.

11 Rudolf Otto, Le Sacré, pp.25-26

Ayant opéré cette distinction et affirmé la nécessité d'étendre la définition du sacré bien au-delà de l'obligation morale qu'il désigne chez Kant, Rudolf Otto propose un néologisme pour désigner le sens originel du sacré: le *numineux*, du latin *numen*. Selon lui, non seulement le numineux s'adresse à la conscience individuelle, comme surgissement spontané, reconnaissance immédiate de la *majestas*, mais tous n'ont pas la capacité de l'appréhender ni de l'éprouver. De ce point de vue, il en est du numineux comme du sens artistique.

Cette position est également celle d'autres penseurs, dont Mircea Eliade. Selon celui-ci, le sacré est une dimension de l'homme, mieux: il est ce qui fonde son identité humaine. Dès lors, le sacré peut être éprouvé par un seul homme, une seule femme. La construction sociale n'est pas une condition d'élaboration du sacré. Contrairement au religieux, fondamentalement polymorphe, le sacré serait une donnée universelle décelable en chacun, capacité de distinguer l'essentielle présence du monde à lui-même des aléas de la vie sensible, sujette à l'illusion. Eliade écrit: "Par l'expérience du sacré, l'esprit humain a saisi la différence entre ce qui se révèle comme étant réel, puissant, riche et significatif, et ce qui est dépourvu de ces qualités, c'est-à-dire le flux chaotique et dangereux des choses, leurs apparitions et disparitions fortuites et vides de sens¹²".

D'autres théoriciens situent, au contraire, l'émergence du sacré dans le champ sociétal. Dès lors, on peut déduire que le sacré n'est plus une réalité objective, mais le reflet de la volonté humaine qui place à son gré le curseur du permis et de l'interdit, et définit l'échelle des valeurs dans un souci de conservation de l'espèce ou de résolution des conflits.

La vie en société étant source de tensions et de différends, il faut, dès lors qu'elle s'établit, poser des interdits forts qui ne sauront être remis en question et permettront la vie de la communauté. Le sacré ne serait autre que la manifestation de ces interdits.

Les théoriciens d'une origine sociétale du sacré peuvent se diviser en plusieurs sous-groupes:

- les durkheimiens, pour lesquels la religion est un fait social, fruit d'une représentation collective; le sacré est dès lors un fait institutionnel. Durkheim est l'un des premiers à

12 Mircea Eliade, *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions* (The Quest, meaning and history in religion), p 7-8

reconnaître la possibilité d'un sacré qui ne soit pas lié au divin (c'est ainsi le sacré, et non le divin, qui est déclaré concept central du religieux). Il s'opère alors, avec lui, une forme de déclassement du divin au profit du sacré, qui permet de relativiser les croyances au profit des rites. "A propos d'une religion déterminée, écrit-il, j'ai fait voir que non seulement toutes les croyances essentielles, mais tous les rites dépendent de causes sociales¹³". Plus loin, il ajoute que "la foi ne peut être forte que si elle partagée par tous¹⁴". L'origine du sacré serait à rechercher dans ce que Durkheim a appelé le "groupe effervescent" ou l'"effervescence collective": dans les moments où la foule se rassemble, se dégage entre ses membres une vive énergie, comparable à l'électricité (*mana*, notion reprise ensuite par Mauss). La foule ainsi nimbée d'énergie projette son flux vers un objet matériel, lequel devient sacré. "La force religieuse n'est que le sentiment que la collectivité inspire à ses membres, mais projeté hors des consciences qui l'éprouvent, et objectivé. Pour s'objectiver, il se fixe sur un objet qui devient ainsi sacré¹⁵." Cette projection permet en même temps l'auto-réflexion de la collectivité, qui prend ainsi conscience d'elle-même et se constitue dès lors en tant que société.

- D'autres, comme René Girard, situent également l'origine du sacré dans la société, mais d'une manière différente: le sacré n'est pas le biais par lequel la collectivité prend conscience d'elle-même, mais la violence même des hommes, qu'il s'agit, dès lors que ceux-ci s'assemblent pour vivre en société, d'éradiquer. "Nous disons donc que les sociétés primitives vivent 'dans le sacré'. Aucune société, on l'a vu, ne peut vivre 'dans le sacré', c'est-à-dire dans la violence. Vivre en société c'est échapper à la violence, non certes dans une réconciliation véritable qui répondrait aussitôt à la question 'qu'est-ce-que le sacré?', mais dans une méconnaissance toujours tributaire, d'une façon ou d'une autre, de la violence elle-même¹⁶". Pourtant, il ne saurait être question de s'en débarrasser à jamais: la violence, constitutive de l'humanité, revient périodiquement et l'on ne peut que s'en tenir à l'écart, la satisfaire tout en tâchant de la contenir, et éviter son aspect contagieux, qui donne lieu au cycle de la crise mimétique: tel est, chez René Girard, le sens du rite.
- D'autres encore, tels que Marcel Gauchet, considèrent le sacré sous l'angle politique, envisageant l'histoire du religieux et celle du sacré comme ce qui guide la compréhension de l'histoire de la *polis*, qui s'organiserait selon un axe menant des

13 Durkheim Emile, Textes, Tome 2, Religion, morale, anomie, p.29

14 Idem, p.30

15 Durkheim, Émile. Les formes élémentaires de la vie religieuse, p. 327

16 René Girard, La violence et le sacré, p.479

origines de la société à la sortie du religieux. C'est précisément l'événement de cette sortie du religieux et l'éloignement d'avec le concept de sacré qui, selon Marcel Gauchet, caractérisent la modernité.

Un sacré laïc?

La seconde question sur laquelle il convient de travailler est celle de l'émancipation du sacré, de sa possible reconversion hors de la religion. Rudolf Otto ne le croit pas possible: "Le sacré est tout d'abord une catégorie d'interprétation et d'évaluation qui n'existe, comme telle, que dans le domaine religieux, écrit-il. Sans doute elle passe dans d'autres domaines, par exemple dans l'éthique, mais elle n'en provient pas¹⁷". En effet, l'examen étymologique atteste que l'origine du terme *sacer* est religieuse: recensé à partir du XII^{ème} siècle, ce terme n'est utilisé que dans le contexte étroit de l'Eglise.

Pourtant, la seconde acception du dictionnaire semble marquer la possibilité d'une sortie du religieux. Ainsi le sacré devient-il, nous l'avons vu plus haut, ce qui est "digne d'un respect absolu" (Robert), ou "s'impose par sa haute valeur" (Larousse). La troisième acception (que l'on retrouve dans "la sieste est sacrée pour les Espagnols") dérive naturellement de la seconde, par affaiblissement et abâtardissement du sens.

Néanmoins, le terme ne semble pas totalement délivré de son origine religieuse, et ce pour deux raisons au moins: d'une part, parce que l'élaboration de cette nouvelle définition d'un sacré laïc n'évacue pas la question de la transcendance, et la pose même comme condition d'existence de celui-ci. Si le sacré est digne d'un respect absolu, on suppose une instance capable de le faire respecter, ainsi qu'un consensus sur le ou les objet(s) de ce respect; cela même suppose à son tour l'existence d'une pensée classifiante et une échelle de valeurs, où les différents ordres ne se valent pas. Un ordre supérieur (n'est-ce-pas là le signe d'une forme de transcendance?) se distingue des autres et s'en trouve séparé (notons le terme "absolu" employé par le Robert). D'autre part, le sacré semble encore lié à son origine religieuse, dans la mesure où, "s'impos[ant]", il appartient au champ indéfinissable d'un au-delà de l'homme; ce qui est proprement humain ne saurait s'imposer seul, sans le secours d'une loi, sans le travail d'une éducation, sans la brutalité d'une contrainte.

17 Rudolf Otto, Le Sacré, pp.25-26

Le sacré laïc, s'il en est un, s'est peut-être débarrassé du lexique religieux, peut-être même peut-il s'entendre sans Dieu; mais la structure du divin reste nécessaire à son élaboration, en ce qu'elle suppose une aspiration transcendante. Ou bien, il faudrait concevoir pour cette nouvelle forme de sacré une transcendance de l'immanence, le recel, dans le visible, d'un invisible qui ne serait pas en rupture avec le monde, mais plutôt solidaire de celui-ci, cousu dans ses moindres plis, comme un envers, ou un revers. Nous explorerons cette piste comme l'une des plus sûres.

Mais la transcendance, même de l'immanence, n'est-elle pas toujours, au fond, si ce n'est proprement religieuse, du moins de nature mystique? Expliquons-nous. Si le sacré peut s'entendre sans Dieu, c'est-à-dire sans l'idée de Créateur ni ce que nous appelons, dans une tendance anthropomorphique, une volonté ou un dessein, peut-il en revanche s'entendre de manière purement prosaïque sans l'idée d'un dépassement du monde par lui-même, d'un effacement de soi devant cet autre ordre, dans un sentiment qui est, de ce fait, encore de nature religieuse? Si ce n'était plus devant Dieu, nous nous tiendrions toujours devant l'indépassable. Or, n'est-ce pas témoigner d'une plus grande religiosité encore que celle qui se rapporte à un ou plusieurs dieu(x) que de s'incliner, non devant ce qui présente avec nous un trait de ressemblance par quoi l'on puisse espérer comprendre ou saisir l'Autre – en tâchant d'interpréter Ses volontés, par exemple -, mais devant ce qui, définitivement, nous échappe, et de surcroît ne nous *regarde* pas? Ce devant quoi nous nous tenons se trouve en effet parfaitement extérieur à nous, livré à notre conscience stupéfaite dans une sorte d'indifférence à ce que nous sommes, et à une distance dont nous sommes contraints d'admettre le caractère infranchissable. Peut-être est-il nécessaire de recourir pragmatiquement, comme le remarque justement Robert Tessier, à une terminologie et à une appréhension religieuses du concept de sacré, non pas parce que le fait religieux est à lui seul en mesure de dire le fait sacré, mais parce que, s'étant longtemps confondu avec lui, il reste le moyen le plus usité de sa compréhension. "Pour les chercheurs, le métalangage religieux est le seul capable, dans la modernité, de donner forme au vécu exprimé par les citoyens dans le récit éthique des dépassements de leur individualisme", écrit Robert Tessier¹⁸. Ce positionnement est fondamental.

En effet, peut-on nommer autrement qu'expérience *religieuse* celle de notre incertitude devant le dépassement fondamental de ce Tout-Autre, nos interrogations jamais

18 Robert TESSIER, Déplacement du sacré dans la société moderne. *Culture, politique, économie, écologie*, p.47

épuisées devant la *majestas*¹⁹ telle que la définit Otto, et ne peut-on admettre que ce sentiment est bien de nature religieuse, l'épithète étant entendue ici au sens large, c'est-à-dire détachée de l'idée de Dieu, mais préservant cette structure très particulière qui permet de reconnaître, sans qu'il soit possible de situer l'instant de cette révélation ni de l'expliquer de manière rationnelle, notre état de dépendance à un Tout, d'enfouissement dans une chair, et ce mélange d'appartenance et de sujétion à un ensemble cosmique au sein duquel nous ne sommes que quantité négligeable?

La définition du numineux par Rudolf Otto répond partiellement à cette question: "Je cherche un nom pour cette chose et je l'appelle le *sentiment de l'état de créature*, le sentiment de la créature qui s'abîme dans son propre néant et disparaît devant ce qui est au-dessus de toute créature". On peut relativiser ou simplement écarter le terme de "créature", parce qu'il suppose une intentionalité, et non seulement la puissance d'un Dehors, et réduit donc trop strictement le numineux, ou le sacré, au champ de la religion pure, notamment occidentale et chrétienne. On pourrait le remplacer par celui, plus neutre, et plus large, d'"infime partie d'un tout", ou, à la rigueur, du "sentiment de l'état de dépendance". En revanche, il semble indispensable de souligner, avec Otto, cette forme de retrait de l'être dans le moment où il côtoie le sacré, cette soustraction de soi à soi, ce renoncement aux aspects saillants de l'individualité, sensibles dans les termes métaphoriques "s'abîme[r]", "néant", ou encore "disparaître".

On ne peut faire du sens sacré, sans le dénaturer, la simple reconnaissance d'une instance supérieure, au risque de mélanger le sacré, qui est nécessairement clairvoyant, puisqu'il résulte d'une révélation, avec n'importe quelle forme de subordination, pour peu qu'elle soit plus ou moins consentie – nous pourrions alors nommer "sacré" notre supérieur hiérarchique, "sacrées" les contraintes administratives, etc. Le sacré est avant tout le lieu d'une expérience irrationnelle, qui s'impose avec la force de l'expérience esthétique, ou amoureuse, et s'accompagne d'une sorte de ressac de l'être, de ravalement de l'individu à sa forme la moins individuelle.

Il convient donc d'établir que le sacré suppose, non seulement une motion transcendante, mais encore cette forme particulière de transcendance dont la perception n'est pas (ou pas seulement) d'ordre rationnel et pour laquelle l'ordre supérieur se trouve en-dehors de soi-même. "L'élément décisif en effet n'est pas simplement celui que le nom nouveau peut

19 Cette notion fait partie des trois termes qui caractérisent conjointement le sacré selon Rudolf Otto, les deux autres étant le *tremendum* (sacré effrayant, menaçant) et le *fascinans* (sacré forçant l'admiration).

exprimer, l'effacement et l'anéantissement de la créature devant une puissance souveraine en tant que telle, mais telle qu'est celle-là", poursuit Otto, en soulignant la spécificité de l'effacement dont il s'agit²⁰.

De ce fait, les nouvelles formes de transcendances que l'on peut rencontrer, par exemple, dans le transcendantalisme, qui se donnent l'homme pour horizon, sont nécessairement impropres à recueillir le concept de sacré. Car, si l'objet du sacré se confond avec l'homme, dans sa matérialité la plus purement physique et plastique de surcroît, c'est précisément cette profondeur de champ ayant comme point focal l'élément aveugle, étranger, inconnaissable, qui se trouve supprimée. Le sol se dérobe, les reliefs s'effondrent, le monde s'affaisse pour se plaquer en un espace en deux dimensions où le sacré ne peut se mouvoir.

Nous avons vu que le sacré, quoiqu'il entretienne des liens étroits avec eux, se distingue des concepts voisins de morale et de religion. Nous le distinguerons également du sublime, auquel il est fréquemment associé, mais avec lequel il ne saurait pourtant se confondre. Bien que leur parenté soit grande, comme l'admet d'ailleurs Rudolf Otto, et que l'expérience de la démesure à laquelle prête le sublime puisse inspirer le sacré, le sublime renvoie l'homme à sa propre transcendance plutôt qu'à celle du monde: se découvrant à la fois capable d'envisager la médiocrité de sa situation et la grandeur de ce qui le dépasse, il fait à la fois l'expérience de sa finitude et de son éminence, tirant de sa compréhension nouvelle une forme d'ascendant métaphysique dont il déduit sa singularité et à partir de laquelle il se distingue des autres créatures. "Nous nommons sublime un objet à la représentation duquel notre nature physique sent ses bornes, en même temps que notre nature raisonnable sent sa supériorité, son indépendance de toutes bornes: un objet donc à l'égard duquel nous sommes *physiquement* les plus faibles, tandis que moralement nous nous élevons au-dessus de lui par les idées²¹", note Schiller. Plus loin, il ajoute: "Il nous fait connaître l'indépendance où nous nous montrons par rapport à la nature, aussi bien *en-dedans* qu'*en-dehors* de nous²²". Ainsi la considération du sublime ouvre-t-elle sur un sentiment de liberté qui procéderait d'une rupture, quand celle du sacré entraîne le sujet à éprouver sa dépendance fondamentale; c'est dans cette dépendance même, et dans la considération éblouie de cette appartenance, que se joue la possibilité de son devenir. De la sorte, le sublime, du moins tel qu'on le trouve chez Kant, relancerait l'activité rationnelle, quand, nous le verrons, le sacré inviterait à prendre

20 Rudolf Otto, Le Sacré, p.31

21 Friedrich von Schiller, "Fragments sur le sublime pour servir de développement à certaines idées de Kant", in Du Sublime, p.37

22 Idem.

avec elle une certaine distance. Par ailleurs, le sublime semble devoir être envisagé selon un paradigme exclusivement transcendant et binaire, opposant par exemple, selon la terminologie kantienne, le nouménal au phénoménal, ou encore, chez d'autres auteurs, l'ici-bas et l'au-delà, tandis que le sacré, s'il manifeste un dépassement de nature transcendantale (et non transcendante), peut s'envisager dans un contexte immanentiste. On trouve d'ailleurs la notion de sacré dans toutes les formes de culture, y compris les traditions animistes ou les cultures orientales immanentistes telles que le bouddhisme. On évitera donc de prendre les deux termes l'un pour l'autre et l'on essaiera de se limiter au second, moins caractéristique d'un contexte spécifique, moins spécifique d'une conception localisée.

Motilité du sacré

La diversité des objets sur lesquels il se fixe rend malaisée la comparaison et la construction d'une définition valide et en tous cas exploitable. En effet, le sacré désigne tantôt un sentiment, comme pour Rudolf Otto, tantôt un ensemble de lieux interdits (le temple sacré, le cercle sacré, l'autel sacré, etc.), tantôt une période particulière (le Carême, les fêtes sacrées...), tantôt des actes (rituels), tantôt des paroles. En d'autres termes, le sacré est tantôt une forme (déformation du cadre spatio-temporel), tantôt un langage (le rite), tantôt un contenu (le mythe)²³.

De même, les tentatives de classement échouent lorsqu'il s'agit de définir le sacré, qui peut affecter tantôt le champ matériel, tantôt le champ immatériel. Matériel, lorsqu'il se fixe sur un être, un lieu ou une chose. Immatériel, lorsqu'il s'agit d'un sentiment. Immatériel, également, lorsqu'il se rapporte au fruit d'une pensée ou au traitement du temps.

Par ailleurs, il affecte à la fois l'humain et le non-humain, le spirituel et l'émotionnel. Appréhender ses objets d'une manière linéaire, cherchant une contiguïté entre les ensembles, paraît impossible. Cela est d'autant plus ardu que les ensembles ainsi déterminés sont eux-mêmes hétérogènes, puisqu'à l'intérieur de chaque catégorie, dont nous n'avons pas encore épuisé le nombre, on constate de nouvelles formes de disparités. Ainsi, parmi les lieux sacrés, on distingue ceux dont la matière est d'origine naturelle (les montagnes

23 Nous reviendrons sur les notions de mythe et rite.

sacrées, le fleuve sacré, la vallée sacrée), de ceux qui sont artificiels, sortis de la main de l'homme (l'église, le temple, la chaire). De la même manière, les paroles sont tantôt écrites (la Bible), tantôt proférées (l'oraison, le sermon, la prière). Force est donc de renoncer, dans un premier temps, à rassembler ces objets épars, et de se résoudre à lister platement, de manière non systématique, de grands ensembles sans pouvoir les articuler entre eux. Ainsi, on distinguera parmi les objets du sacré les champs suivants:

- le sentiment

- la pensée

- l'espace temps

- objets rituels

- les événements (miracle, tempête)

- les êtres vivants (personnes, animaux, végétaux)

Pour comble de malheur, et quand bien même serions-nous parvenue à une classification plus satisfaisante, elle ne vaudrait que pour elle-même et ne serait pas applicable à un autre ensemble. Si le sacré existe bien en-dehors de l'Occident, et bien avant les prémices les plus ténus des grandes religions (comme les primitivistes l'ont démontré, loin d'être l'apanage de la modernité, le sacré est au cœur des sociétés les plus anciennes), en revanche l'élément qu'il détermine est parfaitement motile: comme l'abeille qui butine, le sacré se déplace d'un objet à l'autre sans s'y fixer définitivement. Un même objet peut ainsi être sacré dans une culture ou un temps donné, et appartenir, plus loin, ou en un autre temps, au domaine profane.

Ainsi, parmi les exemples les plus simples et les plus banals, on peut relever le bestiaire sacré et l'élément liquide. Le cerf est sacré dans la France médiévale, la vache est sacrée en Inde, le serpent au Pérou et la grue au Japon. Le sacré mute aussi avec le temps. Le chat, sacré en Egypte ancienne, ne l'est plus aujourd'hui. Si les ours ne sont plus sacrés au Japon, les chiens, eux, seraient en passe de le devenir, conséquence, d'après les sociologues,

d'un report affectif dû à la dénatalité.

De la même façon, les chercheurs qui ont tâché de dresser une liste archétypale du sacré ont souvent vu démontrer par d'autres les limites de leurs hypothèses: si certains faits se retrouvent d'une culture à l'autre, une étude plus poussée fera souvent émerger *a posteriori* des discordances invisibles au départ. Ainsi en est-il, par exemple, de l'eau. Comme le démontre Camille Tarot, telle culture primitive qualifiera de sacrée l'eau sous toutes ses formes, tandis que telle autre ne distinguera que l'eau courante au détriment de l'eau stagnante. D'autres encore auront défini l'élément liquide en général comme sacré. D'autres, enfin, ne qualifieront de sacrée que telle ou telle source, telle ou telle embouchure, en raison de propriétés qui doivent venir s'adjoindre à la propriété aqueuse. Le sacré mute donc dans sa forme au point que la détermination de celle-ci ne semble parfois relever que de la pure contingence. En conséquence, nous pouvons dire que le sacré est universel, mais que son expression n'est pas transposable d'un point – historique ou géographique – à un autre. "Mérite le nom de sacré et de divin ce qui est destiné à l'exercice de la piété et de la religion et ce caractère sacré demeurera attaché à une chose aussi longtemps seulement que les hommes s'en serviront religieusement. En usent-ils pour une fin contraire à la piété, cela même qui était auparavant sacré devient impur et profane (...) D'où suit que rien n'est, pris en soi et absolument, sacré ou profane et impur, mais seulement par rapport à la pensée", écrit Spinoza²⁴.

Puisqu'aucune propriété ne semble pouvoir déterminer valablement le mode de diffusion du sacré, comment expliquer que celui-ci affecte plutôt tel ou tel objet? Se fixe-t-il de manière aléatoire?

En réalité, c'est dans cette difficulté même que nous trouverons un secours. Le sacré migre d'un objet à l'autre, il est soumis aux lois de l'espace, se déplace à la manière d'un virus, s'emparant d'un être ou d'une chose, non pas en raison de son appartenance à tel ou tel corps, ni pour telle ou telle raison qui procéderait de la logique, mais parce qu'il lui est contigu et que le sacré est en constant mouvement: c'est en effet dans le domaine nosologique que l'on trouve un tel mode de propagation. Le sacré se répand comme par contagion depuis le point aveugle que constitue l'instance supérieure – le divin – jusqu'au niveau le plus humble. Cela explique que le sacré soit à la fois quantifiable, et ne le soit pas: lui-même, en tant qu'essence, ne peut se mesurer ni se graduer. Il n'y a pas de sacré plus faible ou de sacré plus puissant, de piètre ni de meilleur sacré, mais la dose de sacré que reçoit chaque objet ou

24 Spinoza, Traité théologico-politique, Garnier-Flammarion, XII, p.219

personne, en fonction de sa proximité avec le divin, varie, et rend les objets sacrés, entre eux, échelonnables. Ainsi, à l'intérieur du temple, c'est l'autel sacrificiel qui sera littéralement baigné par le sacré; point focal de la présence du divin, et sorte d'orifice ou de bouche par lequel hommes et dieux communiquent, il est aussi le centre géologique autour duquel s'organise la distribution du sacré. Le temple, lui aussi, est sacré; mais, à mesure que l'on s'éloigne du point focal, la "dose de sacré" faiblit jusqu'à disparaître.

En effet, on ne bascule pas directement du sacré dans le profane: si un objet est sacré, tout objet concomitant le sera aussi, quoique l'influence du sacré s'affaiblisse, à la manière d'un virus, d'un faisceau lumineux ou d'un champ magnétique. Pour le comprendre, il suffit de remarquer l'absence de seuils, de paliers clairement définis au-delà desquels on passerait du sacré au profane; si le temple est sacré, l'extérieur du temple lui-même est sacré; l'administrateur du sacré (prêtre, sacrificateur, chamane...) est également sacré, mais par la même étrange affection, son entourage se trouve aussi sacré – simplement, il est affecté d'un sacré moins dense, plus diffus. Ceci explique que la fonction de bourreau, dans l'Occident médiéval, se transmettait presque exclusivement de père de fils (le fils "touchant" le père, puisqu'il procède de lui, est à son tour investi par le sacré).

De même, la profanation d'un espace sacré entraîne, comme par capillarité, celle de tous les objets qu'il inclut et provoque la réaction du divin dont il procède. Les catégories s'effacent et sont toujours dépassées, tandis que le monde est ré-organisé, que les cartes sont re-distribuées selon des critères d'un autre ordre. Le sacré, qui se fixe par contact, épuise les ressources catégorielles et lexicales parce que la détermination des objets qu'il affecte n'est pas d'ordre rationnel: ayant jeté son dévolu sur un objet désigné par l'imaginaire collectif et qui sera le foyer de son rayonnement, le sacré enveloppe également un ensemble d'éléments connexes selon une détermination qui est de l'ordre de la contiguïté qualitative et symbolique.

Ambivalence du sacré

Nous l'avons vu à partir de ses acceptions les plus familières, la notion de sacré présente une forme pour ainsi plastique et semble capable de supporter un étirement sémantique qui peut aller jusqu'à la contradiction. Ainsi, elle fait se joindre les faces opposées

d'une même réalité, qu'elle tord, en en renvoyant dos à dos les extrêmes.

Or, cette formidable ambivalence n'est pas présente que dans ses acceptions familières. Elle est présente depuis l'origine du terme, depuis ses fondements étymologiques. "Sacré" vient du latin *sacer*, qui signifie: "qui ne peut être touché sans souiller ou être souillé".

On éprouve ici la réversibilité dont est susceptible le sens de sacré, pouvant célébrer (emploi familier mélioratif) aussi bien que dénigrer (emploi familier péjoratif). Et on devine, dès à présent, l'étrange propension du sacré à être tantôt un objet en danger – puisqu'en danger d' "être souillé" – tantôt un objet dangereux – qui risque de "souiller". L'entrée *sacer* du Gaffiot²⁵ propose, pour la seconde et la troisième acception, de parfaits antonymes:

sacer, cra, crum (sancio):

1° consacré à une divinité, sacré (...).

2° (fig) saint, sacré, **vénéré, auguste** (...).

3° dévoué à un dieu (dans les imprécations) / voué aux dieux infernaux, **maudit** (celui qui était déclaré *sacer* pouvait être tué sans qu'il y eût crime de parricide: FEST.318) (...)/ (fig) maudit, **exécrable** (...): *homo sacerrimus* Pl. *Poen.90*, le plus infâme des hommes (...).

On peut associer, par paires antonymiques, "vénéré" à "maudit", "auguste" à "exécrable". L'unité du concept de sacré n'est donc pas à rechercher dans son contenu moral, mais plutôt dans sa capacité à livrer, justement, de l'*étrange* – entendu ici comme la qualité de ce qui est étranger à l'homme, et notamment à toute question de nature axiologique, trop proprement humaine. Cette étrangeté, qui procède d'une forme d'extériorité, se vérifie auprès de multiples rites sacrés, qui se présentent souvent comme brutaux, ou barbares: il est évident que les questions de bon et de mauvais, de bien et de mal, de juste et d'injuste, sont reléguées bien loin derrière d'autres préoccupations plus fondamentales qui, seules, viennent soutenir l'acte. Le propos du sacré est autre. Le propos du sacré est *l'autre*, en tant qu'absolu et inconnaissable.

En effet, le sacré donne à voir l'invisible (nous préférons cette formule, pour des raisons que nous avons déjà exposées, au terme de divin). Il ne se confond pas avec lui,

25 Hachette, dans l'édition de 1934.

mais en est la manifestation, parfois discrète, parfois patente. Comme l'ombre portée de l'arbre, ou son reflet dans l'eau, il n'est pas consubstantiel à son objet. Comme eux, il est essentiellement mobile, versatile et parfois insaisissable. Par définition insituable, il ne doit pas être perçu comme un domaine propre, comme un champ délimitable; mais plutôt comme une porte, comme un seuil vers le dehors. Aussi, nous dirons du sacré, et c'est une pensée que nous garderons désormais constamment à l'esprit comme l'un des rares instruments qui permettent de penser le sacré sans le trahir, et soit suffisamment solide pour ne pas se déformer avec lui, qu'il est un *accès* vers l'invisible. Penser le sacré comme un accès, donc en termes dynamiques plutôt que statiques, permet à la fois d'en saisir la malléabilité, de travailler ce concept sans que l'absence de contenu propre ne nous embarrasse (nous avons vu que le sacré se fixe sur une multitude d'objets si disparates que leur regroupement semble impossible), et de sortir des impasses sémantiques dans lesquels le bon sens s'enlise. Cela permet, enfin, de résoudre une difficulté à laquelle nous nous serions nécessairement heurtés, c'est-à-dire la double localisation du sacré, qui appartient à la fois au champ du visible et à celui de l'invisible.

Un sacré individuel?

Dans un monde où les choix personnels sont devenus une priorité, et où tous les grands concepts semblent devoir se plier à la mesure de l'individu, il est nécessaire de poser la question d'un sacré individuel. "Le sacré est un sujet crucial et d'actualité", rappelle Régis Debray. "Dans le monde d'abord, où s'enflamment guerres de religion et « chocs des civilisations », autour d'enjeux insurmontables parce que sacralisés. En France ensuite, où chaque communauté brandit son sacré à elle (génocide, viande halal, embryon, euthanasie...) pour se replier sur son périmètre et s'opposer à ses voisines"²⁶. En effet, est-on en droit de se demander, le sacré n'a-t-il pas vocation à être toujours partagé? Si tel n'est pas le cas, peut-on imaginer sans sombrer dans la caricature une forme de sacré ajustable à la personne, une sorte de sacré portatif et sur mesure? Mieux: le sacré, qui ne serait alors plus fédérateur, peut-il devenir personnalisable au point de marquer l'identité de celui qui l'affiche au sens de ces objets que l'on customise ou personnalise à souhait? Peut-on revendiquer "son" sacré comme

26 Régis Debray, Jeunesse du sacré, 4ème de couverture

le sceau de notre différence, la marque de notre originalité?

Si la réponse semble aller de soi, cette question mérite toutefois un examen sérieusement mené. Bien que l'on associe depuis toujours le sacré à la collectivité, il convient de se demander si les fondements de cette association sont réellement légitimes, et si ce n'est pas l'habitude ou l'inattention, plutôt que la raison, qui nous les font apparaître comme tels. S'il est indiscutable que les deux concepts de collectivité et de sacré sont liés, le sont-ils seulement historiquement ou par quelque nécessité logique? De quelle manière l'un s'articule-t-il à l'autre, quelle forme de lien est la leur? Est-elle située en amont, dès le moment où émerge l'idée du sacré? S'y est-elle associée par la suite, au moment où s'est posée la question de la diffusion de ce concept, ou plus tard encore, lors de sa manifestation par le rite? La collectivité intervient-elle dans la formation même du concept de sacré ou seulement dans sa mise en pratique?

Si de nombreux philosophes – Durkheim le premier – ont associé l'idée de la collectivité au sacré dès l'origine, en posant que l'idée du sacré trouvait son fondement dans la société, pour d'autres, la communauté n'est pas au principe même du sacré, mais il lui est tout de même indéfectiblement lié, puisqu'il en serait la cause indirecte. Ainsi, en posant que le sacré n'est autre qu'une forme de la violence, dont le cours se serait inversé, René Girard situe bien la collectivité à l'origine du concept: sans communauté, point de violence entre les hommes; partant, point de sacré. On pourrait arguer que la violence naturelle, telle que le déchaînement des éléments (foudre, cataclysmes...) ne dépend nullement de la vie en collectivité. Néanmoins, si cette forme de violence est effectivement évoquée par René Girard, elle n'est pas au fondement de son raisonnement. En témoignent ses longs développements sur la crise sacrificielle, sur la théorie mimétique et le meurtre du père, qui est, de surcroît, un meurtre collectif.

Pourtant, nous l'avons déjà mentionné, d'autres écoles établissent l'origine du sacré dans la prise de conscience solitaire du sujet auquel le monde se révèle comme une foi. S'il est permis de le rechercher, le sens du sacré n'est pas donné à tous, et il ne saurait être question de décider du moment de sa révélation: tout au plus peut-on favoriser son émergence ou en hâter le moment. Le processus sacré, par lequel le monde se révèle dans toute sa furieuse démesure, n'est pas une construction mentale ni l'objet d'une élaboration collective, mais une réaction de nature quasi-chimique entre la majesté du monde et la conscience éveillée qui la perçoit. Telle est l'idée du numineux de Rudolf Otto, qui se donne pour un certain sujet et le regarde à l'endroit de l'intime.

Dès lors, ce qui semble aller de soi perd son caractère d'évidence: une forme de

sacré, au moins, semble pouvoir être envisagée sans l'intervention du groupe et avant même que l'histoire ne s'élabore et ne vienne y imprimer les exigences du rite. Une forme de sacré, au moins, s'adresse directement à l'individu sans le détour de la société. La lecture de Vendredi ou les limbes du Pacifique et de Vendredi et la vie sauvage, tirés de l'œuvre de Daniel Defoe²⁷, semble d'ailleurs le confirmer. Robinson, qui est seul, a d'abord un mode de vie que l'on pourrait qualifier de profane: sans règles ni heures, sans religion, il passe de longues journées dans une étendue de boue fraîche à inhaler des gaz qui se dégagent de l'eau croupie. L'auteur marque de manière très explicite la régression vers l'*in*-humanité qui découle de ce mode de vie, qu'il s'agisse d'une régression vers l'animalité (Robinson est comparé aux sangliers ou aux pécaries qui "ont l'habitude de s'enfourer le corps dans certains marécages de la forêt"²⁸) ou vers une néo-natalité encore dépourvue des qualités humaines ("Il s'imaginait être un petit bébé dans un berceau, et il prenait les arbres que le vent agitait au-dessus de sa tête pour des grandes personnes penchées sur lui"²⁹). Au seuil de la folie, Robinson éprouve rapidement le besoin de ré-introduire dans sa vie des interdits et des obligations qui ne sont pas sans rappeler le fonctionnement sacré. C'est ainsi que, de son propre chef, il établit pour lui seul des lois qui rappellent en tous points les exigences du rite: l'article 3 de la Charte prévoit que "le vendredi est jeûné"³⁰, l'article 4, que "le dimanche est chômé"³¹. Puis, il prévoit l'emploi du temps de la journée dont une partie de la matinée au moins est consacrée à la vie spirituelle, et le rite s'organise, dès lors, autour de la double reconnaissance de Dieu et de la patrie: "Le matin par exemple, il commençait par faire sa toilette, puis il lisait quelques pages de la Bible, ensuite il se mettait au garde-à-vous devant le mât où il faisait ensuite monter le drapeau anglais. Puis avait lieu l'ouverture de la forteresse"³².

Un tel retour du sacré dans un monde sauvage semble bien démontrer la possibilité d'un sacré individuel, entendu non seulement comme sentiment, mais encore comme institution. Dès lors, est-on en droit de penser, le sacré pourrait continuer à cheminer dans le monde où nous vivons, habitant chacun d'entre nous sans qu'il soit nécessaire de le partager. Comme Robinson sur son île, nous régnerions sur nous-mêmes et déciderions du tracé d'un sacré personnel dont les contours épouseraient les particularités de notre personne propre.

27 Auteur de Robinson Crusoé, dont s'est inspiré Michel Tournier.

28 Michel Tournier, Vendredi ou la vie sauvage, p.31

29 Idem, p.32

30 Idem, p.48

31 Idem, p.48

32 Idem, p.65

Et effectivement, si l'on envisage la question du sacré individuel sous un angle théorique, rien n'empêche de se figurer cette nouvelle formule à l'épreuve: on peut aisément imaginer, au sein d'une même famille, que le père considère la voiture familiale comme sacrée; la mère, quant à elle, malgré l'encombrement du grenier, refuse que l'on touche au berceau qui a porté son dernier-né et tient à être seule à en prendre soin. L'enfant, bien que presque adulte, sacralise l'ours en peluche qui lui rappelle son enfance, ou porte une attention jalouse à tout ce qui regarde telle star du hard-rock qu'il affiche partout dans sa chambre. Une telle famille a-t-elle des chances de mener une vie harmonieuse? La bonne foi nous oblige à admettre une telle possibilité. On pourrait même dire, à bien des égards, qu'une telle formation existe déjà. Ce type de configuration, qui permet de concilier la vie de groupe et une forme de cloisonnement qui le scinde en autant de cellules qu'il comporte de membres est familier à l'observateur moderne que nous sommes³³.

Néanmoins, ce qui semble théoriquement possible donne lieu à des difficultés de plusieurs ordres lorsqu'interviennent les questions pratiques de sa mise en place. Dans une semblable configuration, en effet, les possibilités de conflits, d'erreurs et d'empiétement des territoires augmentent de manière importante, tandis que les champs du sacré, au lieu de se restreindre à un nombre limité, se multiplient en fonction du nombre de personnes qui forment le groupe. Ce qui semble pouvoir être réalisable au sein d'un groupe restreint tel que la famille, la bande d'amis ou l'association peut donc difficilement être envisagé au sein d'une collectivité plus étendue, limitant le domaine de l'investissement sacré au champ des objets d'usage personnel et privé. Par ailleurs, puisque chacun est libre d'élever un objet au rang de sacré et de désigner ce qui appartient à ce champ, il doit être libre aussi de le considérer comme profane. Aussi, il est impossible d'étendre la portée sacrale d'un objet à quiconque en-

33 On pourrait objecter qu'un tel exemple présente l'inconvénient de confondre le sacré avec son objet, puisque le sacré a cette particularité qu'il regarde au-delà de l'objet en lequel il s'incarne. La voiture peut donc être sacralisée au troisième sens dont atteste le dictionnaire, mais elle ne peut l'être au sens premier, qui suggère une intention du regard vers le dehors, une aspiration à plus grand que soi. Nous serions donc passée ici, sans crier gare, d'une première acception du terme de *sacré*, stricte, à une autre, euphémique et imagée. Pourtant, on observera que les objets choisis, bien que prosaïques, et contrairement à d'autres objets dont on pourrait dire dans un sens euphémisé qu'ils sont sacrés mais ne viseraient que le terme d'un confort personnel ou le retour d'un plaisir devenu habitude (comme on peut dire du repos dominical, ou du café du matin, ou de la cigarette après déjeuner, qu'ils sont sacrés), peuvent opérer ce pivot et parler d'autre chose que d'eux-mêmes, ou laisser parler, à travers eux, une autre voix que la leur: la voix nostalgique du passé (la mère au berceau), l'idéal masculin de puissance et d'efficacité. Les évidentes limites que présentent ces exemples n'en découragent donc pas l'usage.

dehors de soi-même, si proche soit-il (ce qui pose la question de l'éducation). En d'autres termes, le sacré personnel doit être spécifique et non générique, en ce sens qu'il doit se limiter à un nombre fini de spécimens: cette voiture peut représenter à mes yeux un objet sacré, mais je ne peux considérer comme sacrées les voitures en général, puisque l'autre est libre de les regarder comme profanes et de les traiter comme telles. Je dois donc limiter la portée de ma distinction aux exemplaires dont je suis strictement le possesseur. Cette restriction apparemment anodine, qui semble permettre la conciliation harmonieuse de l'idéal démocratique et des convictions personnelles, met toutefois en péril la vocation à l'abstraction du sacré, risquant dès lors, parallèlement à la conversion des Grands Sujets en petits sujets que souligne Dany-Robert Dufour, la mutation du sacré en petit sacré, en sacré miniature, en sacré accessoire.

Or, il est un désir naturel et irrésistible de voir respecter par autrui ce que nous-mêmes sacralisons, quand bien même nous savons que le choix que nous opérons et la limite que nous posons ne doivent regarder que nous-mêmes. Un conflit des valeurs risque de surgir entre le respect dévolu à ce que nous considérons comme sacré et la tolérance dont nous sommes supposés être capables envers notre prochain. Ainsi, si dans la famille que nous avons imaginée plus haut le père sacralise la voiture, il risque fort de demander aux autres membres du foyer d'adopter un comportement révérencieux à son égard qui dépasse de loin les simples considérations de l'hygiène ou de l'entretien. De même, une personne chrétienne ou musulmane froncera les sourcils si l'on se sert d'une Bible ou d'un Coran pour caler le pied d'une armoire. Consciemment ou non, il est une tendance naturelle à vouloir imposer "son" sacré à autrui, à étendre l'étendue de son champ à quiconque pénètre notre territoire spirituel.

S'agit-il là d'une forme de prédation intellectuelle? Est-ce l'indice de la reconversion d'une forme d'instinct grégaire, dont le sens serait alors renversé? Ou bien encore faut-il voir dans ce comportement le signe d'un intégrisme, une manie de croisés?

En réalité, ce comportement agrégatif semble moins tenir à l'intolérance des adeptes qu'à la nature du sacré elle-même, dont nous avons déjà aperçu le caractère expansif, agglutinant, la tendance à s'étendre par simple contact, comme par contagion. Le propre du sacré semble être en effet de gagner l'autre plutôt que d'être délibérément choisi, appréhendé dans la pleine lumière d'une adhésion rationnelle. Sa forme composite, produit hybride d'une intelligence du monde et d'une poussée vitale qui s'imposent à nous de manière autonome, pourrait être à l'origine d'un tel comportement. "Le sacré, au sens complet du mot, est donc pour nous une catégorie composée, écrit Rudolf Otto. Les parties qui la composent sont, d'une

part, ses éléments rationnels, et d'autre part, ses éléments non-rationnels³⁴".

Le poids des grandes instances extérieures telles que l'Etat, la religion ou l'orientation philosophique étant, par un effet de vases communicants, inversement proportionnel à celui du vouloir individuel, cette nature spécifique du sacré implique que l'initiative personnelle puisse prendre un aspect tyrannique. Il faudrait, pour éviter les dérives qui mènent à l'assujettissement de tous les autres, une instance supérieure suffisamment forte pour contenir ses excès, une convention suffisamment solide entre les membres du groupe pour qu'elle puisse équilibrer les particularismes. Il faudrait, pour le dire simplement, un sacré collectif si puissant qu'il ne craigne pas les initiatives du sacré individuel. Nous revenons au point de départ.

Il est une seconde raison pour laquelle le sacré ne semble devoir se réaliser, sur le plan pratique, que collectivement: c'est la question de la transmission, dont nous ne poserons ici que les bases, et que nous reprendrons et développerons en quatrième partie.

Si l'idéal à atteindre est l'autonomie spirituelle du sujet qui choisit sa voie librement, le lieu de cet apprentissage ne peut être solitaire: seule la matérialité d'un maître, et l'incarnation dans un ou plusieurs tuteurs, peuvent constituer un canal par où se transmet le sacré³⁵. La pure théorie, si elle peut décrire les effets du sacré, en expliquer les mécanismes, en observer les différentes manifestations, ne pourra en revanche éveiller la sensibilité à ce qu'il est, intrinsèquement; pourvu de cette double nature qui fait de lui la combinaison d'une approche analytique et d'un embrassement du monde presque charnel, le sacré ne peut voir sa substance transmise par l'enseignement, fût-ce le meilleur, s'il n'est pas accompagné par le tremblement de la main ou la vibration de la voix, c'est-à-dire s'il n'est pas, avant toute chose, initiatique³⁶. Prétendre éveiller au sacré sans cette inéluctable dimension charnelle, ce serait, par exemple, vouloir former un musicien sans lui faire jamais entendre la musique.

[Le numineux] ne peut qu'être provoqué, excité, éveillé. Et cela non par de simples mots, mais de la même façon que se transmettent ordinairement les états d'âme et les sentiments, c'est-à-dire par la sympathie, par la participation sentimentale à ce qui se produit dans l'âme d'autrui. La solennité de

34 Rudolf Otto, *Le Sacré*, p.189

35 Voir à ce sujet les développements de la dernière partie du présent travail, "Education et sacré".

36 Quel type d'enseignement, ou plus largement de transmission, peut d'ailleurs en faire la complète économie? Si certains champs du savoir se prêtent davantage à un enseignement pour ainsi dire virtuel, et que la multiplication des supports numériques permet l'acquisition de compétences réelles, on peut imaginer que le sujet a d'abord appris à apprendre auprès d'une personne dont le cœur aura battu pour telle œuvre, dont le souvenir restera vivant, dont le front se sera mouillé au souvenir de telle œuvre ou de tel événement vécu. Il semble qu'il faille toujours au sujet la concrétude d'un appui.

l'attitude, le geste, le ton de la voix, la physionomie, tout ce qui exprime l'importance singulière d'une chose, le recueillement et la dévotion de la communauté en prière traduisent ce sentiment sous une forme bien plus vivante que toute les paroles et les dénominations négatives que nous avons pu trouver. Celles-ci ne présentent jamais l'objet positivement (...). Les moyens d'expression de beaucoup les meilleurs sont les situations "sacrées" elles-mêmes ou leur évocation au moyen d'une claire description (...). Aucun élément de la religion n'exige, autant que [le numineux], la *viva vox*, la vivante continuité de la communauté, le contact personnel³⁷.

S'il est possible d'élever un sacré individuel, cette élévation semble donc passer d'abord par la communauté. Un chemin personnel, s'il en est un, n'apparaît comme tel que rétrospectivement: il se fraye, en réalité, entre les mille paysages partagés sur lesquels se sont surimprimés les mots ou les regards de l'autre, et qui l'orientent insensiblement pour en décider la courbe. Pour être seul, il faut avoir été plusieurs. La collectivité a donc sa place autour du sujet qui chemine vers le sacré.

On aperçoit clairement, désormais, les difficultés qu'engendre l'hypothèse d'un sacré individuel. Ce qui paraît envisageable sur le plan théorique perd sa vigueur dès lors qu'il s'agit de sa mise en pratique. En effet, il faudrait, pour que les membres de la communauté puissent célébrer isolément les motifs qui les enchantent, qu'ils puissent s'initier eux-mêmes, sans le secours d'un maître, sans l'appui d'un aîné, sans avoir été sensibles aux récits d'un aïeul; mais alors, à suivre Rudolf Otto, seul un très petit nombre d'entre eux parviendrait à entrevoir le numineux, dont la nature reste scellée pour le commun des mortels, et ne se dévoile, comme à regret, que pour ces rares élus que constituent les génies, les artistes ou les prophètes. Le sacré risquerait de rester méconnu.

A cette réduction probable du nombre de ses adeptes s'ajouterait celle de sa portée, puisque son concept subirait, nous l'avons dit, un appauvrissement lié au renforcement de sa matérialité. Le sacré, forcé au repli, cantonné aux objets les plus prosaïques et les moins susceptibles d'ouvrir sur un processus de généralisation pouvant mener à la discorde, s'en tiendrait à la caractérisation de l'étant, mais, manquant de souffle et d'élan, n'aborderait plus guère l'être.

On comprend, dès lors, que ce qui passait d'abord pour une forme aiguë de démocratisation dessert les principes mêmes de la démocratie: sans la transmission,

37 Rudolf Otto, *Le Sacré*, p.117-118

définitivement écartée puisque suspectée d'influencer le libre-arbitre, chacun devrait compter sur ses prédispositions naturelles, et non sur la donnée partageable d'un acquis apporté par l'éducation, pour prétendre au sacré. D'autre part, le sacré ayant une vocation naturelle à se perpétuer de proche en proche, il faudrait aux membres de la société une maîtrise de soi idéale pour ne pas céder à la tentation d'invectiver leur entourage dans le but de l'amener à respecter ce qu'eux-mêmes respectent, de porter son regard là où eux-mêmes regardent. Tout en étant envisageable, le sacré individuel ne peut donc se concevoir qu'à la condition d'être lui-même pris dans le corps plus vaste d'un sacré institué. Nous revenons donc à la nécessité d'un sacré fondateur.

Il est alors possible de donner une deuxième lecture à l'aventure de Robinson. Tandis que les efforts civilisationnels de cet homme pourtant seul et livré à lui-même semblaient appuyer l'hypothèse de la possibilité d'un sacré individuel, et même en accuser la nécessité pour l'homme, qui n'aurait pas besoin du secours de la société pour éprouver, dans son cœur, la présence de l'ineffable et vouloir lui marquer sa déférence, on peut se demander si notre première interprétation n'est pas faussée par la situation paradoxale de Robinson. S'il est physiquement seul, la société l'habite: aussi, ne dit-on pas de lui un peu hâtivement qu'il vient au sacré comme le papillon à la lumière?

Ce que nous prenions pour l'effet de la solitude n'est-il pas en vérité une forme de social introjecté ? Robinson, qui a été élevé parmi les hommes, est bien le produit de la société. S'il peut être compréhensible, malgré l'apparent paradoxe sur lequel on semble buter, que le personnage énonce des lois pour lui seul, lois qui le défendraient, alors, moins contre les autres, qui sont absents, que contre sa propre propension à s'auto-détruire, on constate avec stupeur que ces lois s'adressent à une *pluralité* d'usagers; restaurant un horizon sacré qui engage au respect d'obligations morales et matérielles, Robinson travaille à l'élaboration d'un simulacre de communauté. Il souligne lui-même le caractère étrange de cette disposition et ressent le besoin d'en justifier: "Robinson ne pouvait pas s'empêcher de faire comme si³⁸ l'île avait de nombreux habitants. En effet, il lui paraissait absurde de faire des lois pour un homme seul. Et puis il se disait que peut-être un jour, le hasard lui amènerait un ou plusieurs compagnons..."³⁹

38 Cette caractéristique du sacré, qui se fonde sur un "comme si " et qui agit , malgré le simulacre, de manière efficace, sera identifiée dans la seconde partie (nous lui donnerons alors le nom d'illusion consentie) et nous y reviendrons de manière approfondie dans la quatrième partie à l'occasion de la réflexion sur l'éducation.

39 Michel Tournier, Vendredi ou la vie sauvage, p.49

Une troisième lecture invite même à inverser les termes d'une proposition qui ferait de Robinson une âme égarée à la recherche d'un sacré dont il éprouve la force, et qu'il entend restaurer au moyen de rites inventés pour lui seul. Robinson, au contraire, ne chercherait-il pas à échapper au sacré, entendu alors au sens de Régis Debray comme la manifestation d'une force à laquelle il faut se soustraire, comme le surgissement aigu et le déploiement brutal de l'immaîtrisé recelé par la nature, comme la violence inouïe contenue à la fois en la part aveugle de l'homme et dans le déchaînement des forces extérieures? Nous l'avons vu, René Girard définit le sacré, non comme ce vers quoi il faut tendre, mais ce de quoi il faut se protéger. Une telle définition semble pouvoir être appliquée utilement au cas de Robinson, immergé dans une nature qui est aussi la sienne et dont il ne sait que faire, ou comment se défaire, plongé dans la mare boueuse de son désir morne et d'une inclination mortifère. Il s'agirait, pour Robinson, d'échapper au sacré, ou plutôt de reconvertir en une puissance utile et protectrice le déferlement qui le menace en appelant la société à son secours – quand bien même il ne s'agirait que du souvenir de la société, ou de son fantôme.

Dans la perspective de cette nouvelle définition, le sacré ne serait plus la contemplation des forces obscures mais la tentative de leur échapper, le recours à la forme contre la menace de l'informe. Face au sacré, la société serait le secours du nombre contre l'ombre qui gagne la solitude, un bouclier levé contre l'écrasement du petit sujet que nous sommes. Sous cet angle-ci comme sous le premier, donc, il n'y aurait pas de sacré individuel, mais un recours au sacré institué pour protéger l'individu contre la violence interne et les dispositions morbides qui le menacent.

L'expérience du sacré, si elle se borne au sentiment du sujet de la reconnaissance d'une transcendance, peut être menée individuellement. Mais très vite, une tendance au débord liée à la nature du sacré porte le sujet à établir une échelle de valeurs au sommet de laquelle il place ce qu'il sacralise et au long de laquelle les objets du réel seront situés en fonction du rapport plus ou moins lointain qu'ils entretiennent avec lui. Par ailleurs, la collectivité infère dans le champ de sa perception sacrale avant même qu'il ne définisse de préférence pour un culte en particulier, avant qu'il ne trace sa propre voie spirituelle et que ne se dessinent les contours singuliers de sa pensée. Elle participe donc activement, en tant qu'ancrage primordial, à son accès au sacré. Enfin, la nature du sacré est telle que le sujet est amené *volens nolens* à défendre la forme particulière de grandeur à laquelle il est sensible. Si elle se trouve menacée, et qu'il n'intervient pourtant pas en sa faveur, c'est que le prix qu'il accorde à la liberté de l'autre dépasse celui qu'il accorde à ce qu'il sacralise. Il faut donc

passer par la collectivité pour supporter l'individualisation du positionnement sacré. Il faut, pour que s'élabore au sein d'un groupe un sacré individuel, que le premier objet que vise ce sacré individuel soit la collectivité elle-même.

En faisant la synthèse des réflexions préliminaires que nous avons menées, et des différentes questions que nous avons posées, nous pouvons donc établir que le sacré fait sens à plusieurs niveaux, dont la déclinaison devra servir de trame à la recherche qui s'annonce. Le sacré serait:

- 1) Au niveau intime, le sacré serait le sentiment écrasant et jubilatoire d'un dépassement transcendantal du monde par lui-même, qui relativise l'activité humaine et détermine notre condition. Il serait la conscience de cette négativité du monde qui renvoie à l'incomplétude de notre compréhension.
- 2) Au sens phénoménologique, le sacré serait le point de rencontre entre une subjectivité et une extériorité qui se donne comme objective. Il serait la manifestation d'un invisible dans le visible, livré avec la force d'une évidence.
- 3) Au sens institutionnel, le sacré s'entendrait comme la somme des moyens mis en œuvre par les sociétés humaines pour fonder la communauté à partir du sacré (sens 1), pour pérenniser l'éclaircie de la conscience et tâcher de transmuier l'expérience intime en bien commun. Il synthétiserait le rite et le mythe.
- 4) Au niveau social, il se définirait par métonymie comme l'ensemble des objets produits par l'homme pour incarner ou convoquer le sacré (sens 1) en constituant le seuil où peut s'établir le contact avec l'invisible. L'œuvre d'art, les monuments voués au culte entreraient dans cette catégorie.
- 5) Nous découvrirons au cours de ce travail un sens ontologique, entendant le sacré comme la structure cognitive qui nous dispose à reconnaître le dépassement ontologique du monde, l'irréductibilité de l'Autre. Tel est le sacré *dans l'homme*, le sacré en tant que potentialité de chacun à pressentir le débord par où le monde nous échappe et à nous interroger devant l'abîme. On parlera alors de "sens sacré" ou de "disposition sacrée". Cette

acception postule l'existence d'un sacré universel en tant que virtualité.

Au nombre de ces niveaux d'approche s'ajoute une difficulté supplémentaire, puisque le sacré est tantôt appréhendé en tant qu'objet (une réalité extérieure à l'homme, fût-elle toujours révélée par le biais de la conscience subjective), tantôt en tant que structure (une réalité propre à l'homme, subjectivement projetée sur le monde qui l'entoure, et dont dépend notre compréhension même du monde). Cette structure peut être le fruit de la socialisation et même sa condition. Nous verrons qu'elle peut être également appréhendée comme une disposition intime à accueillir l'incommensurable, à soupçonner l'altérité radicale d'un Dehors. La question est alors de savoir comment s'articule cette intimité avec le destin collectif et de quelle manière elle engage ou prépare l'élaboration d'un bien commun.

Le travail qui va suivre s'attachera donc à considérer la variété des approches que nous venons d'énoncer tout en prenant en compte les éléments (structure/objet) de ce dernier paradigme.

Ces bases étant posées, et le travail de définition, qui n'est certes pas achevé, se trouvant suffisamment amorcé pour que le travail puisse être entrepris, nous commencerons à interroger la notion de valeur et la pertinence de la recherche axiologique en-dehors du concept de sacré.

Si le sacré en recul n'intervient plus dans l'établissement des codes sociaux et dans la fondation de la norme, les valeurs déterminées collectivement et rationnellement sont-elles à même de relayer celui-ci dans sa fonction structurante? Sont-elles à même de donner, par exemple, sa légitimité à la posture éducative?

D'un autre côté, si les valeurs déterminent seules la norme sociale, et fondent la loi, comment éviter les écueils du totalitarisme?

Nous verrons que ces questions nous conduisent à celle du langage, dont la négativité en péril nous ramène à son tour à celle de sacré. Nous comprendrons en effet que le sacré, qui ne se réduit pas à sa dimension visible, c'est-à-dire à un ensemble d'objets conceptuels émergents, mais apparaît également comme une donnée structurelle constitutive

de notre mode de pensée, n'est pas séparable d'une modernité "profane" dont l'autonomie à son égard demeure relative.

2° LA QUESTION DES VALEURS

Très vite, lorsque se pose la question du sacré et celle de son abandon éventuel au profit d'une largeur d'esprit libérée des anciens clivages, moderne et universalisante, se pose la question de la valeur. Ce concept clef, qui permet d'envisager la question axiologique en contournant la notion de sacré, réputée dangereuse parce que subjective, et trop fondamentalement liée au religieux dans la représentation collective, serait le substitut idéal de la fonction sacrale dans le contexte d'une société post-religieuse. Ayant établi les possibles définitions du sacré, il est donc nécessaire d'examiner les rapports que ce concept entretient avec la notion connexe de valeur, qui entraîne à son tour la question de ses rapports avec la norme. De quelle manière s'articulent les trois termes? Peut-on penser la valeur sans penser le sacré? Si celui-ci laisse sa place à d'autres critères de détermination du réel, la valeur peut-elle prétendre participer seule à cette détermination? Le cas échéant, comment se détermine-t-elle à son tour?

Olivier Rebol a attiré l'attention des chercheurs sur le caractère incontournable de la valeur, soulignant qu'il n'y a pas d'éducation possible sans valeurs. Cependant, Ernst Cassirer souligne la difficulté de les définir: "De tous les problèmes qu'il nous faut étudier dans une philosophie de l'éducation, celui de la valeur éducative de l'art est l'un des plus difficiles. Dès ses débuts, la philosophie dut faire face à ce problème. Mais il semble que nous soyons encore très loin d'une solution générale et consensuelle⁴⁰", écrit-il. Ces propos, qui portent sur l'art, semblent devoir être élargis à l'éducation dans son ensemble.

L'examen des rapports entre sacré, éducation, normes et valeurs nous conduira à constater que le sacré n'est pas seulement la manifestation aveugle d'un divin qui se montre, ni celle d'une subjectivité ouverte à une compréhension cosmique de sa condition.

D'une part, sur le plan sociétal, la raison d'être du sacré institué est moins

40 Ernst Cassirer, "La valeur éducative de l'art", p.175, in Ecrits sur l'art, pp.175-191

éthique, ontologique ou axiologique, que fonctionnelle⁴¹, permettant de couvrir, en l'occultant, ce champ neutre, ce point aveugle à partir desquels s'érige toute compréhension. Si, le concept de sacré déclinant, cette fonction cesse de s'exercer, il revient à la rationalité de déterminer les valeurs constitutives de la société, et de légitimer la posture éducative. Or, la rationalité ne peut se constituer comme extériorité, se trouvant elle-même incise dans la structure phénoménologique qui est le propre de notre appréhension du monde, y compris de notre perception sacrale. Aussi faut-il nous résoudre à penser l'universalité à partir d'une *localité* de laquelle nous ne saurions entièrement nous abstraire, puisqu'elle conditionne notre activité réflexive. Il subsistera un point aveugle, une zone de résistance qui, nous conduisant au constat de notre finitude, nous ramènera à une compréhension sacrale du monde sur laquelle toute forme d'élaboration, y compris la rationalité axiologique elle-même, prend appui. Le recours à la rationalité axiologique comme instrument de détermination des valeurs ou à toute autre forme de démarche intellectuelle visant à les établir ne semble donc pas pouvoir nous dispenser de cette conception spécifique du monde qu'inspire la sacralité.

D'autre part, entendu comme capacité à envisager ce "débord" par lequel le monde nous précède quoi que nous fassions, et nous devance où que nous soyons, le sacré permet de re-situer utilement le geste novateur en rappelant au sujet la dette dont il hérite à l'égard du monde. De ce point de vue, en instaurant la valeur, le sacré entretient un rapport privilégié avec l'éducation.

Nous découvrirons également, à travers l'examen des rapports entre norme et valeurs, que l'élaboration de la valeur passe par la capacité du langage à accueillir le doute, à créer l'espace de jeu nécessaire à la recherche et à l'expérimentation. Cette dimension du langage, que nous appellerons négativité, se trouvant fragilisée par le monde postmoderne en quête d'immédiateté et d'univocité, la constitution de la valeur est mise en péril, risquant à tout instant de se confondre avec la norme sur laquelle elle se replie. Nous comprendrons alors que le sacré n'est pas seulement un instrument de détermination de la valeur, qui en fixerait le curseur et en désignerait arbitrairement l'objet, mais qu'il constitue la condition même de sa découverte, en tant qu'espace et *milieu* où la dynamique axiologique prend son essor. En d'autres termes, et paradoxalement, faire l'économie du sacré n'est possible que si on lui fait allégeance, et toute tentative de le contourner nous ré-engage vers son message fondamental, à savoir la finitude essentielle de notre condition. De même, en matière

41 Bien que nous n'allèguions pas, comme René Girard, cette fonction au seul détournement de la violence, mais plutôt à la dissimulation de l'absence fondamentale, zone obscure de la compréhension dont il est préférable d'attribuer l'origine à une quelconque extériorité (dieu, éléments, nature) pour éviter le conflit entre les membres du groupe. Dans les deux cas, crise de la différence chez Girard ou effacement de l'origine aveugle ici, le sacré institué a bien pour vocation de fédérer les hommes.

éducative, ni l'innovation, ni la vocation universelle de l'éducation ne saurait nous rendre sourds à ce message.

La valeur, dans son sens à la fois originel et général, est l'estimation (positive ou négative) que l'on donne de tel ou tel objet. Le sens qui nous intéresse ici est celui, plus récent et plus spécialisé, de qualités morales, même si nous aborderons parfois, à titre d'exemple, le domaine esthétique. On note que l'évolution du sens de "valeur" s'accompagne de changements formels, telle qu'une préférence pour le pluriel – on parle volontiers "des" valeurs – et un emploi intransitif (ce n'est pas la valeur *de* – telle chose ou telle autre – mais les valeurs, tout court). Il est intéressant de relever que, si le sens moral de valeur est déjà attesté pendant l'Antiquité⁴², en revanche le pluriel n'est pas de mise: on dira par exemple qu'un homme est "de valeur" (sans préciser la nature de sa valeur) – forme synthétique qui se laisse aussi distinguer dans l'épithète "valeur(eux/euse)". Le pluriel, donc le découpage de "la valeur" en "valeurs", est consécutif à la division disciplinaire de la sphère intellectuelle en plusieurs champs spécialisés. C'est dans ce pluralisme récent que réside la difficulté d'un consensus.

Au sein d'une société fondée sur la religion, l'idée de Dieu permet de se dispenser de toute légitimation du monde. Dieu constitue la source de toute chose, et trouve en soi son propre fondement. Il est l'origine en-deçà de laquelle rien ne doit être vérifié ni assermenté. Au contraire, dès lors que l'homme est rendu à sa solitude, il lui appartient de trouver en lui-même, dans une fuite vers l'origine, son propre fondement. On comprend, dès lors, que la question des valeurs et ce qu'on pourrait nommer la crise moderne des valeurs se déclare au moment de la chute de Dieu – avec Nietzsche. La relativité des valeurs est un mal récent, car elle est directement liée à la fin des grandes religions en tant que modèle et référentiel de la société.

L'évanescence de Dieu nous désempare structurellement; le geste de partage entre sacré et profane ne s'opère plus sous la tutelle divine, qui semble emporter avec elle la

42 Du latin *virtus*: force, vigueur, mais aussi courage, vaillance.

possibilité d'une transcendance. Quelle main effectuera désormais ce partage, et ce qu'on appelle communément les valeurs, cet ensemble de critères dont on attend qu'il dépasse l'individuel vers le collectif, pourrait-il prendre la relève de Dieu, en tant que capacité à ordonner le réel et à y définir des priorités?

A en suivre Gilles Boudinet, le destin de l'art soulèverait une question du même ordre, ce dernier ayant perdu cette dimension d'altérité radicale qui se disait à travers lui, se trouvant dépourvu, ajouterons-nous ici, de sa faculté à dire le fait sacré – et c'est un nom dont nous assumons ici l'étrangeté et la force –, notre attachement à la terre, la petitesse de notre compréhension devant l'étendue de l'insu, l'évidence écrasante de ce qui, à la fois, nous accueille et nous dépasse. "De l'art, [le nouveau paradigme du monde postmoderne] conserve son inscription dans l'analogie, dans la polysémie, dans le constant glissement des démarcations signifiantes. Pourtant, il a perdu le rapport à l'*autre* extra-mondain, à un insu ou à la Terre qu'il ne porte plus au monde: un rapport de fondation et de symbolisation⁴³". Et en effet, en tant que "lieu résistant de l'autre où se maintient un rapport essentiel au Non"⁴⁴, l'Art est bien l'une des voies par où peut se manifester le sens sacré. Il est l'une de celles par où l'hétérogénéité radicale du monde chemine jusqu'à notre conscience, rendant l'œuvre *autre*, dans la mesure où elle est elle-même seuil de l'autre, qui perce à travers sa consistance matérielle. Pour le dire avec Mircea Eliade, l'art est une hiérophanie⁴⁵. Les théories de l'art intéressent donc directement notre travail, car elles sont traversées par le constat de cette même évidence qui nous occupe et que nous tâchons de décrire - ce, même dans la mesure où le rapport avec le fait sacré n'est pas expressément nommé par les auteurs. Les théories de l'art et celles de l'éducation artistique disent, avec leurs moyens propres, la difficulté à (conce)voir, c'est pourquoi nous nous permettrons de les introduire dans le débat qui va suivre.

Mener ce débat implique d'abord de revenir brièvement sur les rapports de la notion de sacré avec celle de valeur. En effet, le concept de sacré implique l'intervention d'une instance transcendantale qui, déterminant les valeurs, fonde et autorise toute forme de différenciation et de hiérarchisation au sein du réel. Qu'il s'agisse de sa définition religieuse ou idéologique, le sacré est la mise en œuvre d'une séparation des éléments du réel, le prélèvement d'une partie, alors retranchée du monde et désignée comme atypique et

43 Gilles Boudinet, *Art, Education, Postmodernité*, p.242

44 Idem, p. 267

45 Nous reviendrons sur ce terme en troisième partie, à l'occasion des développements sur l'espace lisse, et plus particulièrement dans les passages consacrés au langage (voir III, "L'espace lisse, les symptômes langagiers").

extraordinaire, sur un tout dont le reste est alors considéré comme typique et ordinaire. Aussi le sacré, en tant que concrétisation d'un invisible, que volonté rendue sensible, peut apparaître comme un ensemble de valeurs actualisées, institutionalisées par le surplomb d'une transcendance.

Au-delà de ces connivences formelles, nous verrons que les liens de la question axiologique et de l'aspiration sacrale sont bien plus profonds qu'il n'y paraît d'abord, le sacré représentant pour la recherche axiologique et la perspective éducative ce foyer aveugle, ce point d'origine *indéterminable* à partir duquel la pensée, pourtant, se *détermine*.

Par ailleurs, si ces deux concepts se laissent aisément décrire du dehors, par l'imposition de la loi, d'une autorité, ou l'expérience de la foi, en revanche ils deviennent problématiques lorsqu'il s'agit de les fonder du dedans. Ils présentent la même forme de fragilité, la même absence fondamentale, la même manière ambiguë de faire signe de loin et de se dérober pourtant à l'attente, de se rendre plus invisibles à mesure qu'on les approche et qu'ils devraient être plus clairs. De même, tous deux résultent d'une combinaison entre réel et idéal, position intermédiaire qui permet l'hypothèse d'un rapprochement (tandis que la norme, par exemple, appartient exclusivement au domaine de l'actuel, et que le divin, quant à lui, appartient exclusivement à celui de l'idéal).

Le recours à la notion de valeur, bien que celle-ci n'épuise pas, loin s'en faut, la notion de sacré, permet dès lors de penser des paradoxes qui lui sont propres, tout en évacuant momentanément certaines difficultés inhérentes à celui-ci (telles que la confusion, toujours à redouter, avec le religieux, ou encore la question du lien du sacré à l'histoire, alors que la valeur serait transhistorique). La question de la valeur est fondamentale, dans la mesure où elle permet d'évaluer la pertinence et la possibilité même d'existence d'une structure transcendantale dans le contexte d'une démocratie libérale qui tendrait à "lisser" le réel au nom de l'égalitarisme et à redouter tout critère d'évaluation et de jugement en vertu du respect des libertés d'opinion, de mœurs et de croyance. Ainsi, les "valeurs" sont aisément revendiquées dans l'espace public, mais la notion de valeur elle-même n'y est pas interrogée, et son examen est rarement approfondi. En d'autres termes, la *valeur* de la valeur n'est pas méditée. Il convient pourtant de s'y confronter. Est-il seulement possible de déterminer des valeurs communes sans limiter pour autant la liberté individuelle? Si cela est possible, est-ce encore souhaitable? Si cela est possible et souhaitable, quel rapport la valeur doit-elle entretenir avec l'institution, donc avec la norme?

S'intéresser à la notion de valeur suppose préalablement de résoudre le

problème de sa difficile intrication avec celle, qui lui est concomitante, de norme. En effet, si le caractère indispensable de la norme apparaît comme une évidence, il n'en va pas de même pour la valeur, dans la mesure où la modernité semble contrainte à la réduire à un simple marqueur d'identité (culturelle, générationnelle...), et à ne plus lui concéder, ce faisant, qu'un rôle inessentiel; démontrer le caractère indispensable de la valeur revient donc à distinguer d'abord clairement la norme de la valeur.

2° A/ Définition, enjeux

La définition de la valeur, glosée par le dictionnaire comme "ce qui est vrai, beau, bien, selon un jugement personnel plus ou moins en accord avec celui de la société de l'époque⁴⁶", laisse d'ores-et-déjà entrevoir l'ambiguïté de sa situation, entre représentation individuelle ("selon un jugement personnel") et collective ("plus ou moins en accord avec celui de la société de l'époque"). Un parcours des diverses postures intellectuelles en matière axiologique nous conduira, en effet, à établir l'impossible universalité des valeurs. D'un autre côté, un second mouvement, qui relèvera les écueils du relativisme, nous ramènera au postulat d'un nécessaire consensus en matière de valeurs, qui semble, par une forme de circularité, reconduire à l'idée d'universalité. La raison, qu'elle procède par pure théorie ou par confrontation entre elles de données empiriques, semble être un instrument fiable de détermination universelle des valeurs. Ce point constitue pourtant une nouvelle difficulté, étant donnée l'irréductible part d'arbitraire de la raison, où interviennent contre toute attente des critères passionnels qui semblent invalider pour jamais la possibilité d'une détermination universelle des valeurs. Dès lors, il conviendra de poser les bases d'une réflexion universalisante, mais non universelle, autour de la détermination des valeurs, qui permettrait de ménager un jeu toujours fluide entre les composantes de la recherche axiologique. Ce *jeu*, entendu à la fois comme *exercice*⁴⁷ et comme *interstice*⁴⁸, serait le lieu véritable de l'universalité des valeurs, dont il faudrait continuer à tracer des modèles, tout en renonçant à en chercher la fixation définitive. Pourtant, et telle est la dernière difficulté à laquelle nous serons exposés, un tel jeu suppose l'intervention d'une faculté inattendue: la discursivité du

46 Nouveau Petit Robert

47 Par exemple, dans la phrase suivante: "Le *jeu* est une forme d'apprentissage".

48 Comme dans la phrase: "Ce meuble a du *jeu*, il faut resserrer les charnières".

langage, seule apte à poser les bases d'une grammaire des valeurs, garante à la fois de la reconnaissance de la pluralité et de la possibilité du consensus.

Nietzsche: la valeur retrouvée?

Plusieurs courants de pensée tendent à rejeter la notion de valeur comme impropre à désigner le réel et à orienter nos comportements. Le courant de pensée qui a condamné la valeur avec le plus d'audace et de détermination est sans doute le nihilisme nietzschéen.

Une fois exclue l'existence de Dieu, dit Nietzsche, au nom de quoi une chose vaudrait-elle davantage que telle ou telle autre? Plutôt que d'envisager les valeurs dans l'absolu (comment se justifie telle ou telle valeur?), Nietzsche se demande alors à qui elles profitent (qui peut avoir intérêt à les défendre, et faire croire qu'il s'agisse là de valeurs?). On qualifiera cette démarche de philosophie du soupçon. Au terme de cette démarche, Nietzsche conclut que nulle valeur n'est universelle. Il en déduit l'impossibilité d'établir une hiérarchie entre les éléments du réel et propose de renoncer aux valeurs. Le bien, le mal, le beau et le laid, le juste et l'injuste, le vrai et le faux ne seraient que des commodités intellectuelles relativisables que rien ne fonde, en réalité, à faire autorité. L'homme, qui n'aurait plus à répondre aux injonctions de la morale, et dont les actes ne seraient plus orientés par le ressentiment⁴⁹, devrait être à l'écoute de ses instincts, qu'il s'agit, non plus de brimer, mais de sublimer. Cet homme, figure moderne délivrée de la question des valeurs, serait l'Übermensch de Nietzsche, homme positif et surhomme à la fois, dont la force est de ne pas répondre aux injonctions de la morale, mais de se laisser guider par sa volonté, qui est créatrice. L'artiste est l'une des figures possibles du surhomme.

Cette rapide mention de la pensée de Nietzsche quant à la question axiologique nous éclaire sur le caractère paradoxal des valeurs: si le philosophe en affirme l'impossible détermination, l'irréductible relativité et le caractère inéluctablement intéressé, lui-même, pourtant, ne semble pas échapper à la tentation d'en affirmer de nouvelles; influencé par la lecture de Schopenhauer, il ne s'arrête pas au nihilisme mais, dans un mouvement presque

49 Le ressentiment a un double sens pour Nietzsche; il s'agit à la fois de ce que l'on ressent passivement au lieu d'agir, et de la culpabilité – celle qui est éprouvée par le sujet, et celle qu'il tente de faire éprouver aux autres.

spinoziste, valorise la force créatrice, la volonté de chacun d'étendre son influence, de donner libre cours à son désir, de laisser s'épanouir ses qualités propres, de se donner au monde enfin. Tout se passe comme si, dans un double mouvement d'exclusion et d'inclusion, les valeurs devaient être écartées - ainsi que des phares trompeurs - mais qu'il faille aussitôt les rétablir – sous peine de faire naufrage. Une telle approche semble indiquer que l'homme, même nihiliste, ne peut faire l'économie d'un système axiologique satisfaisant pour asseoir sa pensée. La valeur, dont il faudrait paradoxalement relativiser l'aspect moral, serait peut-être, au fond, indispensable à ce domaine *a*-moral de l'intellect qui est celui de l'interprétation du réel.

La valeur comme entrée dans le monde

En ce sens, les valeurs seraient moins une fin à atteindre en vue de parfaire les rapports humains qu'une condition même de leur existence. De ce point de vue, qui écarte provisoirement et délibérément tout aspect moral, les valeurs sont avant tout un instrument d'intelligibilité du réel. Leur présence à notre esprit (quand bien même elles seraient relativisables, perfectibles, *voire inadéquates* – nous reviendrons sur ce point) nous permet, bien avant d'exercer un jugement moral, d'exercer un jugement tout court.

Cette conception quasi-instrumentale de la valeur se laisse aisément appréhender, par exemple, dans le champ artistique. Ainsi, Pierre Demeulenaere prévient des dangers, en matière esthétique, de la suppression des valeurs, dans la mesure où elle conduirait à ne plus pouvoir distinguer l'œuvre aboutie et originale d'une énième réplique brouillonne (dès lors, on peut se demander quel intérêt aurait l'artiste à se former et à chercher à perfectionner sa technique, puisque l'œuvre, même inaboutie, sans intérêt, et peu conforme à son intention créatrice, serait en dernier lieu déclarée de même valeur que toutes les autres). Selon Pierre Demeulenaere, renoncer par exemple à la valeur du réalisme en esthétique, puisque toute œuvre d'art évoque plus ou moins directement le réel, reviendrait à confondre le tout-venant avec le génie véritable. "Cassirer (...) estime que l'art est ce qui permet de faire valoir le monde visible dans la pluralité de sa diversité, y compris à partir de la pluralité des expériences subjectives (...). [Or] les œuvres médiocres rendent compte, elles aussi, à leur

manière, de la pluralité des formes du monde, ou de la pluralité des voies d'accès à lui. Ces attitudes de pensée typiques, pour savantes qu'elles soient, peuvent également, dans des versions simplifiées, être très fréquentes. L'innovation, ou l'authenticité d'expression, deviennent ainsi par exemple les seuls critères à partir desquels seront jugées les œuvres d'art, ce qui est une vision simpliste⁵⁰." On peut ajouter que les valeurs, en tant que critère d'évaluation esthétique, sont l'occasion de connaître la véritable nature de l'œuvre, donc d'exercer notre liberté de jugement, qui se fondera alors sur des critères authentiques et ne sera pas biaisé par la méconnaissance. Un artisan sera d'autant plus sensible à la beauté ou à la majesté d'un édifice et retirera d'autant plus de plaisir à sa vue qu'il saura mesurer les difficultés techniques qui ont été surmontées lors de sa réalisation et connaîtra les lois de la physique qui ont rendu cette tâche ardue. Il ne peut exercer pleinement sa liberté de jugement à l'encontre de ce qu'il voit que parce qu'il dispose d'un système critérié, c'est-à-dire d'un certain nombre de valeurs qui lui permettent d'en juger.

Les valeurs ne sont pas seulement une condition de liberté. Leur utilité s'étend à la possibilité d'un partage, leur existence permettant la reconnaissance d'un bien commun (de l'ordre d'un patrimoine culturel, idéal...). Cet aspect de la valeur est évoqué dans les travaux de Raymond Boudon. Selon ce dernier, il est possible et souhaitable de croire en une axiologie reposant sur la rationalité. Même en matière d'esthétique, où, plus encore qu'ailleurs, le jugement est en passe d'être relativisé, et donc invalidé, au nom de la pluralité des goûts, il pose l'existence de raisons à la fois "partagées" (*transsubjectives*, dépassant les limites de la pure individualité) et "convaincantes" qui permettent de distinguer, par exemple, une œuvre sans valeur transhistorique d'un "classique":

En tout cas, si certains jugements esthétiques relèvent du goût, d'autres s'accompagnent du sentiment qu'ils sont fondés sur des raisons ayant vocation à être partagées: des raisons *transsubjectives*.

Lorsque Baudelaire explique pourquoi Mme Bovary est un chef d'œuvre ou Simmel pourquoi les autoportraits de Rembrandt représentent une rupture dans l'art du portrait, ils s'appuient sur des raisons convaincantes. Et si la liste des classiques en matière littéraire et artistique apparaît comme très stable dans le temps, c'est qu'elles résultent de raisons partagées⁵¹.

50 Pierre Demeulenaere, "Différence entre relativisme et pluralité des valeurs du point de vue d'une sociologie de l'art", in *La rationalité des valeurs*, Sylvie Mesure, pp.310-311

51 Raymond Boudon, *Le Relativisme*, p.43

Il est intéressant d'observer la manière dont Raymond Boudon tire, ici, le jugement personnel vers un idéal consensuel à travers la notion de "partage". Ceci semble indiquer que le jugement, quand bien même il appartiendrait surtout ou d'abord à la subjectivité individuelle, aurait une propension intersubjective à se proposer comme référence collective. En revanche, on peut se demander si deux champs difficilement compatibles n'interfèrent pas ici, dans la mesure où des raisons "convaincantes" semblent référer au domaine rationnel, tandis que des raisons "partagées" semblent davantage le fait d'une subjectivité collective. Le rapport entre objectivité et subjectivité de la valeur est donc sous-entendu mais n'apparaît pas suffisamment motivé.

La nécessité de la valeur, en tant qu'élément structurant, semble donc aller de soi. Mais, diront les défenseurs d'un relativisme absolu, l'illusion de cette nécessité vient d'une confusion entre norme et valeur: c'est, en réalité, l'utilité du discours normatif qui va de soi, tandis que la valeur appartient au domaine privé des préférences et des penchants. C'est donc la norme, suffisante à garantir le cadre, qui ferait tenir ensemble les hommes et assurerait le fonctionnement de la société. Inutile, donc, de s'entendre sur la question des valeurs; il suffirait de s'en tenir à l'observation des normes.

Tâchons donc de préciser la distinction entre norme et valeur: nous nous apercevrons que cette dernière ne peut être abandonnée à la sphère privée. En effet, si elle peut effectivement revêtir un caractère privé, cette privatisation de la valeur est elle-même le fruit d'un travail collectif et d'un inconscient groupal. Par ailleurs, la valeur, comme le sacré, a vocation à être partagée et à tisser le lien social. Enfin, si elle ne participe pas directement à la constitution de la norme, elle lui est néanmoins liée intrinsèquement. Il ne peut y avoir de norme sans valeurs, et, dès lors que la société se cherche une forme et tâche de définir un mode d'existence, celles-ci sont toutes deux indispensables à l'interprétation du réel.

Hétérogénéité des discours axiologique et normatif

Bien que toujours associées et souvent confondues, et quoique l'une comme l'autre constitue une référence pour la pensée, il convient de distinguer les normes des valeurs.

Pour saisir cette distinction, on peut s'appuyer sur la dichotomie kantienne

entre autonomie et hétéronomie. La première est le résultat d'une contrainte interne, impulsée par l'individu. La seconde est l'effet d'une contrainte extérieure, telle que la loi ou, justement, la norme sociale. Les décisions de l'individu seraient orientées tantôt par l'autonomie, tantôt par l'hétéronomie, sans que celles-ci soient interchangeable.

En effet, être et devoir-être ne peuvent coïncider. Citant Carl Schmitt, Ridha Chenoufi rappelle que "la valeur n'a pas d'être mais une validité au sens justement où elle est ce qu'elle doit être⁵²". La valeur appartient au domaine du prescriptif, mais la norme est du domaine des faits. Considérer qu'il est possible de fonder le devoir-être sur ce qui est constituée, selon Lyotard, l'illusion transcendantale. "Il est impossible de déduire une prescription d'une description, note-t-il. L'aveuglement, ou l'illusion transcendantale, réside dans la prétention à fonder le bien ou le juste sur le vrai, ou ce qui doit être sur ce qui est. Par fonder, j'entends simplement ici rechercher et articuler les implications qui permettent de conclure de phrases cognitives à une phrase prescriptive⁵³."

Valeur et norme peuvent donc entrer en conflit. Ainsi, d'un point de vue normatif, il n'y a pas dans nos contrées d'interdit alimentaire concernant la viande: je peux donc en manger et je reconnais à chacun le droit d'en faire autant. Mais, au nom de valeurs personnelles, je choisis de m'en dispenser. Il est donc possible de reconnaître une norme comme valide sans pour autant y adhérer: une marge se dessine entre la pensée individuelle et la norme, quand la valeur, à la manière d'un vêtement, en épouse étroitement les contours. "Popper propose de parler de l'*acceptation (acceptance)* d'une théorie et de l'*adoption* d'une norme. Selon lui, l'acceptation ne présuppose pas la croyance (en la vérité de la théorie). On peut accepter une hypothèse simplement parce qu'elle paraît, à la lumière du débat critique en cours, être la meilleure (en tant que tentative de dire le vrai). Le scientifique (...) peut même penser qu'elle est fautive. (...) On dira que j'adopte rationnellement une norme à condition qu'à la lumière du débat critique, elle me paraisse la meilleure, en tant que tentative de dire le juste⁵⁴", note Alain Boyer.

La séparation entre norme et valeur est même constitutive de la démocratie libérale, en cela que le recours au normatif comme instrument de cohésion sociale permet d'abandonner la recherche axiologique à la sphère privée. Le consensus, en matière morale,

52 Ridha Chenoufi, "Le rapport aux valeurs et la controverse autour du concept de droit", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p. 184

53 Jean-François Lyotard, Le différend, p.161-162.

54 Alain Boyer, "Normes, rationalité critique et fondation ultime", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.95

devient accessoire, et la politique ne se trouve plus chargée d'y concourir. "Au lieu des valeurs éthiques substantielles, à présent librement choisies et investies à titre privé", écrit Jean-Marc Ferry, "ce sont des normes juridiques formelles qui, désormais, assument pour l'essentiel le rôle socialement régulateur. On peut, certes, débattre publiquement de valeurs. Mais, pour le libéralisme politique (...), un tel débat éthique n'est pas directement constitutif pour ces normes⁵⁵". On peut remarquer, dans cette dernière phrase, une intéressante nuance - s'agit-il d'une hésitation? d'une précaution? - contenue dans l'adverbe "directement". Cet infime balancement laisse à penser que la valeur *aurait quelque chose à voir avec la constitution de la norme, bien que dans le même temps - c'est ce qu'écrit l'auteur - les deux concepts soient nettement séparés*⁵⁶. Loin de vouloir écarter cette nuance, et de la mettre sur le compte d'une forme d'imprécision ou d'indétermination de la part de l'auteur, nous retiendrons la possibilité d'en faire bon usage en interrogeant plus avant l'éventualité d'un lien complexe entre norme et valeur, qui ne procède, finalement, ni de la coïncidence, ni de la séparation.

Idéalement, ce lien complexe ne devrait pas procéder d'une stricte consécuitivité; autrement dit, la détermination de la norme ne doit pas résider dans la seule élection de telle ou telle valeur⁵⁷. En effet, si la valeur détermine seule la norme, que reste-il à l'espace privé, quelle liberté est conservée à la sphère individuelle? D'ailleurs, une exacte coïncidence entre ces deux concepts ne caractérise-t-elle pas justement les régimes totalitaires, qui prétendent enfermer dans la ferveur d'un geste unique les injonctions morales et les principes juridiques? Hitler déclarait, dans son discours aux magistrats du 13 avril 1933: "Dans l'Etat total que nous voulons instituer, il n'y aura pas de différence entre la morale et le droit⁵⁸".

Lorsque normes et valeurs tendent à se confondre, la pensée personnelle,

55 Jean-Marc Ferry, "De l'élection de valeurs à l'adoption de normes", in *La rationalité des valeurs*, Sylvie Mesure, p.150

56 Une lecture attentive montre que ce balancement, pour infime qu'il soit, n'est pas un phénomène isolé, mais se laisse surprendre en d'autres occasions chez cet auteur. Ainsi, on peut relever dans l'interrogation suivante la manière dont la circonstancielle et l'adverbe agissent de concert comme des privatifs qui viennent tempérer l'idée de nécessaire séparation des normes et des valeurs: "Doit-on (...) voir que l'adoption de normes, sans nécessairement être indifférente aux options de valeurs, n'est pas strictement liée par elles?". Et plus loin, en effet, Jean-Marc Ferry concède que bien que "la raison pratique attachée aux normes (...) se révèle largement indépendante de la raison pratique attachée aux valeurs", ajoutant que "certaines valeurs, telle la liberté formelle, peuvent avoir une puissance régulatrice qui leur confère objectivement un statut à part, même si, subjectivement, elles ne sont pas placées au premier rang de ce qui vaut moralement." (Jean-Marc Ferry, "De l'élection de valeurs à l'adoption de normes", in *La rationalité des valeurs*, Sylvie Mesure, p.150)

57 On rejoint là la position des positivistes, par opposition aux non-positivistes avec lesquels ils entrent en débat. Pour les premiers, la philosophie des valeurs, qui relève de l'éthique, est autonome (dans la terminologie de Kant), tandis que pour les seconds, l'adoption de normes doit être infailliblement soutenue par l'élection de valeurs.

58 Adolf Hitler, Discours du 13 avril 1933.

étriquée, reléguée aux cales et aux fonds, ne peut se déployer. Dès lors, si la valeur est le bien de la sphère privée, la norme pourrait être l'occasion d'un juste décentrement du regard, donnant au principe qu'elle institue le caractère universel que lui refuse la valeur. Un lien de complémentarité semble pouvoir s'établir entre les deux concepts.

En effet, peut-on réellement définir une norme sans avoir recours d'aucune manière au concept de valeur? Et si la norme ne se laisse pas déterminer par la valeur, quels éléments participent alors de manière pertinente à l'adoption de la norme? On peut formuler plusieurs hypothèses.

Tout d'abord, la norme peut résulter d'une simple observation du réel et en conditionner la reconduction. Elle serait alors une instance de reproduction de l'étant sans aucune prétention prescriptive. On aperçoit rapidement l'impasse que constitue une telle proposition. La norme, sans pour autant coïncider avec la valeur, doit avoir néanmoins vocation à impulser le réel de telle sorte qu'elle n'en soit pas la simple validation. Telle est la pensée de Hume. Comme l'énonce le philosophe écossais, l'impératif ne peut résulter de l'indicatif. Cette dissociation de ce qui est et de ce à quoi l'on aspire était déjà présente, au fond, chez Platon, pour lequel le monde sensible se distingue radicalement de l'Idéal et n'en fournit qu'une image très déformée.

Cela étant, si les normes ne découlent pas de la réalité objective, elles sont nécessairement conventionnelles, et le serpent semble se mordre la queue, puisque nous venons d'établir qu'elles ne peuvent résulter de l'élection des valeurs.

Les normes pourraient alors trouver leur légitimation dans le critère strictement utilitaire, en lequel elles trouveraient une fondation conventionnelle qui ne passerait pas, toutefois, par l'intervention des valeurs. Ce qui est bon pour la société et lui assure une marche fluide serait considéré comme pertinent d'un point de vue normatif, tandis que ce qui en entrave le bon fonctionnement serait systématiquement évacué de la vie sociale.

Là encore, on devine les limites d'une telle position. D'une part, les effets des éléments assurant la bonne marche du monde, s'ils sont aisément évaluables dans l'immédiat, se laissent difficilement appréhender à long terme. D'autre part, le critère utilitariste coïnciderait trop souvent avec celui que nous venons de rejeter, soit la reproduction à l'identique de l'étant; car la sélection naturelle, en ce qu'elle tend déjà à promouvoir celui qui montre des facultés supérieures, et ce dernier promettant d'être plus directement utile à la collectivité que ceux qui en sont dépourvus, se verrait en quelque sorte redoublée par

l'environnement normatif, lequel se réduirait, finalement, à accroître de manière exponentielle les écarts déjà présents dans la nature. Ce critère, donc, pourrait contribuer à légitimer l'adoption de normes sans pour autant en constituer la source exclusive. "On peut, à la manière de Hume lui-même, chercher à expliquer pourquoi le respect d'[une] norme, et avec elle l'institution de la propriété, est utile à la société, et donc pourquoi elle a été retenue, il n'en reste pas moins que nous ne pouvons déduire la normativité (pour nous) de la norme de sa seule "utilité" ", écrit Alain Boyer⁵⁹.

Nous parvenons alors au dilemme énoncé par le philosophe politique John Rawls: ou bien les normes apparaissent légitimées par les valeurs, mais alors on voit poindre le risque totalitaire; ou bien elles s'érigent indépendamment des valeurs, mais alors elles peuvent apparaître comme non fondées aux citoyens dont elles n'emportent pas, de ce fait, l'adhésion. "Rawls récuse (...) toute construction de l'ordre social, qui serait proprement dérivée de valeurs éthiques positives, si respectables qu'elles puissent être. Parce que les valeurs représentent en général un noyau de préférences éthiques entrant dans des visions du monde imprégnées de croyances métaphysiques ou d'options philosophiques, leur invocation ne saurait être politiquement constitutive pour les normes d'une société bien ordonnée. Cependant, ces mêmes valeurs épuisent censément tout le potentiel de justification morale. Aussi peut-on se demander comment, sous quel type d'arguments, se laissent alors justifier et fonder les normes d'une société juste⁶⁰", s'interroge Jean-Marc Ferry. Dans un même ordre d'idées, il ajoute, un peu plus loin: "D'un côté, nul consensus public sur les valeurs structurant des visions du monde et faisant l'objet de croyances métaphysiques ne saurait être constitutif pour les principes d'une société juste; d'un autre côté, les convictions morales portant l'affirmation de valeurs doivent cependant pouvoir soutenir au moins privativement ces mêmes principes⁶¹."

En effet, chez Radbruch, philosophe du droit allemand, la notion d'"insupportable immoralité" vient relativiser celle d'une nécessaire distance entre les concepts de valeur et de norme⁶². En dépit du constat de leur mutuelle clôture, une certaine congruence vient donc à être admise. Entre les deux concepts, qui continuent toutefois de se présenter comme distincts l'un de l'autre, se découvre une certaine perméabilité.

59 Alain Boyer, "Normes, rationalité critique et fondation ultime", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.97

60 Jean-Marc Ferry, "De l'élection de valeurs à l'adoption de normes", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.156

61 Idem

62 Nous reviendrons sur cet auteur un peu loin.

Si l'on reconnaît la limite d'une démarche qui consiste à déduire la norme de la valeur, dans une pure conséquentialité, on constate également les limites de celle qui consisterait à exclure la valeur au seul profit de la norme. Le flou qui subsiste n'est donc pas dans la question de la pertinence du rapport de la valeur et de la norme mais plutôt dans celle du degré d'immixtion de l'une dans l'autre ou des conditions dans lesquelles leur dialogue peut s'exercer: il faudrait réussir, en somme, à souscrire à l'impératif de séparation des deux concepts tout en ménageant, de la valeur à la norme, des passages possibles, des accès, tout au moins la possibilité de faire signe. Appliquant au domaine du droit l'idée que la communication des deux concepts reste souhaitable, malgré une hétérogénéité qu'elle reconnaît comme tout aussi nécessaire, Ridha Chennoufi écrit: "Ceux qui ont critiqué l'implication du concept de valeur dans la définition du droit voulaient sauvegarder au droit une certaine autonomie par rapport à des critères éthiques ou politiques. Il me semble toutefois que l'attachement à l'autonomie du droit, qui est en soi tout à fait légitime, ne doit pas nous amener à nier que l'implication des valeurs soit nécessaire dans la constitution du concept de droit⁶³". Cette "implication", puisqu'elle ne peut être de nature causale, pourrait donc être de l'ordre d'une sympathie, d'une familiarité, d'un voisinage. L'axiologique pourrait inspirer le normatif sans le déterminer, lui évitant, par exemple, les écueils d'une réflexion déshumanisée.

Il pourrait alors s'agir, pour le discours axiologique, d'interagir avec la norme de sorte à constituer une matière mouvante et préréflexive qui pré luderait à l'adoption de normes sans en décider. Un tel discours insufflerait la dynamique nécessaire à l'élaboration de la norme que seuls, l'accord entre citoyens et le concours d'autres critères (en eux-mêmes toujours insuffisants), tels que l'utilitarisme, pourraient en dernier lieu déterminer. Telle est la position de Durkheim. Les valeurs, en tant que garantes de l'accès de chacun à une libre réflexion, permettraient alors indirectement l'élaboration des normes, qui s'établiraient dès lors non en fonction d'elles (causalité) mais plutôt grâce à elles (condition de possibilité) ou à partir d'elles (provenance). On pourrait qualifier ce rapport de filial, parce que l'enfant vient de son parent, tout en étant nettement distinct de lui, et sans que cette provenance ne puisse être confondue avec une causalité (il n'est pas la "conséquence" de son parent). En effet, comme nous le verrons tout à l'heure, tandis qu'une norme peut valoir seule, une valeur n'a de sens qu'en fonction des autres.

63 Ridha Chennoufi, "Le rapport aux valeurs et la controverse autour du concept de droit", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, pp. 193-194

Le jeu

Pour éviter la tyrannie des valeurs⁶⁴, celles-ci doivent se laisser appréhender comme des éléments dont la place n'est pas figée, mais entre lesquels un jeu est toujours possible. C'est précisément dans ce jeu, c'est-à-dire dans l'interstice et l'écart, et non dans l'adhérence aux valeurs elles-mêmes, que se laisse appréhender la norme. "Il devient clair que, pour être moralement valable, une norme doit se rapporter aux valeurs de telle sorte qu'elle les prenne et les traite comme des arguments qui ne sauraient, par avance, être plus ou moins forts en vertu d'une hiérarchisation prédéfinie. Du point de vue de la norme en procès, les valeurs sont dans une situation *a priori* égalitaire, et non pas hiérarchique, parce que, de ce point de vue, les valeurs regagnent la fluidité dynamique d'arguments faillibles⁶⁵", souligne Jean-Marc Ferry.

On observe donc entre norme et valeur des passes, des clefs, sans pourtant découvrir entre les deux concepts de claire contiguïté. C'est sans doute qu'en ajoutant une dimension à cette énigme binaire, il faut considérer les deux concepts comme deux plans parallèles ou deux filtres à travers lesquels le regard s'exercerait sur la réalité. Les deux plans sont superposés de telle sorte qu'aucun point ne se touche (ce qui satisfait aux exigences de séparation des plans autonome et hétéronome), mais que, tous deux participant de la construction d'un même regard qui constitue le tiers, ils forment ensemble un prisme référentiel.

Si l'on pouvait imaginer, au moins sur un plan purement théorique, une société sans valeurs, en revanche, pour d'évidentes raisons de cohésion sociale, on ne saurait imaginer

64 La tyrannie des valeurs, *Die Tyrranei der Werte*, est une notion (et une œuvre) de Carl Schmitt.

65 Jean-Marc Ferry, "De l'élection de valeurs à l'adoption de normes", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.178

se passer de normes; or, les valeurs étant partie prenante de la constitution des normes, quoique leur participation s'effectue sur un mode très spécifique qui tient davantage du jeu⁶⁶ que de l'efficacité rationnelle, il faut conclure qu'on ne peut se passer des valeurs. Un monde dont les normes seraient parfaitement détachées des valeurs paraîtrait excessivement arbitraire et risquerait à tout instant de glisser vers les univers arides de la science-fiction.

En somme, le rapport qu'entretiennent la valeur et la norme n'est pas si simple qu'on puisse tout bonnement écarter la première, et se mettre en quête d'un autre système de recrutement de la seconde. Tout chemin dont le tracé s'applique à contourner le pôle axiologique pour établir la norme y ramène par quelque crochet ou détour, et nous voici reconduits à la question initiale de la détermination des valeurs, laquelle, nous le verrons, nous ramènera à son tour à l'inéluctabilité de la question sacrale. Un incommensurable donne la mesure.

2° B/ Détermination de la valeur

Eléments de problématique: relativité culturelle, inéluctabilité de la "guerre des dieux"

Reste à déterminer quel doit être le statut de la valeur: doit-elle être strictement individuelle? Ou tendre au contraire vers une caractérisation collective? Faut-il renoncer à l'universalité des valeurs, au moins en tant qu'utopie, comme on a déjà renoncé au religieux, puis, semble-t-il, au sacré, et dans le cas d'un tel renoncement, ne risque-t-on pas le repli communautaire, la crispation de ce qu'il est convenu d'appeler les *identités* – mais quelle identité peut se laisser penser sans l'altérité? Enfin, dès lors que nous sommes passés dans un monde laïque, où nous sommes devenus, dans un fantasme d'auto-engendrement, notre propre justification, et que nous devons chercher en notre solitude la raison même de notre devenir, quelles causes nouvelles doivent inspirer le choix des valeurs? La seule raison peut-elle s'acquitter de cette tâche de manière satisfaisante? En l'absence de transcendance qui en

66 Il faut, cette fois encore, entendre "jeu" aux deux sens du terme, à la fois comme système et comme écart.

assume définitivement la détermination, la valeur, qui doit par essence se présenter comme évidente et nécessaire, peut-elle être le seul fait de nos consciences, dont le propre est d'être faillibles et versatiles? Sur quels critères se fonde la rationalité axiologique, cette catégorie particulière de la rationalité cognitive qui oriente nos choix en fonction de croyances non-prescriptives et constitue, à ce titre, un mystère pour la théorie utilitariste?

D'aucuns désignent la valeur comme un fait purement local, résultant de la conjonction de paramètres culturels, historiques, et politiques. Ce qu'on présenterait comme une recherche d'universalité de la valeur serait moins le moyen d'atteindre à une plus grande perfection que d'imposer en lieu et place d'un fait local un autre fait local. Ainsi, imposer à l'autre mes propres valeurs passe par le déni de sa capacité à les déterminer. Un tel déni conduit tout naturellement à la violence, qui apparaît dès lors comme légitime. Les croisades, et, dans un passé plus récent, le colonialisme, ont ainsi pu être analysés comme une tentative de substitution de valeurs considérées comme "locales" par d'autres, prétendues "universelles". Or, puis-je imposer à l'autre ma valeur propre sans lui dénier, justement, toute forme de valeur? Si la mention de ces événements ne préjuge pas de l'impossibilité de déterminer des valeurs universelles, elle montre le danger auquel expose cette tentative.

De nombreux philosophes ont posé la relativité de la valeur en démontrant leur irréductible imprégnation culturelle. Ainsi, Montaigne, pourtant solide défenseur de la raison, a-t-il souligné la difficulté de juger des mœurs de peuples étrangers en raison de l'infinie diversité des cultures. Le chapitre "De la coutume et de ne changer aisément une loi reçue" des Essais fait état de cette difficulté. "Que ne peut elle en nos jugemens et en nos creances ? Y a il opinion si bizarre (je laisse à part la grossiere imposture des religions, dequoy tant de grandes nations et tant de suffisans personnages se sont veux enyvrez : car cette partie estant hors de nos raisons humaines, il est plus excusable de s'y perdre, à qui n'y est extraordinairement éclairé par faveur divine), mais d'autres opinions y en a il de si estranges, qu'elle n'aye planté et estably par loix és regions que bon luy a semblé ?⁶⁷" s'interroge-t-il.

La relativité des valeurs n'est pas seulement culturelle. A l'intérieur d'une même culture, on peut enregistrer des écarts de valeurs. Le domaine esthétique en fournit un bon exemple, si l'on en croit les diverses querelles qui ont éclaté au contact d'œuvres nouvelles, et les changements de mode qui ont pu faire accepter, et même célébrer, de manière posthume, des œuvres d'abord déclarées sans valeur - voire scandaleuses. Ainsi

67 Montaigne, Essais, Livre I, Chapitre 23, "De la Coustume et de ne Changer Aisément une Loy Receue", p.157

Baudelaire témoigne-t-il de la réception malheureuse des concerts de Wagner à Paris en 1860, et souligne-t-il le décalage qu'il peut y avoir entre la valeur intrinsèque d'une œuvre et celle qu'on lui décerne, puisque l'horizon d'attente offre toujours une résistance à la nouveauté, alors même qu'il s'agit d'une œuvre de génie: "Toute œuvre grande et sérieuse ne peut pas se loger dans la mémoire humaine ni prendre sa place dans l'histoire sans de vives contestations; (...) ensuite, dix personnes opiniâtres peuvent, à l'aide de sifflets aigus, dérouter des comédiens, vaincre la bienveillance du public, et pénétrer même de leurs protestations discordantes la voix immense d'un orchestre, cette voix fût-elle égale en puissance à celle d'un Océan⁶⁸". La valeur d'une œuvre est aussi déterminée par l'instant de sa production, et sa réception est moins l'effet de ses qualités propres que d'une tendance transitoire ou d'une aptitude actuelle à en capter le génie: "Le succès ou l'insuccès de Tannhäuser ne peut absolument rien prouver, ni même déterminer une quantité quelconque de chances favorables ou défavorables dans l'avenir. Tannhäuser, en supposant qu'il fût un ouvrage détestable, aurait pu monter aux nues. En le supposant parfait, il pourrait révolter"⁶⁹.

Weber a entériné ces irréductibles écarts sociaux-culturels sous le nom de *pluralité des valeurs*; selon lui, les communautés humaines sont destinées à demeurer dans un perpétuel conflit en matière axiologique, aucune n'étant en mesure de démontrer la primauté de son propre jugement: c'est cette inéluctabilité des conflits de valeurs qu'il appelle la "guerre des dieux". La relativité culturelle semble donc enjoindre les citoyens que nous sommes de renoncer à l'universalité des valeurs.

En effet, quand bien même elles nous sembleraient le fruit de l'évidence ou d'un jugement rationnel sûr, les valeurs ne seraient que le report de l'influence de la société sur notre conscience. Ainsi, ce que nous appelons "morale" n'aurait d'autre source que l'imposition du social sur l'individu. Telle est, notamment, la position de Durkheim. Le sociologue allemand Georg Simmel adopte une position voisine à celle-ci, à cette différence près que, selon lui, la société n'est pas le fondement logique mais seulement historique et contingent de la morale. En effet, "les fins morales constituent, selon Simmel, une série "téléologique" infinie, où chaque règle peut être ramenée à un principe supérieur. Si l'approche historique ou sociologique doit rompre cette série à un chaînon déterminé, elle n'en reste pas moins infinie par principe, chaque fin ne représentant qu'une "étape transitoire" (...). La société se voit ainsi érigée en référence dernière – parce que la recherche empirique doit

68 Baudelaire, "Critique musicale", in *Critique d'art*, pp.468-469

69 Idem, p.468

bien s'arrêter quelque part – mais non absolue⁷⁰." Si la société peut apparaître comme la cause de la détermination des valeurs, c'est uniquement en vertu de son ancienneté: l'origine n'en étant plus perceptible, elle se montre à la conscience humaine avec l'évidence de ce qui a toujours été, donc de ce qui doit être. Dans les deux cas, la société représente le véritable fondement - logique pour Durkheim, historique pour Simmel - des valeurs. Dans la mesure où les configurations sociales sont multiples et où elles restent toujours locales, il semble donc impossible de prétendre à la détermination de valeurs universelles.

On peut se demander, à la lecture de ces deux auteurs, quelle serait alors l'origine du sentiment de bien-être et de satisfaction que l'on ressent au moment où l'on adopte une attitude "morale". Ce sentiment n'est-il pas la preuve d'une origine innée des valeurs, et donc de leur indubitable universalité? Non, répond Durkheim. Le sentiment d'accomplissement que nous éprouvons en agissant "moralement" ne serait, selon lui, que le résultat de la conscience de l'enveloppe protectrice que constitue le groupe à notre égard: en me comportant conformément aux valeurs de la société, je me constitue en tant que bon élément de ce groupe et je m'assure de son immanquable soutien. Ce que nous prenions pour une inclination naturelle à la morale ne serait, au fond, qu'une forme travestie d'égoïsme, tandis que le plaisir ressenti au moment où l'on adopte un comportement conforme aux valeurs ne serait qu'une forme d'intériorisation des représentations sociales: "Ces formes supérieures de l'activité humaine ont une origine collective, elles ont une fin de même nature. Comme c'est de la société qu'elles dérivent, c'est à elle aussi qu'elles se rapportent; ou plutôt elles sont la société elle-même incarnée et individualisée en chacun de nous"⁷¹, écrit Durkheim.

Le relativisme, une réponse possible à la pluralité des valeurs, et ses limites

La relativité culturelle de la valeur semble empêcher toute prétention universelle; par ailleurs, le critère d'"évidence" selon lequel la valeur se donnerait à l'homme avec le naturel d'une révélation se trouve invalidé par les travaux d'Emile Durkheim et de

70 Annette Disselkamp, "Deux explications sociologiques des valeurs: Simmel et Durkheim", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.254

71 Emile Durkheim, Le Suicide, p.227

Georg Simmel. Cette première approche semble donc annoncer, indirectement, le caractère inévitable de la "guerre des dieux".

La seule attitude cohérente envers la détermination des valeurs semble être, dès lors, le relativisme. On entend par relativisme toute considération selon laquelle, l'universalité des valeurs étant rendue impossible par la diversité culturelle, toute valeur est acceptable et vaut pour elle-même dès lors qu'elle se trouve replacée dans le contexte dans lequel elle s'est trouvée énoncée. Ainsi, le relativisme ne prend pas en compte la seule valeur, mais tâche de considérer comme un tout son contenu axiologique et les conditions dans lesquelles elle trouve à s'actualiser.

Cette attitude, si elle ne semble pas nouvelle (nous avons pu en trouver des prémices, par exemple, chez Montaigne), est notamment caractéristique de la post-modernité et semble y prendre une tournure toute particulière dans la mesure où elle se transforme, pour ainsi dire, en refus même d'examiner toute valeur extérieure à notre sphère dans le souci annoncé de respecter les identités culturelles. On note donc une évolution du relativisme, qui, dans sa forme moderne, dépasse la pure précaution intellectuelle, par ailleurs légitime puisqu'elle vise à nous prémunir contre les jugements hâtifs et leurs manifestations ethnocentriques, pour se radicaliser en la fuite systématique des horizons réflexifs, dès lors que la pluralité des valeurs est en jeu. De ce point de vue, la problématique de la valeur rejoindrait celle du sacré, et il semble que la difficulté se soit simplement déplacée de l'un vers l'autre. Les deux notions restent, là encore, solidaires.

S'il est mu par de bonnes intentions, et soutenu par un évident idéal de tolérance, le relativisme présente aussi un certain nombre d'écueils dont nous tâcherons de désigner ceux qui nous semblent les plus graves, sans en dresser toutefois une liste exhaustive.

Il semble tout d'abord mener à un espace social, culturel et politique que l'on pourrait qualifier de "lisse"⁷², c'est-à-dire un espace abstrait, non-référentiel, où nulle aspérité ni hiérarchie ne vient arrêter le regard, permettant d'étager les plans, de dégager les lignes de fuite, de construire la pensée. En effet, renoncer à recourir aux valeurs, rejetées comme la manifestation à jamais taboue de délibérations privées, c'est certes éviter les projections du moi sur un contenu axiologique qui, par essence, ne sera jamais neutre, et déjouer les pièges

72 Notion sur laquelle nous reviendrons en troisième partie.

de la pensée pré-fabriquée, de l'éternelle reconduction du même et de l'auto-justification des valeurs; mais n'est-ce-pas, en même temps, dénaturer la pensée, en déniaut aux valeurs ce qu'elles sont aussi et peut-être avant tout, c'est-à-dire en les dépouillant de leur intérêt référentiel, de leur nature instrumentale? En ce sens, les valeurs seraient avant tout une entrée en pensée, une entrée dans le monde. S'il est périlleux de les brandir avec la certitude des absolus, elles ont peut-être, en revanche, une capacité spécifique d'exploration du réel à laquelle il serait préjudiciable de renoncer. Ainsi, refuser d'asséner des réponses comme autant d'axiomes qui sonneraient le glas du dialogue et de la pluralité ne signifie pas, contre toute évidence, renoncer à poser des questions, quand bien même celles-ci resteraient à jamais ouvertes ou en suspens, ménageant à la pensée des échappées, esquissant des lignes de partage qui lui conserveront son caractère ouvert et pluri-dimensionnel. Le relativisme poussé à l'extrême semble bien nous priver d'un instrument de différenciation du réel: avant même de parler de hiérarchisation, ou de modèle transcendantal, c'est de l'intelligence elle-même dont il faudrait peut-être faire l'économie. Le "mauvais relativisme," écrit Raymond Boudon après avoir montré les aspects du "bon relativisme", «entraîne un profond désarroi intellectuel, moral et politique, notamment parce qu'il légitime l'idée que le citoyen est davantage sensible à la séduction qu'à la persuasion, au charme de la *communication* qu'à l'attraction de la rationalité⁷³ ».

Ce critère d'intelligibilité se laisse aisément appréhender en matière esthétique. Pierre Demeulenaere expose ainsi la nécessité d'avoir recours à des jugements de valeur pour estimer une œuvre d'art. Il donne à titre d'exemple, comme un système d'évaluation possible parmi d'autres, les dix critères proposés par l'historien de l'art Ernst Gombrich - critères que nous reprenons à notre tour, sous une forme résumée, comme suit⁷⁴:

- 1) Caractère d'innovation ou non-innovation de l'œuvre
- 2) Maîtrise technique
- 3) Caractères formels généraux (harmonie, cohérence stylistique, dépouillement, surcharge...)
- 4) Choix du sujet de l'œuvre, "qui peut intervenir dans la formation du jugement de valeur"
- 5) Message éventuel de l'œuvre: religieux, spirituel, humaniste, etc.
- 6) Sentiments présents dans l'œuvre, comme gaieté ou tragique

73 Raymond Boudon, Le relativisme, p.123

74 Pierre Demeulenaere, d'après Ernst Gombrich, "Différence entre relativisme et pluralité des valeurs du point de vue d'une sociologie de l'art", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.299

- 7) Réalisme ou non-réalisme de l'œuvre
- 8) Soumission ou non à des critères d'utilité extra-esthétiques
- 9) Beauté de la réalité représentée
- 10) Attitude de l'artiste en termes de sincérité, ou d'investissement personnel

Selon Pierre Demeulenaere, ces critères - comme tout critère d'évaluation en matière artistique - sont certes révisables, et doivent être retenus ou non en fonction du contexte de la production de l'œuvre d'art: "Il faudrait parvenir à (...) montrer qu'il y a une pluralité des critères d'évaluation possible d'une œuvre d'art; mais que, face à une certaine œuvre donnée, ce sont certains critères qui s'imposent plutôt que d'autres; en sorte que, à partir d'une sélection pertinente des critères de valeur, une valorisation ou une dévalorisation soit en effet possible. Certains critères relèvent d'une invention historique: ils peuvent alors caractériser les produits associés à cette invention. Mais ils peuvent aussi permettre d'évaluer d'autres produits, en d'autres temps, sans cependant que ces critères doivent être retenus pour juger toutes les productions, simultanément⁷⁵". Dans le cas qui nous occupe, donc, la non-universalité des valeurs ne saurait entraîner leur rejet, ni nous empêcher d'en faire un juste usage. Elle ne doit pas nous priver d'un outil efficace de compréhension d'œuvres qui, pour certaines, resteraient tristement inaccessibles – ou méconnues. Au fond, le relativisme dans sa forme la plus poussée revient à renoncer à la compréhension du réel.

Alain Renaut va plus loin en posant que la position délibérément a-critique du relativisme conduit à une permissivité dont les conséquences sont, précisément, l'exacerbation de la critique entre défenseurs de tels ou tels paradigmes de valeurs. Pour le dire plus simplement, s'abstenir de toute forme de *jugement* au niveau macro-sociétal ne conduit pas à la mise en place d'un espace neutre de discussion mais, bien au contraire, à la prolifération de *jugements* dans l'espace micro-sociétal parmi les groupes qui la composent (familles, communautés, etc.): "Il faut mesurer ce que l'on assume en produisant de tels énoncés⁷⁶ – à savoir une explosion de l'idée d'humanité, un renoncement à toute forme d'universalisme, un relativisme culturel intégral et même, parce que les cultures sont alors invoquées comme des systèmes de valeurs qui ne se posent qu'en s'opposant, une inégalisation des identités définies par de telles appartenances à des systèmes dont l'un n'est valorisé comme devant être préservé qu'à travers la dévalorisation, donc à travers l'infériorisation, des autres⁷⁷", écrit Alain Renaut.

75 Idem, p.305

76 Alain Renaut fait ici référence aux thèses du relativisme.

77 Alain Renaut, "Libéralisme politique et polythéisme des valeurs", in La rationalité des valeurs, Sylvie

Ce que ce dernier appelle une "relève communautarienne des principes libéraux" mènerait alors à une forme de relativisme inversé qui, loin d'aboutir à la construction d'un terrain égalitaire où ce que je suis sert d'ancrage utile à la considération de ce que sont les autres, consisterait en la dépréciation systématique de ce que je ne suis pas.

Si chaque membre d'un groupe culturel est censé se présenter lui-même comme devant, non plus faire abstraction – au moins dans la réflexion sur les principes de justice susceptibles d'être partagés avec d'autres, issus d'une autre histoire – de la conception du bien qu'il a héritée de sa propre histoire, mais au contraire la valoriser au point d'y voir le cadre qui pré-détermine substantiellement les principes du droit, je ne vois ni 1/ comment valoriser une conception du bien n'équivaudrait pas nécessairement à poser la moindre valeur des autres conceptions, ni 2/ comment une telle gestion du polythéisme des systèmes de valeurs n'ouvrirait pas, non plus simplement sur la reconnaissance du pluralisme, mais, pour le coup, sur une véritable "guerre des dieux"⁷⁸."

Par ailleurs, le relativisme exercé sur un ensemble social peut générer, contre toute attente et par une sorte de report de contrôle à des degrés inférieurs d'agglomérats sociaux, une absolutisation des valeurs dans la sphère privée. En somme, plus je dénie à la société la possibilité de proposer des valeurs, afin de préserver à chacun la liberté de promouvoir les siennes propres au nom d'un juste idéal démocratique, et plus cette force propositionnelle se trouve en quelque sorte reportée en arrière, au profit de communautarismes au sein desquels les valeurs seront imposées avec d'autant plus de force que la société laisse carte blanche à l'initiative privée. C'est en ce sens que Jean-Marc Ferry prévient, lui aussi, des dangers du relativisme.

L'élément libertaire des sociétés modernes autorise la formation en leur sein de communautés qui sont libres de choisir leurs valeurs constitutives et de poursuivre une vie conforme à ces choix.

Là, au sein de ces "communautés hébergées", *valeurs et normes tendent à se confondre*: les valeurs constitutives d'une communauté fermée régissent la vie à la manière de normes, en réglant strictement les attentes réciproques de comportements. C'est précisément cette assimilation qui, à nos yeux, comporte des risques totalitaires. Aujourd'hui, bandes, sectes et cités exclusionnistes semblent se profiler comme de nouvelles communautés en

Mesure, p.213

78 Idem, p.212

formation à l'écart et à l'intérieur de la société. Fortes de la liberté formelle que nos Etats modernes garantissent en général aux personnes, elles peuvent même constituer leur loi sur des valeurs que la société désapprouve et récuse. La question de la limite de l'élément libertaire ne vient clairement à se poser que lorsque l'intention dans laquelle il est fait usage du droit subjectif que la liberté confère est d'en détruire les fondements ou d'en supprimer les manifestations.

Aussi, la formule minimale de la justice politique, la plus classiquement admise selon l'esprit du libéralisme, consiste dans la limitation de la liberté individuelle à la condition d'un exercice possible de la liberté de chacun et de tous. De là, on regarde le droit, fondamentalement, comme un système de compossibilité générale des libertés se limitant mutuellement⁷⁹.

Les valeurs, justement, pourraient être fondées à établir les critères de cette compossibilité.

Ainsi, le relativisme (au sens du "mauvais relativisme" de Raymond Boudon) ne semble pas une position souhaitable. Il s'ensuit que l'on ne peut, en matière axiologique, s'en tenir au constat des pluralismes culturels, et que nous ne pouvons renoncer à fonder un ensemble de valeurs consensuel, quand bien même nous saurions que cette recherche n'est pas vouée à aboutir, mais seulement à propager indéfiniment son effort vers l'universalité. Cette dernière sera, dès lors, poursuivie comme une direction globale, et non comme un but à atteindre.

La rationalité axiologique, tension asymptotique vers l'universalité impossible

Deux options sont alors possibles, pour définir cette tendance universalisante - mais non universelle - des valeurs. Ou bien l'on considère que l'on ne peut définir les valeurs

79 Jean-Marc Ferry, "De l'élection de valeurs à l'adoption de normes", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, pp.151-152

que relativement et localement, c'est-à-dire par confrontation les unes aux autres et en fonction des circonstances, et ainsi, l'on renonce au caractère absolu de la valeur, mais non à la valeur elle-même⁸⁰; ou bien l'on maintient la possibilité d'établir une approche universelle, mais, afin d'éviter l'intrusion de paramètres passionnels qui conduiraient à l'arbitraire, donc à une forme plus ou moins avancée de totalitarisme, on tâche de réduire cette intervention en cantonnant les critères de jugement au plus strictement rationnel: tel est le choix de la rationalité axiologique. On note que les deux attitudes ne s'excluent pas mutuellement, mais peuvent se compléter, à condition que la recherche de la rationalité axiologique ne constitue, nous l'avons dit, qu'une tension vers un idéal dont on connaît par avance le caractère théorique, et ne s'apparente pas à la réalisation à la lettre d'un programme.

La première position prend sa source dans l'observation de l'histoire des idées. Elle repose sur le constat suivant: comme l'eau qui suit son cours naturel, les idées, soumises au temps et à l'espace, suivent un certain cours et, une fois leur valeur démontrée, ne sauraient revenir en arrière. Ainsi, lorsqu'une valeur a démontré dans un domaine plus de pertinence ou d'avantages que telle ou telle autre, elle a tendance à être retenue comme valide. L'irréversibilité s'établit sur les bases de ce que Weber a nommé la "*Durchrationalisierung*"⁸¹. "La sélection des idées normatives, des idées politiques, voire des idées religieuses ou philosophiques obéit, comme celles des idées scientifiques, à un processus que [Weber] qualifie de *rationalisation diffuse* (*Durchrationalisierung*). Sous l'effet de ce processus, des principes non démontrables se trouvent consolidés *a posteriori* par l'intérêt des conséquences sur lesquelles ils débouchent et des effets qu'ils produisent"⁸².

Cette évaluation par les faits n'est pas de l'ordre de la rationalité pure, mais pourrait constituer, dans la mesure où la sélection empirique dont elle procède recoupe des critères de choix rationnels, une forme de rationalité pratique. Telle est l'hypothèse de l'"irréversibilité"⁸³, posée comme un des mécanismes fondamentaux de l'évolution sociale. Pour démontrer ce caractère irréversible, Raymond Boudon prend l'exemple de l'abolition de la peine de mort. "[Notre sensibilité] résulte d'un système de raisons fortes. Nous admettons qu'une punition qui respecte la dignité de la personne et qui est réversible en cas d'erreur judiciaire, est préférable à une punition "inhumaine" et irréversible. Nous savons aussi que la

80 Cette position, bien que tenant compte de la relativité de la valeur, ne se confond pas pour autant avec le relativisme.

81 Préfixation du substantif "Rationalisierung" au moyen de la préposition "durch": "à travers, par". "Durchrationalisierung" est alors traduit par "rationalisation diffuse".

82 Raymond Boudon, Le relativisme, p.19

83 Notion de Max Weber

peine de mort n'a aucune valeur dissuasive (...). C'est cet ensemble de raisons solides qui fonde la conclusion: la peine de mort est une mauvaise chose. Cette évolution de la sensibilité explique que la peine de mort ait été progressivement abolie dans les pays démocratiques. Elle repose sur une idée irréversible⁸⁴.⁸⁵

On rejoint ici la notion de raison éthico-pratique développée par Kant, en tant qu'application de la raison à la science des mœurs, que compréhension morale de la raison. On note néanmoins que, si cet aspect pratique de la raison s'élabore dans une perspective immanentiste, en revanche seul le jeu de la raison et ses lois propres orientent les choix moraux, l'homme restant libre de donner le sens qu'il entend à l'expérience. "Le pouvoir et l'activité de la raison pratico-éthique, qui relève de sa législation interne, n'est pas empirique: non point du tout que le fonctionnement de la raison éthique ne soit possible qu'en prenant appui, dans un arrière-monde, sur quelque socle méta-empirique (le criticisme, on le sait, a donné un congé définitif à l'idéalisme dogmatique), mais la loi morale, dont la raison pratique est le creuset, exprime la liberté de l'*homo noumenon* (...), liberté tout intelligible opposée au libre-arbitre de l'homme comme phénomène' et qui, comme telle, est inconnaissable et même incompréhensible⁸⁶". D'ailleurs, même si le domaine éthico-pratique est celui de l'homme, défini par l'homme pour l'homme, ce jeu rejoint, en dernier lieu, une forme de transcendance et reconduit à l'idée de sacré. Les notes de Kant évoquent "le chemin par lequel s'accomplirait le chemin transcendantal de la pensée pratique: le passage qui conduit à la 'science des mœurs' révèle non seulement le caractère d'universalité qui confère un rang 'métaphysique' à la raison pratico-éthique, mais aussi la sublimité du commandement divin qui lui donne sens et valeur et l'oriente vers 'l'adoration' de Dieu", note Simone Goyard-Fabre⁸⁷. En conséquence, cette première forme de détermination des valeurs, malgré ce que laisse penser son abord immédiat, puise son inspiration dans une appréhension sacrale du monde.

La deuxième option consiste en une détermination strictement rationnelle des valeurs. Notons d'abord que l'expression de "rationalité axiologique" trouve son origine chez Max Weber. On distingue en effet, à la suite du philosophe allemand, trois types de rationalité: la rationalité cognitive, la rationalité instrumentale et la rationalité axiologique. La

84 Raymond Boudon, "La rationalité axiologique", in *La rationalité des valeurs*, Sylvie Mesure, p.53

85 Comme on peut le remarquer, il est chaque fois question ici d'un *système* de raisons (Raymond Boudon emploie ici les termes de "système", puis d'"ensemble") qui jouent relativement les uns aux autres, système qui s'impose comme naturellement par opposition aux systèmes précédents, dès lors qu'il apparaît comme plus valide dans un cas précis. Nous reprendrons un peu plus loin cette notion de « système » de valeurs.

86 Simone Goyard-Fabre, "La question éthique dans l'œuvre tardive de Kant", in Schüssler Ingeborg, Kant, Les années 1796-1803, *Opus postumum*, p.164

87 Idem, p.162

première est liée à la représentation du réel, à l'identification de ses formes. La seconde est l'ensemble des moyens mis en œuvre pour parvenir à une fin. Elle permet de mettre au point une stratégie visant à atteindre les objectifs définis, notamment, par la rationalité cognitive. La troisième forme de rationalité, la rationalité axiologique, évalue les conséquences de nos actions (dictées par la rationalité instrumentale) sur le réel, leur impact sur l'autre et sur le monde. Elle est, en somme, une manifestation de la rationalité cognitive dans le domaine "éthico-pratique".

La raison étant d'ordinaire conçue comme universelle, cette forme de détermination devrait pouvoir conduire à la formulation d'un système de valeurs consensuel. "Le présupposé fondamental de tous ceux qui soutiennent l'existence d'un élément moral dans le concept de droit réside dans la croyance en la possibilité d'une fondation rationnelle des normes juridiques⁸⁸", note d'ailleurs Ridha Chennoufi. Il conviendra donc d'examiner prudemment la recherche rationnelle en se souvenant du risque que comporterait une trop grande coïncidence entre normes et valeurs. S'intéresser à la rationalité des valeurs suppose de réfléchir simultanément au statut qu'il convient d'accorder aux résultats des recherches et à la possibilité de ménager, entre les deux concepts, un jeu qui leur permettra d'évoluer de manière dynamique.

En effet, force est de constater que la raison, plutôt que d'aboutir à une proposition unique, est capable de justifier *a posteriori* des démarches apparemment opposées. Elle n'agit pas, alors, comme une force propulsive (telle action provient de tel raisonnement) mais vient plutôt conforter et étayer une réalité déjà avérée, lui procurant rétroactivement forme et consistance. Cette souplesse de la raison, cette adaptabilité aux faits, explique que l'on ne puisse s'en tenir, en matière morale, à son seul jugement, et qu'il soit nécessaire de prendre en compte les circonstances de son énoncé. Montaigne a noté cette mobilité de la raison, prompt à légitimer des choix contradictoires:

J'estime qu'il ne tombe en l'imagination humaine aucune fantaisie si forcenée, qui ne rencontre l'exemple de quelque usage public, et par consequent que nostre discours n'estaie et ne fonde. Il est des peuples où on tourne le doz à celui qu'on salue, et ne regarde l'on jamais celui qu'on veut honorer⁸⁹.

88 Ridha Chennoufi, "Le rapport aux valeurs et la controverse autour du concept de droit", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p. 192

89 Montaigne, "De la coutume et de ne Changer Aisément une Loy Receue", Essais, Livre 1, p158

90 La suite de la citation donne alors l'exemple de mœurs opposées, et accuse ce défaut de la coutume qui est de faire passer pour raisonnable ce qui n'est, en réalité, qu'habituel: "Il en est où, quand le Roy crache, la plus favorie des dames de sa Cour tend la main ; et en autre nation les plus apparents qui sont autour de luy, se

Ici, la raison vient, en quelque sorte, au secours de l'arbitraire, qui change alors d'apparence pour se présenter à la conscience comme rationnellement motivé. Cette apparente versatilité de la raison doit éveiller notre intérêt et nous inviter à examiner, pour ainsi dire, *le degré de rationalité de la raison elle-même*. Au vu de la mobilité que nous venons de mettre en lumière, liée à sa double capacité déductive et inductive, et son aptitude à remonter comme par capillarité le cours aléatoire des faits pour les changer en une évidence démontrable, la raison s'oppose-t-elle pleinement, comme il est convenu de le penser, aux aléas de l'arbitraire, et à l'irrationalité que l'on prête d'ordinaire à une conception sacrale du monde?

En examinant de plus près la nature du discours rationnel, on se rend compte que la raison n'est pas univoque. Si le passage de l'un à l'autre des chaînons qui en jalonnent la progression est effectivement motivé par l'argument rationnel, la cause qui oriente le cheminement en telle ou telle direction, et nous pousse à passer de tel chaînon à tel autre, tient moins du rationnel que d'une contingence qui nous fait préférer certains passages (rationnels) plutôt que d'autres (tout aussi rationnels). Cette contingence peut être de plusieurs ordres: affectif, culturel, historique, politique... La pensée rationnelle, que nous croyions parfaitement étanche à toute sorte d'inclination, se trouve en réalité orientée, au moins partiellement, par des éléments extra-rationnels. Telle est l'hypothèse du relativisme cognitif, qui prend appui sur l'œuvre de Thomas Samuel Kuhn⁹¹. Selon Raymond Boudon, ce dernier serait en effet, sans le vouloir, du fait de ses théories, le précurseur de cette notion, ayant posé que "les discussions scientifiques font apparaître des échanges d'arguments qui sont loin d'être toujours rationnels. L'adhésion du scientifique à une théorie se fait souvent sur la base de critères esthétiques ou philosophiques, voire métaphysiques ou politiques autant que rationnels. (...) Personne ne conteste que les discussions entre Galilée et ses adversaires sur le mouvement diurne de la terre aient engagé des considérations de caractère religieux"⁹². Kuhn relève notamment un fréquent décalage temporel entre le moment du constat de l'aspect

baissent à terre pour amasser en du linge son ordure. Desrobons icy, la place d'un compte. Un Gentil-homme François se mouchoit tousjours de sa main : chose tres-ennemie de nostre usage. Defendant là-dessus son fait (et estoit fameux en bonnes rencontres) il me demanda quel privilege avoit ce salle excrement que nous allassions lui apprestant un beau linge delicat à le recevoir, et puis, qui plus est, à l'empaqueter et serrer soigneusement sur nous ; que cela devoit faire plus de horreur et de mal au cœur, que de le voir verser où que ce fust, comme nous faisons tous autres excremens. Je trouvay qu'il ne parloit pas du tout sans raison." (Idem)

91 Thomas Samuel Kuhn, historien des sciences américain, est l'auteur de La structure des révolutions scientifiques, essai paru en 1962 qui relativise la science, démontrant l'influence du social sur ses découvertes.

92 Raymond Boudon, Le relativisme, p.23

erroné d'une théorie et son délaissement effectif, reprenant notamment à Karl Popper l'idée que l'abandon d'une théorie scientifique ne se fait pas au moment où elle est reconnue comme invalide mais au moment où elle est remplacée par une autre *plus* valide. Or, la découverte d'une théorie supérieure est bien de l'ordre de la contingence. Le choix qui s'effectue au nom d'une rationalité absolue ne s'opère jamais qu'en fonction d'un contexte au sein duquel *une* forme de rationalité l'emporte sur les autres. De fait, nous ne ferions jamais de *bons* choix mais seulement de *meilleurs* choix.

En effet, ce n'est pas parce qu'une théorie aura épuisé exhaustivement les résistances que pose un problème qu'elle sera finalement retenue, mais parce qu'elle aura prouvé sa valeur *corrélativement* aux autres. "Pour être acceptée comme paradigme, une théorie doit sembler meilleure que ses concurrentes, mais il n'est pas nécessaire qu'elle explique (en fait elle n'explique jamais) tous les faits auxquels elle peut se trouver confrontée⁹³", poursuit Kuhn. L'arbitraire serait donc au cœur des mécanismes de production de la pensée. Ainsi, les tensions qui caractérisent les écarts de point de vue entre scientifiques sont moins le fait de divergences purement rationnelles que le surgissement, au contraire, d'éléments extra-rationnels le plus souvent inconscients tels que la tentative de domination, l'ancrage culturel, ou les conflits d'intérêts. Il note: "Aucune histoire naturelle ne peut être interprétée en l'absence d'un minimum implicite de croyances théoriques et méthodologiques interdépendantes qui permettent la sélection, l'évaluation et la critique. Si cet ensemble de croyances ne préside pas déjà implicitement à la collecte des faits – auquel cas on dispose déjà d'autre chose que de "faits bruts" - il doit être fourni de l'extérieur, peut-être par une métaphysique courante, ou par un hasard personnel ou historique⁹⁴".

En somme, eu égard, d'une part, à l'aptitude de la raison à justifier rétrospectivement le cours de la pensée, faisant apparaître *a posteriori* comme rationnel ce qui ne l'était pas au départ, d'autre part, à l'interférence de son développement avec des éléments contingents et extra-rationnels, comme la découverte d'une nouvelle théorie, on peut se demander si la raison, seule, est bien l'instrument idéal d'élection des valeurs, et si la part d'arbitraire dont nous la soupçonnons tout-à-coup n'en altère pas la fiabilité.

93 Idem, p.37

94 Thomas Samuel Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, p.38-39

95 Il faut préciser que Kuhn évoque ici un stade précoce de la découverte scientifique, car, si les premiers résultats de la recherche peuvent différer radicalement, cette différence tend à s'amenuiser à mesure de son avancée. "Ce qui est surprenant, et qu'on ne rencontre peut-être à ce degré nulle part ailleurs que dans ces domaines que nous appelons sciences, c'est que de telles divergences initiales disparaissent ensuite largement" (Idem, p.38)

L'origine du rationnel comme absence fondamentale

Un tel doute se trouve accru par la découverte de ce que pourrions nommer métaphoriquement le foyer aveugle de la pensée. On peut en effet justifier, au sein d'un cheminement rationnel, l'enchaînement des degrés constitutifs du raisonnement. En revanche, le choix de la raison comme mode de cheminement ne saurait être justifié rationnellement. En d'autres termes, la raison peut s'exercer sur tout objet, à l'exception d'elle-même. "Popper propose de considérer le "rationalisme critique" comme limité: son choix est injustifiable. La raison est incapable de s'engendrer elle-même. Elle ne peut tirer de son propre fond la force qui lui permettrait de s'engendrer elle-même sans le secours de la passion (...). La raison s'auto-comprend comme foi (...). La raison elle-même ne peut être mue que par la passion"⁹⁶, note Alain Boyer. Hume considérerait en effet la raison comme une passion parmi d'autres, ce qui nous pousse à la choisir et à en épouser les conclusions étant d'ordre affectif, historique, ou culturel.

La raison ne serait donc pas auto-justifiable, contrairement à toute entité dont la transcendance s'impose, dans une motion performative, simultanément à son propre surgissement et contre toute idée de fondement (entité donnée à la fois comme étant et comme devant être - telle que l'existence de Dieu, par exemple, ou une certaine conception de la nature). En cela, elle ne pourrait jamais se substituer pleinement au sacré en tant qu'instaurateur des valeurs, mais devrait toujours s'assurer de l'appui d'une instance souveraine. En relevant l'impossibilité d'être renseigné sur la réalité par le seul appui des "procédures de vérification" dont nous disposons, Jean-François Lyotard témoigne d'ailleurs de cette incapacité de la raison à se fonder elle-même. "Comment peut-on subordonner la réalité du référent à l'effectuation des procédures de vérification?", s'interroge-t-il. "Les locuteurs ne rendent pas réel ce dont ils parlent en argumentant. L'existence ne se conclut pas. L'argument ontologique est faux. On ne peut rien dire de la réalité qui ne la présuppose"⁹⁷. Non seulement nous ne pourrions pas justifier du choix rationnel, mais encore notre

⁹⁶ Alain Boyer, "Normes, rationalité critique et fondation ultime", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p. 200

⁹⁷ Jean-François Lyotard, Le différend, p.56

compréhension du monde dépendrait-elle entièrement de pré-supposés qui reconstituent une réalité incertaine à partir de notre perception imparfaite. Notre lecture du monde est donc invérifiable.

Ainsi, le discours rationnel ne pourrait se justifier qu'à partir du moment où il commence à s'énoncer. Il en serait de ce type de discours comme de plusieurs données "aveugles" en mathématiques, qui n'invalident pas, pourtant, la rationalité du discours. Le zéro, ou la dizaine, pures conventions, sont un exemple de cet aspect arbitraire du fondement sur lequel s'élabore tout discours rationnel. Avant de raisonner à proprement parler, il faudrait s'accommoder de postulats qui, eux, n'ont rien de rationnel. Si l'on peut justifier chaque degré d'un raisonnement à partir du précédent, on ne peut justifier le premier par lui-même: il n'y a pas de fondation ultime de la raison.

Cette réflexion procède d'une conception phénoménologique de la raison: au fond, il en irait de celle-ci comme du regard, qui, s'il peut tout embrasser, ne peut se regarder lui-même⁹⁸. La pensée est *ancrée* à la manière du corps dans l'espace. Elle se trouve alors dans le monde, qui est à son tour dans la pensée (on se souvient du chiasme merleau-pontien). La raison se déploie donc à partir d'un point focal aveugle à lui-même. Le raisonnement le plus habile et le plus fluide contient une part inéluctable d'arbitraire, de la même manière que le cyclone le plus puissant, le plus violent, ne saurait entraîner dans son mouvement son propre ancrage, en tant que foyer de l'effet centrifuge: l'œil du cyclone est toujours immobile.

On peut aller plus loin: on pense communément que de la nature raisonnable des valeurs vient leur perdurance au sein de la société; ainsi, si une valeur se maintient, en dépit du passage du temps, c'est parce qu'elle est rationnellement motivée. Or, en réalité, ce serait souvent en raison même de leur irrationalité que les valeurs perdureraient; c'est leur aspect arbitraire, doublé de leur présence immémorielle, et non leur caractère motivé, qui assurerait leur stabilité au sein des sociétés. "Le caractère souvent difficilement intelligible des concepts éthiques explique également pourquoi ceux-ci possèdent souvent cette étrange capacité de survie, alors qu'ils sont, du moins en apparence, dénués de sens: c'est justement, selon Simmel, parce que les raisons qui sont responsables de leur apparition se trouvent obnubilées qu'ils résistent au changement⁹⁹", note Annette Disselkamp.

98 "Selon Simmel, il n'y a pas d'analyse historique qui ne parte d'un 'point de vue'", rappelle Raymond Boudon. Cela étant, il ajoute que "cela n'implique aucun relativisme, puisque, de deux théories partant du même point de vue, l'une peut être plus acceptable que l'autre" (Raymond Boudon, *Le relativisme*, p.25-26). Nous retrouvons ici l'idée de *Durchrationalisierung* de Max Weber, pour qui la confrontation des théories entre elles, d'une part, et leur confrontation avec le réel, d'autre part, constituent l'un des mécanismes de l'évolution des idées.

99 Annette Disselkamp, "Deux explications sociologiques des valeurs: Simmel et Durkheim", in *La rationalité*

On peut d'ailleurs déceler une forme d'a-rationalité, non cette fois dans la détermination des valeurs, mais dans le choix même de recourir à leur jugement, de les faire intervenir, notamment, en complément de la régulation normative. Pour apercevoir cette présence d'un choix non-rationnel, il convient de revenir sur les propos de Radbruch, relatés ici par Ridha Chennoufi.

Radbruch conçoit la possibilité d'une norme qui est valide d'un point de vue juridique tout en étant non valide d'un point de vue moral. Autrement dit, le droit positif peut valoir en tant que droit sans qu'il soit nécessaire de l'évaluer en fonction de critères éthiques. Seulement, il affirme aussi que si une norme comprend un degré d'immoralité ou d'injustice qui est absolument insupportable, elle ne peut plus être qualifiée de juridique. Donc, à partir d'un certain moment, le critère moral devient également de nature juridique, en ce sens qu'il doit être considéré comme faisant partie du concept de droit. Cet argument est certes intéressant mais il laisse à mon avis ouverte la question de la nature de cette morale sur la base de laquelle est définie ce qui est insupportable moralement.¹⁰⁰

Cette réflexion posant l'existence d'un seuil au-delà duquel la morale devrait intervenir au secours du droit, sans que l'un ne puisse néanmoins être confondu avec l'autre, pose aussi la question du degré (où finit ce qui est désigné comme supportable? Où commence l'insupportable? On peut émettre une autre réserve: ce sentiment étant du domaine de la subjectivité, quel témoin servirait de référence pour signaler le passage du supportable à l'insupportable? S'agit-il de ce que *je* trouve insupportable? De ce que tout le monde trouverait insupportable?). On le voit ici, la valeur se laisse davantage déterminer en tant qu'espace interstitiel qu'en tant que point nettement défini. En outre, elle semble se laisser appréhender plutôt par le ressenti ou l'émotion que par la raison (il n'est pas question ici d'*inacceptable*, mais d'*insupportable*).

Admettons que, faisant fi malgré tout de cet aspect composite de la raison, nous tentions de démontrer par le raisonnement la légitimité de telle ou telle valeur, absolument, ou relativement à toutes les autres, encore faudrait-il déterminer au nom de quelle valeur nous fonderions le jugement de la valeur qu'il s'agit d'examiner. Nous nous

des valeurs, Sylvie Mesure, p.257

100 Ridha Chennoufi, "Le rapport aux valeurs et la controverse autour du concept de droit", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p. 190

heurterions donc à un problème de même nature que celui qui nous occupe quant au fondement de la raison: l'une comme l'autre semble inéluctablement occupée par une zone aveugle, un point de résistance absolu dont l'existence est par suite injustifiable.

Il n'y a donc pas d'absolu de la raison, mais uniquement des discours rationnels que différentes instances extérieures (telles l'économie, l'éthique, la politique) viennent inspirer et font entrer en concurrence. Peut-être la raison gagnerait-elle, en conséquence, à être secourue par un *jeu* au sein de la parole, un espace mouvant, critique et vibratoire à l'intérieur duquel les divers tenants de la pensée détermineraient leur place *relativement aux autres*, et peut-être la clef de la détermination des valeurs résiderait-elle dans la capacité de la parole à garantir un espace suffisant à la mobilité du verbe pour que les différents discours rationnels, en s'entre-tissant, puissent inventer le sens à venir.

2° C/ La grammaire des valeurs : une alternative au relativisme

En somme, le caractère intrinsèquement composite de la raison, où s'immisce en dépit de la volonté la plus ferme une certaine proportion d'irrationalité, semble rendre impossible la détermination des valeurs par le seul critère rationnel. Par ailleurs, qui s'attèle tout de même à la tâche se trouve rapidement confronté à l'aspect référentiel de la valeur, c'est-à-dire au corrélat d'une instance supérieure qui s'exerce en surplomb et grâce à laquelle la valeur elle-même prend sens. Le caractère fuyant et instable de ce corrélat, se déroband toujours pour un autre dans un mouvement de recul continu¹⁰¹, empêche à son tour l'établissement définitif de la valeur, dont il ne reste qu'à admettre l'inexorable relativité.

Faut-il pour autant renoncer à faire appel à elle? Le relativisme, dont nous avons pourtant aperçu les limites, serait-il, au fond, la seule attitude viable quant au choix des valeurs, qui se réduirait alors à une forme résignée de non-choix?

Telles sont les interrogations qu'ont suscitées les propos de Kuhn dans La structure des révolutions scientifiques. La réception mitigée, quoique retentissante, de cet essai, conduit à poser la question du relativisme latent des travaux de l'historien des sciences. Doit-on, parce que le rationnel comporte une part d'irrational, le délaisser au profit d'un irrationalisme total ou de toute autre démarche a-rationnelle (telle que le relativisme absolu)?

101 Il s'agirait là du résidu (au sens 1, c'est-à-dire en tant qu'image de l'irréductibilité du réel), notion que nous retrouverons et développerons à la fin de la troisième partie.

Dans la postface de son essai, Kuhn répond lui-même à cette interrogation par la négative, se présentant comme non-relativiste. Il écrit:

Une conséquence de la position qui vient d'être définie a particulièrement inquiété nombre de mes critiques. Ils trouvent mon point de vue relativiste (...). Les praticiens des sciences évoluées sont fondamentalement, comme je l'ai montré, ceux qui résolvent les énigmes. Bien que les valeurs auxquelles ils font appel au moment du choix de la théorie puissent être influencées aussi par d'autres aspects de leur travail, la preuve qu'il est possible avec cette théorie de définir et de résoudre les énigmes présentées par la nature est le caractère dominant, aux yeux de la plupart des membres d'un groupe scientifique. Comme toutes les autres valeurs, cette aptitude à résoudre les énigmes se révèle équivoque à l'usage. Deux hommes qui la possèdent tous deux peuvent néanmoins différer dans les jugements qu'ils déduisent de son usage. Mais le comportement d'un groupe qui en fait une valeur importante sera très différent de celui qui n'en fait pas une¹⁰².

S'il faut renoncer à déterminer dans l'absolu une valeur universelle, en revanche il est possible de considérer comme valide, non seulement, un ensemble de valeurs sélectionné de prime abord en fonction d'un contexte donné – nous avons déjà proposé une illustration esthétique de cette alternative avec l'exemple fourni, notamment, par Pierre Demeulenaere – mais aussi la relation des valeurs entre elles – leur fonctionnement comme réseau. Nous ne nous attacherons plus, dès lors, à l'élection d'une valeur isolée, mais plutôt à la sélection d'un essaim, dont le jeu, par la possibilité d'un mouvement interne et d'une confrontation permanente des composantes entre elles, sera le véritable instrument de la rationalité axiologique. Ridha Chennoufi écrit:

On peut éviter [le] caractère tyrannique des valeurs. Cela suppose que les valeurs ne soient pas ordonnées d'une manière définitive et absolue mais qu'elles soient toujours évaluées en fonction des conditions réelles de leur réalisation. Par conséquent, dans un cas précis, on peut juger en faveur de l'affirmation de la suprématie de la liberté d'expression par rapport à la protection de la vie privée de la personne. Mais dans un autre cas, on peut juger en faveur de la suprématie de la protection de la vie privée de la personne par rapport à la liberté d'expression¹⁰³.

On comprend alors tout l'intérêt de la théorie programmatique de Weber:

102 Thomas Samuel Kuhn, La structure des révolutions scientifiques, Postface, p.277

103 Ridha Chennoufi, "Le rapport aux valeurs et la controverse autour du concept de droit", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p. 188

l'impossibilité de fonder la raison, aveugle à elle-même, ne doit pas entraîner son invalidation au regard de la conscience. C'est davantage dans son dynamisme et son efficacité, en lien avec l'analyse empirique, que dans ses élucubrations solitaires, qu'il faut en rechercher la pertinence. Selon Weber, "les théories normatives, comme les théories scientifiques ou les choix existentiels, se développent nécessairement sur la base de principes non démontrés, mais qui donnent naissance à des *programmes* qui sont appelés, soit à se consolider progressivement, soit à être abandonnés s'ils se révèlent non viables. Il y a donc chez Weber un évolutionnisme bien tempéré (...). Weber esquisse une théorie *programmative* de la connaissance et de l'action¹⁰⁴". Le progrès ne s'opère pas à partir d'un idéal formé une fois pour toutes. Il s'exerce dans une construction qu'on pourrait qualifier de scalaire, *depuis* un degré immédiatement inférieur, et non *vers* un terme qui aurait la consistance de l'absolu¹⁰⁵.

Pour Alain Boyer, la pensée propre, qui trouve toujours un ancrage matériel dans le point de vue de son auteur, est d'ailleurs toujours préférable à l'artificialité d'un décentrement qui se prétendrait objectif. " Ce n'est pas être relativiste que de penser qu'il n'est sans doute pas possible de démontrer *a priori* la supériorité de l'éthique universaliste des droits de l'homme sur ses éventuelles rivales. Ce serait du relativisme que de se situer en dehors de cette éthique et de la juger de ce point de vue 'de nulle part' comme équivalente aux autres". L'universalité des valeurs, si elle existe, devra être comprise comme une capacité, en matière axiologique, à renoncer à un système pour lui en préférer un autre, s'il se révèle plus pertinent en contexte. C'est dans cette force d'abandon, dans cette aptitude à ré-interroger constamment ce qui se présente pourtant comme une évidence, qu'il faudra rechercher le caractère universel de la valeur.

Ainsi, le recours au concept de valeur et à la recherche axiologique demeure parfaitement légitime, à condition que les valeurs soient perçues comme des formes relativisables, et qu'elles soient entendues, non comme des séries, mais comme des systèmes dont une forme d'irréductible sacré vient soutenir le dynamisme et auxquels le langage, en ménageant l'espace nécessaire au jeu, permet techniquement de voir le jour. "Une valeur se constitue toujours en fonction de la perspective dans laquelle se place un sujet déterminé pour procéder à des choix parmi une multitude de biens. S'il en est ainsi, on peut dire que ce n'est pas la valeur en tant que telle qui importe, mais c'est la place qu'on lui accorde dans une

104 Raymond Boudon, Le relativisme, p.19

105 Cette pensée nous est inspirée par Kuhn, selon lequel l'évolution scientifique se déploie "à partir de" (l'état actuel de la connaissance) plutôt que "vers" (la vérité).

certaine hiérarchie¹⁰⁶". Le regard, ancré dans la chair, ne peut se saisir lui-même. L'idée de renoncer à son usage ne viendrait pourtant à aucun d'entre nous. De la même façon, la valeur, bien que localisée et déterminée par son milieu, reste un outil efficace d'élaboration de la pensée et d'appréciation du réel.



Un malentendu pèse donc sur la sphère éducative. Ce malentendu se manifeste à plusieurs niveaux. Le premier est notre manière d'appréhender la valeur, en laquelle nous voyons un absolu et non un chemin; un contenu de pensée, davantage qu'une dynamique. En somme, nous nous la figurons comme dépourvue d'épaisseur, de relief, et d'ombre: nous en avons perdu la portée négative. Cette portée négative est précisément ce qui empêche la valeur d'adhérer à son contenu (relativisable), ce qui empêche l'objet de la valeur de se confondre avec son être.

Deuxièmement, l'obscurantisme auquel a pu mener la crispation sur l'objet sacré ne doit pas être confondu avec l'efficacité d'un concept socialement structurant, ni avec la justesse d'une posture existentielle qui dit, à travers la condition de l'homme, la relativité de toute connaissance et la nécessité de relancer, toujours, le mouvement de la pensée.

Seule la sacralité dont procède cette posture serait, finalement, garante d'une certaine prudence dans l'approche de la valeur et nous préserverait des écueils idéologiques qui voudraient la voir coïncider avec la norme. Par ailleurs, seule la reconnaissance d'un dépassement de nature transcendantale, telle que celle qu'inspire le sacré, permet de soutenir le paradoxe qui consiste à légitimer sans réserve *l'instance* éducative tout en maintenant à distance *le fait* qu'elle constitue, son actualisation et ses contenus - toujours relatifs, toujours révisables. Sous l'angle du sacré, en effet, absoluité du fondement et relativité de la forme peuvent tenir ensemble, le sacré étant bien cet objet insituable, déplaçable et relativisable qui, pourtant, institue le discours éducatif et donne au point aveugle d'où procède la pensée, en *l'auto*-isant, le poids du fondement, l'épaisseur de la certitude. Cette illusion est à la fois nécessaire à l'apprentissage et au développement ultérieur de la pensée dont le cheminement, quoiqu'inventé à partir d'un non-fondement, se découvre pourtant comme effectif.

Le sacré n'est donc pas la valeur, et le croire peut conduire justement à craindre

106 Ridha Chennoufi, "Le rapport aux valeurs et la controverse autour du concept de droit", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.184

son influence. Mais l'écarter trop rapidement de l'espace commun serait en mésestimer la puissance architectonique. Il est la *valeur* de la valeur, qui ne se soutient pas sans lui. Il est un illégitime légitimateur. C'est, précisément, dans la mesure où il n'est ni le vrai, ni le juste, ni le beau, mais où il s'attache, en se déclarant, à dire le vrai de l'homme, à le situer phénoménologiquement, que le sacré comme extériorité indépassable a toute sa place dans l'appareil éducatif.

3° LE LANGAGE POSITIF: EFFACEMENT DE LA DIFFÉRENCE, DISSOLUTION DE L'ABSENCE

Valeurs et langage

La valeur, à elle seule, n'est pas suffisante; encore faut-il la transformer en un procès dynamique en lui insufflant une intention qui lui permettra de prendre sens dans le jeu fluide de la construction éthique¹⁰⁷. En d'autres termes, la rationalité des valeurs s'entendrait avant tout comme une capacité *discursive*. On peut proposer, en ce point, un rapprochement avec les mathématiques; le théorème de Thalès ne permet pas davantage de réaliser des calculs statistiques que celui de Pythagore de mesurer la surface d'un cercle; pourtant, ces deux théorèmes demeurent parfaitement valides, dans le champ strict de leur application. Il est simplement nécessaire de recourir à la force motrice de ce qu'on pourrait appeler un "discours mathématique" pour utiliser ces outils à bon escient. Cette évocation du discours, bien que métaphorique, semble nous mettre sur la voie d'un lien possible entre valeur et langage.

En effet, la mise en œuvre de la valeur implique celle du libre-arbitre: il incombe donc à la collectivité, et à l'individu, de fournir un véritable travail à son égard. "La liberté de l'arbitre, plutôt que chacune soit limitée à la condition d'un exercice possible de la liberté de tous, devient alors le principe résolutif permettant, dans une constitution libérale, de mettre au repos la dialectique plus ou moins agonistique de l'entente processualisée dans le

107 C'est ainsi que prend sens la distinction entre principe et valeur, établie par le philosophe et sociologue allemand Jürgen Habermas. Le premier serait un concept déontologique, valant d'une manière absolue, tandis que les valeurs, concepts axiologiques, s'entendraient par degrés et de manière relative.

débat éthique".¹⁰⁸ Cela signifie que nous assumions, en quelque sorte, notre éternelle solitude face à ce qui se présentera toujours comme une béance, et que nous nous privions à jamais, en matière axiologique, d'un prêt-à-penser. Il faudra dégager un difficile accès entre l'écueil du relativisme, qui, bien que séduisant, conduit, en même temps qu'à l'abandon des valeurs, à la ruine de tout espoir d'interprétation du réel, et celui, non moins périlleux, de l'adhésion totale à une liste de valeurs qui n'auraient pas été érigées en système. Tracer un tel chemin ne sera pas envisageable sans une forme de *grammaire* – est-ce autre chose que d'organiser en un tout cohérent et faisant sens dans un contexte donné les éléments du réel par ailleurs inertes, et sonnante creux? Qu'est-ce que la grammaire, sinon cette capacité à enfler comme autant de voiles sonores des signifiants autrement sourds, afin de rendre le langage à ses possibilités, et la pensée à sa mobilité?

En effet, ce serait l'aspect "propositionnel" des valeurs, et non leur aspect syntagmatique, c'est-à-dire le nombre de leurs unités sémantiques non engagées dans le flux du discours, qui leur conférerait un véritable intérêt en matière d'évaluation du réel. "Telles qu'elles se profilent dans la représentation, les valeurs sont substantialisées: on se représente la liberté, la prospérité, etc. Dans la représentation, les valeurs sont comme des substances qui peuvent être connues, mais qui ne sont pas elles-mêmes des moyens de connaître. Dans le milieu du discours, en revanche, les valeurs sont propositionnalisées. Elles manifestent là leur puissance cognitive (...). Ces propositions sont la structure cognitive qui permet de porter des valeurs à la stature d'arguments. Le cognitivisme éthique n'a pas besoin d'être établi au niveau d'une fondation métaphysique: le rapport des valeurs à la vérité se montre grammaticalement depuis la perspective ouverte par une éthique du discours¹⁰⁹", indique Alain Renaut. Au sujet des échanges entre norme et valeur, il ajoute: "De là on voit que la norme s'autonomise sans rupture par rapport à la valeur, en ce que le passage de celui-ci à celle-là n'est pas déductif mais discursif. Il requiert une médiation: celle du discours, qu'il s'agisse de l'argumentation ou de la narration elle-même¹¹⁰". Il y aurait donc une forme d'apprentissage des valeurs, qui ne consisterait pas en la mémorisation, puis en la reconduction d'un ensemble de valeurs données, mais en leur mise en jeu au moyen de l'élaboration du discours. De notre capacité à relater (narration) et à convaincre (argumentation) dépendrait une juste mise en œuvre des valeurs.

108 Ridha Chennoufi, "Le rapport aux valeurs et la controverse autour du concept de droit", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.180-181

109 Alain Renaut, "Libéralisme politique et polythéisme des valeurs", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.180

110 Idem

Ce point de vue semble éclairer les enjeux véritables de la question des valeurs. Une telle question ne résiderait pas, comme nous étions d'abord fondée à le croire, en la stricte détermination de composantes axiologiques. Cette détermination aurait lieu, naturellement, mais ce serait au terme d'une discussion élaborée qui résulterait de la mise en commun des expériences et des points de vue de chacun. L'aboutissement d'une telle démarche de coopération devant toujours se présenter comme relativisable, les valeurs qu'elle aurait mises en évidence pèseraient bien moins que la capacité à relancer, entre elles, une juste circularité, qui dépendrait de notre aptitude à composer un discours. Entre les valeurs, qui se laissent mieux définir par leur concavité, leur capacité d'accueil, que par leur densité ou leur rotondité, s'opérerait un jeu similaire à celui des syntagmes de la phrase au moment où elle s'énonce.

La crispation sur la notion de valeur semble donc tenir d'une représentation inadéquate de ses spécificités formelles: le véritable contenu axiologique se joue et se rejoue à chaque instant, dans les espaces transitionnels, dans le sillage laissé par les mots, et ne se laisse fléchir et modeler qu'à travers l'intentionnalité presque créatrice qui lui confère, en contexte, sa pertinence et l'incite, par le mouvement qu'elle suggère, à actualiser telle ou telle manière d'être. C'est ainsi que se laissent méditer ces propos d'Alain Boyer: "Ni la nature ni le code social ne permettent à eux seuls de prendre certaines décisions. La prise en compte, nécessaire, de l'intersubjectivité et l'acceptation de l'idée selon laquelle nous pensons grâce au 'social' incarné dans nos esprits ne doivent pas éliminer la possibilité de la solitude radicale de certaines délibérations et de certains choix¹¹¹". C'est à partir de la singularité de notre condition – la posture sacrale – que la réflexion axiologique prend sens et peut s'établir.

La valeur ne se laisse pas penser du dehors, à partir de quelque point intellectuel neutre, d'où serait à même de jaillir une pensée désincarnée. C'est à partir de sa localité, donc de l'insatisfaction qu'elle est toujours en passe de nous procurer, que nous pouvons tirer, en matière axiologique, une forme d'intention créatrice, de force transformatrice - ce qui est une manière de revenir à l'Übermensch de Nietzsche. Il faut donc éprouver la valeur en même temps que la laisser nous éprouver: nous laisser gagner par elle, lui permettre de nous traverser, et l'essayer, dans le contexte de ce que nous vivons - la *mettre à l'épreuve* de ce que nous sommes.

111 Alain Boyer, "Normes, rationalité critique et fondation ultime", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.89-90

La subjectivité sacrale n'est pas, comme on le considère d'ordinaire, l'ennemi d'une libre détermination des valeurs, ni de la portée universalisante de l'éducation, bien au contraire; car c'est du local, et seulement du local, que se laisse penser l'universel. C'est à l'intérieur de cette localité que l'universel peut trouver à s'inventer, au cœur d'une limitation ontologique qui, nous prémunissant contre toute forme d'immobilisme, garantit le dynamisme de notre pensée.

La poursuite du travail sur la question des valeurs, en lien avec la destitution du sacré, et une orientation réussie de celles-ci vers l'universalité, ira donc davantage dans le sens d'une réflexion linguistique sur les conditions d'élaboration du discours que d'une réflexion philosophique de nature axiologique ou déontologique sur l'élection des valeurs - la mobilité discursive étant la véritable condition d'instauration d'une discussion sur les valeurs qui reconnaîtrait le pluralisme des voix et des cultures sans nous jeter dans les impasses du relativisme.

Accueillir le différend

Les valeurs se laissent appréhender par l'en-dedans du discours, prises dans le verbe vécu. Au fond, l'issue des questions axiologiques résiderait dans la mobilité de la parole. Cette parole, c'est celle des affirmations, mais aussi celle des doutes, des nuances, celle du temps, des attermolements, des jeux de langage.

Mais la parole, aujourd'hui, est-elle encore capable de receler l'incertitude? Est-elle encore celle qui ménage des interstices, des passes où la pensée peut s'inventer à mesure qu'elle s'énonce? Peut-elle laisser se propager le moindre mouvement, n'est-elle pas sclérosée, raidie, au point de ne pouvoir s'exprimer, parfois, que par des paires notionnelles qui conduisent à une réduction quasi manichéenne de la pensée?

Nombre de linguistes ont déjà souligné la binarité du langage informatique¹¹² comme une caractéristique de la modernité. Bien que l'association de deux termes permette d'envisager, sur un plan mathématique, une infinité de combinaisons, suivant la manière dont

112 Qui est constitué d'une série de 1 et de 0.

la série se dispose, on peut se demander si la forme de couplage dont elles procèdent ne conduit pas à un nécessaire appauvrissement du langage. Selon Lyotard, une autre caractéristique de l'Occident moderne est la croyance en un consensus universel autour d'une série d'objets extra-textuels qui serviraient de référents à tout acte de langage (le temps, la justice...). Or, étant donnée l'absence d'un espace neutre où pourraient s'articuler et "s'entendre" tous les types de langage (appelés jeux de langage), se creuse entre les locuteurs un inévitable *différend*. "Le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore. Cet état comporte le silence qui est une phrase négative, mais il en appelle aussi à des phrases possibles en principe¹¹³", écrit-il. Constitutif de la langue, ce différend est aussi un espace de liberté pour la pensée qui, en se heurtant à elle-même, continue de s'inventer à chaque instant. La question qui nous occupe est donc de savoir si, dans l'Occident postmoderne, la langue peut encore trébucher, se chercher, se vaincre, quand elle n'a plus l'espace nécessaire au moindre vacillement.

Poser que les valeurs s'entendent de manière discursive et ne recouvrent aucune identité propre avant que celle-ci ne soit éclairée par le faisceau de l'énoncé ne fait donc que reporter le problème au plan du langage – en somme, la difficulté que nous croyions mieux circonscrite se trouve plutôt élargie. Il convient d'examiner le langage sur différents niveaux, et d'observer la manière dont il se transforme ou se déforme, pour saisir toutes les chances à la fois. Il faut s'interroger, en explorant les tendances langagières contemporaines, sur la capacité du verbe à accueillir la négativité du monde, cette dimension par où le dire échappe à l'injonction de signifier, et les choses à la sommation de paraître, dans la lumière crue, entières et à découvert; apprécier la façon dont il réactive, et permet de faire surgir encore, métaphoriquement, par le contraste de clairs-obscurs, le jeu de la vie et de la mort et l'idée même de l'absence. Il faut observer, par ailleurs, la manière dont se joue, en lui, la différence essentielle, l'absoluité de l'éloignement entre le mot et la chose, d'où dépendent la possibilité de la création et les conditions de l'apprentissage. Soulignant le lien entre la pensée et le langage, notamment poétique, Heidegger déclare: "L'essence de la poésie repose dans la pensée"¹¹⁴, entendant la pensée non pas comme acte scientifique mais comme rassemblement, concentration et mise en évidence de l'essentiel - en somme, comme mémoire (*Gedächtnis*).

113 Jean-François Lyotard, *Le différend*, p.29

114 Conférence « Que veut dire penser ? », dans *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958, p. 161

Si l'on se place, avec Mallarmé, sur le plan de la langue "utilitaire", du "bavardage", qu'il distingue du langage poétique, on peut éprouver un certain soulagement en pensant que seule la seconde est affectée. La première, pour prosaïque qu'elle soit, continuerait d'assurer la distribution des messages les plus élémentaires et les plus strictement essentiels, et du point de vue du sens au moins, nous n'aurions rien perdu. Néanmoins, on peut se demander dans quelle mesure l'appauvrissement du langage poétique contamine le langage ordinaire, et si le dysfonctionnement dont il est question ne s'étend pas tout simplement à la parole en général. C'est bien dans sa capacité à construire le sens, c'est-à-dire à rayonner *dans tous les sens* – orienter la pensée en toute direction et multiplier sémantiquement les possibles – que le langage semble affecté. On rejoint ici la notion de "vérité métaphorique" de Paul Ricœur¹¹⁵, qui pose que le langage poétique, loin d'être un simple agrément, amène à une forme d'élargissement du réel.

Si la métaphore est une expression substituée à une expression littérale absente, ces deux expressions sont équivalentes; on peut donc traduire la métaphore par le moyen d'une paraphrase exhaustive; dès lors, la métaphore ne comporte aucune information. Et si la métaphore n'enseigne rien, sa justification doit être recherchée ailleurs que dans sa fonction de connaissance; ou bien, comme la catachrèse, dont elle n'est alors qu'une espèce, elle comble un vide de vocabulaire: mais alors, elle fonctionne comme une expression littérale et disparaît en tant que métaphore; ou bien, elle est un simple ornement du discours, qui donne à l'auditeur le plaisir de la surprise, ou du déguisement, ou de l'expression imagée (...) ¹¹⁶.

En opposition avec cette pensée, Paul Ricœur invite à "parler du 'contenu cognitif de la métaphore', en contraste avec l'information nulle que la théorie de la substitution lui assigne¹¹⁷".

On peut distinguer plusieurs plans où se manifeste une forme d'épuisement du langage, comme si, en celui-ci, s'amenuisait le potentiel différentiel, et que les temps, les termes, les personnes, les situations énonciatives, se confondant ou se recouvrant, finissaient par se valoir: la richesse du lexique, la perception de la syntaxe, l'accès au symbolique semblent pareillement touchés par l'épanchement, en tous points de la langue, du *même*, qui vainc les résistances, infiltre les zones gardées, et passe des frontières qui n'auraient, peut-être, jamais dû être franchies.

115 Voir La Métaphore Vive, 1975

116 Paul Ricœur, La Métaphore Vive, Seuil, 1975, p.111-112

117 Idem, p.114

L'appauvrissement du lexique et de la syntaxe

L'appauvrissement du vocabulaire est un phénomène connu des enseignants, des linguistes, des sociologues¹¹⁸. Il ne s'agit donc pas, ici, de démontrer que l'énoncé s'appauvrit d'un point de vue lexical, puisque ce fait est déjà notoire, mais de souligner les conséquences inéluctables de ce renoncement sur la variété même de la pensée, et notamment sur sa capacité à saisir, en tous points du réel, la différence, ce fondement du langage à partir duquel se déploie le monde pour le sujet parlant.

Il est possible, au moment où on l'aborde, de minimiser le problème de l'appauvrissement du lexique en pensant qu'il ne s'agit là *que* d'une question de vocabulaire. Une certaine attitude consiste en effet à considérer la diminution du lexique comme un phénomène certes regrettable mais isolé, qui n'affecterait pas notre compréhension du monde. On peut se demander, pourtant, si ce n'est pas compter sans cet effet d'interdépendance qui fait que de l'activation du mot dépend la réalité de la notion, et que celle-ci se dissipe, et se perd, à force de n'être pas convoquée par le langage. "Comment échapper à la barbarie si l'on se moque de la grammaire?", s'interroge Régis Debray. "Comment détacher l'amoureux du sexuel si on n'a que cent mots à sa disposition? La misère civique et sentimentale est la rançon des infralangues¹¹⁹."

Le mot donne souffle au concept, et le pérennise. Telle est l'idée qui sous-tend une large tradition littéraire, de l'Antiquité à Mallarmé ("Je dis: une fleur! Et (...) musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets"¹²⁰) et jusqu'aux poètes africains, dans les vers desquels résonne, comme une dimension même de l'animisme, cette capacité suscitative du langage.

Je te nomme Soir ô Soir ambigu, feuille mobile je te nomme.

118 On peut consulter, à ce sujet, les travaux du linguiste Alain Bentolila sur le lexique lacunaire et l'illettrisme des jeunes adultes, ou encore les publications d'Alain Borer sur l'appauvrissement du lexique et les modifications morphologiques et syntaxiques de la langue. Voir également l'ouvrage publié par les correcteurs du Monde, Olivier Houdart, Richard Merlin et Marine Rousseau (Retour sur l'accord du participe passé et autres bizarreries de la langue française, Flammarion, 2016).

119 Régis Debray, L'obscénité démocratique, p.84

120 Stéphane Mallarmé, Crise de vers, in Divagations, p.259

Et c'est l'heure des peurs primaires, surgies des entrailles d'ancêtres¹²¹.

Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer entre elles des langues très différentes, et d'observer comme la réalité embrassée par la pensée est fonction, non seulement de l'environnement tel qu'il se présente, mais surtout d'une aptitude langagière à le décrire. Là où le mot vient à manquer, la notion même se dilate et s'étire dans une sorte de flou; et ainsi, le nombre de termes s'appliquant à un domaine est proportionnel à la précision de l'idée que nous nous en faisons. "Les synonymes "craindre, redouter" n'existent que l'un à côté de l'autre; craindre s'enrichira de tout le contenu de redouter tant que redouter n'existera pas. Même, allons plus loin: chien désignera le loup tant que le mot loup n'existera pas. Le mot, donc, dépend du système ; il n'y a pas de signe isolé¹²²". Cette remarque de Ferdinand Saussure sur l'interdépendance des mots permet de poser que, si le mot "chien" désigne aussi le loup, alors il est fort probable que nous ne sachions plus nous représenter clairement ce qu'est un loup, ni ce qu'est un chien, et que nous ayons perdu la conscience des différences constitutives qui auraient entraîné, dans toute autre situation, la constitution d'un terme spécifique.

Le langage n'est pas seulement la pure description de ce qui est (auquel cas sa détérioration ne serait pas une véritable menace; tout au plus le langage serait-il moins performant dans son usage pragmatique, tandis que nous nous perdrons en inexactitudes, et ne finirions par ne trouver qu'à tâtons l'objet désigné par un signe approximatif), mais l'apprentissage de cette réalité, notre entraînement à la distinguer. Un enfant qui, par exemple, a à sa disposition les mots "hyène" et "chacal" sera à même de s'interroger sur les différences qui existent entre les deux espèces: le langage lui apprend, en plus de la manière dont on désigne l'un ou l'autre animal, l'existence même d'une différence, et ainsi il constitue pour le locuteur une sorte d'éclaireur, qui l'encourage à mieux observer l'un et l'autre afin, certes, de bien les nommer, mais avant tout de bien les *voir*. L'enfant qui ne possède pas ce vocabulaire est donc privé d'une information essentielle, qui constitue la base potentielle d'un développement futur.

Le vocabulaire oriente donc utilement notre cerveau, de manière à flécher les aspects saillants du réel et à anticiper leur apparition; à la manière d'un guide, il prépare la

121 Léopold Sédar Senghor, "L'homme et la bête", *Ethiopiennes*, in œuvre poétique, p.99

122 Ferdinand Saussure, Éléments de linguistique générale, p.167

venue même de l'idée, et ainsi une bonne appropriation du langage multiplie nos chances de saisir les subtilités qui définissent le référent en tant que tel, et le distingue de tous les autres. Ce sont là les fondements de la position nominaliste, contre la théorie essentialiste selon laquelle le concept précède le mot qui le désigne et peut exister en-dehors de lui.

Ainsi, en français, nous n'avons qu'un mot pour désigner le bois; en lingala¹²³, il existe à cet effet plusieurs vocables. Notre perception de la réalité – ici, le bois – est différente: le locuteur occidental, dont la survie ne dépend pas de l'observation des forêts, ne voit qu'un seul élément quand le locuteur congolais ou centre-africain en distingue plusieurs. Inversement, en lingala, on observe une large polysémie dans le champ de l'abstraction, un même terme pouvant désigner plusieurs réalités abstraites, réalités qu'il ne viendrait pas à l'idée du locuteur occidental de réunir sous un seul vocable. Il existe donc une forte corrélation entre le choix du syntagme et notre représentation de ce référent. Partant, on peut imaginer qu'en supprimant le syntagme, ou en y ayant moins recours, on supprime également le référent – non en tant qu'objet du monde, mais, subjectivement, en tant qu'aptitude à le concevoir. Il est, dès lors, légitime de s'inquiéter de la raréfaction du vocabulaire et de ses nuances.

Du mot à la chose, il n'y a donc qu'un pas. Ne plus savoir nommer avec justesse, c'est, à terme, courir le risque de ne plus pouvoir décrire le réel, de ne plus en saisir les détails, les aspérités: de se confondre dans le *même*, là où il faudrait déceler la présence de la différence qui nous permet de classer les composants du réel et de les répartir sur le panel de notre entendement, de sorte que nous puissions nous élever à un modèle cohérent de compréhension du monde.

La question du lien de causalité qui s'établit entre la conscience du mot et celle de la notion qui lui est attachée est désormais connue des linguistes, dans les ouvrages desquels revient souvent le nom de Victor Kemperer, qui a démontré la corrélation entre l'appauvrissement du langage et celui de la pensée. S'étant vu interdire sous l'Allemagne nazie d'exercer son métier, ce dernier a en effet travaillé sur la question de la pauvreté de la langue pendant le troisième Reich¹²⁴. Il a mis en évidence plusieurs caractéristiques de cette langue: le nombre réduit de lexèmes, sa simplicité, l'augmentation de néologismes par la multiplication des mots composés¹²⁵, la fréquence du retour de certains d'entre eux,

123 Cette langue d'Afrique centrale est parlée au Congo, en République du Congo et Centrafrique.

124 Cette langue dans la langue, formant un idiome à elle seule, a été nommée par Kemperer "Lingua Tertii Imperii".

125 Ce mode de création lexicale est naturellement très usité en allemand.

contribuant à créer de toutes pièces une forme de légende dont le peuple - et notamment sa dimension pulsionnelle et instinctuelle - serait le héros.¹²⁶ Des comparaisons sont naturellement aisées avec le langage publicitaire, volontairement simple et répétitif. Mais un lien est également possible avec le langage contemporain en général, et les simplifications toujours plus importantes dont il semble témoigner.

On peut, dès lors, s'inquiéter de la proximité des analyses de Kemperer, non seulement avec certains champs spécialisés du langage, mais encore avec toutes les tendances du langage actuel, déjà relevées plus haut: la réduction du nombre de lexèmes utilisés, mais aussi le retour des termes qui évoquent l'assouvissement de l'instinct, ou la glorification de l'ego. Pensons, pour illustrer ce dernier thème, à l'expansion récente du lexique du développement personnel, constamment enrichi de néologismes et d'anglicismes: les "training", "coaching", "programmes minceur", "épanouissement personnel", "réussite professionnelle", "capital santé", "développement des compétences", "équilibre intérieur" ont tous vu le jour dans un passé récent.

La littérature a largement établi la corrélation entre l'ambition totalitariste et les transformations langagières qui lui sont afférentes, procédant parfois d'un véritable projet, lucide et volontaire, de réformer le langage. 1984 de Georges Orwell matérialise cette relation de dépendance à travers le personnage de Syme¹²⁷. Ce dernier se vante en effet de réduire le langage en proscrivant les termes qui recouvrent des actions interdites. "Ne voyez-vous pas que le véritable but du novlangue est de restreindre les limites de la pensée? A la fin, nous rendrons totalement impossible le crime par la pensée car il n'y aura plus de mots pour l'exprimer", dit-il à Winston. "Tous les concepts nécessaires seront exprimés chacun exactement par un seul mot dont le sens sera délimité. Toutes les significations subsidiaires seront supprimées et oubliées¹²⁸". De même, en littérature jeunesse, Erik Orsenna reprend l'idée d'un lien causal entre appauvrissement du langage et totalitarisme à travers le personnage de Nécrole¹²⁹, dictateur qui, à la manière de Syme, censure l'usage de certains termes.

Renoncer à nommer le différend¹³⁰, c'est, au fond, l'empêcher d'advenir. Ainsi, tout ce que nous ne nommons plus, faute de connaître le terme adéquat, ou parce que nous lui

126 Victor Klemperer évoquait ainsi la récurrence de termes tels que "Volk" (le peuple), "ganz" (entièrement), "eilig" (éternel), etc., termes dont la fréquence était nettement plus élevée que dans un énoncé standard.

127 Spécialiste de la novlangue dans 1984.

128 Georges Orwell, 1984, p.74

129 Erik Orsenna, La Grammaire est une chanson douce

130 Au sens où l'entend Lyotard.

préférons un autre vocable, plus moderne, plus simple, plus en vogue, risque de disparaître.

On retrouve sur le plan métaphorique l'idée d'une troncation du langage à travers l'injonction du roi Boris¹³¹, qui décrète l'usage du "e" interdit sous peine de se voir couper un doigt (notons le lien entre la mutilation faite au langage et au corps). En matière cinématographique, enfin, on se souvient de la langue inventée de toutes pièces par Chaplin pour les besoins du personnage du Dictateur.

L'appauvrissement du lexique s'accompagne d'une détérioration de la syntaxe. Certaines erreurs sont si fréquentes qu'elles finissent par se lexicaliser. On admet, par exemple, si fréquemment le redoublement de la préposition ("de par" ses connaissances en la matière, chercher "de partout", etc.) qu'on oublie la règle qui le proscriit. La préposition "malgré" est si systématiquement confondue avec la locution prépositionnelle "bien que" qu'elle se voit suivie d'une proposition concessive au lieu d'un groupe nominal sans que personne ne distingue plus la forme valide de la forme erronée¹³². On lit, sur les enveloppes, "à l'intention de Mme Untel", et non, comme il se doit, "à l'attention de Mme Untel". De moins en moins de Français savent que la forme abrégée de Monsieur est M., et que Mr provient de l'anglais "Mister". Il ne s'agit pas, cette fois non plus, de relever exhaustivement les occurrences fautives, mais de montrer comme le statut lui-même de l'erreur a évolué, suite à la confusion des situations énonciatives et des degrés d'élaboration du message - confusion qui tiennent, une fois encore, de l'affaiblissement de la différence.

Différences entre formes de langage: le statut de l'erreur

Bien sûr, certains solécismes existent de longue date¹³³. Cela étant, le nombre de ces erreurs n'est pas nécessairement à attribuer à une dégradation du langage. Il peut être le fait de la jeunesse du locuteur, encore en situation d'apprentissage, ou de sa classe sociale, si elle le prive d'un accès durable à la scolarisation, par exemple. D'autres formes erronées résultent simplement de la contraction inconsciente de deux formes usuelles, et ne sont pas

131 La loi du roi Boris, de Gilles Barraqué, est un roman pour la jeunesse.

132 On entendra, ou lira, des énoncés du type: "malgré que les débats soient interrompus" au lieu de "malgré l'interruption des débats".

133 "Ce n'est pas de ma faute", "C'est le jouet à mon frère", "Il est allé au coiffeur" sont monnaie courante.

alarmantes. Ainsi, on entend régulièrement "coucher par écrit", contraction de "mettre par écrit" et "coucher sur le papier". D'autres encore relèvent du simple pléonasmе: "sortir dehors", "un petit peu", "une autre alternative" peuvent être analysés de cette manière, et même, si l'on étend le concept de pléonasmе à la ponctuation, la forme "etc..." mise pour "etc." Ces erreurs peuvent, enfin, être le fait d'une forme d'usure naturelle de la langue.

On pourra invoquer, avec Pierre Bourdieu, la nécessaire relativisation des normes instaurées par l'*habitus*; suivre Deleuze, qui nous incite à garder nos distances avec toute forme d'homogénéité; saluer, par exemple, William Labov, qui, dans Le parler ordinaire¹³⁴, plaide pour une nouvelle conception du langage et l'effacement des frontières entre langue officielle et dialectes, pour restituer à chaque forme d'expression sa dignité et sa singularité. Mais tenir ces penseurs pour des adversaires serait se méprendre sur la nature du débat: la question n'est pas de savoir si la règle est fondée – et donc l'écart justifié - mais de comprendre qu'elle est constituante. De saisir que, si une distance est nécessaire avec la convention, en tant qu'elle relève toujours d'une forme d'arbitraire, et que par là sa *contestation* est possible et même souhaitable, en revanche sa *suppression* ne peut que mener à l'instauration d'une autre convention; si nous ne accordons pas sur le fait que la couleur verte autorise le passage de piétons, tandis que la couleur rouge l'interdit, nous devons tout simplement renoncer à l'usage de la route. Il en va de même pour le langage; quelles que soient les particularités, ces particularités ne peuvent s'entendre elles-mêmes que relativement à une syntaxe de référence qui, pour contestable et toujours ré-évaluable qu'elle soit, est la condition même de l'écart généreux, de la joute créative et de l'expression de la singularité. Il n'est pas question ici de définir des langues mineures et des langues majeures. La présente analyse ne porte donc pas sur la valeur de l'erreur mais bien sur son statut.

Force est d'admettre que les erreurs que nous avons relevées plus haut à titre d'exemple ne sont pas le propre d'une minorité. Elles sont communes à tous les locuteurs, et touchent toutes les classes sociales, toutes les classes d'âge. Le solécisme court dans la presse, dans les écoles, les universités; il jalonne les discours politiques, les énoncés des problèmes, les modes d'emploi. Ce ne sont pas ceux qui apprennent, ou n'ont pas pu apprendre, qui les commettent. Ce sont ceux-là même qui sont censés les connaître - parce que le langage qu'ils possèdent est voué à être exposé, par exemple¹³⁵ -, voire ceux qui les enseignent.

Méconnaître les règles lorsqu'on écrit dans l'ombre, de manière officieuse,

134 William Labov, Le Parler ordinaire, "La langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis", traduit de l'anglais par Alain Kihm

135 On pense ici aux journalistes, par exemple; mais aussi à ceux qui, parmi les salariés des médiathèques, publient des articles dans le journal local; ceux qui, parmi les représentants d'un parti, sont chargés de la propagande, etc.

personnelle, cela peut n'avoir aucune forme de conséquence – telle est, du moins, l'opinion commune¹³⁶. En revanche, on ne peut pas nier qu'un écrit destiné à être visible doive être un écrit conforme à l'usage syntaxique.

Pourtant, cette erreur qui était autrefois dans l'ombre, comme dissimulée aux regards, un peu honteuse, il faut le dire, rayonne désormais sur la place publique et se trouve banalisée. Un pas est franchi, lorsque l'erreur "saute" de la liste griffonnée par l'artisan sur un coin de la table, avant d'être fourrée dans sa poche, à l'enseigne de son magasin. Un autre pas est franchi, lorsqu'elle passe du brouillon du journaliste au titre imprimé du journal. Un autre encore, lorsqu'un vannier écrit, au-dessus de sa vitrine: "rempaillage universelle¹³⁷". En un mot, ce n'est pas l'erreur qui est nouvelle, mais sa propulsion du domaine de l'esquisse et de l'épreuve au domaine officiel.

Si les lacunes lexicales, les erreurs syntaxiques, les approximations, les solécismes et les barbarismes ont toujours existé, c'est le statut de l'incorrection qui change. Les différences semblent s'effacer entre ces espaces transitionnels qui permettent le passage de l'intime vers le dehors, espaces transitionnels tels que le brouillon, l'ébauche, ou la copie. Le seuil vers l'espace véritable du dehors, celui où s'exhibe normalement la pensée aboutie, cesse d'être marqué au nom de l'authenticité. Cela n'est pas sans conséquences, car c'est le temps lui-même qui n'est plus scandé par les étapes du bien-dire. Le *pré-dire* - l'intention, la réflexion, les balbutiements d'un *pro*-jet de discours -, vaut cet après dont la recherche résulte – le temps de la reformulation d'une pensée qui se cherche encore mais approche au plus près son objet.

Il n'y a plus, pour la parole, qu'un seul temps, le présent de la pensée qui s'énonce à mesure qu'elle est conçue par l'esprit, sans qu'elle ne trouve à rien redire d'elle-même, sans que le temps ne puisse lui imprimer sa forme définitive. Immédiate et suffisante, elle sort telle qu'elle est dans son enfance, nue, spontanée, mais aussi vacante et creuse, en ce sens qu'elle n'est pas encore habitée par le monde, ni façonnée par lui.

Elle sort, donc, *telle qu'elle est*: sans se transformer, sans se préparer ni s'autoriser elle-même à se dire, de même que nous sommes conviés par une récente publicité de Mac Donalds à venir "tels que nous sommes"¹³⁸: sans apprêts, sans projet, sans réservation, sans les formes; mais aussi: sans goût particulier, sans humeur, sans intention - sans pensée

136 Que nous ne partageons pas.

137 Cas authentique.

138 "Venez tels que vous êtes": cette invitation des publicitaires de Mac Donald a déjà fait parler d'elle.

pré-conçue, et même, sans pensée tout court, si possible.

Ecrivez *tels que vous êtes*: telle pourrait être la nouvelle injonction, largement déculpabilisante, du jour. La question qui nous occupe ne porte pas davantage sur la légitimité de l'existence de ces genres de restauration que sur celle d'une forme de langage spontanée, ou informelle: elle porte plutôt sur l'effacement toujours plus probant du marquage entre les genres, le recouvrement d'un espace par un autre. De même qu'on ne saurait songer à remettre en cause l'existence de la restauration rapide¹³⁹, mais que l'on peut s'alarmer du fait qu'ils revendiquent une forme d'équivalence avec les autres modes de restauration, concurrençant les lieux où peut s'exercer l'art de vivre¹⁴⁰, il n'est évidemment pas question de revenir sur l'utilité de ces formes d'écrit qui, du griffonnage à l'esquisse, du gribouillage au plan, figurent le cheminement même de la pensée, mais de pointer du doigt l'abolition du temps et des frontières, la négation de la différence, l'usurpation par laquelle ce qui, encore inachevé et, à bien des égards, invalide, se fait passer pour achevé et valide. L'espace du langage se nivelle, on efface les seuils pour laisser, partout, libre cours au *même* qui se répand telle une huile.

De même que les mariages pourraient finir par être célébrés dans les fast-food, les différences s'annulent entre un langage fini, conforme aux usages syntaxiques, et un langage brut, puisque tout se vaut, puisque le langage brut peut passer dans ce domaine visible où ne pénétrait, autrefois, qu'une langue travaillée. Il n'est pas question, comme pourraient le souhaiter certains puristes, qu'une langue élaborée, seule, existe. Mais il n'est pas non plus question qu'elle seule disparaisse; c'est dans le changement de registre, dans la modulation des degrés, dans le passage de l'un à l'autre état de l'être que ce dernier peut au mieux parvenir à se formuler.

139 Ces lieux ont, d'ailleurs, toujours existé sous une forme ou sous une autre. Au Moyen-Age existaient déjà des vendeurs d'oublies ou de tourtons dans les rues; dans les pays tropicaux, on peut acheter dans chaque ruelle des pains chauds, des bananes frites, et autres beignets de légumes. La véritable originalité de la consommation rapide américaine réside peut-être dans ses effets franchement délétères sur la santé des consommateurs et le caractère planétaire de son implantation.

140 Alors qu'ils représentaient au départ une forme de consommation simple, populaire et sans prétentions, ils se prétendent aujourd'hui salutaires, gastronomiques, équilibrés et branchés. En un mot, ils pénètrent dans un lieu qui ne leur est pas dévolu. Ce ne sont plus seulement les rendez-vous entre copains, les déjeuners en solitaire, les réunions entre étudiants, les collations sur le pouce avant le prochain métro qui ont lieu en ces endroits. Le déjeuner d'affaires, la rencontre amoureuse, le goûter d'anniversaire peuvent maintenant se dérouler au fast-food le plus proche.

Les différences temporelles

Un tel nivellement s'observe également, et peut-être plus nettement encore, sur le plan des usages temporels. On le sait, le passé simple n'est plus du tout usité à l'oral et n'est plus maîtrisé à l'écrit. Ce manque de maîtrise va dans les deux sens: si nous peinons à retrouver, dans notre mémoire, une forme adéquate afin de l'employer, nous peinons autant, si ce n'est davantage, à reconnaître une forme afin de l'interpréter. Il est malaisé, notamment, d'identifier le verbe dont il est question, pour peu que sa forme conjuguée soit quelque peu éloignée de l'infinitif: "sûtes" pour "savoir", "tîntes" pour "tenir" par exemple. Ce temps n'est plus seulement, comme on le disait encore récemment, réservé au domaine livresque. Mis à part les quelques verbes les plus courants du premier groupe, auxquels le plus jeunes se sont familiarisés par l'intermédiaire des contes, il n'est plus (du tout).

Le cas du passé simple, qui est souvent cité, est pourtant loin d'être le plus grave. Il n'est pas non plus isolé. Le plus-que-parfait du subjonctif a totalement disparu, et l'imparfait de ce mode semble destiné à subir le même sort. L'impératif passé ("Ayiez rangé votre chambre pour cinq heures", "Soyez revenus avant la nuit"), dont beaucoup ne savent même plus qu'il existe, ne figure plus dans les manuels scolaires¹⁴¹. Nous n'entendons plus parler du passé surcomposé ("Elle est partie après qu'elle *a eu préparé* ses affaires et qu'il lui *a eu fait* le récit de sa journée"). Peu de gens savent qu'il a existé, encore moins l'utilisent.

Cette disparition des temps résulte d'une forme d'homogénéisation de l'espace énonciatif: celui-ci ne se présente plus comme une terre accidentée, variée, où les modes, comme les climats, se déclinent en plusieurs temps météorologiques (les temps énonciatifs), mais prend l'aspect d'un paysage unique, toujours inchangé, éternel théâtre de trois périodes (le passé, le présent et le futur).

Il semble aisé de relativiser cette perte. En effet, l'argument de l'évolution de la langue, toujours mouvante et imprévisible, subissant comme toute forme vivante les aléas du

141 La référence est ici le "Livre unique Français 5ème" de Hatier de juillet 2007. On pourra rétorquer que si ce temps ne figure plus dans les manuels, ce n'est pas qu'il n'existe pas, mais qu'il n'est pas au programme. L'ennui est que cette réduction aux fins pédagogiques revient à élever un enfant dans l'illusion que le monde se limite à la seule pièce où il vit, afin de lui simplifier la tâche d'apprentissage, pour ne lui révéler que progressivement que cette pièce fait partie d'une maison, qui elle-même fait partie d'une ville, qui elle-même fait partie d'un pays, ou d'un continent, pour ne lui découvrir finalement qu'au terme de sa croissance l'existence de l'univers. Le danger de ce genre de progressivité est que l'enfant ainsi élevé, lorsqu'on lui révélera le concept d'infini, ne soit plus à même de le concevoir.

temps qui l'interrogent et la corrodent, vient ici à point nommé apaiser les inquiétudes. Cette évolution est naturelle, elle est indépendante des facultés de chacun à élaborer sa pensée.

En réalité, cette perte des temps grammaticaux cesse d'être anodine, dès lors qu'on envisage le temps, non comme une option parmi d'autres ou une coquetterie de la langue, mais comme une manière de s'engager dans le monde, une façon de dresser notre représentation en une sorte de paysage au sein duquel les événements se détachent, en occupant différents plans. Dany-Robert Dufour écrit, au sujet de la confusion du passé simple et du passé composé, dans laquelle il voit l'incapacité du locuteur à se situer dans le champ temporel: "Certains temps grammaticaux sont en train de disparaître complètement: ainsi le passé simple – encore appelé *aoriste*, qui fait surgir, sur un fond brossé à l'imparfait, un événement (...). Cette confusion du passé simple et du passé composé fait disparaître la différence des deux temps: l'un qui réfère au surgissement d'un événement, l'autre qui renvoie à une action terminée. Cette disparition qui réduit le registre énonciatif est à ajouter aux autres disparitions plus anciennes"¹⁴². Le choix d'inscrire le procès de son énoncé dans un temps grammatical plutôt que dans un autre, nous l'avons dit, est une manière d'habiter le monde. Les temps grammaticaux ne sont donc autres, à cet égard, que de la *différence* appliquée aux procès des verbes dont il est question.

Afin de le démontrer, nous pouvons nous arrêter un instant sur le cas concret du passé surcomposé dont nous avons mentionné ci-dessus la disparition, et dont on pourrait considérer que le remplacement par le passé composé tient d'une banale simplification de la langue, d'une part, et de son allègement volumique, presque musical, d'autre part. Ne serait-ce pas compter sans ce pan entier de temps qui s'effondre, sans cet éboulement au cours duquel une dimension du paysage temporel se trouve brutalement avalée sans possibilité de retour? Le passé surcomposé permet en effet d'exprimer une antériorité elle-même antérieure au passé composé qui fait référence. La scène énonciative est donc envisagée comme une profondeur d'où jaillissent les événements, envisagés à différents plans. Ainsi, dans la phrase "Léa est partie après que Paul lui a eu raconté sa journée", s'énoncent trois plans temporels. En revanche, dans la phrase suivante, les éléments [récit de Paul] et [départ de Léa] se trouvent réunis dans le seul temps du passé, alors considéré, non comme une profondeur, où les faits qui se succèdent se lisent en perspective, mais comme une sorte de réservoir global où s'entassent sans distinction les événements antérieurs au présent, alors pris comme un

142 Dany-Robert Dufour,, Le Divin Marché, p.238

ensemble et non comme la somme d'éléments dissemblables où peuvent s'opérer des distinctions.

Ainsi, ce n'est pas seulement un plan parmi d'autres qui se perd, mais la profondeur du temps elle-même qui ne trouve plus à s'énoncer grammaticalement¹⁴³. On le voit dans cet exemple, c'est bien l'organisation temporelle de référence qui se trouve affectée.

On peut faire la même analyse au sujet du futur: la différence entre futur simple et composé (d'ailleurs appelé futur proche) n'est plus d'actualité. Le second, qui se construit par l'adjonction à l'infinitif le présent du semi-auxiliaire "aller", et qui devrait exprimer des faits ressentis comme proches dans le temps, est devenu une variante du premier, sans que la nuance temporelle qui existe pourtant à l'origine ne se fasse plus entendre. Les propositions "L'année, prochaine, j'achèterai une nouvelle voiture" et "L'année prochaine, je vais acheter une nouvelle voiture" s'entendent comme deux énoncés parfaitement synonymes. Notre capacité à distinguer, dans le futur comme dans le passé, plusieurs plans, et à traduire linguistiquement une profondeur qui s'étire, s'amenuise.

On peut noter que la confusion des repères temporels ne va pas sans un glissement vers une confusion des rapports logiques et une capacité amoindrie à hiérarchiser les différents éléments d'une réalité appréhendée comme homogène. L'évolution du statut d'événement, auquel le moindre fait divers semble aujourd'hui avoir droit, marque bien ce phénomène. Ce qui se détachait autrefois de la masse indistincte des aléas par son aspect capital, son importance majeure, est aujourd'hui concurrencé par l'anecdotique, l'étrange, le pittoresque, et dans une course effrénée à la nouveauté, chaque fait s'impose et se retire aussitôt de la sphère du visible, sans préalable, sans tri, sans *durée*: "L'événement demeurait, dans un système traditionnel, le privilège de [la fonction de l'historien]. C'est lui qui lui donnait sa place et sa valeur, et nul ne pénétrait en histoire sans son estampille. L'événement s'offre à lui désormais de l'extérieur, de tout le poids d'un donné, avant son élaboration, avant le travail du temps (...). Une immense promotion de l'immédiat à l'historique et du vécu au légendaire s'opère au moment même où l'historien se trouve dérouté dans ses habitudes, menacé dans ses pouvoirs, confronté à ce qu'il s'applique ailleurs à réduire."¹⁴⁴ Tout mérite d'être vu, d'être su: c'est-à-dire que rien ne le mérite plus. Signant la fin de la capacité à hiérarchiser l'information, l'immédiateté tue l'événement.

Parallèlement au déclin de la perception historique, la perception

143 Le domaine lexical se trouve alors, seul, en charge de relayer la notion d'antériorité, grâce à la locution prépositionnelle "après que".

144 Pierre Nora, Présent, nation, mémoire, p.42-43

mathématique semble affectée par cette saisie homogénéisante du monde. Plusieurs travaux et enquêtes s'accordent en effet à démontrer les difficultés croissantes des élèves dans cette discipline. On peut lire dans le rapport PISA de 2012 que "le score obtenu en mathématiques par les élèves de 15 ans a diminué de 16 points entre PISA 2003 (511 points) et PISA 2012 (495 points), ce qui, en 9 ans, fait passer la France du groupe des pays dont la performance est supérieure à la moyenne de l'OCDE au groupe des pays dont la performance est dans la moyenne de l'OCDE". Le rapport ajoute que, malgré cette moyenne, la France se situe de toute façon "loin derrière ceux qui lui ressemblent en termes de niveau de vie et de richesse économique". D'autres études mènent à un constat similaire. "Les difficultés d'apprentissage (...) touchent plus particulièrement les compétences à lire, à communiquer oralement ou par écrit et à utiliser la mathématique. Les difficultés d'apprentissage sont généralement liées à des difficultés à utiliser des stratégies cognitives et métacognitives », peut-on lire dans un document du Ministère de l'éducation, des loisirs et du sport du Québec¹⁴⁵ destiné à soutenir les enseignants dans l'application des politiques institutionnelles en matière d'enseignement auprès des élèves en difficulté d'apprentissage. On remarque également que les élèves scolarisés dans le primaire et le secondaire ont de larges difficultés à replacer, dans un texte lacunaire, les connecteurs logiques proposés dans le désordre au terme de l'énoncé. De la même manière, dans les copies du baccalauréat, on trouve fréquemment, au début d'un paragraphe, l'emploi de "donc", tandis que ce qui suit ne relève nullement de la conséquence, l'emploi de "par exemple", quand le propos introduit ne relève pas de l'illustration, ou une série d'exemples en lieu et place d'arguments. Cette observation semble concerner l'ensemble des locuteurs et décrire une nouvelle tendance de la novlangue. "La novlangue postmoderne est en train d'innover en matière de connecteurs logiques. Les discours courants se chargent souvent de faux connecteurs logiques qui servent à donner l'impression que le propos est cohérent, donn[ant] une allure de théorème à n'importe quelle proposition, même molle, même contradictoire"¹⁴⁶, note Dany-Robert Dufour. L'équivalence des rapports logiques, qui peuvent se substituer les uns aux autres et se confondent mutuellement, semble bien procéder de l'effacement des frontières, et de cette même propagation d'un espace lisse et glabre qui affecte l'emploi des temps, remplaçant la différence par l'*in*-différence.

Une autre observation tend à invalider l'hypothèse d'une simple évolution de la langue. En effet, parmi ces changements, on ne note aucun ajout: on compte, en revanche, de

145 Les difficultés d'apprentissage à l'école, cadre de référence (MELS, 2003)

146 Dany-Robert Dufour, Le Divin Marché, p.230

nombreuses suppressions. Les temps disparaissent, et rien ne leur succède. Il n'y a pas transformation, mais ablation. Il n'y a pas évolution, mais perte. Bien sûr, on pourrait opposer qu'une telle interprétation méconnaît les ressources infinies de la langue, et qu'on peut fort bien compenser, par le recours à l'adverbe par exemple, ou à l'étayage des compléments, l'absence de notion d'antériorité entre deux temps du passé. Pour le dire autrement, les temps (grammaticaux) ne sont pas les seuls à exprimer le temps (conceptuel)¹⁴⁷.

Pourtant, ce qu'il est convenu d'appeler des techniques de survie ne sauraient équivaloir au temps originel. Il va de soi que, du strict point de vue du sens, tout déplacement ou substitution induit l'injection, au sein de l'énoncé, d'une charge sémantique différente.

Mais surtout, et c'est là le point essentiel, la richesse d'une langue ne se traduit pas seulement par le nombre d'objets qu'elle est en mesure de décrire, mais par la variété des moyens dont elle dispose pour le faire. En effet, si la richesse de la langue se réduisait à la seule réalité qu'elle appréhende, alors toutes les lacunes pourraient trouver, sans dommages, à être remplacées par d'autres formulations plus ou moins approchantes de l'idée d'origine, et plus ou moins équivalentes au terme disparu. Nous aurions alors affaire, non à une conception originale, intuitive, et exclusive de la langue, dans laquelle les mots seraient saisis dans leur singularité, mais à une conception en quelque sorte mercantile et monétaire, où les pertes constatées se verraient en permanence dédommager par des tributs de mots, des trouvailles, des palliatifs qui ne seraient certes pas semblables, ni parents, des vocables oubliés qu'ils remplacent, mais dont il faudrait admettre, d'un point de vue sémantique et strictement utilitaire, qu'ils les *valent*. Qui défend une telle conception de la langue pourrait se réclamer de cette logique palliative dans l'ensemble des domaines linguistiques dont on a repéré le caractère lacunaire. Ainsi, pour le vocabulaire, on pourrait invoquer le recours à la glose définitoire: une hyène deviendra un "chacal avec des taches et des poils sur la tête", et un immeuble, une "maison à plusieurs étages", etc. On aperçoit facilement la limite de ce genre de position: à la longue, et en ajoutant, pour décrire une chose inconnue ou étrangère à notre quotidien, quelques sèmes à un terme qui désigne une chose connue, on pourra déclarer non seulement que le loup est un chien (sauvage), mais aussi, suivant la même logique, que le lion est une sorte de gros chien jaune, la girafe, un chien au long cou, et pourquoi pas, le scarabée, une sorte de petit chien noir et brillant. Bien sûr, l'exagération est ici franchement grossière et l'on peut en rire. Mais elle découvre la tendance dont procèdent ces recours à la correction

147 De fait, dans la proposition "Elle s'est reposée quand elle a eu rangé les courses", devenue, par suppression du passé surcomposé, "Elle s'est reposée quand elle a rangé les courses", qui donne l'impression d'une simultanéité des procès "se reposer" et "ranger", l'idée de consécuitivité peut être rétablie de la manière suivante: "Elle s'est reposée après avoir rangé les courses". Le passage à la forme infinitive du verbe et la substitution de "quand" par "après" exprime l'antériorité que l'on avait d'abord perdue.

systématique d'un terme impropre par ce qu'il convient d'appeler une greffe – ou une ablation - sémique: l'effacement des différences.

Le langage est alors atteint en tant que virtualité pure, dans son infini déploiement. Les chemins se raréfient. Les sources se tarissent. Les territoires se réduisent, comme une peau de chagrin.

Différence générique

La différence des genres et leur disparition progressive est une question récurrente dans la société contemporaine. Tandis que d'aucuns prônent un effacement total des marques de genre dès le plus jeune âge au nom de la liberté et de l'égalitarisme, d'autres évoquent une résistance du genre inhérente au sujet humain et entendent encourager les adultes, en tant que modèles, à cultiver ces marques spécifiantes qui permettent aux plus jeunes de se construire. "Les études récentes concernant les genres remarquent la permanence des 'stéréotypes sexués' en matière de goûts, de loisirs et d'orientation professionnelle, tout en constatant un relatif affranchissement par rapport à ses codes. Sans tomber dans un essentialisme naïf, on peut se demander s'il s'agit vraiment de 'constructions sociales'. On le sait, la toute première interrogation des enfants concerne leur identité sexuelle", notent Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet et Dominique Ottavi. "L'identité sexuée est tellement constitutive du sujet humain que l'on se demande comment la mixité d'éducation abolirait ce que certains persistent à voir comme des stéréotypes, et qui tient pourtant à la conscience vive et très tôt ressentie d'une différence physiologique et biologique essentielle¹⁴⁸".

Ces considérations générales sur ce qu'il serait possible de nommer la crise du genre peuvent nous amener à nous demander, dans le cadre du présent travail, de quelle manière la différence générique, non seulement affaiblie entre le masculin et le féminin, mais encore touchée par la disparition du genre neutre, se trouve affectée sur le plan langagier.

En effet, le langage est encore atteint dans sa dimension de négativité, lorsque le troisième genre, que représente le neutre, doit reculer sous l'influence des formes pleines des deux autres genres, tandis que tend à s'effacer la différence qui permet de le distinguer du

148 Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet, Dominique Ottavi, Conditions de l'éducation, p.57

masculin. Il constitue pourtant une alternative indispensable au mode de présence clair et sonore et des genres dits marqués, et représente un troisième terme utile, qui exerce depuis un dehors son regard distancié et tutélaire sur les deux premiers. Le *trois* doit se résoudre au *deux*. De la même façon, les tournures impersonnelles, en tant qu'elles représentent l'une des voix de l'altérité, et nous content l'absence, figurant cette dimension précisément infigurable du langage qui permet pourtant le dépli du sens, se font de plus en plus rares. Ce sont, enfin, les formes explétives, par lequel le langage traduit et assume sa négativité, qui renoncent à projeter sur les choses cette lumière obscure par quoi elles paraissent plus authentiques, et nous touchent davantage.

On peut rejoindre, pour commencer, Dany-Robert Dufour sur la question du genre, et notamment sur celle de la disparition du genre neutre. "Contrairement à ce que l'on a tendance à croire spontanément lorsqu'on considère les deux genres dits féminin et masculin, une forme implicite de neutre existe bel et bien dans la langue française", écrit-il¹⁴⁹. On note qu'il ne s'agit pas, ici, d'un neutre grammatical, comme on le trouve, par exemple, en allemand ou en russe. Il est question d'un neutre sémantique, qui ne trouve à s'actualiser dans la langue (à être rendu), de manière grammaticale, que par le féminin ou le masculin. Ainsi, "la souris", grammaticalement féminin, est un neutre sur le plan sémantique, en ce sens qu'il peut désigner tout aussi bien une souris mâle qu'une souris femelle: l'animal est désigné ici, non en tant qu'être marqué sexuellement, mais en tant qu'espèce. "Le serpent", grammaticalement masculin, est un neutre sémantique, dans la mesure où il n'existe pas de correspondant féminin ("la serpente"). "Le bébé" est également un neutre, comme l'indique d'ailleurs, en anglais, sa désignation possible par "it" dans un tour de parole qui ne procède d'aucune métaphore ni réification. Le neutre s'applique aussi, évidemment, aux objets: on peut considérer que "la table", "le placard" sont du genre neutre.

Cette disparition du genre neutre peut être illustrée par la féminisation des fonctions ("la" ministre, "la" procureur-e"). Comme l'indique Dany-Robert Dufour, cette féminisation récente correspond non pas à une véritable reconnaissance du féminin, mais surtout à une absence de reconnaissance du neutre, et à une confusion de celui-ci avec le masculin: lorsque l'on parle du "ministre", il faut entendre un neutre et non un masculin. En d'autres termes, ce n'est pas tant le respect de la condition féminine que l'aveuglement envers le genre neutre qui nous pousse à rétablir ce que nous percevons indûment comme une

149 Dany-Robert Dufour, Le Divin Marché, p.220

inégalité au moyen de la féminisation de ces termes. Cette pensée, au demeurant anodine, devient autrement plus inquiétante lorsqu'on en renverse les termes en interrogeant ses conséquences sur le genre: en effet, s'il semble improbable que la condition féminine se trouve notablement améliorée par la féminisation des titres, en revanche il est certain que la langue se trouve considérablement et durablement affectée par la disparition du neutre. C'est bien un pan entier de la langue qui, à travers ce genre pourtant peu visible, est menacé. C'est bien une des trois virtualités de l'être qui est atteinte, et contrainte de se réfugier dans l'habitable incommode et impropre du binaire.

En effet, le neutre existe également dans la langue sous la forme des tournures impersonnelles: "il existe", "il y a", "il faut", mais aussi "il neige", "il pleut". Personne n'a encore proposé de remplacer dans les textes les occurrences de "il y a" par "elle y a". C'est donc que l'on admet – tacitement – l'existence du neutre, qui prend, en ce cas précis comme en de nombreux autres, l'aspect grammatical du masculin. Ou bien, que notre aveuglement à son égard est tel que la question n'a pas encore été posée.

Il est entendu que la féminisation des fonctions est le reflet linguistique d'une évolution socio-politique. Il n'empêche que s'ensuit de la défense de cette cause juste la disparition du neutre en français. Et que, croyant faire moins de différence (entre les hommes et les femmes) en en faisant davantage (entre masculin et féminin), nous manquons, justement, la *véritable* différence (entre fonctions et personnes, entre le neutre et les genres sexués). Nous perdons la conscience d'une altérité qui se laisse envisager en-dehors des questions de marquage sexuel, et plus largement personnel; mieux encore: qui ne se laisse envisager qu'en leur absence, et qui permet de dépasser les attributs individuels, toujours anecdotiques, pour désigner l'idée elle-même de la fonction. Nous manquons le troisième terme, désormais effacé, affaibli, indifférent. "Ce que produit en fin de compte cette disparition [du neutre], c'est l'annulation du déplacement que chacun (homme ou femme) doit faire pour occuper une fonction comme telle neutre, c'est-à-dire une fonction tierce transcendant les attributs génitaux des uns et des autres"¹⁵⁰. Le neutre ne dispense plus son regard lointain, et médiateur, sur le réel, où ne se tiennent plus, dans un brusque étranglement de l'univers, que les choses *marquées*.

Cela semble bien être, une fois encore, le statut de la différence qui est compromis. Or, si l'on se souvient des analyses saussuriennes, la différence est le propre de la

150 Dany-Robert Dufour, Le Divin Marché, p.222

langue. Celle-ci constituant un système, le jeu entre les signifiants en fait le potentiel sémantique même. "Dans la langue il n'y a que des différences. (...) Ce qu'il y a d'idée ou de matière phonétique dans un signe importe moins que ce qu'il y a autour de lui dans les autres signes. La preuve en est que la valeur d'un terme peut être modifiée sans qu'on touche ni à son sens ni à ses sons, mais seulement par le fait que tel autre terme voisin aura subi une modification", écrit Saussure¹⁵¹.

On peut aller plus loin. Si la différence, perçue comme porteuse d'inégalité, est remise en cause par une forme de nivellement du langage, qu'en est-il du statut de l'art, notamment de l'art poétique, qui se pense comme écart par rapport au langage? Tout écart sera-t-il perçu comme poétique? Ou, au contraire, la poésie sera-t-elle inquiétée au nom du refus de la différence¹⁵²?

Il en va de même, plus généralement, pour l'art. Celui-ci se situant toujours en marge plutôt que dans la norme, ce qui suppose non seulement l'inventivité nécessaire pour défier cette dernière, mais encore et surtout une maîtrise suffisante de celle-ci, qu'advient-il, lorsque la norme ne sera plus du tout maîtrisée par le sujet, et que ce dernier, exagérément bercé par le retour du *même* et trop ignorant de la convention pour en percevoir les limites (qui sont le lieu même, toujours paradoxal, de l'art) ne sera plus en mesure d'inventer aucune forme, faute d'apprécier avec justesse la nature de l'existant?

On risquerait deux écueils: celui de se complaire dans le même, croyant à tort produire de la nouveauté; et celui de choisir l'altérité pour elle-même, c'est-à-dire de désigner comme artistique n'importe quel objet, dès lors qu'il excède les limites de l'usage. En effet, l'art ne peut se penser que comme le dépassement infime de ce qui est, et c'est dans la mesure de ce dépassement infime qu'il est à même de transformer l'ensemble du réel et de le porter plus avant. Si le dépassement excède le degré de l'infime, alors il n'y a plus jeu, mais rupture. L'objet n'est plus travaillé, modelé, voire mis à mal par l'art. Il est simplement brisé, et le dialogue entre le normé et son dépassement n'a plus cours. Le fonctionnement des figures de style peut illustrer ce phénomène. En disant: "Le chat est un animal quadrupède", je produis un énoncé standard. Lorsque je dis: "Le chat est un petit lion", il y a un premier degré de figure (métaphore *in praesentia*). Si je pose que "Le chat rugit", il y a un second degré de figure (métaphore *in absentia*). Mais si je dis: "Le chat cancan", ou: "Le chat est une pomme de terre" (à moins bien sûr que le contexte étroit n'en vienne étayer le rapport logique), il n'y a pas figure, il y a non-sens. Si la richesse des figures peut se mesurer à la nature de la

151 Ferdinand Saussure, Eléments de linguistique générale, p.166

152 On peut penser, ici, aux développements de Deleuze sur la différence, toujours mésestimée au profit de modèles stables auxquels on les compare et qu'on leur préfère (voir Différence et Répétition).

transgression qu'elles opèrent à l'égard du code de pertinence sémantique¹⁵³ et que, de ce fait, les plus impertinentes d'entre elles sont aussi celles qui ouvrent les horizons les plus larges à la conscience éblouie, la transgression ne doit pas parvenir à ce point de rupture d'où aucun sens ne s'élabore et où aucune émotion ne chemine. Le geste artistique s'engage donc dans le jeu étroit qui existe entre la norme, ou la convention, et l'a-normal, l'é-norme, ou l'absurde. Il dépend d'une compréhension fine du langage et de ses limites, du déblaiement d'une très mince parcelle du territoire idéal, prise entre sens et non-sens. L'affaiblissement de la différence semble donc menacer directement le statut de l'art, qui passe par la reconnaissance de l'existant, et consiste en une forme élaborée de jeu différentiel.

La place de l'absent

Nous avons évoqué plusieurs domaines dans lesquels semble se lire l'incapacité actuelle, toujours croissante, à faire la différence. L'ensemble de ces difficultés pourrait ne tenir qu'à une seule, essentielle: savoir appréhender l'absence fondamentale, centre de la pensée qui ne cesse de se creuser en approchant son bord abyssal. Celle du monde, qui ne s'offre à nous que dans la mesure de son étrangeté radicale. Celle du langage, forme vivante qui ne doit qu'au silence et aux marges la possibilité de se dire et, pour une partie seulement, de nous dire. La mort, qui se tient tout debout dans le champ de notre regard, et permet de faire lever autour d'elle l'espace, tout l'espace, qui n'aurait, sans elle, ni dimension ni épaisseur.

On a longtemps réservé, à table - les jours de fête pour les plus pauvres, et tous les jours pour les autres -, un couvert dressé en surplus pour l'étranger ou le nécessiteux qui viendrait à demander l'hospitalité: c'était la part du pauvre. Au cœur du repas, planant sur l'assemblée des convives, il y avait ce poids infrangible de la présence de l'absence: cette nuit, cette présence du négatif qui jetait sur toutes choses une sorte de lumière noire par laquelle elles semblaient exister davantage. Il s'agissait, bien sûr, d'un effort de partage, d'une forme de charité. C'était aussi une forme de mémoire, une place libre, en bout de table, ayant longtemps été laissée à l'attention des morts du foyer qui pouvaient revenir, de sorte que ces deux traditions se sont, finalement, plus ou moins confondues, et que, dans ce télescopage des

153 La notion de pertinence sémantique est développée dans la Structure du langage poétique de Jean Cohen.

coutumes, la place de l'étranger est aussi celle du mort.

Pourtant, la tradition de la place du pauvre n'était pas seulement une mesure sociale ou un acte de mémoire: il s'agissait de ménager, à l'autre, une place au sein de ce lieu pourtant intime par excellence: la cuisine (ou la salle à manger), et au sein de ce lieu, la table familiale. Laisser, en ce siège même de l'intimité, la place de l'absent, c'était avant tout reconnaître la possibilité de son existence: l'existence du Dehors, de ce qui vient à moi *tel quel*, sans annonce, ce qui peut survenir à tout moment pour me forcer à effectuer un déplacement hors de moi: m'emporter et me ravir. La preuve de la charge symbolique de cette tradition réside sans doute dans sa survivance jusqu'à une époque assez récente, dont les mœurs plus individualistes rendaient pourtant très improbables la survenue d'un étranger aux portes du foyer. On a longtemps continué à marquer la place de l'absent, non parce qu'on pensait que pouvait se présenter à notre porte un homme ou une femme qui, étant démun(e), viendrait vraiment rechercher cet aumône; mais parce que nous continuions de célébrer, à travers cette place vide, non pas l'autre (cet improbable mendiant auquel nous n'aurions su que dire, et que nous n'aurions sans doute su accueillir), mais l'altérité même.

De nos jours, cette tradition est tombée en désuétude. Seuls siègent, à table, les membres du foyer. En d'autres termes, seule la positivité est reconnue: la négativité - c'est-à-dire, certes, la mort, le péril, le silence et l'absence, mais aussi le devenir qui échappe, l'ouverture vers le possible, l'aura de potentialité qui déborde l'étant - est doucement reconduite vers le dehors. Nous ne conservons, parmi ce qui existe, que la présence pleine et forte de ce qui crève l'espace, ce qui excède et sue: l'envers, le revers, l'ubac et la coulisse sont évacués au profit de la pleine saison de la scène.

Certes, nous voici délivrés de l'absence, trop pesante et importune. Nous nous retrouvons "entre nous": entre vivants, entre êtres positifs, mobiles, bruyants. Mais notre présence ne renvoie plus à rien. Soudain, nous sommes seuls. Et tandis que chaque chose retombe au sol avec un bruit sourd, et que l'univers, comme en une sorte de déflagration, se vide et se relâche, nous nous retrouvons face à nous-mêmes – dans un sens réfléchi, bien sûr, mais aussi dans un sens réciproque: nous voici, non plus tournés ensemble vers cet absent pour qui l'on dresse un couvert inutile, mais les uns *face* aux autres, c'est-à-dire les uns contre les autres, prétendant aux noces avec l'impossible.

"Nous sommes là tous deux comme devant la mer / sous l'avance saline des souvenirs": en ce vers de Supervielle¹⁵⁴, nous touchons du doigt la présence ambiguë du tiers

154 Jules Supervielle, "Débarcadères", in Gravitations, pp.37-38

que manifeste l'indicible distance qui, tout en nous coupant radicalement de la possibilité de nous soustraire à son champ, nous rassemble néanmoins en la position des témoins impuissants de son passage ("Nous sommes là tous deux...devant"). Le tiers, ici, est l'impossibilité conjointe de faire "plier" l'espace pour annuler la distance¹⁵⁵, et celle, au contraire, d'éprouver dans sa chair l'infini temporel dont la course cyclique nous dépasse. *Il* est à la fois la "mer", les "âges qui tremblent" et "les siècles [qui grouillent]". *Je* et *tu* témoignent ensemble de l'ineffable: *il, cela* que nul ne peut rapporter, que la parole ne peut désigner, mais qu'elle s'efforce pourtant de circonscrire, de manière indirecte et toujours imparfaite, par l'absence même qu'elle accuse. Le mot est, dès lors, toujours à naître:

*Ô ma terre innommée, sans ce nom d'Amérique,
anthère équinoxiale, lance pourpre,
ton parfum est monté en moi par les racines
jusqu'à la coupe où je buvais, jusqu'à ce mot
le plus gracile, encore à naître de ma bouche*¹⁵⁶.

Nous ne sommes pas devant la mer, et aucun souvenir ne nous assaille dans le présent éternel où il ne reste qu'à nous tenir: nos regards ne convergent pas vers un point du paysage, mais s'affrontent, et nous voici désormais, non les uns contre les autres (coude à coude, frileusement, face au même mystère) mais les uns contre les autres (face à face, dépossédés de la perspective). L'égalité sans tiers n'a d'autre nom que la concurrence¹⁵⁷.

Ce à quoi conduit la disparition de l'absent, donc, c'est à l'aplatissement de la sphère énonciative. Le *je* et le *tu* sont condamnés l'un à l'autre, sans que le *il*, idée du monde qui se prolonge au-delà de nous, et dans lequel nous sommes toujours pris, ne puisse rendre l'arbitrage qu'inspire sa seule force référentielle.

On opposera à ce discours ce truisme: la troisième personne, en ses trois actualisations possibles: *il, elle, et on*, pour le singulier, et *ils et elles* pour le pluriel, est encore employée en français. A quoi bon, dès lors, sonner de vaines alarmes au sujet pour le

155 "Les soirs de Montevideo ne seront pas couronnés de célestes roses pyrénéennes, /les monts de Janeiro toujours brûlants et jamais consumés ne pâliront point sous les doigts délicats de la neige française, / (...) ni former un seul amour avec tous ces amours qui échelonnent ton âme" (Idem).

156 Pablo Neruda, "La lampe sur la terre", *Chant général*, p.10

157 Nous sommes proches ici de ce que Dany-Robert Dufour écrit sur la loi, en sa qualité de tiers; les rapports entre les êtres sont lissés, mais non plus solidaires, dès lors que le tiers que représente la loi cède la place au lien direct que constitue le contrat: "Il n'y a plus de loi parce qu'il n'y a plus de pacte postulant entre des individus libres et égaux. Il y a seulement des contrats, de préférence à durée déterminée, des quotas et des procédures. Il n'y a plus de loi parce que l'intérêt privé a corrodé le pacte transcendantal où étaient tout ensemble visées la vérité et l'égalité (...). C'est là le lourd prix à payer pour être irrémédiablement chus dans la sphère privée", in *Le Divin Marché*, pp.280-281

moins douteux de la disparition du tiers? Certes, la troisième personne est toujours employée en langage courant. Mais s'agit-il bien du même *il*? Et s'est-on assuré de ne pas réduire l'extrême portée dont il est susceptible?

Perte de référentialité du *il*

En effet, si *je* et *tu* semblent avoir toujours le même statut, on peut se demander si *il* ne se vide pas de sa dimension transcendantale, en tant que capacité à désigner, en même temps que soi, un plus haut que soi, un plus lointain, un plus ancien que soi. Dany-Robert Dufour rappelle à ce sujet que les dialogues socratiques faisaient intervenir un *il* a-personnel, épuré, qui ne résonne plus de nos jours¹⁵⁸. De la même façon, avec le recul de la religion, la Parole Sainte, qui évoque le *Il* divin, ne se fait plus entendre. Par la fréquentation répétée d'énoncés tels que "Il est dans nos cœurs", "Il guide ton âme", etc., le sujet avait pu se familiariser avec cette forme d'extensivité de la troisième personne qui tirait le référent présentement absent (de la scène d'énonciation) vers l'idée du référent à jamais absent (de l'ici-bas). On peut considérer que ce *il*, comme celui des dialogues socratiques, n'est pas localisant, qu'il n'ancre pas l'énoncé dans la relativité de son actualité, mais en délocalise au contraire le procès pour l'amener, par son extension maximale, sur le terrain plus général et neutre du Logos. En effet, si, par la personnification de Dieu, "réduit" à *Il*, la religion chrétienne ramène l'idée du divin au prosaïsme de l'incarné – tel est en effet un reproche qu'on a pu lui faire –, elle permet en même temps le déploiement du pronom, clivé dans l'*hic et nunc*, vers sa réalisation pleine et poétique. En même temps que la Parole Sainte s'éteint, s'éteint cette forme a-personnelle du *il* dilaté, en laquelle la troisième personne rejoint l'infini même du monde.

A l'extinction de la voix de Dieu, et à la disparition du dialogue philosophé, on peut ajouter le déclin des formes proverbiales qui faisaient apparaître le *il* dilaté dont nous parlons. Celles-là même qui ont pu constituer un patrimoine et une référence, au point de souvent figurer sur les almanachs et d'être exploitées par les enseignants comme sources de

158 "Il est, dans le dialogue socratique, comme réduit à sa propre épure : il (...) ne représente plus qu'une pure forme impersonnelle dans les relations de personnes, il ne représente plus qu'une non-personne idéale" (Dany-Robert Dufour, Les mystères de la trinité, p.395)

dictées ou de rédactions, n'ont plus aujourd'hui que le charme exotique du passé¹⁵⁹. Le *il* impersonnel des proverbes, autre forme d'extension de la personne à la non-personne, n'est plus de mise.

On peut ajouter à ce commentaire l'affaiblissement de toutes les autres formes de neutralisation du discours, depuis la substantivation de l'infinitif: "Mieux vaut rire que pleurer", jusqu'à l'emploi du pronom relatif sans antécédent: "Qui vole un œuf vole un bœuf", "Rira bien qui rira le dernier"¹⁶⁰.

Ce sont, enfin, les tournures impersonnelles des contes qui ont disparu. "Il était une fois", "Il était un royaume", "Il y avait une fois", "Autrefois, il se disait que....", "Il y a bien longtemps", en plus de leur fonction rythmique et de leur récurrence didactique, participent de la délocalisation de l'énoncé, ou plutôt, de sa relocalisation dans l'instant non-localisable du procès universel. Lorsque j'énonce: "Il était un royaume", j'enlève mon récit à *l'hic et nunc* pour l'accorder à la pulsation du monde, et, convoquant de larges renforts de compléments pour lui donner l'apparence d'un ancrage ("en ces-temps là", "en cette époque reculée"...), je l'enlève au temps (Chronos) pour mieux le restituer au Temps (Aion).

La langue étant le lieu de cette expérience universelle qui consiste à accorder la brièveté de son être à l'éternité du monde, essayer sa petite histoire à l'Histoire, on peut s'interroger sur le devenir de la fonction référentielle, et notre capacité à dire, non seulement ce que constitue le *soi*, mais surtout le *plus grand que soi*.

La fonction tierce, exprimée par la troisième personne, ne semble plus en mesure de désigner l'Autre, alors saisi dans la différence essentielle de son étrangeté et de sa démesure. Le tiers, désormais incapable de nommer l'être, se réduit à la plate désignation de l'étant: celui qui est physiquement absent au moment où l'énoncé se donne entre locuteurs, et non celui qui toujours nous échappe, et nous fait éprouver conjointement la similitude de notre condition et la profondeur de notre solitude.

159 On analysera dans la troisième partie de ce travail l'exception que constitue le langage publicitaire, dont le propre est au contraire de recourir très largement à la forme proverbiale, afin de donner au message l'extension énonciative qu'il n'a pas, et d'escamoter la personne du *je* pour la diluer dans l'impersonnalité rassurante d'un *il* généralisant et atemporel.

160 On remarque que ces formes de neutralisation, qui tendent à s'effacer dans le langage ordinaire, sont précisément celles auxquelles le langage publicitaire fait appel, afin d'instaurer une sorte de *continuum* temporel et de diluer le processus d'énonciation. Voir à ce sujet les développements sur la crise de l'énonciation dans la troisième partie.

Langage et sacrifice

Parler et, d'une manière générale, user de symboles, c'est pouvoir représenter ce qui n'est pas là au moment où on en parle par le truchement du signe. Il y a donc dans l'acte de parole, comme dans tout symbolisme, le rappel d'une absence, la tentative de rapporter ce qui, toujours, échappe à ce qui est, maintenant, et la restitution de celui ou celle qui n'est pas, parmi nous, ici, qui sommes. Dans Les Mystères de la Trinité, Dany-Robert Dufour analyse le lien de nature synecdotique qui existe entre la troisième personne et l'idée de la mort.

Fondement de la symbolique et du lien social: pour que deux soient ensemble, il faut qu'un troisième ait pris la mort sur lui. *De gré ou de force, réellement, imaginativement ou symboliquement.* ¹⁶¹.

Qu'on souscrive ou non à cette hypothèse, on peut retenir comme essentielle la formulation d'une relation entre la fonction élocutoire et la représentation de l'altérité – quelle que soit la forme qu'elle emprunte ou les traits sous lesquels elle se montre. Evoquer l'absent par le langage, c'est à la fois faire l'expérience de la rupture qui nous en sépare et celle du réconfort d'un agglomérat, d'une corporéité – celle des allocutaires qui *font corps* dans l'acte élocutoire: la délocution permet l'allocution. Ainsi, évoquant le tiers, et marquant son absence, je connais la possibilité de fonder le deux (*je* et *tu*) - ou, d'une manière générale, contre ceux qui ne sont pas, de définir le groupe de ceux qui sont.

Ce tiers permet donc au groupe d'exister, puisque s'initie, à son encounter, un dialogue entre le *je* et le *tu*, qui ne saurait s'instituer sans lui: *je* et *tu* parlent de *il*, qui est à la fois absent (*il* est hors de la scène énonciative) et présent (*il* est ramené dans la lumière de la scène, rendu au jour par le discours des première et deuxième personnes)¹⁶².

Cette relation triangulaire dont le troisième terme permet au groupe de se fonder est précisément celle qu'entretient la société avec le sacré. Le sacré est cette absence rendue présente par le symbole qui permet l'instauration du lien social. Il est ce dehors vers lequel nous tendons, et que nous tâchons toujours d'intégrer par l'acte du langage, sans cesse

161 Dany-Robert Dufour, Les Mystères de la Trinité, p.166

162 Nous développerons un peu plus loin la question du tiers et de la place de l'absent dans leurs rapports avec le langage.

retravaillé, mais jamais complètement assimilé.

Jean Baudrillard postule, lui aussi, un lien entre l'échange symbolique et l'intégration de la mort. D'une manière générale, l'échange symbolique – qui inclut le langage – permet la réunion de termes que la conscience, au nom de l'objectivité, oppose: "Le symbolique est ce qui met fin à ce code de la disjonction et aux termes séparés. Il est l'utopie qui met fin aux topiques de l'âme et du corps, de l'homme et de la nature, du réel et du non-réel, de la naissance et de la mort. Dans l'opération symbolique, les deux termes perdent leur principe de réalité¹⁶³". Ou encore: "La mort (comme le corps, comme l'événement naturel) est un rapport social (...), sa définition est sociale¹⁶⁴".

Un lien est donc possible entre la structure du langage, dans son rapport avec cet Autre désigné par le tiers, et celle du social, dans son rapport avec l'ineffable fléché par le sacré.

Le concept de sacrifice arrive alors à point nommé pour penser cette part réservée du langage, ce tiers exclu et inclus à la fois, celui-là même que nous peinons désormais à désigner. C'est ainsi, sans doute, qu'il faut entendre la suite des propos cités plus haut:

Le sacrifice est l'origine de tout lien social et de toute représentation.

Le "il" le plus simple, le "il" quotidiennement utilisé, est la trace, la trace sublimée du sacrifice, le signifiant de la mort dans la vie¹⁶⁵.

On pourrait alors poser que le langage, en tant que produit de l'usage collectif et de la convention qui suppose une instance tierce et fédératrice, et en ce qu'il désigne une absence qu'il n'atteint jamais que par détours et par creux, peut se laisser appréhender comme une métaphore du rite sacrificiel qui, tout comme lui, fait cas d'une altérité radicale, qui aurait pris la forme d'une menace, et la renvoie dans le monde surnaturel du non-humain. Langage et sacrifice partagent donc la même structure, dont le point le plus élevé renvoie à l'altérité qu'il s'agit chaque fois d'aborder de biais, et le même rapport au symbolique. "Si le mécanisme de la victime originelle ne fait qu'un avec le mécanisme originel de toute symbolisation, il est évident qu'il n'y a rien dans la culture humaine, à quelque type qu'on veuille les rattacher, qui ne s'enracine dans l'unanimité violente, qui ne soit tributaire, en dernière analyse, de la victime émissaire¹⁶⁶", écrit René Girard. Par ailleurs, Jean-Pierre Dupuy pose que "l'histoire de l'humanité, c'est l'histoire de l'évolution endogène des systèmes

163 Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, p.205

164 Idem, p.202

165 Idem

166 René Girard, *La violence et le sacré*, p.445

sacrificiels, la civilisation faisant des bonds en avant lorsqu'on substitue à la victime un tenant lieu, un symbole, d'abord un animal, puis des végétaux, ensuite des entités symboliques abstraites¹⁶⁷ : le langage? Notons que, si cette théorie évolutionniste est loin de faire l'unanimité des anthropologues, dont certains, comme Mircea Eliade, et d'une manière encore plus nette, Marcel Mauss, disent la coexistence de toutes les formes sacrificielles, on peut retenir que les "entités symboliques abstraites" peuvent se poser comme substituts de l'immolation rituelle.

Le langage recèlerait peut-être la possibilité de dire l'absent sans le truchement d'une violence concrétisée par le rite. Il serait peut-être la possibilité de faire groupe – fonder le *nous* – sans recourir à l'effective séparation d'avec le *il* (à la fois intégration et rejet), alors transcendentalement reformulée par le Verbe qui intègre et tranche sur le mode fantasmatique ce que le sacrifice travaille sur le mode réel.

L'injonction référentielle

Ce qui ne parvient plus à se dire, donc, c'est la part obscure du monde, la part de ce que l'on ignore, de ce qui est agi pendant notre sommeil. En effet, loin de le compenser, un phénomène vient aggraver l'appauvrissement du vocabulaire: sa spécialisation, la multiplication des termes dans le champ technique. La profusion traque à chaque instant la part d'ombre, pour être sûre de bien l'évacuer: dans les domaines techniques, on hait par exemple la polysémie qui est, dit-on, cause de malentendus. Cette aversion moderne est la source de plusieurs interrogations. Pour commencer, faut-il souscrire à cette apparente évidence qui pose une équivalence entre polysémie et malentendu? Tenir la multiplicité des sens possibles pour un germe de confusion, n'est-ce pas l'aveu de notre difficulté croissante à interpréter un terme dans son contexte, autrement dit, à comprendre un énoncé complexe?

Il y a, dans le revers de main qui balaie le terme polysémique, le tremblement d'un aveu: celui d'une impuissance, d'une confiance émoussée dans notre capacité à *tenir*, et à *nous tenir*, malgré le tangage d'une langue toujours polychrome et multiforme: immaîtrisable. Le terme reçoit cette injonction au moment de sa genèse: il doit *signifier* – non pas largement,

167 Jean-Pierre Dupuy, La marque du sacré, p.133

non pas lointainement, non pas allusivement: mais directement, brutalement, immédiatement. Il doit renvoyer à la chose, à *une seule* chose - sans détours, sans ambiguïté.

La seconde interrogation porte, justement, sur le bien-fondé de ce qu'on pourrait appeler la signifiante à outrance: faut-il décidément éliminer le malentendu? N'est-il pas signifiant lui aussi, dans sa négativité même, et tous les sens du terme polysémique qui ne sont pas actualisés par le contexte, large ou étroit, ne continuent-ils pas de rayonner dans la mesure de leur bruyant silence? Dans le terme polysémique, les sens qui restent en retrait, lorsque l'un d'entre eux est appelé à délivrer son contenu, ne cessent pas complètement de se faire entendre, mais se diffusent comme un murmure, et ainsi ses différentes acceptions n'ont pas un rapport exclusif (de l'ordre du "ou") mais inclusif, en ce sens que, si l'une d'entre elles se détache, elle continue d'inclure la somme de tous les autres. Tout en se manifestant comme au premier plan, et reléguant le reste de sa charge sémantique à l'état de fond, elle ne l'occulte pas entièrement, et celle-ci continue de transparaître à travers elle: nous saisissons alors le vocable palimpseste, non en surface, mais dans toute son épaisseur.

Une autre question peut découler de cette réflexion sur la négativité du langage. Celui-ci, non pris cette fois dans sa négativité, mais dans sa positivité, doit-il nécessairement être compris? Il faut entendre, ici: compris de manière immédiate, univoque, collective et unanime - c'est-à-dire au sens que lui donnent, notamment, les mondes de la communication et de l'information. Le sens est-il nécessairement ce qui se donne dans l'instant même de l'écoute ou de la lecture, est-il, autrement dit, ce qui se livre une fois pour toutes, ou ne se livrera jamais, et n'est-il pas soumis aux aléas du temps qui permet de mûrir un énoncé, aux conditions de l'expérience qui jettent sur son contenu une lumière nouvelle et lui permettent de se dévoiler? Dany-Robert Dufour écrit très justement: "Ce qui se trouve alors exclu [des processus d'accès à la vérité], ce sont les nombreux effets d'après-coup qui, comme dans tous les processus de savoir (dont l'éducation, la recherche, la psychanalyse...), la parcourent en scandant les moments d'accès du sujet à la vérité. Ne faut-il pas, en effet, d'abord *ne pas comprendre* pour ensuite comprendre? Ne faut-il pas d'abord s'arrêter sur une question pour la prendre ensuite à bras-le-corps? Ce que Lacan appelait "le temps pour comprendre", avec ses instants de retard et de hâte subits, c'est-à-dire le temps de construire une nouvelle élaboration, se trouve tout simplement proscrit¹⁶⁸." Si le sens, donc, se donne immédiatement, se livre entièrement au moment de sa découverte, c'est qu'il ne reste, alors, plus rien à explorer, plus rien à devenir. Cette marge d'incertitude qu'il faut parcourir, parfois, par un long cheminement intérieur pour accéder à la totalité du sens, se trouve d'un coup

168 Dany-Robert Dufour, Le Divin Marché, p.227

supprimée, et pour nous hisser à sa compréhension pleine, nous n'avons plus besoin de grandir. C'est donc ontologiquement que nous éprouvons les rigueurs de l'injonction référentielle.

La dernière interrogation regarde l'opacité réciproque des domaines techniques. Pris isolément dans chacun de ces domaines, le terme signifie, en effet. Mais pour qui signifie-t-il? Il ne peut être compris que par les rares usagers que sont les spécialistes du domaine en question. Ainsi, la langue cesse d'être un patrimoine commun, non seulement parce qu'on ignore les lois qui permettent de se hisser à la mesure d'une compréhension standard, mais aussi parce qu'on ne parle plus que pour soi, avec soi (ces *alter ego* qui partagent notre domaine de compétence). L'obscurité règne: le champ du visible est saturé d'un jargon auquel la grande majorité est sourde, tandis que son architecture, elle - arbres, lignes de fuite, lointain et grands ensembles -, passe inaperçue aux yeux du plus grand nombre.

La langue, donc, se fait plus obscure à mesure que se multiplient en son sein les termes techniques. Il est vrai que le choix de substituer certains termes à d'autres peut, en certains cas, paraître motivé. Nous prendrons deux exemples. Il y a quelques années, le terme de "femme de ménage" a été remplacé dans tous les écrits officiels par celui de "technicien(ne) de surface". D'autres locutions nouvelles ont été produites sur ce mode et avec la même motivation: faire disparaître ou euphémiser une réalité gênante, chargeant le mot de promouvoir un changement de statut que la société ne semble pas en mesure d'assurer. Il n'y a plus d'"éboueurs", mais seulement des "agents de maintenance" dévolus à la propreté de la ville. On peut s'insurger contre l'hypocrisie latente de ce que l'on perçoit, alors, comme une tromperie. On peut aussi, avec bonhomie, hausser les épaules devant une mesure qui cherche à apporter, avec plus ou moins d'adresse, la conciliation, voire la consolation. Dans un cas comme dans l'autre, il faut reconnaître que la production de ces néologismes, et l'obscurcissement qui s'ensuit, qu'ils partent d'une volonté avérée de manipulation (acheter la paix sociale) ou d'une réelle bonne intention, apparaissent motivés.

Une seconde cause de production de néologismes dans le domaine du vocabulaire technique est l'insuffisance du lexique en vigueur pour désigner certaines réalités, soit en raison d'une véritable carence, soit en raison de l'apparition d'un référent nouveau. Ainsi, le calcul de l'impact écologique lié à l'achat d'un appareil électro-ménager neuf et la participation à l'émission relative en dioxyde de carbone donnent-elles lieu au néologisme "éco-taxe". On peut regretter que le terme choisi soit si peu chantant, si peu plaisant; on peut déplorer que les spécialistes n'aient pas eu recours à la simplicité d'une épithète: "taxe

écologique" ou d'un complément du nom: "taxe pour l'écologie". Il n'empêche: en dépit de ces considérations formelles, le néologisme, bien que son sens ne soit pas très clair pour le consommateur novice, apparaît là encore motivé (ici, par la nouveauté du signifié).

En revanche, il s'agit de tout autre chose - et les plus souriants, les mieux disposés d'entre nous ne peuvent alors plus nier qu'un glissement a eu lieu - lorsqu'on désigne le ballon d'"objet transitionnel bondissant" (la pudeur nous oblige à passer sous silence le très récent et par trop honteux "déplacement dans un milieu aquatique standardisé" en lieu et place de "nager"). Ici, on le voit, le langage s'obscurcit gratuitement: tandis que le signifié (en l'occurrence, la balle) reste inchangé, il y a abandon d'un signifiant, certes simple, au profit d'une forme qui ne fait signe que dans une grammaire de l'usage. Il y a donc eu sortie du langage, dans le sens où celui-ci ne peut plus assurer sa fonction primaire (émettre un message porteur de sens vers un récepteur). Rien d'autre ne vient légitimer cette sortie du langage que le choix plus ou moins conscient d'emprunter l'apparence d'un degré élevé de technicité. Le langage se vise alors lui-même, non pour la beauté ou l'étrangeté du signifiant comme cela est le cas dans la poésie dite "hermétique", mais pour faire illusion. Un pas est franchi: le réel est définitivement évacué, quand le souci du paraître bouche complètement l'horizon du langage.

On observe donc, parallèlement à la chasse à toute forme de malentendu, qui menacerait la signifiante et la transparence de la langue, une rupture des vannes, une levée des réticences, grâce auxquelles s'infiltrent un ensemble de formes franchement absconses qui le rendent parfois méconnaissable. Le langage est enjoint de signifier, et pourtant, tous les jours, dans toutes formes d'écrits officiels ou de formules verbales hasardeuses, il charrie de nouvelles expressions par où il perd sa signifiante. C'est donc que ces deux tendances, au demeurant contradictoires, puisqu'elles cohabitent harmonieusement quand elles devraient entrer en conflit, procèdent d'une seule et même logique antérieure et prédominante: non, comme on pourrait le croire au premier abord, celle de la promotion de la fonction référentielle, puisque le degré de signifiante du langage ne se trouve majoré que dans certains domaines, mais plutôt celle de la suppression de sa dimension poétique qui, seule, est en mesure de dire l'absence fondamentale; c'est-à-dire, pour le dire en termes linguistiques, le recul des fonctions métalinguistique¹⁶⁹ et expressive, au profit des fonctions conative et phatique¹⁷⁰.

169 Par laquelle une langue se connaît elle-même, dans la terminologie de Jakobson.

170 Toutes ces expressions sont empruntées à la terminologie de Jakobson.

On pourrait conclure à un amenuisement de la dimension explétive du langage. "Explétif" serait alors, d'abord, entendu au sens propre: on peut relever la disparition de nombreuses tournures explétives, désormais réservées à de rares occurrences littéraires. Nous ne rencontrons plus qu'exceptionnellement l'expression "*d'aucuns, d'aucunes*" dont le *de* est explétif. Il est également rare de le voir précéder l'infinitif (Et les chiens d' aboyer de plus belle). Les *ne* explétifs tendent également à disparaître (J'ai peur qu'il soit parti plutôt qu'il ne soit parti). Seuls, subsistent les explétifs euphoniques (de sorte que l'on revienne à cinq heures, plutôt que de sorte qu'on revienne à cinq heures), ou d'insistance (Regarde-moi ce désordre). On peut s'interroger sur le sens de cette disparition: n'est-ce-pas, une fois encore, l'inanité du langage qui se trouve attaquée, cette lumière noire qui lui fait dire davantage que ce qu'il signifie de la manière la plus stricte, et ne doit-on pas voir dans cet évanouissement l'économie de ce qui apparaît comme futile, et non immédiatement porteur de sens, et sa relégation au champ du poétique?

Il semble permis, par suite, d'étendre l'idée de dimension explétive à un sens métaphorique, beaucoup plus général et étendu que le premier: il serait possible de qualifier, au sens figuré, d'explétif, tout ce qui, dans la langue, ne contribue pas directement à la production du sens, lui-même subordonné à la production tout court, et d'observer que ces éléments ont en commun d'être la cible d'un langage contemporain en quête de formules brèves et percutantes. Et en effet, ce que l'on observe, en-dehors de l'affaiblissement de l'explétif tel qu'on l'entend d'ordinaire, c'est la poursuite de tout ce qui ne s'entend pas immédiatement, ne vibre pas, ne se donne pas aussitôt à voir ou ne participe que secondairement à la construction du message: la polysémie, que nous avons déjà évoquée, mais aussi, en désordre, la poésie, l'orthographe, la calligraphie, le style.

Ce sont aussi les marges qui disparaissent: toutes plages où l'absence pourrait se laisser lire, et qui signifient à l'envers, dans une forme d'expressivité connexe au signe, à la fois immédiate et inversée. Le blanc est, partout, chassé de la page. Il est possible d'interpréter de cette façon la saturation des espaces scripturaires dans la civilisation moderne: les panneaux publicitaires qui se dressent comme des forêts à l'entrée des villes, le chevauchement des enseignes, le guet des affiches tapies aux points les plus invraisemblables du métro, depuis longtemps signalés par les architectes urbains, sont autant de limitations de l'espace vierge et d'invasions de la pensée par le signe.

Dans les deux cas, non seulement l'espace vierge n'existe plus, mais le mouvement expansionniste par lequel le noir continue de s'insinuer toujours plus avant

s'imprime en profondeur: c'est désormais par recouvrement que se poursuit le remplissage, car on ne prend plus le temps de décoller, sur l'espace publicitaire, l'affiche première qui doit être substituée.

Cette logique par laquelle on enjoint l'espace saturé d'être toujours plus rentable a depuis longtemps gagné l'écran d'ordinateur, dans l'épaisseur virtuelle de laquelle Internet s'insurge jusqu'à ne laisser, aux alentours du message principal, ni marges, ni répit. Il était déjà possible de multiplier par l'ajout d'onglets le nombre de pages ouvertes simultanément. Aujourd'hui, le texte ainsi déployé, déjà horizontalement saturé d'encarts publicitaires, se trouve littéralement recouvert de nouveaux écrits qui s'ouvrent à l'insu du sujet dans une sorte de violation verticale et s'étalent en toute impunité sur l'espace même où le regard se projette. Le blanc de la page virtuelle se trouve ainsi doublement annulé. Et ces lignes de Gérard Genette à propos de la spatialité du langage semblent de moins en moins vraies: "Depuis Mallarmé, nous avons appris à reconnaître (à re-connaître) les ressources dites visuelles de la graphie et de la mise en page et l'existence du Livre comme une sorte d'objet total, et ce changement de perspective nous a rendus plus attentifs à la spatialité de l'écriture, à la disposition atemporelle et réversible des signes, des mots, des phrases, du discours dans la simultanéité de ce qu'on nomme un texte.¹⁷¹"

Le langage, à l'image du monde, n'est donc pas seulement l'état de plénitude de ce qui signifie, ici, aussitôt, mais aussi la charge invisible de *ce qui ne signifie pas* – non pas, bien sûr, ce qui n'a absolument pas de sens, mais ce qui ne signifie pas encore, ce qui ne signifie pas ici, ou ce qui ne signifie plus. Si le sens propre est au discours ce que le visible est au monde, l'exhortation à signifier revient à se priver du langage en tant que virtualité, et à ne saluer, en lui, que la force brute de l'émergé. C'est dénier l'existence de ce qui se présente comme une éternelle recherche, l'errance des marges, abords, failles, escarpements – ce qui est écarté, pesant avec force dans l'ici, et l'emplissant de tout le poids de son absence, c'est la virtualité même de l'ailleurs.

La langue est donc affectée à tous les niveaux dans sa capacité à *faire la différence*: distinguer les objets du monde (choix des signifiants), situer leur place relative (emploi des temps), les temps de l'élaboration du discours et les instances énonciatives. Cette difficulté semble tenir à celle, toujours grandissante, de dire le mystère des choses, d'écrire l'absence, c'est-à-dire, en un mot, de nommer la première différence, celle qui fonde, ensuite,

171 Gérard Genette, "Figures II", p.45

l'écart de toutes les autres: la différence entre ce qui est, de manière patente, et ce qui est toujours en passe de devenir - ce qui attend sous les roches, ce qui fait son lit dans les rivières, ce qui bat dans le silence même; la différence entre ce qui s'avère et ce qui sourd, entre ce qui saille et ce qui s'abîme, entre le visible et l'invisible dont il procède.

Dans cette mesure, les difficultés évoquées plus haut quant au choix des valeurs semblent s'éclairer. Nous l'avons vu, la question des valeurs résiderait moins en la recherche d'une politique consensuelle de détermination qu'en notre capacité à penser la question axiologique dans l'espace médian du langage, espace qui permet à la fois de témoigner de notre expérience et de mettre les valeurs en regard. Les conclusions d'Alain Renaud attireraient notre attention, notamment, sur l'importance de la narrativité, indispensable médiation entre norme et valeur. Or, la narrativité n'est autre que le moyen de mettre de l'ordre dans un réel qui se présente comme toujours massif et dispersé, comme diffus et fuyant; de s'efforcer de lui donner la place la plus juste sur l'échelle du temps et des priorités – le moyen de faire la différence. Narrer, c'est tâcher de saisir le monde par le terme, le temps, l'ordre le plus justes; restituer, dans le langage, l'empreinte de notre conscience ordonnatrice, et faire l'expérience toujours renouvelée de la fuite du réel qui ne se soumet pas, de son mouvement intrinsèque qui ne cesse, tout en rappelant notre présence qu'il atteste, de creuser nos doutes et notre insuffisance. Ainsi, la difficulté à penser les valeurs semble-t-elle résider dans la faillite même de la narrativité en tant que potentiel de différenciation du réel.

Par ailleurs, nous avons établi qu'il y aurait une relation directe entre le jeu nécessaire à la mobilité de la valeur et les espaces interstitiels laissés par le langage. Nous avons posé que les questions axiologiques se joueraient moins dans les termes que dans ces formes creuses, ces vacances qui résident entre les signes. Il existerait donc une forme de grammaire de valeurs, que le recours à la discursivité permettrait de mettre en œuvre. Or, d'après les lignes qui précèdent, il semble clair que ces espaces interstitiels reculent et s'amenuisent, tandis que la part pleine du langage – le noir du langage, l'encre contre le blanc – gonfle et se fait plus dense. Nul jeu n'est plus possible dans un espace où, par crainte du *mal-entendu*, tout est *entendu*. Nulle musique ne vibre là où tout est sonore.

Or, cette différence fondamentale, ce pli, au départ, duquel jaillissent l'univers et la possibilité de la rencontre entre le sujet et ce qui le dépasse, ne sont-ils pas la différence ontologique entre sacré et profane? Manquer ce pli, et ne plus savoir l'actualiser par le langage, quand bien même nous le donnerions à voir par le détour des marges et des creux,

des vides laissés dans la langue, des doutes dissimulés, n'est-ce pas faillir dans l'accueil même de la notion de sacré, qui, justement, ne se dit que par le truchement d'objets choisis, séparés, investis d'une valeur particulière, bref, à partir de la différence essentielle?

Dans une langue trop pleine, trop dense et lourde, le *il* ne semble flécher nulle transcendance, ne sachant plus se déborder, se jeter hors de soi pour se porter vers un dehors. Le neutre abdique. Nul ne se tient plus devant la mer, et l'avance saline des souvenirs est éconduite par l'injonction de vivre au présent, le plus intensément, le plus sauvagement possible.

II/ UN MONDE RE-ENCHANTE?

"La religion pleinement développée, écrit Marcel Gauchet, c'est la religion d'avant le progrès, d'avant cette bifurcation qui, quelque part autour de 3000 avant J.-C., en Mésopotamie et en Egypte, nous a précipités dans un univers religieux, d'abord (...), et dans un univers, ensuite, doté de la puissance de se passer un jour de religion, celui-là même dont nous sommes en train de découvrir chaque jour davantage qu'il est devenu le nôtre¹⁷²". Le sacré semble évincé, complètement ou partiellement, de la vie postmoderne. Tout au plus décèle-t-on, en apparence, des empreintes, des traces qui sont les vestiges de ses fastes passés. Néanmoins, a-t-il bien évacué notre monde, ou bien continue-t-il d'exister, ayant simplement changé de forme et d'aspect, s'étant déplacé, peut-être, vers la sphère de l'intime, de sorte qu'il ne soit plus mesurable ni quantifiable et que, par suite, il semble disparu? Tandis qu'il occupait les champs officiels de la religion, de l'instruction, de la médecine, de l'administration, le sacré était encore visible et tangible. On peut considérer que son transfert vers les mille lieux clos de la scène individuelle le rend moins visible, mais non moins réel.

En effet, plusieurs aspects de la vie contemporaine pourraient se laisser interpréter comme les manifestations résiduelles du sacré - que l'on retrouve en elle la continuité du rite ou la récurrence du mythe -, tandis que d'autres pourraient en être une forme ré-inventée. On peut tâcher de relever ces manifestations, nouvelles ou résiduelles, en les classant selon deux axes, dont chacun incarnerait l'un des aspects du sacré: le rite, le mythe. Ces deux concepts ne devraient pouvoir figurer séparément, puisque c'est de leur alchimie et de leur entente intime que procède l'idée de sacré. Néanmoins, il devient légitime de faire une entorse à ce principe, dès lors que ces concepts se sont désunis dans le monde postmoderne, vaguant indépendamment, et que leur divergence est cela même que la présente partie entend pointer.

172 Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde, Présentation, p.XI

1° RITE ET MYTHE

1° A/ Le rite

Mircea Eliade pose que le rite continue d'animer la société contemporaine, qui s'en croit pourtant dépourvue, et envisage en ce sens les structures modernes en prolongement du sacré, et non en rupture avec lui. Jean-Pierre Dupuy relève également certaines formes résiduelles d'un comportement de nature sacrale dans notre monde postmoderne. Le vote en est un exemple. Ce qu'il analyse comme un rituel et qui devrait pourtant s'opposer en tous points à l'intervention du sort n'échappe pas, comme il en fait la démonstration, à une contingence partielle. Par ailleurs, et à l'inverse, ce que nous appelons aujourd'hui le hasard était autrefois perçu comme le fruit d'un dessein: en d'autres termes, le hasard en tant que tel n'existait pas. Il serait donc une invention moderne. "Pour nous, le hasard, c'est l'aléa (...). Le hasard primitif, lui, échappe au calculable en ce qu'il a un sens, et ce sens assigne la responsabilité de la décision à un extérieur, à une transcendance. Il y a un *sujet* du hasard, et ce sujet est *extérieur* à la sphère des hommes¹⁷³". Ces renversements permettent de mettre en évidence la parenté de comportements que l'on croyait d'abord contraires, et en font ressortir l'étrange symétrie. "La procédure du vote (...) entretient avec ce que nous nommons le hasard des relations bien étranges, suspectes même, qui ne sont pas sans rappeler cet autre fait d'observation étonnant: le rôle que joue ce même hasard dans les pratiques et croyances religieuses. Le hasard, ou la marque du sacré¹⁷⁴". A ce titre, le vote pourrait être un cas de ritualisme dégradé, masqué en un processus purement rationnel et libéré des schémas anciens. Cet exemple peut fournir un point de départ utile à la réflexion, qui s'articulera désormais en

173 Jean-Pierre Dupuy, La marque du sacré, p.166

174 Idem, p.133

deux parties, respectivement consacrées à deux grandes catégories de rites: celles qui touchent à ce que Mircea Eliade¹⁷⁵ appelle les célébrations de passage, et les formes initiatiques.

Célébrations de passage

Les premières sont les manifestations rituelles d'un changement d'état, lorsque celui-ci s'avère à un moment défini (immédiateté du passage) et qu'il est permanent (caractère définitif du nouvel état). Pour qu'il y ait rite, il faut que ces deux conditions se trouvent réunies. Ainsi, l'entrée progressive en vieillesse ne donne pas lieu à un rite (il y a permanence mais non immédiateté). Si je voyage, il y a changement d'état mais non permanence. En revanche, si je m'installe quelque part, mon mouvement qui est immédiat et définitif peut donner lieu à deux rites: un dîner d'adieu, par exemple, et une pendaison de crémaillère. Notons que la célébration de passage n'a pas lieu en présence d'un changement d'état réellement définitif, mais d'un changement d'état qui se donne comme tel: ainsi, je peux revenir vivre dans la maison que j'ai laissée; il n'en reste pas moins que mon départ aura été perçu comme définitif, et qu'il l'aura été, dans l'instant où je l'aurai conçu et célébré. La notion de retour ne se lit que rétrospectivement.

Le mariage est un de ces passages qui se donne comme immédiat et définitif (on peut divorcer, mais nous avons vu que cela procède d'une globalisation rétrospective). La perdurance à l'heure actuelle de cette forme d'alliance, dans un monde où rien ne semble plus y obliger, paraît bien être l'indice de la continuité du sacré. En effet, nulle pression religieuse ne s'exerce plus sur les couples (ou alors elle est trop faible pour expliquer la durabilité de cet engouement), tandis que la motivation économique, si elle existe, est bien moindre qu'autrefois, dans la mesure où la fiscalité prend en compte d'autres formes d'unions pour abaisser la charge des foyers.

D'aucuns diront que le mariage laïc est dépourvu de sens, puisque l'essence du mariage est fondamentalement religieuse. Or, c'est dans la mesure même de son non-sens que l'existence du mariage laïc et du mariage républicain fait sens, comme volonté de s'inscrire dans le prolongement de la tradition, si ce n'est du sacré lui-même, tout en prononçant sa

175 Et Van Gennep à sa suite.

négligence. On peut lire ce choix du mariage (non seulement religieux, mais aussi et surtout laïc), que rien n'explique matériellement, comme une recherche de permanence et d'absolu contre un monde toujours plus fuyant et transitoire, comme une tension éventuelle vers le sacré contre le prosaïsme de la vie moderne. Telle est une hypothèse, une lecture possible.

On trouve un engouement similaire – si l'on ose dire – pour la personnalisation de sa mort par un usage nouveau des arts funéraires, destinés à donner une image de soi originale qui survivra à notre trépas. Il est devenu à la mode, en effet, de préparer ses obsèques en choisissant des cercueils de plus en plus fantaisistes. Le rite est ici anticipé, défini par une mise en scène de sa propre mort. "On peut voir maintenant des artistes spécialisés sculpter des cercueils-luges, des pierres tombales dont surgit un poing levé, des cercueils téléguidés avec roue de secours en forme de couronne, et d'autres encore qui affectent l'allure de boîtes de sardines à moitié ouvertes, et même des tombes iconoclastes dont jaillissent deux jambes de french cancan¹⁷⁶". Le rite est ici anticipé, défini par une mise en scène de sa propre mort. Toutefois, il s'agit bien d'une célébration de passage, et une telle tendance aux allures rituelles pourrait être le signe de la prégnance du sacré.

D'autres célébrations de passage émaillent la vie moderne. "L'homme moderne qui se sent et se prétend a-religieux dispose encore de toute une mythologie camouflée et de nombreux ritualismes dégradés (...). Les réjouissances qui accompagnent la Nouvelle Année ou l'installation dans une maison neuve présentent, laïcisée, la structure d'un rituel de renouvellement. On constate le même phénomène à l'occasion des fêtes et des réjouissances accompagnant le mariage ou la naissance d'un enfant, l'obtention d'un nouvel emploi, d'une promotion sociale, etc.¹⁷⁷", rappelle Mircea Eliade.

On peut également s'étonner des grandes manifestations de joie et des réjouissances occasionnées par l'obtention d'un examen pourtant banalement obtenu par l'immense majorité des candidats, tel que le baccalauréat. Il semble demeurer, dans tous les cas évoqués, comme une nostalgie du sacré autour de laquelle pourrait s'articuler le sacré lui-même, mais cela reste encore à ce stade, nous l'avons dit, une hypothèse.

176 Commentaire de Philippe Muray, cité par Alain Finkielkraut dans Les valeurs de l'homme contemporain, de Pascal Bruckner, Jean-Claude Michéa, Alain Finkielkraut, p.12

177 Eliade Mircea, Le sacré et le profane, p.174

Rites initiatiques

Il semble subsister également, sous une forme plus ou moins avérée et plus ou moins consciente, une trace de rites initiatiques. Bien sûr, nous sommes bien loin des initiations longues, spectaculaires et parfois cruelles des civilisations dites archaïques. Pourtant, on peut trouver d'autres formes, plus ténues, de rituels d'intégration au groupe: les rave-parties, leurs rythmes tribaux, leurs danses saccadées, la prise de drogues et l'abus d'alcool, paraissent bien engager un processus d'aliénation consciente destiné à diluer le moi dans le groupe en même temps qu'à lui faire éprouver ses limites. On peut noter que cette aliénation est avouée: un énoncé tel que "Je vais m'éclater" témoigne du processus volontaire de destruction et de dispersion qui s'opère, le sujet se proposant de se fondre dans le groupe alors perçu comme l'unité recherchée. Ce processus peut être interprété comme l'archétype des rites d'initiation: les limites du "je" ayant volé en éclats, le moi est détruit pour donner lieu à un être neuf, admis au sein du groupe (à une différence près cependant: l'initiation obtenue lors de la rave, s'il en est une, ne semble pas être définitive: il faut à l'être qui fréquente ces manifestations une immersion régulière, qui laisse à penser que, si l'éclatement de soi semble bien atteint, la constitution d'un être nouveau et libre, en revanche, ne l'est peut-être pas. Dans cette mesure, la rave serait donc un juste exemple de ce que Mircea Eliade appelle un "ritualisme dégradé").

La notion d'épreuve est également très présente dans la société actuelle. Cette notion a quitté l'espace réel du quotidien lors d'un transfert vers l'espace fictif de la télévision, où l'on voit, en effet, depuis quelques années, des candidats s'affronter semaine après semaine dans le but d'être "finalistes", puis vainqueurs. On connaît la très large audience de ces émissions, d'ailleurs de plus en plus nombreuses, et le champ des affrontements: le chant et la danse, essentiellement, dont on connaît la valeur rituelle. Le terme d'"épreuve" est employé de manière récurrente par les participants même de l'émission: candidats, entraîneurs, professeurs ou "coaches", et jury. Cet emploi suggère que les étapes à franchir, même si l'on peut évidemment sourire de cette dramatisation, sont subjectivement vécues comme telles. Une véritable débauche de mise en scène est convoquée pour rendre le moment de l'"épreuve" solennel, pour lui donner, précisément, une profondeur sacrale: de faibles éclairages alternent avec des faisceaux puissants, des gongs retentissent, semblables à des coups de glas, des montages montrent les candidats se passer les mains dans les cheveux en transpirant

d'angoisse, et recueillent des propos qui, chargés d'émotion, résonnent comme des mots d'adieu: messages aux spectateurs, hommages à la famille... D'autres candidats, ou les professeurs eux-mêmes, témoignent des sacrifices personnels ou de la somme de travail écrasante que se sont imposée ceux qui vont concourir, comme pour ajouter au poids de l'épreuve. La théâtralité très forte de ces mises en scène, auprès de laquelle la retransmission des jeux olympiques fait pâle figure, n'est pas sans rappeler la surenchère du rite, la dimension théâtrale à laquelle René Girard fait d'ailleurs souvent référence. Dans la mise en scène sacrée, en effet, tout se passe *comme si*; en d'autres termes, tous les participants partagent une même illusion dont ils ne sont pourtant, pas dupes. Lors du sacrifice, par exemple, ces derniers savent que la victime n'est pas l'auteur des maux dont on l'accuse: il s'agit de faire *comme si*, afin de tromper, non les dieux, mais la soif de violence – elle-même bien réelle -, qui trouve à s'assouvir par ce biais. De même, lors de la manducation de l'hostie, nous savons qu'il ne s'agit pas là de la chair du Christ, mais cette illusion n'enlève rien à l'effectivité de l'état de recueillement et de réceptivité que nous atteignons grâce à ce geste rituel. L'enseignement de la chrétienté n'en est que plus efficace. Telle est la particularité du symbole sacré, que les hommes qui en ont l'usage vivent une sorte d'ubiquité émotionnelle, de sorte que ce qui se joue devant leurs yeux et ce qu'ils jouent eux-mêmes est à la fois feint et véritable: ils savent que ce qui se passe est illusion et représentation, et pourtant on ne peut nier la réalité de ce qu'ils vivent. René Girard décrit justement ce phénomène à propos du mythe d'œdipe. "Pour les Thébains, écrit-il, la guérison consiste à adopter le mythe, à faire de lui la version unique et indiscutable de la crise maintenant dépassée, la charte d'un ordre culturel renoué, à se convaincre, en d'autres termes, que la communauté n'a jamais été malade que de la peste. L'opération exige une ferme croyance en la responsabilité de la victime émissaire¹⁷⁸". S'il s'agit, pour les Thébains, de se "convaincre", et si l'on doit adhérer rétrospectivement au mythe qui légitime le rite avec retard, c'est, en effet, que la vérité est tout autre. Le paradoxe du sacré est bien d'être appréhendé comme une illusion, mais d'être vécu comme une réalité: "Ce mécanisme salvateur est réel¹⁷⁹", confirme René Girard à la suite de sa démonstration.

Ce paradoxe semble être celui, justement, de l'initiation télévisuelle, jalonnée d'épreuves: les spectateurs savent qu'il y a mise en scène, et pourtant tout se passe comme si c'était là, sous nos yeux, le jeu même de la vie et de la mort, la danse hasardeuse du destin, qui se déroulaient. Par ailleurs, la prégnance de la notion d'épreuve semble révéler un besoin

178 René Girard, La violence et le sacré, p.127

179 Idem

de se livrer rituellement à l'exploration des limites pareillement sensible dans l'auto-anéantissement de la rave.

La structure de ces épreuves et leur séquentialité sont bien celles du rite: l'élimination progressive des candidats n'est pas sans rappeler l'enchaînement des épreuves lors des championnats sportifs, ou des joutes moyenâgeuses, ou encore celui des jeux antiques. Par ailleurs, on peut s'étonner de ce que le mouvement de sélection drastique et rigoureuse qui s'opère dans les films ou sur les plateaux télévisés soit inversement proportionnel à l'assouplissement de la discipline et à la baisse des exigences dans notre domaine scolaire. Moins la demande est forte dans les classes, et plus les épreuves fictives (pour le cinéma) ou réelles (pour la télévision) se font sélectives et visent – ou feignent de viser – l'excellence. Plus l'exigence est perçue comme injuste et offensante dans la réalité scolaire, en tant que porteuse d'élitisme, et plus elle est perçue comme acceptable et même gratifiante dans le cadre de ces mises en scène. La polysémie du terme "élimination" (évincement provisoire dans un jeu ou un sport, mais aussi destruction, voire meurtre) semble d'ailleurs ajouter à la radicalité de la sélection, et à la cruauté de l'effort. En matière cinématographique, le très récent Wiplash¹⁸⁰ fournit une bonne illustration de cet ultra-élitisme, de cette rigueur qui confine à l'extrême: parmi de multiples candidats, un seul batteur est désigné comme digne de recevoir l'enseignement du maître, enseignement si exigeant que le maître et l'élève frôlent ensemble la folie. Il est donc évident que, si l'initiation fait de moins en moins partie de l'univers quotidien sous sa forme scolaire, en revanche la société est profondément traversée et travaillée par le fantasme de l'épreuve initiatique, celui-ci semblant puiser des forces toujours renouvelées dans la carence même que présente la vie réelle quant à ces formes de confrontations structurantes.

L'imaginaire de l'épreuve et, plus largement, de l'initiation, touche également le cinéma contemporain. De nombreux films récents ne sont autres que les réécritures plus ou moins heureuses des contes initiatiques dans lesquels, mises à part quelques variations formelles, le scénario reste inchangé. On peut le décliner de la manière suivante: tout d'abord, le héros (ou l'héroïne) se trouve mis à l'épreuve par un nouveau travail, une nouvelle situation, une nouvelle gageure amoureuse. Il est physiquement, mentalement ou émotionnellement peu taillé pour cette épreuve, il n'a pour ainsi dire aucune chance. De plus, il ne dispose que d'un temps bref et limité pour relever le défi qu'on lui impose. Le film exploite la tension

180 Film de Damien Chazelle sorti en décembre 2014 ayant eu un grand succès et ayant très largement récompensé.

dramatique de cette limite en insistant volontiers sur le décompte des mois ou des jours. Dans un second mouvement narratif, le héros ou l'héroïne décide de se transformer pour se rendre capable de surmonter ladite épreuve. Il subit, à proprement parler, la (trans)formation. Dans un troisième temps, il affronte heureusement l'épreuve et la surmonte.

De tels films ont pu être analysés comme la reprise métaphorique du mythe capitaliste, tremplin social qui permet au plus faible de se propulser en un temps record au niveau du leader. Un tel commentaire se prête particulièrement à l'analyse de certains films, tels que, par exemple, La recherche du Bonheur¹⁸¹. Un représentant de commerce tâchant en vain de vendre des machines invendables, et n'ayant pas fait d'études, prépare un concours très difficile pour devenir courtier en bourses. La difficulté de la préparation est majorée par le fait qu'il soit sans domicile, n'ait pas d'argent et soit le père d'un petit garçon dont il décide d'assumer seul la charge. L'obtention du concours lui permettra, à terme, de devenir milliardaire. Pendant féminin de ce film, Erin Brokovitch¹⁸² relate la fulgurante ascension sociale d'une jeune femme non diplômée, mère célibataire de trois jeunes enfants, qui obtient un emploi de secrétaire dans un cabinet d'avocats et décèle, grâce à un travail acharné et une intelligence hors norme, l'implication d'une société dans la pollution de l'eau, responsable de plusieurs décès. On peut voir dans chacun de ces deux films - dans les scènes relatives à la préparation du concours pour l'un et à l'étude de lourds dossiers pour l'autre -, dans la fièvre des héros, les sacrifices qu'ils s'imposent, et leur rare tenacité, une sorte de métaphore moderne de la tradition initiatique, en même temps, il est vrai, qu'une illustration de ce qu'on pourrait appeler le potentiel propulsif du capitalisme. Mais ce dernier ne suffit pas à expliquer l'engouement au moins égal, si ce n'est supérieur, pour certaines variantes du même scénario jusque dans des domaines très différents, comme celui de la fantasy – engouement dont on pourrait situer les prémices au moment de la sortie de La guerre des étoiles, avec la formation du jeune Luke auprès de Yoda, qui a fortement activé l'imaginaire initiatique et inspiré, par la suite, de nombreux réalisateurs. Le récent Avatar, par exemple, exploite doublement la trame scénaristique de l'initiation: le jeune héros, parachuté dans un projet scientifique auquel il est parfaitement étranger, doit maîtriser en l'espace de quelques semaines un savoir que son frère jumeau décédé a durement acquis au cours de plusieurs années (l'introduction dans le groupe de recherche constitue en cela la première épreuve). Le héros pourra ainsi participer à une expédition scientifique au cours de laquelle il sera amené à apprendre, en trois mois seulement, le langage, les mœurs et les rites des autochtones, tout en apprenant à maîtriser

181 Ce film de Gabriele Muccino est sorti en 2006.

182 Film de mars 2000 réalisé par Steven Soderbergh..

physiquement le nouveau corps auquel son esprit est transitoirement relié: c'est là la deuxième épreuve. Notons que le héros surmonte cette double initiation, alors qu'il a de très faibles chances de réussite au départ, présentant un handicap respectif pour chacune des deux épreuves: ancien du corps des Marines, il n'a pas de formation scientifique; il est par ailleurs désavantagé physiquement par un handicap moteur aux deux jambes. Tandis que le double corporel de l'"avatar" fait apparaître concrètement le dédoublement dont procède l'initiation (destruction symbolique et abandon de l'ancien corps, renaissance dans un corps nouveau), le héros est bien soumis à l'impératif d'une transformation rapide et définitive qui lui garantit l'intégration dans le groupe (devenu lui-même un membre du clan autochtone, il renonce à jamais à son existence préalable).

On ne compte plus, en matière de fantasy, les films dont le scénario s'articule entièrement autour de la notion d'épreuve, et qui mettent en scène des sociétés à la fois futures et archaïques où le rite tient un rôle essentiel¹⁸³. On peut aussi souligner le succès inconditionnel de la fantasy dans le domaine du jeu (jeu de plateau, jeu vidéo), de la littérature ou du cinéma¹⁸⁴. On pourrait dire, en matière d'univers fantastiques, que nous sommes passés du simple film d'aventure, mettant en scène un héros véritable¹⁸⁵, à l'archétype du film d'initiation, mettant en scène un héros improbable enjoint de devenir un héros véritable. Il semble donc qu'il faille lire, en filigrane du succès de ces films, bien au-delà d'une fable capitaliste, le désir du spectateur de s'entendre raconter, sur le mode de la fiction, son propre besoin de rite initiatique.

Le succès international de Harry Potter semble ainsi s'expliquer (en-dehors d'indéniables capacités de l'auteur à maîtriser la langue et à ordonner un récit au long cours) par la convergence de l'engouement pour l'initiation associée au registre fantastique et celui pour la mise en scène d'un apprentissage rigoureux, pour ne pas dire rigoriste. L'œuvre de J.K. Rowling fait en effet partie de ces nombreux livres récents faisant apparaître, sur le mode fantasmagique, une école d'excellence. Bien sûr, il s'agit là d'une école particulière et les aptitudes à la magie des jeunes apprentis permet de faire un pas de côté qui ménage la possibilité d'une identification tout en préservant le lecteur de l'amalgame. Il n'empêche. Il

183 On pense par exemple à la série des Hunger Games, Le Labyrinthe, Divergente.

184 En témoigne, par exemple, l'immense succès de l'adaptation cinématographique du Seigneur des Anneaux et du Hobbit de Tolkien par Peter Jackson. Dans le domaine du dessin animé, de nombreuses grandes productions récentes exploitent, elles aussi, ce thème prolifique (Kung Fu Panda, Mulan, Heroes). Chaque fois, un héros improbable, toujours lesté d'un handicap (le panda obèse, une femme soldat, un enfant) affronte les guerriers les mieux préparés.

185 Indiana Jones, James Bond en sont un exemple.

n'est pas anodin qu'au moment même de la faillite de l'école traditionnelle, prise dans un système éducatif perçu comme désuet, et d'un mode de transmission dont on dénonce le caractère trop souvent magistral, l'imaginaire collectif revive, sur le mode onirique, les étapes d'une scolarité tout à fait archaïque, prise en charge par des professeurs exigeants, et jalonnée d'une série d'épreuves ardues, d'examens de passage, et d'exercices relevant de la pure gageure. Il est intéressant de remarquer à quel point cet univers est le très exact double, dans la mesure où il est son reflet inversé, de l'univers scolaire moderne. Cela même qui est rejeté comme indigne dans la société actuelle est précisément - et c'est là l'aspect le plus étonnant de ce succès - ce qui est accueilli avec enthousiasme et recherché avec passion dans son double fictif. On peut ajouter que les personnages sont littéralement appelés à se tenir dans une concurrence permanente, à l'heure où la concurrence dans l'apprentissage est précisément perçue comme injuste et discriminante. La sélection, puis la concurrence, sont présents à tous les stades de la progression du jeune héros et de ses compagnons: choisis à l'avance par les maîtres de magie qui ont suivi leur cheminement depuis la naissance, et qui surgissent dans leur vie comme des *dei ex machina*, ils sont ensuite répartis par le chapeau dans quatre écoles pour la gloire de laquelle ils devront s'affronter. Comme on le voit ici, en somme, les jeunes gens sont toujours exposés à une forme de transcendance qui suggère précisément cette imposition du destin auquel le monde moderne s'efforce de se soustraire. Il est intéressant de noter que les personnages d'inspiration fantastique sont rarement aux prises avec le destin, dont ils acceptent assez aisément l'arbitraire, et dont l'aspect apparemment contingent ne se confond pas à leur yeux avec une illégitime ingérence. Si lutte il y a, c'est, de manière générale, contre un complot universel, mû par une âme machiavélique, qui tend précisément à s'opposer au cours des choses, au déroulement du procès universel: la mission du héros est alors de rétablir le cours naturel des choses, en restituant au destin la possibilité de s'accomplir. A l'inverse du personnage tragique qui s'oppose au destin dans un monde où la contingence est globalement acceptée, le personnage fantastique acquiesce au cours des choses qui constitue rarement un obstacle.

On peut observer que le thème de l'école, qui concentre et cristallise le concept d'initiation, loin de se limiter à l'univers fantastique de Harry Potter, est désormais surexploité: l'école, et tout particulièrement l'école sélective, est devenue un nouveau poncif. C'est ainsi que l'on voit proliférer les émissions télévisuelles qui en donnent une réplique convaincante, et les déclinent sur tous les thèmes: écoles de chant, écoles de danse, nous l'avons vu, mais aussi écoles de cuisine, de bricolage, etc. Etrangement, l'univers scolaire de ces lieux n'est pas détourné, comme il serait facile de le faire, sur le mode grotesque. Si

l'exagération est nettement perceptible, nulle ombre parodique ne se projette sur les participants, qui se tiennent dans une atmosphère étonnamment sérieuse, presque solennelle.

L'époque est donc à l'initiation, et il ne semble plus désormais possible de voir dans notre temps un recul du sacré, tant celui-ci, ayant resurgi du néant où il semblait s'être perdu, est aujourd'hui représenté partout. Le cinéma, la télévision, n'ont jamais été aussi proches des scènes et des amphithéâtres antiques - ils sont le lieu même où se déroule le rite, où le sujet confronté aux forces obscures doit dépasser le prosaïsme de son existence pour atteindre un idéal de soi.

Mais qui, précisément, se dépasse ? Et où ce dépassement a-t-il lieu ? Ne sommes-nous pas en train d'assister, plutôt que de le vivre, à l'auto-dépassement de ceux que nous pourrions être - mais que nous ne sommes pas ? En effet, dans tous les cas évoqués précédemment, le rite est vécu par procuration, à travers le *media* de la transposition cinématographique ou télévisuelle. On pourra objecter qu'il est dans la nature du rite d'être médiatisé, et que la dimension spectaculaire fait, en quelque sorte, partie de ses codes. Cette médiation du regard, dans le rite, est fondamentale, dans la mesure où elle lui permet de gagner l'espace sacré et de s'élever au rang d'institution, échappant ainsi au domaine profane, au sein duquel il pourrait représenter un danger. Ainsi, un même événement ayant lieu dans le champ profane ou dans l'espace réglé du rite revêtira des statuts différents : le premier sera perçu comme une violence, tandis que le second constituera une barrière symbolique, une protection contre la violence. La localisation sacrée ou profane d'un même élément en inverse symétriquement la valeur. A titre d'exemple, on considère que la suppression d'un être vivant dans l'enceinte sacrée est un sacrifice, tandis que la même violence conçue dans l'espace profane est un meurtre. De la même manière, les épreuves mêmes qui procèdent, dans le cadre du rite initiatique, d'une forme d'élévation de l'individu, se changent dans le cadre quotidien en une série d'outrages illégitimes relevant de la pure destruction. Comme le souligne René Girard, aucune différence substantielle ne distingue donc les deux événements que leur localisation relative dans l'espace symbolique.

La théâtralité, comme nous l'avons déjà mentionné, fait partie intégrante du rite. Ici, pourtant, la distanciation dont il s'agit ne relève pas de la simple théâtralisation, pour trois raisons au moins. Tout d'abord, dans le cadre du rite, les places respectives du sacrifié et du sacrificant, de l'initié et de l'initiateur, du célébré et du célébrateur, sont – au moins fictivement – interchangeables. En cela, les spectateurs sont "toujours-potentiellement" des

participants. Cette interchangeabilité n'est pas caractéristique de la représentation cinématographique ou télévisuelle, ni même du jeu. Dans ces derniers cas, le spectateur peut, bien sûr, se projeter sur le personnage, mais il ne sera jamais, d'aucune façon, à sa place. En cela, il y a identification mais non fusion. La nuance est de taille car, alors que la ritualité inscrit le sujet dans le groupe et, à travers la circularité qui s'instaure entre les membres, lui permet d'appréhender le réel, quoique transfiguré par la médiation du symbole, la relation entre le spectateur et le personnage relève d'un clivage irréductible entre deux mondes pour jamais hétérogènes. Par le truchement du cinéma ou de la télévision, alors que le réel continue de se dérouler sans forme ni barrières dans l'inconsistance du même, le rituel se tient, comme derrière une vitre, dans le domaine proche mais pour jamais inaccessible du rêve. On peut considérer à cet effet que la jouissance scopique, presque voyeuriste, est obtenue par le sujet sans que celui-ci ne coure le risque de la confrontation avec le réel. L'ego siège en sa demeure, il ne connaît nulle translation vers un possible *surmoi*.

D'autre part, la structure du sacré est telle que les sujets, toujours possiblement victimes, célébrés ou initiés, subissent tous de manière analogue les feux d'un regard surplombant, l'empreinte d'un dessein qui s'impose à eux et duquel les acteurs du rite eux-mêmes (chamans, prêtres, sacrificateurs...) sont les obligés. Ils sont, face à l'imposition de ce qu'ils perçoivent comme une volonté, ou feignent de percevoir comme tel, en situation d'égalité. Tel est l'intérêt profond du rite, qui à la fois scande le temps dans sa dimension cyclique et annihile entre les sujets la possibilité d'un heurt. Nul ne peut rivaliser avec les dieux, et il faut voir dans cette impossibilité même la possibilité d'une existence soudée et solidaire. Au contraire, dans la ritualité actuelle, distanciée au moyen d'un média, le spectateur a l'illusion de créer ce qu'il voit. Mieux: il est littéralement invité, aussi bien par le jeu, notamment vidéo, que par les émissions télévisées et l'intermédiaire de messages à envoyer en direct, à décider du sort de l'initié qu'il regarde. Ainsi, le spectateur est appelé, de chez lui, à "voter" pour tel ou candidat qui, dès lors, pourra poursuivre l'enchaînement des épreuves. Tel un empereur romain dont un geste suffit à laisser la vie sauve, ou à condamner le gladiateur, il peut éprouver sa puissance en influençant, depuis son canapé et tout en se préservant de la violence du rituel, le sort de l'autre. Il n'est plus assistant, ni potentiellement participant: définitivement passé du côté des dieux, il est un décideur. Il est un dieu¹⁸⁶.

On observe que ce procédé intelligent et raffiné confine l'ego dans un rapport

186 Cela étant, dans cette transaction qui attribue au spectateur des pouvoirs inédits, mais réduit la divinité aux limites d'un pouvoir aveugle qui s'exerce de manière arbitraire et unilatérale, il devient légitime de se demander si c'est bien le spectateur qui est divinisé, ou bien si Dieu lui-même n'est pas banalisé, ramené à l'ordinaire de l'homme. Il semble évident que le mouvement ascendant par lequel l'homme se trouve élevé est le corollaire d'un mouvement descendant par lequel Dieu est abaissé à des préoccupations humaines.

doublement jouissif, dans la mesure où il connaît le frisson du rite sans être initié, et le sentiment de puissance sans porter la responsabilité de son choix.

On mesure la portée du renversement complet qui s'opère avec une telle transformation du concept d'initiation. La révolution – en tant que tour sur soi-même et qu'inversement des polarités - est totale, puisque le sujet initié ne s'initie plus que sur le mode fantasmatique et anodin de la procuration, et qu'il occupe la place d'une entité transcendante agissant comme de loin et de nulle part sur le destin de mortels; l'initiation dont il est question n'occasionne plus cette forme de forçage de l'ego, dont se redessinent les limites, et par lequel celui-ci pourrait accéder à un idéal de proximité avec la source de vie; mais simplement le renforcement d'un moi hypertrophié, prométhéen, conforté dans une illusion de puissance. Pour le dire autrement, une telle initiation invite à la promotion de l'Eros vulgaire au détriment de la quête de l'Eros céleste¹⁸⁷.

Les rites que nous avons nommés "célébrations de passage" peuvent être analysés de la même manière, et dévoiler une tendance similaire à renforcer l'importance de l'ego: en effet, on note que les célébrations de passage afférentes à la nature, et tout particulièrement à la scansion d'un temps périodique, ont pour ainsi dire disparu, alors que subsistent, parallèlement, toutes celles qui ont égard à la célébration de l'ego, non plus inscrit dans la dynamique de ce flux qui fait de lui à la fois le témoin et l'image du grand Tout élémentaire duquel il participe, mais détaché, retranché et ramené à l'aspect brut de sa propre existence. Noël, qui correspond plus ou moins au solstice d'hiver, et à l'idée de renaissance, constitue à peu de choses près la seule célébration encore associée (très lointainement et presque inconsciemment) aux cycles de la nature. Pâques n'est plus guère autre chose que le moment d'offrir et de consommer des chocolats, et tous les rites célébrant les temps forts de la vie agricole – vendanges, foins -, ou les changements de saison – la St-Jean, la St-Martin – sont en passe de disparaître ou ne subsistent que localement.

Bien sûr, une semblable raréfaction peut trouver une explication suffisante dans l'effondrement de la religion et le délaissement de la vie champêtre au profit d'un confort moderne et citadin. Mais on peut tout de même s'étonner de cette disparition, cependant que les rites liés à la célébration de l'ego se sont maintenus et restent si vivaces – mariages, obtention d'un nouveau logement, d'un nouvel emploi, entre autres. On pense, par exemple, à la formidable importance de l'anniversaire de naissance, quand on sait que certaines sociétés (pourtant festives par ailleurs) méconnaissent ce rituel, et que leurs membres, peu soucieux des événements marquant l'histoire individuelle, ignorent souvent leur date de naissance et

187 Voir à ce sujet les travaux de Gilles Boudinet ([Les Eros de la musique](#)).

parfois même jusqu'à leur âge. Un certain ritualisme semble bien s'être maintenu, contre toute attente, mais il paraît s'attacher, désormais, à la célébration du sujet alors entendu comme sa propre fin, sans que ne soit envisagé son dépassement vers un ailleurs (temps, nature). Cette hypothèse semble se vérifier au moins dans deux autres domaines sur lesquels nous souhaitons nous arrêter un instant, la psychanalyse dont Mircea Eliade a relevé le caractère rituel, et les cérémonies funéraires que nous avons déjà évoquées, détournées de l'idée de Dieu pour regarder l'homme.

On peut voir dans la psychanalyse une forme moderne de rite initiatique, comme le souligne Mircea Eliade: "Même les techniques spécifiquement modernes, comme la psychanalyse, gardent encore le canevas initiatique", note-t-il. "Le patient est invité à descendre très profondément en lui-même, à faire revivre son passé, à affronter de nouveau ses traumatismes, et, du point de vue formel, cette opération périlleuse ressemble aux descentes initiatiques aux 'Enfers', parmi les larves, et aux combats avec les 'monstres'¹⁸⁸". Mais là encore, force est de constater que cette ritualité résiduelle qui apparaît dans le cheminement psychanalytique est lié à la conservation ou à la restauration de l'ego. Elle ne saurait constituer, à l'évidence, la réconciliation du sujet et du monde avec lequel il fait corps, mais davantage celle, à l'intérieur même du sujet, des différents aspects de sa personne: son passé, le refoulement de l'inconscient, ses fantasmes, ses fêlures. Comme on le voit, le rite subsiste, mais sous une forme dévoyée, au profit d'une valeur qui n'est pas la sienne propre, et d'un lien toujours réactivé, non pas avec l'ouverture du dehors, ni la connaissance de l'inconnaissable, mais vers la poursuite d'une intériorité qui s'abîme en elle-même.

De la même façon, la tendance évoquée plus haut à préparer son propre enterrement et à faire le choix, en vue de celui-ci, d'une mise en scène toujours plus originale et audacieuse, semble manifester, davantage qu'une véritable préparation spirituelle à la mort, une sorte de survie dans et par la représentation, substituant par une forme de surdétermination de l'ego ce qui devrait relever de l'abandon de la forme, alors amenée à faire retour, en se diluant, vers le tout indifférencié dont le moi est issu. "Jusqu'à maintenant, dans les sociétés traditionnelles et même, pendant très longtemps, dans la société moderne, la mort était l'un de ces moments privilégiés où l'individu manifestait sa capacité de donner. Le plus rapace des hommes d'affaires mettait son point d'honneur à rédiger un testament dont, par définition, il ne profiterait pas; on pouvait préparer le mot de la fin; on travaillait, en somme, sur ce qu'on avait à transmettre. Dans le cimetière [de la culture necro], nous n'avons plus

188 Mircea Eliade, Le sacré et le profane, p.176

affaire à des gens qui ont quelque chose à transmettre, mais à des individus qui continuent à avoir un besoin obsessionnel de parler d'eux, de faire l'intéressant et d'attirer l'attention (...). C'est donc un narcissisme postmoderne¹⁸⁹, écrit Jean-Claude Michéa. Le rite se donne de manière autonome, en position d'extériorité par rapport au sens, qui devrait au contraire le contenir et l'englober; il se donne sans le mythe¹⁹⁰.

Le rite sans le mythe

La ritualité résiduelle qui se laisse observer dans le monde postmoderne semble donc davantage tournée vers la célébration de l'ego que vers celle du grand procès du monde. Le premier n'apparaît plus comme une cellule constitutive du second, comme dans la pensée grecque antique, ni un microcosme à l'image du grand tout universel, tel que dans la pensée taoïste par exemple. A la différence de ces deux derniers cas, dans lesquels l'intérêt pour le sujet peut n'être qu'un prétexte, une voie transitoire à travers laquelle l'élément cosmique est visé, l'ego n'apparaît pas en lien véritable avec le monde, avec lequel il n'interagit pas: il apparaît, au contraire, délié, libéré de toute attache, posant sur lui-même un regard transculturel et transhistorique.

Au fond, le rite se déroule sans le mythe. Nul récit quant à l'origine ou à la constitution du monde, quant à l'apparition de l'homme ou à la constitution de l'univers, ne vient donner sens à une mécanique rituelle qui apparaît, dès lors, comme une forme se donnant seule, indépendamment de l'étayage narratif. C'est en ce sens que l'on peut qualifier, avec Eliade, les rites qui perdurent de ritualismes dégradés: la dégradation dont il s'agit n'étant pas tant dans le fait d'une réalisation approximative, maladroite, incomplète ou encore euphémisée du rite; mais davantage dans l'absence de relais narratif qui viendrait l'inscrire de manière cohérente dans un monde qui le précède et qui le suit.

C'est ainsi que l'imaginaire de l'épreuve, par exemple, s'il sature les représentations audio-visuelles ou littéraires, ne trouve pas d'écho favorable dans le monde réel (scolaire, par exemple), où il est accueilli comme illégitime et archaïque. Procurant des sensations agréables lorsqu'elle est abordée par le truchement de la fiction, l'initiation est

189 Jean-Claude Michéa, Les valeurs de l'homme contemporain, p.16

190 A moins que l'ego ne constitue lui-même un nouveau mythe postmoderne; c'est ce que nous verrons par la suite.

ressentie par la représentation collective comme une limitation insupportable à la satisfaction de l'ego, une frustration et une sorte d'offense au bien-être immédiat dont il convient à tout prix de se préserver. Ainsi, les passages-clefs qu'ont pu constituer, pour un jeune scolarisé, l'entrée en primaire, puis au collège, et parfois, en apprentissage ou au lycée, tendent tous à être affaiblis et même, si possible, totalement supprimés. Il est loisible de grandir harmonieusement, sans heurts ni étapes. Il n'est pas question ici de porter un regard critique sur un point dont certaines conséquences sont sans doute heureuses (la fin de certaines formes de bizutage portant atteinte à l'intégrité de la personne, par exemple) et d'autres peut-être moins (comme les cérémonies de remise des diplômes), mais de désigner un changement qui porte à l'évidence vers la suppression de la contrainte initiatique pour contenir le moi dans un éternel présent où se dit, comme toujours ressassée, l'omniprésence du même. Il faut comprendre que la fin de la pré-liminarité et de la rupture qu'elle représente marque aussi la fin d'une liminarité constitutive de l'individu et de la post-liminarité qui autorise sa ré-intégration dans le groupe¹⁹¹. Ainsi, il n'est aujourd'hui question que de ponts et de liaisons: ponts vers la primaire, liaisons CM2-6ème, qui se déclinent en toutes sortes de mesures: aménagement de programmes communs, adoption d'une terminologie commune, réunions des personnels de direction et des personnels enseignants pour harmoniser les pratiques, visites des écoles de secteur auxquelles les classes sont destinées, journées portes ouvertes, jeux de piste des élèves de 6ème dans le tout nouveau collège afin d'éviter la perte des repères spatiaux, sorties communes, tutorat des plus jeunes par des élèves plus anciens, sont des pratiques nationalement répandues.

Dans le même ordre d'idées, comme le souligne Dominique Ottavi, le territoire de l'école n'est plus strictement réservé à l'enseignement, mais s'est ouvert à la pratique sociale. "Depuis 1983, les locaux scolaires ne sont plus réservés exclusivement à l'enseignement, ils sont considérés aussi comme lieux d'accueil pour la garde ou les loisirs. Cette mesure prenait acte d'une demande sociale de prise en charge de l'enfant indépendamment de la scolarisation. Le résultat en est de banaliser l'usage des locaux scolaires, d'effacer les anciens seuils symboliques que représentaient l'arrivée et la sortie de l'école, de même que la rentrée scolaire et le début des vacances", écrit-il¹⁹². On pourrait dire que le territoire scolaire est devenu *espace* (extensité, universalité, ouverture), cessant du même coup d'être le *lieu* privilégié de l'enseignement (intensité, réserve, intimité, clôture)¹⁹³.

191 Notions introduites par Arnold Van Gennep dans Les rites de passage.

192 Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet et Dominique Ottavi, Conditions de l'éducation, pp.246-247

193 Voir en troisième partie les analyses sur les notions d'espace et de lieu, III, 1° "L'espace lisse", sous-partie "Espace et lieu".

Le territoire initiatique devenu terrain polyvalent est aussi celui d'une continuité temporelle, par opposition aux ruptures auxquelles est exposé le jeune novice.

On peut observer comme les polarités, à nouveau, s'inversent: l'adolescence, libérée de toute contrainte initiatique, devient une épreuve pour les adultes. On entend régulièrement, en effet, toutes sortes de discours angoissés de la part d'adultes qui tendent à signifier que l'adolescence de leurs enfants, ou de ceux dont ils ont la charge, constitue pour eux une véritable épreuve: épreuve qu'ils anticipent comme une étape normale de leur propre vie de parents, et qu'ils se préparent à affronter avec une juste sollicitude, et non comme cette série de frustrations, de passions et de conflits intérieurs constitutifs de la vie de l'enfant, que celui-ci devra traverser et dont il pourra sortir grandi. Ainsi, on peut entendre fréquemment ce genre de propos: "C'est dur, mais on tient le coup", "On devrait bientôt en sortir", "Avec sa sœur, on a souffert, ça a duré longtemps" tandis qu'il est bien rare, voire exceptionnel d'entendre: "Mon fils/ma fille entre dans l'adolescence, le/la pauvre, cela risque d'être dur pour lui/elle ". Cette inversion des polarités éclaire deux faits essentiels: tout d'abord, le rite tend à s'affaiblir pour supprimer toute résistance, même transitoire, au désir, auquel on s'efforce de donner libre cours; mais ensuite, le rite ainsi effacé fait retour à un autre stade générationnel, comme s'il s'avérait malgré tout nécessaire à une forme d'équilibre social.

Ce fait pourrait expliquer la perdurance de ce que Mircea Eliade appelle les ritualismes dégradés, cette tendance des sociétés postmodernes à conserver les vestiges parfois méconnaissables d'une pratique rituelle dont le fondement mythique s'est perdu, et dont la cohérence n'apparaît plus.

On peut alors affirmer que la ritualité, que l'on pouvait croire disparue, est plutôt déplacée, et que ce déplacement est double, qui est à la fois glissement de la scène collective vers la sphère privée et transfert du vécu vers la procuration de l'écran. Il y a donc, dans le même temps, privatisation et éloignement dans le domaine du fantasme. Enfin, cette ritualité manifeste son caractère anthropomorphique: dans la forme qu'elle revêt, à la fois renouvelée et altérée, et dont il paraît parfois ne rester que le geste détaché de l'idée, le moi, et non la nature, semble la mesure de toutes choses.

1° B/ Le mythe

Jean-François Lyotard a problématisé la disparition des mythes, récits porteurs de sens et éclairant la place de l'homme au sein du cosmos, grâce à la notion de "fin des grands récits". Il entend, par grands récits, non seulement les grandes religions, mais aussi les plus importantes philosophies modernes: le récit d'un progrès possible et continu (les Lumières), celui de l'Esprit du monde qui veille à l'enchaînement des événements (Hegel), de l'avènement d'une société sans classes orientée par la production (Marx). Le monde vidé de sa substance serait maintenant guidé par la recherche de performativité, et habité par un ensemble hétéroclite de micro-récits, délaissant les modèles univoques fortement structurants au profit d'un mélange de genres pluriel et rhapsodique. Par cette inflexion de la vocation narrative, l'homme signe, en même temps que le refus de l'imposition du passé, la fin des grands modèles de compréhension et d'interprétation de l'histoire.

Pourtant, de la même manière que l'on a pu observer, quand on le croyait disparu, la permanence du rite dans notre société, on peut relever en son sein les traces d'une mythologie éclectique et dégradée. Si elle n'est plus la figure de proue d'un dessein collectif, et ne se manifeste pas avec l'évidence d'un projet avoué, cette mythologie est bien présente dans l'espace contemporain. Cette fois encore, on peut distinguer, parmi ces traces, deux grands champs: celui d'une mythologie nouvelle et actuelle, et celui de la récupération d'une mythologie déjà ancienne, reformulée et réinventée.

Traces du mythe

S'ils ont quitté l'espace de notre quotidien, et s'ils n'étaient plus les discours officiels, les mythes demeurent bien présents. On peut observer que la scène imaginaire continue d'être peuplée de récits mythiques, et que la fuite vers une modernité toujours plus avancée du point de vue technologique s'accompagne d'une régression relative vers les mythes fondateurs - non seulement ceux des grands courants philosophiques modernes, mais

aussi, et surtout, ceux des sociétés dites archaïques. Le cinéma et la littérature, tout particulièrement, continuent de puiser, peut-être même avec une vigueur nouvelle, dans ce patrimoine. On peut rappeler, une fois encore, à titre d'exemple, le succès de l'œuvre de Tolkien, croisement de nombreux mythes d'inspiration nordique et germanique. La réécriture de contes, dans le domaine du cinéma comme dans celui de la littérature enfantine, est également une source d'inspiration fortement sollicitée: ces trois dernières années sont parues sur les écrans les versions modernes de plusieurs grands contes, que l'on croyait éculés: La Belle et la Bête, Le Petit Chaperon Rouge, Cendrillon, La Belle au bois dormant. Quant à l'édition pour enfants, elle continue de publier chaque année des dizaines de variantes, toujours ludiques et parfois caricaturales, du Petit Chaperon Rouge. On ne compte plus les films récents qui empruntent à la mythologie grecque (Le Labyrinthe, où l'on peut voir la restitution de l'univers de Dédale et Icare avec, en filigrane, le mythe du Minotaure, en est une illustration actuelle). D'autres films récents reposent sur l'adaptation d'un passage de la Bible - adaptation plus ou moins lointaine, et plus ou moins fidèle à l'esprit du récit biblique. On a assisté très récemment, par exemple, à la sortie sur les écrans de "Noé". Si la fidélité à la source est parfaitement discutable, le fait qu'un tel récit soit promu sur les écrans et fasse recette à l'heure même de l'abandon des grandes religions ne peut qu'attirer notre attention et doit être considéré avec sérieux.

De telles œuvres affichent clairement leur inspiration mythique, dont elles se présentent comme le renouvellement. Pourtant, un autre genre cinématographique - sans doute le plus fécond et le plus populaire - puise des ressources inavouées dans les leitmotiv du mythe. Le film d'action n'a d'autre ressort, en effet, que le récit infiniment décliné, et manifesté par le truchement d'inépuisables variantes, du héros qui affronte le monstre, figure par excellence de l'Autre, avec lequel, pour mesurer ses forces, il danse l'éternel ballet de la vie et de la mort. "Le cinéma, cette 'usine des rêves', reprend et utilise d'innombrables motifs mythiques: la lutte entre le Héros et le Monstre, les combats et les épreuves initiatiques, les figures et les images exemplaires"¹⁹⁴, note Mircea Eliade. C'est ainsi que les éléments les plus clairement modernes de notre société, ceux-là même auxquels on croyait pouvoir dénier tout rapport avec l'archaïsme du sacré, sont en réalité la forme expansée d'une structure invariable, le développement inavoué d'un thème inchangé et fondamental, qui constitue l'essence même du mythe. C'est à l'endroit même où l'on ne distingue plus l'emprunt que la dette est la plus lourde, et dans les formes qui se déclarent les plus résolument affranchies de l'histoire, voire même celles qui se disent *contre* l'histoire, que le mythe persiste avec le plus de pureté.

194 Mircea Eliade, Le Sacré et le Profane, p.174

Tout comme le rite, qui ne parvient plus à se jouer, gagne le lieu inattendu de la représentation médiatique et trouve à s'énoncer sous des formes nouvelles, le mythe, qui ne parvient plus à se dire, infiltre des formes nouvelles du réel, et colonise, au-delà des domaines reconnus du sacré, les territoires du profane. Il y a donc davantage déplacement, réécriture et transfert que disparition du mythe.

De même, dans un procédé semblable d'évidement et de creusement de la forme, le mythe se présente sans le rite, c'est-à-dire délié de sa manifestation par le geste, de son incarnation par la chair, de sa scansion par la voix dans la corporéité du chœur. Il apparaît dépouillé de lui-même, idée pure, avec la fragilité d'une trame qui se propage sans rencontrer la résistance des corps. De ce point de vue, ce serait donc davantage dans cette mésalliance du rite et du mythe, dont chacun se dit comme une forme autonome, que dans la disparition effective de l'un ou de l'autre, que résiderait la modernité, et que des formes résiduelles de sacré trouveraient, peut-être, à s'actualiser.

On peut s'interroger sur les conséquences d'une mésalliance que Durkheim avait déjà envisagée¹⁹⁵. Après avoir longuement hésité sur l'éventuelle primauté de l'un sur l'autre, ce qui atteste qu'il avait considéré leur possible séparation, il avait finalement relativisé les croyances au profit des rites. Cette relativisation même est le signe d'une possible autonomie du rite qui, bien qu'il procède du mythe, d'où il tire à la fois sa forme et son sens, serait en mesure de poursuivre ensuite une existence plus ou moins indépendante, à la fois liée à son origine et déliée d'elle, et peut-être même de survivre, qui sait, à la disparition de la croyance dont il est issu.

Cette primauté du rite, qui serait le véritable vecteur du sacré, au détriment du mythe pourtant porteur de sens, doit amener la question suivante: peut-on discuter de la possibilité d'un sacré maintenu par le seul rite, et le cas échéant, faudrait-il voir dans notre société, où le rite a précisément délaissé le mythe, la perdurance paradoxale du sacré ou son abandon? En d'autres termes, la persistance des pratiques que nous avons relevées et leur expansion dans des domaines profanes peut-elle constituer, à elle seule, la marque du sacré, en dépit de la relativisation des croyances, de sorte que le rite ne puisse plus en tirer son sens et même, à la rigueur, n'*ait* plus de sens?

Il ne faut pas conclure avec trop de hâte des propos de Durkheim que la

195 Voir à ce sujet Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912

croyance n'a plus de raison d'être dès lors que le rite est en place, mais plutôt que l'importance de cette croyance doit être relativisée, en cela que sa détermination n'est pas essentielle, tandis que le rite serait le véritable vecteur du sacré. En exagérant volontairement la portée de ces propos, on pourrait dire que toute croyance est bonne, dès lors qu'elle se manifeste par un ensemble cohérent de pratiques qui régulent et contiennent les échanges sociaux, en même temps qu'elles assurent une forme de continuité entre l'homme et la représentation du monde dans lequel il vit. C'est, à la fin, par l'intermédiaire du rite, qui impose au réel l'empreinte d'un dessein collectif, davantage que par la voix du mythe, qui n'a pas la concrétude de l'acte, que la communauté humaine s'érige en société.

En effet, pour qu'un rite puisse apparaître comme tel, il faut qu'une pratique soit reconnue comme répétée, collective et issue de la croyance. Sans cette dernière dimension, qui n'est autre que la dimension narrative, on pourrait se demander quelle serait la différence entre un rite et une coutume (qui inclut la dimension collective et répétée, mais non l'origine mythique), ou bien entre un rite et une habitude (qui inclut la répétition, mais nullement le caractère collectif ni l'origine mythique). Nous le voyons bien ici, rite et mythe sont profondément intriqués. Le rite ne peut se passer totalement de la notion de mythe sans s'annihiler lui-même, quel que soit l'état de distension ou de dégradation de leur relation, quelle que soit la distance qui le sépare de son origine.

Nous semblons toucher à l'aporie. Si le concept de rite, tout séparé qu'il soit du mythe originel, ne peut faire complètement l'économie du mythe, alors les pratiques que nous avons relevées comme les traces d'un ritualisme dégradé peuvent-elles encore être désignées comme rituelles, et ne relèvent-elles pas plutôt de la coutume ou de l'habitude? Le cas échéant, comment soutenir que le rite perdure sans le mythe dans notre société, et inversement?

En réalité, comme le bernard l'hermite migre de coquille en coquille, et continue d'assurer sa survie à partir d'autres moyens que ceux dont l'a pourvu d'abord sa condition naturelle, il semble que le rite, entretenant des rapports lointains et toujours plus incertains avec le mythe dont il est issu, se maintienne, identique à lui-même, grâce à un mythe nouveau, ou, si l'on peut dire, un mythe de substitution, une forme de récit moderne qui lui insuffle son énergie et lui donne un sens dont on le croyait désormais dépourvu. De ce nouveau récit, nous avons déjà relevé les traces, considéré l'ombre projetée.

Le véritable mythe du monde moderne, bien plus influent que les traces d'une mythologie ancienne parfois défigurée, semble être l'infini déroulement du moi, entendu

comme point de départ d'une investigation frénétique dont le sujet est à la fois le centre, le commencement et la fin. Le développement de l'*ego* serait le mythe du monde moderne, donnant lieu, non à une grande Histoire dont nous sommes tous les acteurs, mais à mille histoires exigües dont chacun se trouve être le héros. La prépondérance de cette histoire (ou de cet ensemble d'histoires) pourrait expliquer à la fois la persistance de nombreux rites, et la survivance de certains mythes, qui la soutiennent et la nourrissent, tandis que d'autres sont délaissés, qui ne la regardent pas, ou qui la desservent. Les aléas de l'*ego*, l'affranchissement, jour après jour, de tout ce qui s'oppose à son désir, le déploiement tranquille de son bien-être, le comptage soigneux de tous ceux qui l'habitent¹⁹⁶, l'exploration de tous les rôles qu'il peut endosser, sa quête d'éternité enfin: tel serait, peut-être, le grand récit paradoxal¹⁹⁷ de l'époque postmoderne.

Dire que la modernité a évacué toute possibilité de transcendance, que l'espace se déploie dans un milieu homogène, sans nul horizon qui ne vienne le circonscrire, donc, ne serait pas parfaitement exact: il faudrait dire, bien plutôt, qu'en l'absence de Tiers légitimant, l'homme est devenu son propre horizon, trouve en son existence sa propre transcendance.

Néanmoins, l'espace ainsi dessiné, au lieu de se projeter vers le dehors à la rencontre de quelque horizon qui toujours le renverra vers un point plus lointain, s'abîme en lui-même; il brûle sa matière et, ne s'élançant jamais que vers l'origine indécelable, il s'avale dans un effondrement constant et systématique.

Dans la mesure, en effet, où l'extériorisation de mon désir et la représentation de mon intimité se font idéales, et que je deviens ma propre transcendance, le seul moyen de me dépasser est de descendre, en inversant le mouvement, à la rencontre de mon désir le plus enfoui, de me tenir à l'affût de moi-même, de m'attendre en quelque lieu étonnant, pour faire resurgir des profondeurs le feu de mon désir toujours renouvelé.

Mais cette forme de transcendance inversée, si elle en est une, reste absconse et paradoxale. Deux questions invitent, aussitôt qu'elles se formulent, à considérer avec distance la possibilité d'une auto-transcendance sous la forme moderne que nous avons décrite. La première est fonctionnelle. Si le *je* peut assumer une posture transcendantale, non pas en délaissant l'urgence de la jouissance pour apprendre à reconnaître la légitimité d'autres fins (on peut encore écrire: d'autres faims), comme le voudrait, par exemple, une approche

196 On peut penser ici aux personnages conceptuels de Deleuze.

197 En ce qu'il aurait perdu sa structure de récit.

stoïque, alors cette posture transcendantale se laisse dominer et conduire, plutôt que par une entité unique et collectivement reconnue, par autant d'entités qu'il y a de sujets. Dès lors, au lieu de se tenir cois devant une seule parole qui se donne pour tous, et de trouver dans ce silence une forme de lissage et d'égalité de statut, nous nous tenons dans la cacophonie de mille voix qui se perdent et se recouvrent mutuellement: tandis que la pensée transcendantale permet d'établir une certaine homogénéité qui devient, de fait, la condition même des relations réciproques qu'entretiennent les membres du groupe, cette forme d'auto-transcendance du sujet, qui voit en lui-même sa propre fin, pose la question du vivre-ensemble.

La seconde objection est théorique. En effet, est-on en droit de se demander, une transcendance sans altérité peut-elle encore mériter le nom de transcendance? N'y a-t-il pas, dans la formulation même de la question, une association surprenante, et peut-être d'ordre oxymorique? Dans la mesure où il n'y a plus élévation vers un dehors, mais plongée en-dedans, et où le vertige des hauteurs se trouve troqué contre celui de la chute, alors qu'en est-il du monde, et ne risquons-nous pas de subir, voulant échapper à l'étau de l'imposition du passé, celui, sans doute bien plus ferme et tenace, de l'éternel retour du même?

On pourrait penser, à lire ces lignes, que cette forme d'idéalité du moi qui mène à rechercher, en toute chose, la profondeur de l'intime et qui passe par la célébration du désir, correspond à une certaine transcendance de l'immanence, telle qu'on la trouve dans la pensée taoïste, par exemple, ou, sous une autre forme, dans le concept d'empirisme transcendantal développé par Deleuze¹⁹⁸. Ne rejoint-on pas dans l'intérêt pour l'ego, tout simplement, cette possibilité de dépassement du visible par l'invisible que nous désignent des traditions orientales séculaires, la rencontre silencieuse avec des flux internes qui vont l'amble avec les cycles cosmiques? Ce dépassement de soi par soi, pour soi, n'est-ce-pas précisément cette voie par laquelle, dans sa présence même, l'étant se donne à la fois comme lui-même et virtualité du grand Tout, comme émergence dans le sensible de la grande Forme?

Il faudrait, pour qu'une telle hypothèse se confirme, que la rencontre avec l'intime et l'intérêt porté à l'ego ne représentent pas une fin en soi, mais bien un lieu de passage vers le grand Tout qui est la véritable cible de l'attention. La rencontre avec l'intime n'est que l'occasion, par une sorte de décroissement de l'être, de dépli de soi, de se confondre avec l'envers des choses, leur reflux dans l'invisible: cela même que je ne suis pas.

198 Cette notion, qui s'efforce de repenser le concept de "transcendantal" de Kant au moyen de l'empirisme de Hume, apparaît en 1968 dans Différence et répétition.

Pour le dire autrement, la transcendance de l'immanence repose sur l'idée d'une transitivité de l'expérience, tandis que la célébration de l'ego des sociétés modernes serait intransitive.

Par ailleurs, la concentration sur l'ego des pensées orientales ne consiste pas en une focalisation de l'attention sur la part déterminée de soi-même; c'est, bien plutôt, le champ d'indétermination qui doit retenir l'attention, cette part informelle, sans couleur ni substance, sans caractère, de l'existence, qui me permet de rejoindre, par sa contemplation, le grand tout indifférencié. Autrement dit, la coïncidence des pratiques demeure ici apparente, et recouvre même, en définitive, des réalités opposées: il y a, du côté des sociétés dites postmodernes, recherche de la différence, de l'originalité, c'est-à-dire de tout point saillant par lequel je manifeste mon unicité; du côté des traditions orientales, effacement et fusion dans le tout indéterminé, qui me ramène, en quelque sorte, à une forme maximale de neutralisation et de dilution de moi-même, en vue de célébrer l'infini du monde.

Il est donc difficile, dans le cas qui nous occupe, de qualifier l'importance donnée à l'ego de transcendantale. Quelle serait, en effet, une transcendance qui se constituerait sans recours à l'altérité, dans une motion individuelle qui renoncerait à se muer en essor collectif, et qui aurait évacué jusqu'au concept de monde, à moins de l'entendre au sens restreint de la propriété d'un ego prédateur? Il pourrait s'agir, plutôt, d'un succédané transcendantal, d'une forme de transcendance altérée en son principe par l'absence d'une entité tierce, à même de donner à la communauté la cohérence du groupe. Cet ersatz de transcendance, qu'on gagnerait peut-être à qualifier de projection de l'ego vers une forme expansée de lui-même, plus durable, plus caractérisée aussi, hissée et amplifiée à la mesure du mythe, donnerait lieu à une forme de continuité rituelle, dont les pratiques se pourraient alors se maintenir, bien que plus ou moins indépendamment, parfois, du récit originel de leur fondation.

Il est loisible d'explorer plus avant la teneur de ces récits, qui reposent sur l'invention d'une forme nouvelle d'éden, le marché, et l'imposition d'un nouvel idéal anthropologique, l'homme éternel.

Deux mythes contemporains: le marché, l'homme éternel

Il n'est pas question ici de refaire un travail qui a déjà été mené ailleurs de manière approfondie et qui a donné lieu à plusieurs analyses fines et documentées, mais seulement de reprendre, de manière synthétique, les éléments qui peuvent éclairer avec pertinence la question de la persistance du sacré, ou de ses formes résiduelles, dans la société actuelle, et notamment celle de l'éventualité de la constitution d'un mythe moderne constitué de toutes pièces par la vie économique.

Il faut d'abord établir que cette tendance à la reconstitution *a posteriori* d'un mythe légitimateur pour venir soutenir une réalité qui lui est étrangère n'est pas le propre du monde économique, mais fait émerger une disposition globale de la modernité qui, si elle n'est pas fondée sur le mythe, puise volontiers dans l'imaginaire mythologique le matériau d'une auto-légitimation factice. Ces tendances s'observent par exemple dès les débuts de la modernité dans le monde politique, avec le stalinisme, et son exploitation du personnage de Lénine, figure paternelle et tutélaire à la lumière de laquelle le nouveau dictateur a présenté son programme, créant ainsi une filiation – donc une histoire – fictive. On sait par ailleurs que le nazisme réactive, afin d'instaurer une solide crédibilité, le mythe séculaire du vieux juif marchand, riche et avide. Le symbole de la croix gammée, quant à lui, existe aussi depuis longtemps: déjà présent au Néolithique, on le trouve en Grèce, puis en Inde (et plus tard, en Chine). Le nazisme n'a fait que pervertir, en l'inversant, le sens véritable de la svastika grecque pour y laisser voir le symbole d'une race supérieure: les corps politiques, dans le but d'asseoir une autorité qui n'a rien de naturel, n'ont fait que se réclamer d'un Tiers puisé dans le passé et dont la référence aurait légitimé leur conduite d'alors. Celui qui aspire à l'autorité, si celle-ci ne lui est pas conférée par une instance supérieure, doit s'inventer un auteur, un censeur, une *histoire*. C'est bien ce phénomène que note Régis Debray, dans son étude des fonctions religieuses: "On ne peut s'empêcher de faire parler le vestige – le langage de nos ferveurs présentes, comme le présent anxieux d'une nation cherche à s'autoriser d'un mythe d'origine. Mussolini fondait ses délires sur une fausse image de l'Empire romain; Bismarck avait besoin d'Arminius, le vainqueur des légions romaines; comme le républicanisme français, d'un Vercingétorix indomptable, et la résistance gaullienne à l'Amérique, d'un Astérix faisant la nique à Jules César", observe-t-il¹⁹⁹. Nous verrons à l'occasion de la

199 Régis Debray, Le Feu sacré, p.204

troisième partie et des travaux sur le story-telling de quelle manière ces reconstitutions artificielles affectent l'énonciation et quelles conséquences majeures elles ont sur la constitution du sujet en devenir. La présente partie se contentera d'analyser la constitution, sur le plan économique, des deux mythes fondateurs, d'ailleurs liés l'un à l'autre, du marché et de l'homme éternel.

Dany-Robert Dufour fait un parallèle utile entre le marché mondial et la Providence: de part et d'autre, en effet, ce n'est qu'infinie variété, et considérable profusion, d'un bien éternellement disponible. Enumérant avec beaucoup de clarté les différents points communs qui lient les deux concepts dans une synthèse qu'il convient de restituer dans sa quasi-intégralité, il conclut à la "juridiction d'un nouveau dieu²⁰⁰":

Avec l'invention du Marché, nous avons en quelque sorte eu affaire à une *Aufhebung* divine où les précédentes formes de Providence se sont trouvées relevées par une nouvelle, plus puissante que les précédentes. Le Marché présente en effet les attributs même de la divinité: il possède l'omnipotence pourvu qu'on le laisse vraiment jouer et il se présente comme le lieu même de la Vérité – on dit même que le Marché serait la seule vraie réalité dans le monde de fiction des hommes (...).

Cette apothéose actuelle du Marché se reconnaît à plusieurs traits:

- la diffusion massive du dogme libéral dans toutes les anciennes forces politiques démocratiques (...);
- l'ânonnement, à partir de nombreux bréviaires, des très versatiles lois du marché si péniblement mises au jour par les plus grands esprits du siècle (...);
- la désaffection par les foules de l'église ou du temple au profit du centre commercial, nouveau lieu de culte: on y vient et on y communie en famille les jours de repos, comme on allait le dimanche à la messe;
- la croyance, constamment entretenue par les innombrables vignettes produites par le catéchisme publicitaire, que le salut individuel passe par la consommation, moteur du Marché;
- la disparition progressive des divers peuples de la Terre et l'apparition de troupeaux de consommateurs fédérés par le Marché et interpellés individu par individu, notamment par la télévision.

Je n'emploie donc pas au hasard les termes de "Providence", de "croyance", de "dogme", de "catéchisme", de "bréviaires", de "lieux de culte"...: une église mondiale s'est mise en place pour administrer les bienfaits de ce nouveau dieu et soumettre les récalcitrants.

On pourrait ajouter à cette liste le port de vêtements et d'accessoires de marque, souvent ravalé au simple rang de signe de reconnaissance groupale. En effet, si les sociologues qui se sont penchés sur la question ont depuis longtemps analysé le caractère fédérateur de la marque, symbole d'appartenance au groupe, on a souvent laissé de côté ce qui en constitue l'autre versant de signification, soit leur portée *culturelle*: la marque peut ainsi se laisser considérer comme un signe de déférence envers l'économie. On peut d'ailleurs s'arrêter

200 Dany-Robert Dufour, Le Divin Marché, p.105

un instant sur la polysémie du terme "marque": avant d'être un signe permettant d'identifier la fabrication d'un produit manufacturé ou industriel, elle est ce qui laisse une trace visible, parfois indélébile, sur le corps d'un être (ou d'une chose) au sujet duquel elle laisse un message; désormais, *quelque chose est dit* au sujet de ce corps (être ou chose) qui reçoit la marque, à l'attention des usagers de cette chose, ou de ceux qui seront amenés à fréquenter cet être. Ce qui est *marqué* sort ainsi du corps immense de l'indifférencié pour devenir visible et lisible: il devient, potentiellement, un bien, ou relate une partie de son histoire. Il se trouve tiré malgré lui sous le faisceau du regard, il sort à jamais du champ des possibles pour entrer dans celui de l'actuel et du déterminé: il ne s'appartient plus. Celui qui n'a pas de marque, en revanche, n'appartient à personne: il est libre. De multiples observateurs ont remarqué de longue date qu'il n'existe souvent aucune différence de facture entre un objet commun et un objet de marque, si ce n'est que ce dernier porte la trace écrite de l'entreprise qui en a assuré la production. Cela laisse à penser que cette marque concentre à elle seule un haut degré de signification. Il est intéressant de souligner, à ce titre, que l'on porte sur soi la marque écrite de l'entreprise qui a produit le vêtement. Cet aspect scripturaire, apposé à même le corps, n'est pas sans rappeler les signes rituels de filiation ou de dépendance envers un tiers: appartenances claniques, croyances en une divinité, vassalité, blasons des grandes lignées, dévotion envers un chef ou un parti politique. Sous cet angle, l'entreprise se substituerait donc au Tiers de nature transcendante normalement à l'œuvre dans l'élaboration du sacré.

Le marché, inépuisable, multiforme, capable de satisfaire les désirs de chacun, serait alors le nouvel éden vers lequel il convient de se hâter. Il constituerait un nouveau mythe, comme l'ont constitué avant lui l'Eldorado, l'Ouest, les Indes ou l'Atlantide. La profusion, qui est l'apanage des chefs ou des puissants, ou la caractéristique des espaces paradisiaques de la fiction, dans les fables et les contes, se met à la portée de chacun. Tous peuvent se complaire dans l'excès, tous peuvent boire aux sources toujours vives, se restaurer en continu aux tables toujours garnies. Reprenant sur le mode réel le leitmotiv de la manne, nourriture inépuisable ou chance miraculeuse, décliné, par exemple, dans le mythe grec de l'Age d'or, ou dans la fable d'Esopé « La poule aux œufs d'or », ou bien encore dans le conte de « Peau d'Ane », le marché ne désemplit jamais et ne cesse jamais de satisfaire le consommateur. Le magasin auquel on achète est aussitôt ré-achalandé, le rayon regarni, sans limite ni délai. La fabrication a lieu en continu. Certaines boutiques ouvrent leurs portes vingt-quatre heures sur vingt-quatre, d'autres ne ferment plus ni le dimanche, ni les jours fériés.

La télévision, qui diffuse en continu, est une autre métaphore de la source

providentielle, d'un flux bénéfique qui se donne et ne se tarit pas; de l'éclairage permanent de la ville nocturne, dont les lumières ne s'éteignent plus, à l'arrosage continu des pelouses et des jardins, en passant par l'été artificiel et constant des hangars où sont parqués les animaux d'élevage, et par la téléphonie ou les connexions illimitées, nous sommes toujours dans le leitmotiv de la manne, d'un bien perpétuellement disponible, dont le support, seul, se décline différemment.

Le thème de la manne est aussi constamment illustré par la publicité²⁰¹. On ne compte plus celles qui, vantant les qualités gustatives d'un café ou d'un chocolat, font se succéder les gros plans où l'on voit déferler des fleuves interminables de produit, et l'on observe même, parfois, l'heureux consommateur y prendre des bains voluptueux; le flux en mouvement d'un liquide devenu océanique, forme d'hyperbole de l'hyperbole, est d'ailleurs devenu un véritable leitmotiv dans la publicité. Il n'est pas indifférent, à cet égard, que le microcosme se change en macrocosme: l'agrandissement démesuré du minuscule et de l'accessoire est inversement proportionnel à la réduction de la perspective, l'abolition du lointain, et le rapprochement des horizons.

En lieu et place des chœurs, des grillots, des aèdes et des pleureuses, la publicité se fait le chantre de cette production ininterrompue. Célébrant le marché, elle remplace par des myriades de micro-récits les longs poèmes ou les mélopées antiques. En somme, nous retrouvons en tous points le fonctionnement du sacré, mais sur le thème du *comme si*: l'horizon pseudo-transcendantal de l'abondance infinie se déploie devant un sujet prétendument désinhibé, qui s'adonne à une prière laïque, croyant avoir vaincu le mythe alors même que le mythe l'a vaincu.

En termes psychanalytiques, on pourrait assimiler le fantasme de la manne, incarné par le nouveau mythe du marché, à une régression vers le tout premier stade de développement psychique de l'être humain. Le temps du continu est en effet celui du stade fœtal, lors duquel le bébé est nourri en permanence par l'intermédiaire du placenta, mais aussi bercé constamment par le même souffle, et maintenu dans un clair-obscur jusqu'où ne parvient pas, à moins d'être infiniment altérée, l'alternance du jour et de la nuit. Il arrive donc au monde avec une illusion de continuité, à laquelle il lui faut apprendre à renoncer progressivement pour entrer dans le monde extérieur, celui du discontinu, mais aussi de l'alternance. Il lui faudra apprendre, notamment, à attendre le sein qui lui permet d'éprouver la discontinuité du monde, à attendre que sa mère, un instant éloignée, lui revienne: le corps de

201 Nous reviendrons sur ce thème en troisième partie.

la mère est désormais présent *ou* absent. Le sein offre tantôt beaucoup de lait, tantôt moins. De même, le nouveau-né est amené à faire l'expérience de la respiration, alternance de plein et de vide, et assiste au ballet de la lumière et de la nuit, puis de l'été et de l'hiver. Le petit mammifère a chu dans l'univers du discontinu. Son premier apprentissage est celui du dépassement de la frustration par les multiples ressources qui s'offrent à lui²⁰², et d'apprendre à quitter le continu pour le discontinu. Telle est l'hypothèse de l'"illusion-désillusionnement" de Winnicott. "La mère (...) commence par témoigner d'une adaptation presque totale aux besoins de son bébé puis, avec le temps, cette adaptation se fait de moins en moins sentir, cette diminution étant fonction de la capacité croissante qu'acquiert l'enfant à faire face à la défaillance maternelle"²⁰³. Plus loin, il poursuit: "*Si tout se passe bien*, l'enfant peut effectivement bénéficier de l'expérience de la frustration, car une adaptation incomplète au besoin rend les objets réels"²⁰⁴.

En faisant l'expérience du manque, donc, le sujet entre progressivement dans une réalité alternative où son besoin n'est jamais que partiellement, ou temporairement, couvert. D'une certaine manière, la mythologie n'a pas beaucoup d'autre sens, et les contes ne racontent pas autre chose, que le moment de cette rupture où l'homme a basculé dans le discontinu, et sa tentative de rétablissement dans un univers dont la temporalité est radicalement autre²⁰⁵. Le mythe semble réécrire sur le mode métaphorique la recherche, par l'homme, de la continuité et de la permanence, en toute chose donnée comme tronquée, brisée, jetée là, incomplète, en même temps que ses tentatives douloureuses de rejoindre le cours discontinu du monde, et même de le célébrer. L'art peut s'entendre, également, comme la représentation de cette recherche qui se sait inutile. Le chef d'œuvre ne serait que le miracle d'un équilibre improbable entre ces deux tendances, la réconciliation toujours provisoire du possible et de l'impossible, la réalisation d'une coïncidence parfaite, quoique toujours ténue, tremblante et en passe de se perdre, entre continu et discontinu, fugitif et éternel.

De nombreux mythes se laissent analyser selon un tel schéma, scandé par trois périodes:

- 1) la description d'un état de béatitude dans un univers dont on souligne le caractère

202 Notamment celles que la mère lui fournira, dans un premier temps, en créant à son attention la sphère transitoire de l'illusion.

203 D.W. Winnicott, *Jeu et réalité*, p.43

204 Idem

205 Ainsi Chronos, en mutilant son père Ouranos et en devenant son successeur, n'en finit-il pas avec l'Aïon en mettant fin à l'enfantement continu et éternel de sa mère Gaïa par le Ciel? Il n'est pas sans conséquences que Chronos soit condamné à être renversé à son tour par sa progéniture, et qu'il mette tout en œuvre pour supprimer sa descendance, opérant alors une rupture dans la continuité de la filiation originelle.

"continu": abondance des richesses, santé, vie éternelle, infinité des biens et nourriture à profusion.

- 2) rupture et crise du sujet qui connaît le manque, et qui entre dans le discontinu (diérèse).
- 3) tentative de rétablissement de l'équilibre, recherche du continu dans le discontinu (synthèse).

Un tel schéma est, bien sûr, celui du récit biblique du péché et de la chute. Mais c'est aussi celui de la Tour de Babel, introduisant entre les hommes la discontinuité d'une langue qui se donnait d'abord comme seule et même pour tous²⁰⁶. C'est aussi, dans la mythologie grecque, celui de la boîte de Pandore: les vices s'insinuent dans l'espace homogène du bien généralisé. C'est encore, bien sûr, celui du mythe de Pan²⁰⁷. Le sujet est confronté au premier apprentissage, il évolue, de manière symbolique, d'un stade indifférencié que l'on pourrait nommer le "degré zéro" de l'existence au premier stade de différenciation d'avec la mère, éprouvant le manque pour la première fois.

Le marché semble précisément ramener le sujet au degré zéro de l'existence: ce moment où il connaît encore la continuité d'un bien qui se donne incessamment et pour lui seul. Appelés par cette béance qui nous comble pourtant, séduits par la promesse de la profusion, nous régressons insensiblement vers l'indifférencié de cette pré-histoire, où nous demeurons dans un présent immuable. En effet, aucun devenir ne peut se formuler pour ce sujet *sans histoire*: là où il n'y a pas de manque, aucun récit ne peut prendre forme, dans la mesure où le récit est, précisément, une tentative de forme contre l'informe.

Auprès du mythe du marché se tient celui de l'homme éternel, que l'époque moderne promeut comme un nouvel idéal: non pas l'homme courageux (*vir virtus*), non pas l'homme probe, l'homme découvreur d'horizons, non pas l'artiste, le savant ni l'humaniste; mais celui qui *demeure*, forme vacante mais perpétuelle, défiant le temps, la maladie et la mort²⁰⁸.

On peut interpréter de cette manière la baisse de la natalité: procréer, c'est

206 Tout l'imaginaire rousseauiste est ainsi soutenu par ce principe de rupture avec l'origine harmonieuse. Dans *l'Essai sur l'origine des langues*, Jean-Jacques écrit: "On nous fait du langage des premiers hommes des langues de géomètres et nous voyons que ce furent des langues de poètes. Cela dut être. On ne commença pas par raisonner, mais par sentir. On prétend que les hommes inventèrent la parole pour exprimer leurs besoins; cette opinion me paraît insoutenable (...). Il serait absurde que de la cause qui les écarte vînt le moyen qui les unit" (*Essai sur l'origine des langues*, chapitre II, pp.6-7).

207 Voir à ce sujet les analyses de Gilles Boudinet, in *Les Eros de la Musique*.

208 Nous reviendrons sur ce point en évoquant la question du posthumanisme.

entrer dans le temps, en éprouver le poids et connaître la valse générationnelle. C'est déjà disparaître. Inversement, qui ne se reproduit pas, par un fait volontaire, se tient dans un temps éternel: un temps dilaté, dans lequel nous sommes toujours sous l'horizon d'un autre, d'un plus ancien que soi – l'horizon déployé des aînés -, mais nous ne sommes jamais l'horizon de personne. "Ne subsiste plus qu'un présent anhistorique, sans relation avec le passé ou le futur, qu'un 'ici' déterritorialisé parmi un monde sans bornes, a-topique (...). Le centre de ce présent et de cet 'ici' ne ramène qu'au Moi individuel"²⁰⁹, écrit Gilles Boudinet.

Dans le domaine des sciences, le transcendantalisme participe bien sûr à l'élaboration de ce modèle d'homme éternel; l'objectif est posé, et il n'est pas moins ambitieux que l'éradication de la mort elle-même. On peut trouver dans l'acharnement thérapeutique une autre manifestation de cette tendance, qui tend à transformer en éternité tout ce qui est en passe de finir: l'homme est voué, même lorsque ses sens ne répondent plus et qu'on ne doute pas du caractère irréversible de sa déchéance, à vivre quoiqu'il en coûte, et même contre sa volonté. A l'inverse de la logique religieuse qui prône la conservation de l'âme, c'est ici le corps qui est enjoint de survivre, contre l'expression lucide d'une décision de l'esprit. On peut également penser à toutes les avancées scientifiques qui remettent en question, d'une manière plus indirecte, mais tout aussi sûre, la question de la finitude. Sans entrer dans les débats philosophiques qui cherchent à situer axiologiquement ces pratiques nouvelles, il faut reconnaître que c'est le concept de mort lui-même qui vacille, lorsqu'un organe appartenant à un individu mort survit dans un corps étranger²¹⁰; lorsque des gamètes congelées peuvent donner lieu, des années plus tard, à une vie nouvelle; lorsqu'un être vivant peut voir le terme de sa vie dépassé par son propre clone²¹¹. Nous tendons, de tous côtés et par tous les moyens, vers l'idéal de l'homme éternel, qui est une manière de neutraliser ce dernier obstacle à la jouissance, de lever le dernier doute et de vaincre cet ultime trouble-fête, le temps, en ce qu'il mène résolument à la mort.

On comprend que cette dernière constitue un obstacle absolu pour un homme qui ne trouve plus dans la religion, et dans l'hypothèse d'un au-delà, une consolation suffisante à son angoisse, et dont l'existence n'est pas diluée à la mesure de l'humanité, mais au contraire concentrée dans les limites de sa propre personne: en d'autres termes, nous ne

209 Gilles Boudinet, *Art, éducation, postmodernité*, p.223

210 On pense aux dons d'organe qui, en même temps qu'ils constituent une formidable manne pour la médecine, continuent de poser des interrogations philosophiques, notamment quant à la situation de la frontière qui sépare la vie et la mort.

211 C'est ici non seulement le clonage animal qui est évoqué, mais aussi l'hypothèse déjà soulevée plusieurs fois par les milieux scientifiques d'une exploitation thérapeutique du clonage humain, dans laquelle le clone constituerait une forme de banque d'organes destinée à servir de ressource, en cas de besoin, pour le patient "original".

trouvons ni en Dieu, ni dans la consubstantialité du groupe qui demeure malgré la mort de l'individu, et qui lui assure une forme de survie partielle et symbolique, ni en ce prolongement de nous-mêmes que constituent les générations prochaines, un remède adéquat, une réponse satisfaisante, ou une illusion libératrice. Dans une logique groupale, voire tribale, en effet, si je meurs, je continue en même temps d'exister à travers cet agglomérat que constitue le clan, ce grand corps qui m'accueille à la naissance et dont le cœur continue de battre alors que je ne suis plus. La mort de l'individu est donc relativisée dans toutes les cultures où la logique groupale est dominante, tandis que ses effets sont aggravés, et sa représentation dégradée, dans toutes celles où l'individu est ramené aux limites de sa seule corporéité.

La question de la mort, si elle a toujours été le problème de l'homme (ce point obscur à l'horizon de la vie est le fondement même de la philosophie), ne se pose donc jamais de manière aussi radicale que dans une société individualiste. On peut donc établir que, si l'homme a toujours été aux prises avec cette question – comment parvenir à vivre alors que l'on a conscience de la mort? –, le problème ne s'est jamais vraiment posé sous cet angle, c'est-à-dire sous les traits d'une réalité à bannir, d'un élément perturbateur qu'on serait en mesure d'éradiquer. Il n'est plus question d'apprendre à l'accepter; il faut la vaincre. C'est en ce sens, dans la formulation inouïe d'une question éculée, que l'on peut affirmer qu'il s'agit d'une question essentiellement moderne.

On pourra rétorquer que l'idéal de la vie éternelle existe dans d'autres formes d'individualismes plus anciennes. Le taoïsme pourrait fournir un bon exemple de cette tentative de dépassement de la mort et d'allongement maximal de la vie de l'individu. On sait, en effet, que cette pensée promeut l'idéal d'une éternelle jeunesse – et il est avéré que les adeptes de ces pratiques ont joui, effectivement, d'une espérance de vie particulièrement longue – au moyen d'ascèses, de consommation de substances et d'exercices quotidiens destinés à optimiser la conservation du corps et la vivacité de l'esprit. L'idéal de l'homme éternel ne serait donc lié en rien à la radicalité de l'individualisme de notre époque, qui n'aurait, dès lors, aucune forme de nouveauté. Ce serait oublier, pourtant, cette différence essentielle: l'homme taoïste est particulièrement sensible à la notion de cosmos, dont il se conçoit comme partie intégrante et vers l'image duquel il s'efforce par l'exercice physique et spirituel²¹². La quête d'éternité taoïste est donc un moyen parmi d'autres de rechercher une communion spirituelle visant non seulement à se dépasser par l'épure toujours plus affinée de

212 "Appliqué au destin spécifique de l'homme, [le terme de Tao] suggère une tâche, voire une mission dont l'homme, devenu un être de langage, doit s'acquitter: celle de dialoguer avec l'univers vivant, cela à tous ses niveaux constitutifs, c'est-à-dire avec les êtres humains bien entendu, mais également avec la Nature, le Cosmos, et un ordre supérieur désigné par le terme "Ciel" (François Cheng, *Le Dialogue*, p.17).

sa propre forme, mais aussi à rejoindre le tout universel dont la conservation du corps célèbre le mouvement éternel.

Une seconde différence importante subsiste, qui est valable également pour les autres formes qu'a pu prendre jusqu'à présent la recherche d'éternité: jouvence éternelle des contes, quête du Graal, pour n'en donner que deux illustrations. Le taoïste ne recherche pas dans les progrès de la science, administrée du dehors avec la soudaineté d'un miracle, la promesse de la vie éternelle; il s'engage de et par l'intérieur, il fouisse "du dedans" les potentialités de son être, dont seul le respect des prescriptions du Tao permettra de prolonger l'existence. Ce n'est donc pas un don, ni une supercherie par laquelle la nature est doublée, ou jouée, mais, à l'inverse, une discipline rigoureuse, assortie de la stricte connaissance des lois naturelles, qui lui permet de tendre vers l'éternité. L'univers du conte ne dit pas autre chose: l'éternelle jeunesse est le fruit d'un effort, et il faut en payer le prix: en amont (recherche de quelque philtre secret qui prend des allures de voyage initiatique, jalonné d'obstacles) ou en aval (bien souvent, la mort anticipée ou une forme quelconque d'allégeance envers la mort, ou de privation de liberté, représente le tribut à payer pour celui ou celle qui a eu la présomption de s'y soustraire), de sorte que l'éternité ne s'adresse qu'à des êtres initiés, et ne se destine qu'à ceux qu'elle distingue.

La nouveauté de ce mythe contemporain résiderait donc dans la croyance en l'aptitude de la science à résoudre, comme magiquement et une fois pour toutes, et surtout, une fois pour tous (et non aux seuls initiés), le problème de la finitude – magiquement, c'est-à-dire librement, gratuitement, sans que l'être n'engage rien de sa personne, ni ne doive affronter les conséquences redoutables d'une audace prométhéenne. Le problème se propose donc d'être résolu, non sur le mode ontologique, mais sur le mode pratique: comme un tiroir récalcitrant, ou un siphon obturé, il ne s'agit ni plus ni moins que de "décoincer" la vie, d'ôter un bouchon malencontreux qui condamne assez inopportunément l'accès au plaisir infini. La recherche scientifique, donc, concentrée sur les possibilités qui s'offrent à elle, évacue la question de la légitimité: contrairement aux sociétés dites archaïques, il se peut que ce que nous pouvons faire aujourd'hui (et, *a fortiori*, ce que nous pourrions faire demain) excède de loin ce que nous serions en droit de faire. La levée de l'interdit transcendantal invite à une fusion du moyen avec le droit, de la technique avec l'éthique. La vie se dépare alors de sa dimension mystérieuse, pour ne pas dire mystique; elle quitte peu à peu la brume qui la nimbe pour apparaître, plus prosaïque, plus fruste et plus rude, dans la nudité désarmante d'un mécanisme grippé.

Il semble donc impossible de dire que le mythe a quitté le monde postmoderne. Si les grands récits qui traitaient du rapport avec l'altérité ont en effet été évacués, nous continuons de produire des schèmes narratifs de nature mythique, c'est-à-dire: qui engendrent la croyance en un ordre, quand bien même semble régner le désordre, offrant la possibilité de légitimer la marche forcée du monde, et donnant, même rétrospectivement, du sens à l'enchaînement des événements alors même que ceux-ci en paraissent dépourvus (ou le sont effectivement).

Le monde gouverné par l'économie capitaliste aurait donc conservé tous ceux qui, parmi les mythes, alimentent le culte de l'individu, tout en compensant la perte et la chute d'autres récits désormais inutiles par l'invention de ces deux contes modernes qui n'en forment en réalité qu'un seul: le marché comme nouvelle providence, et l'individu comme nouvelle transcendance. Ainsi rejoint-on ces lignes de Dany-Robert Dufour: "On ne comprendrait rien à cette invention du Marché, qui domine aujourd'hui le monde, si l'on ne percevait pas qu'elle s'inscrit pleinement dans les problématiques de la Providence (...). Il serait peut-être temps qu'on s'aperçoive que le capitalisme procède lui aussi d'une métaphysique, dont la puissance n'est plus à démontrer puisqu'elle a réussi à s'emparer du monde²¹³".

La sacralité ne se serait donc pas laissée vaincre: elle se serait déplacée vers l'homme, sans qu'une véritable transcendance de l'immanence n'ait pu se mettre en place pourtant, mais sans qu'on ne puisse parler non plus, à son encontre, de motion transcendantale, dans la mesure où nulle place n'est ménagée en son dehors. Il en résulte une forme de transcendance paradoxale, transcendance du désir qui par essence ne peut se transcender que par l'écart et le manque, et une sacralité qui se laisse désigner comme telle alors même que les conditions de son existence ne sont pas réunies. De la même manière, cette forme d'agglomérat culturel ordinairement formé par le rite et le mythe semble s'être désagrégée au point que l'on retrouve, membres épars d'un pantin désarticulé, ici des traces résiduelles de mythe, là l'empreinte d'anciens rites, qui tâchent de s'aimer mutuellement à la recherche d'une cohérence nouvelle et impossible. Ce n'est donc pas à une réalité purement prosaïque que nous avons affaire, mais à un ensemble composite de résidus sacraux qui gravitent autour d'un même vide central: celui d'une transcendance tronquée, truquée, d'où l'altérité est exclue, l'absence vaincue, l'ailleurs congédié, et où l'homme se donne l'homme pour horizon.

213 Dany-Robert Dufour, Le Divin Marché, p.102

Le repliement de l'ego favorise l'épuisement des biens et des plaisirs, vécu comme une autre forme de dépassement de soi, qui donne lieu à des comportements trahissant à leur tour des traces résiduelles de sacralité. Ce dépassement pourrait être de nature orgiaque – hypothèse que nous nous proposons d'évaluer au cours des pages suivantes de manière approfondie.

3° L'ORGIE

A la suite de Gilbert Durand et de ses travaux sur l'imaginaire, Michel Maffesoli, pour lequel Dionysos se tient toujours prêt à resurgir dans un monde dominé par le culte progressiste, prône une forme d'"immoralisme éthique". Il évoque l'existence, après celle d'un Homo Erectus, d'un Homo Festivus, dont l'apparition ne serait que la manifestation au fond assez banale de la tendance orgiaque de toute société. Il fait ainsi de l'orgie, en quelque sorte, un archétype: il ne s'agirait pas d'une caractéristique de la société romaine antique, notamment dans sa période décadente, mais d'une tendance sociologique récurrente, qui participerait indirectement à l'économie du pulsionnel dans le corps social.

La société moderne proposant un modèle dans lequel l'aspect pulsionnel est plutôt expulsé que relayé, dénié plutôt qu'intégré, celui-ci, dont l'"ombre de Dionysos"²¹⁴ fournit une métaphore, resurgirait de manière plus ou moins désordonnée sous les multiples formes de violence et d'excès que présente la société actuelle. "C'est un effet de la domestication des mœurs, écrit-il, que de faire oublier que l'effervescence est nécessaire à toute structuration sociale quelle qu'elle soit"²¹⁵. Michel Maffesoli renverse ici la doxa qui associe les désordres de la manifestation orgiaque - des excès de nourriture ou de boisson à la joie paillardes, en passant par une jouissance multiple et parfois cruelle - aux temps révolus des sociétés archaïques, dont les instincts étaient en quelque sorte peu maîtrisés. Cette doxa croit les sociétés modernes, gouvernées depuis les Lumières par la *ratio* et caractérisées par la domination des forces instinctuelles, définitivement débarrassées de ces pulsions orgiastiques. En faisant de l'orgie, non plus le balbutiement d'une socialisation naissante et tremblante, mais une constante même de la nature sociale, Michel Maffesoli va donc à l'encontre d'une idéologie progressiste et évolutionniste.

214 Tel est le titre du livre paru en 1985: L'ombre de Dionysos, de Michel Maffesoli.

215 Michel Maffesoli, L'ombre de Dionysos, p.26

Pour construire sa théorie, il part de l'observation selon laquelle le corps social semble caractérisé par une recherche de jouissance généralisée, et la revendication d'un "vouloir-vivre" que chacun considère désormais comme un dû. Cette jouissance se jouerait évidemment dans le présent et l'immédiateté, contre l'attente, l'atermoiement ou la tension temporelle d'un temps linéaire²¹⁶. Nous serions donc "en présence d'une puissance affirmative que l'on retrouve souterrainement dans toutes les structurations sociales et qui parfois s'imposent irrésistiblement, telle une vague de fond que rien ne saurait arrêter (...). Ce qui était l'apanage de l'avant-garde, des artistes, des génies solitaires et orgueilleux, se capillarise dans l'ensemble du corps social. La jouissance du présent, le *carpe diem*, deviennent des valeurs massives et irrécusables"²¹⁷.

La résurgence d'une tendance dionysiaque serait donc le signe d'une tentative de la part de la société de compenser la froideur et l'anonymat du monde moderne et industriel. Quelle que soit la forme qu'elle se choisisse, du sensualisme revendiqué à la pure barbarie, elle serait, en quelque sorte, une réponse du corps social, alors capable de s'auto-réguler au moyen du recours constant à l'*hyper-*, qui s'érigerait en compensation d'un *hypo-*, marque déficitaire d'un sentiment qui ne se laisse plus dire. "On ne saurait masquer que l'orgasme s'inscrit sur un fond de violence. Même s'il la ritualise et l'apprivoise sans cesse, celle-ci reste une constante indépassable qu'il vaut mieux envisager avec réalisme en tant que telle. Dans cette période aseptisée et peureuse qui caractérise la fin du XXe siècle, il est de bon ton de dénoncer d'une manière angélique la croissance et l'accentuation de la violence (...). Mieux vaudrait apprécier le caractère humain de cette violence, et analyser comment elle a pu très souvent être ritualisée"²¹⁸.

La position de Michel Mafessoli, loin de se vouloir directement remédiateur ou interventionniste, se réclame plutôt d'une distance objective qui passe par l'acceptation de la violence comme une donnée immuable de la nature humaine, et par sa juste interprétation sociologique (question de la permanence de la violence sur laquelle il rejoint René Girard); ou bien, tout au moins, la forme de médiation qu'il propose, s'il en est une, consiste précisément en l'acceptation de la violence qui se donnerait comme seule issue, contre les prétentions idéelles de la modernité.

Face au diktat moralisateur et au règne de la comptabilité, soumise à une instance de contrôle qui écraserait toute motion pulsionnelle, l'expression orgiaque, qui ne

216 Pour le dire autrement, un temps kairologique se substituerait à un temps de nature chronologique.

217 Idem, p.38

218 Idem, p.155

serait autre qu'une manifestation sociale de l'altérité, ferait retour avec une force qui pourrait se révéler dévastatrice. "Le problème de l'Altérité, toujours et à nouveau renaissant, invalide sans coup férir les théories unidimensionnelles. Ce que l'on ne sait pas ritualiser, prendre en compte, gérer, finit toujours par resurgir, d'autant plus violent qu'il aura été plus longuement et plus durement dénié²¹⁹". C'est ainsi l'homogénéité même de l'idéologie dominante qui donnerait lieu à la crise.

On ne peut que rejoindre, dans un premier temps du moins, Michel Maffesoli sur la nature de ses observations. La revendication d'un plaisir effréné n'est plus, en effet, la particularité d'une marge. Elle n'est plus, non plus, caractéristique d'une jeunesse qui se cherche, en quête de limites et de confrontation avec l'absolu, ni même de l'enfance et de ses caprices. Le *je* se propose, à toutes les étapes de la vie, de profiter de l'instant, et, selon un pléonasme consacré, de "vivre sa vie". On pense, par exemple, à la libération d'une classe d'âge, celle des seniors, non seulement active mais désireuse de profiter de chaque occasion de célébrer l'instant, au point que certains sociologues parlent d'une véritable concurrence de la jeunesse, en termes de choix des loisirs, d'utilisation des technologies, de fréquentation de lieux dits festifs, par une population de seniors encore jeune et en pleine possession de ses moyens. On entend aujourd'hui, à cet égard, nombre de personnes retraitées refuser de prendre en charge la garde de leurs petits-enfants, souhaitant entretenir avec ces derniers une relation régulière, mais occasionnelle, décontractée et sans contrainte, reposant sur le plaisir. Il faut noter que de semblables aspirations, impensables au siècle dernier ou dans toute autre culture que la nôtre, reprennent point par point - et jusque dans les termes choisis pour l'exprimer ("vivre sa vie", "s'épanouir", "vivre sans contraintes") - celles de l'adolescent révolté, révélant une conception du temps générationnel atomisée, comme si la descendance n'était pas la prolongation de l'enfance mais bien une donnée séparée. La lignée, qui n'aurait à ce titre plus rien de linéaire, ne serait alors qu'une suite d'individualités, et non l'agencement en gigogne d'un temps toujours en gésine, dans le sein duquel se tient d'ores-et-déjà, dans quelque pli ou surpli, le germe de l'avenir.

On ne peut que convenir, également, de la permanence d'une association de nature érotique entre la pulsion de vie et la pulsion de mort, depuis longtemps reconnue, et théorisée par Freud qui a posé la question du lien entre Eros et Thanatos. Il y aurait un point commun, si ce n'est une nature commune, entre les deux pulsions qui se donnent comme opposées, l'une regardant le plaisir et la conservation de l'espèce, l'autre, le douleur et la

219 Idem, p.135-136

destruction. Les désordres dont semble affectée notre société seraient à l'image de cette dualité: débridement sexuel, consommation immodérée de supports pornographiques, d'un côté, violences de l'autre, multiplication des agressions, effervescence des banlieues, etc. Les deux formes de comportements, licence et violence, relèveraient d'une même matrice originelle, le retour de Dionysos dans un monde où le "sentiment", l'excès, le débordement, n'ont pas de place. "L'orgiasme est essentiellement une des modalités du rapport à l'Altérité. La sexualité n'est pas qu'une fonction concrète d'un individu plus ou moins maître de lui, c'est certainement une 'expression archétype' qui, comme telle, redit le mythe de la vie et de la mort inextricablement mêlées²²⁰".

On peut convenir également du principe d'appel à la jouissance que représente l'interdit de la jouissance, la loi contenant en son propre principe l'hypothèse de sa transgression. Tel est l'effet des vases communicants: on peut considérer que l'excès de prédicatif (déployé sur le mode du: *tu dois, il faut*) a pour effet la remontée de l'informel, du naturel et de l'instinctuel. Pour le dire en des termes freudiens, la prééminence écrasante du *surmoi* peut générer le retour impromptu du *ça*, d'autant plus dangereux, subit et incontrôlable qu'il aura été violemment refoulé, dans une manifestation de nature hystérique dont semble bien procéder le débordement orgiaque.

Il faut souscrire, enfin, avec Gilles Boudinet, à la description d'un sujet dionysiaque polymorphe, multiple et universel, qui se donne à l'orgie sous les traits du faune primitif²²¹. Nous l'avons vu, l'appétit orgiaque ne concerne plus une seule minorité marginale, désireuse de se distinguer ou d'explorer les limites de l'expérience sensible. Chacun est un prétendant potentiel à l'orgie qui se prépare. Non seulement l'effervescence collective s'adresse à tous les individus du corps social, mais elle s'adresse, en nous, à chacun des personnages que nous recelons, à toutes les potentialités de notre être alors démultiplié. Le sujet orgiaque, en somme, présente des affinités avec le schizo-sujet deleuzien. Il correspond par ailleurs au "sujet" post-humain, qui a troqué une identité définie et définitive contre une identité de circonstance, l'actualisation provisoire et toujours réversible d'un ego fluctuant au gré de l'occasion, et qui se laisse dériver là où le vent le porte.

A ce titre, il faut le reconnaître, le sujet post-moderne est la proie idéale de la pulsion orgiaque, biface²²², ambiguë, kairologique, diffractée et insaisissable. La fête, par exemple, est le lieu de l'inversion, du jeu des identités et de la transgression des limites. Le carnaval apparaît ainsi comme le moment privilégié des conversions statutaires et de la mise à

220 Idem, p.81-82

221 Pan avant la transformation de Syrinx, voir les analyses de Gilles Boudinet in Les Eros de la musique.

222 De Janus Bifrons.

mort symbolique de la hiérarchie dominante. Mais l'orgie est aussi le lieu des conversions de genre; elle se caractérise par le règne de la bisexualité; ainsi, "le saphisme mondain, les jeunes hommes satisfaisant aussi bien les hommes que les femmes, etc., on pourrait à loisir relever les spécialités qui, somme toute, sont fort anciennes et qui renvoient à cette 'confusion' des corps que l'on retrouve dans tous les phénomènes dionysiaques²²³". L'idée d'une résurgence du culte dionysiaque éclaire la constitution de ce sujet non-marqué, adaptable et en quelque sorte sur-adapté, qui caractérise l'époque actuelle. Nous rejoignons ici les analyses menées par Dany-Robert Dufour dans L'Individu qui vient ... après le libéralisme, le programme post-identitaire "cass[ant] le sujet en éléments hétérogènes et désert[ant] le politique pour le ramener du lieu de l'être-ensemble à celui du bricolage de marottes diverses et multiples qui s'avèrent d'ailleurs souvent assez consternantes²²⁴". En somme, la relation entre un sujet éclaté, deuleuzien, et la tendance orgiaque, ne peut se montrer qu' éclairante, tout comme la mise au jour de la généralisation d'une quête de plaisir qui ne concernait sans doute, au départ, que quelques minorités privilégiées.

Cette recherche constante du festif et du jouissif dans un univers dominé par une froide logique entrepreneuriale est un phénomène désormais massif et indubitable que les travaux de Michel Maffesoli ont justement cristallisé. A travers le comportement orgiaque que pointe le sociologue, c'est bien le sacré qui semble faire retour; si l'orgiasme se laisse appréhender, en effet, non pas comme la réponse maladroite de sociétés archaïques à une puissance pulsionnelle à laquelle elles ne savent faire face, mais comme une constante de la nature humaine, alors il est logique que cette tendance vienne soutenir et alimenter ce que nous avons appelé avec Mircea Eliade les ritualismes dégradés. Nous vivrions alors sur le mode régressif une forme de transcendance inversée et une poursuite de l'altérité qui rechercherait dans le foussement et dans l'ivresse ce que l'élévation entend recueillir dans un effort vers le sublime des régions éthérées.

Pourtant, il ne semble pas possible d'acquiescer pleinement à la thèse maffesolienne sans manquer une différence essentielle, qui pourrait se tenir dans la nuance entre orgie et licence, et ajouter ainsi à la recherche de plaisir actuelle une caractéristique majeure dont elle est, en réalité, dépourvue. Ce qui nous fait hésiter à adhérer à la pensée de Maffesoli réside dans le fait que l'orgie constitue, dans les travaux qu'il présente, tantôt, un déferlement libérateur mais incontrôlé de pulsions contradictoires, tantôt une forme de

223 Idem, p.229

224 Dany-Robert Dufour, L'Individu qui vient ... après le libéralisme, p.235

structuration sociale déjà élaborée qui ouvre consciemment à la possibilité du déferlement contre l'asthénie du quotidien. Or ce déferlement, tout libérateur qu'il soit, s'il ne s'insère pas dans un dessein collectif, et s'il n'entend pas relâcher un instant ce qui est par ailleurs maintenu, tient-il véritablement de l'orgie?

Spécificité de l'orgie

On peut en effet faire état du constant va-et-vient, opéré par l'auteur, entre une conception de l'orgiasme très large, en ce qu'elle intègre, pour ainsi dire, toute forme de débordement sensuel, et une autre conception, au fond très différente, plus étroite et conforme à son origine historique, qui désignerait un recours plus ou moins intentionnel de la collectivité à la violence et à la licence pour restaurer un équilibre entre les flux d'énergie internes au groupe. Il s'agit tantôt d'un pur "vouloir-vivre" qui se manifeste de la manière la plus variée qui soit, par exemple dans "la vie de quartier, les caves des H.L.M., le paganisme villageois et paysan"²²⁵, tantôt de ce qui semble ressortir à une tentative d'ordonner le réel, qui tiendrait presque du projet: "L'orgiasme permet de structurer ou de régénérer la communauté. A l'encontre d'une morale du 'devoir-être', il renvoie à un *immoralisme-éthique* qui consolide le lien symbolique de toute société"²²⁶ - un immoralisme-éthique qui constitue, au fond, la fin de l'humanisme.

Est-il, dès lors, une violence proprement orgiaque, ou bien le débordement orgiaque comprend-il d'emblée toute forme de violence? Quelles sont ses limites, ses particularités? De même, est-il un vice proprement orgiaque, ou tout vice l'est-il par nature? Fort d'une conception ouverte de l'orgie, l'auteur va jusqu'à élargir cette dernière à l'irruption du sentiment, qu'il oppose alors à la raison:

Voici l'hypothèse: le sentiment, dans son sens le plus large, relégué comme les femmes au foyer, tend à réaffirmer son efficace dans le jeu sociétal.

Entendons-nous bien: il ne s'agit pas de faire référence à un quelconque unanimité de bon ton, à un sentiment délicat qui dominerait désormais les relations

225 Idem, p.44

226 Idem, p.14

sociales. Au plus proche de son étymologie, ce terme nous introduit dans un monde passionnel, un ordre qui outrepassé l'ordre rigide de la raison²²⁷.

Si les rapprochements que nous avons relevés jusqu'à présent sont intéressants, il semble impossible d'attribuer les débordements modernes et la prétention systématique au plaisir à une pure résurgence de l'orgiasme. En effet, plusieurs différences fondamentales existent entre l'errance et le sensualisme qui se manifestent dans le monde postmoderne, d'une manière que l'on pourrait qualifier de continue, aveugle et spontanée, d'une part, et la spontanéité encadrée, l'aveuglement conscient de lui-même et la continuité dans le discontinu sensibles dans la structure orgiasme, d'autre part.

Tout d'abord, et c'est là une première distinction essentielle, l'orgie regarde une collectivité, le "bruyant Dionysos [étant] une figure nécessaire de la socialité²²⁸". Elle ne peut donc désigner un comportement individuel sans se dénaturer trop profondément pour être encore appréhendée comme telle. Or, parmi les manifestations de l'effervescence que l'on observe dans le monde contemporain, s'il s'avère assurément que certaines constituent des phénomènes de groupe - il en va ainsi de certaines réunions étudiantes alcoolisées, des phénomènes de bandes ou des pratiques échangistes, par exemple -, d'autres, au contraire, et peut-être même la plupart, sont avant tout des phénomènes individuels. Ainsi, si l'on sait que les produits de l'industrie pornographique ont une clientèle aussi nombreuse que régulière, et que la presse érotique est de loin la plus vendue en France (contre d'autres secteurs pourtant massivement populaires tels que la presse dite *people*, ou encore les publications afférentes à la santé, à la politique, à l'informatique ou à la finance), on sait également que cette consommation donne lieu à une utilisation presque exclusivement privée et individuelle, excédant rarement le couple ou le groupe d'amis. Nous sommes loin, dès lors, des scènes de liesse collective rapportées par Michel Maffesoli afin d'illustrer le fonctionnement de la structure orgiasme: il est fait mention, en effet, des bacchanales, mais aussi de l'idéal platonicien de communautarisme sexuel, de "carnavals [et de] fêtes des fous"²²⁹, des "mariages ukrainiens²³⁰", des sectes "adamites et nicolaïques²³¹", des "banquets d'associations

227 Idem, p.33

228 Idem, p.43

229 Idem, p.147

230 Idem, p.158

231 Idem, p.195

ou de clubs", des "fêtes de famille²³²", du "Sabbat²³³", des "saturnales des serfs²³⁴", des "bals naturalistes²³⁵", de rites initiatiques et de symbolisme funéraire. Ces illustrations variées de l'effervescence collective, si elles sont toutes exemplaires de la tendance orgiaque, en revanche ne semblent pas recouvrir les nombreux exemples contemporains d'une manifestation personnelle et privée du "vouloir-vivre".

D'autre part, l'orgie est de nature temporaire et paroxystique. Comme tout paroxysme, elle représente l'acmé d'une motion qui, par la suite, se résorbe ou s'affaiblit en un mouvement descendant. Elle constitue une parenthèse immodérée au sein de l'effort de modération, un assouplissement de la tension, le choix de la transgression après l'observance de la règle et avant le retour à celle-ci. L'auteur est d'ailleurs le premier à l'écrire, rappelant qu'"il en est de la dépense comme de la violence, la brider dans son expression c'est en encourager l'irruption perverse et exacerbée. La sagesse des anciens est (...) de bon aloi qui tolérait une certaine 'part d'ombre', qui la ritualisait et ainsi s'en rendait maître. Les dionysies grecques n'avaient pas d'autres objectifs en permettant le libre cours des passions tumultueuses²³⁶"; et encore: "La confusion, on pourrait dire le chaos, (...) prépare, dans son sens le plus fort, la civilisation²³⁷".

L'orgie ne serait donc pas simplement l'irruption d'un désordre, mais elle serait une forme de désordre génératrice d'ordre, du désordre recelé et contenu par de l'ordre. Gilles Boudinet écrit à ce sujet que "l'efficace politique du carnaval réside dans sa limitation et sa propre fin, l'énantiomorphose, où la dissociation est soudainement levée au profit d'un retour à l'unité du système social initial qui se trouve alors réaffirmée de façon d'autant plus forte qu'elle a survécu à sa rupture carnavalesque²³⁸". Il convient dès lors de pointer cette particularité de l'illicite orgiaque, qui se démarque de toutes les autres formes de transgression par son inscription paradoxale dans un cadre licite, et de distinguer, par suite, les actes violents, licencieux ou contestataires qui sont momentanément tolérés, de sorte qu'ils permettent ensuite le retour de l'ordre, de ceux qui, au contraire, semblent aller dans le sens d'une ignorance de celui-ci ou d'une indifférence à son égard.

232 Idem, p.175

233 Idem, p.223

234 Idem, p.225

235 Idem, p.228

236 Idem, p.42-43

237 Idem, p.203

238 Gilles Boudinet, Arts, culture, valeurs éducatives, p.19

Ensuite, comme ne cesse d'ailleurs de le souligner Michel Maffesoli, l'orgie est ritualisée. Or, il est évident que tous les débordements actuels ne peuvent prétendre entrer dans cette catégorie qui, dès lors, ne peut accéder au statut d'archétype. Que faire, par exemple, de la violence spontanée des cités qui, si elles peuvent en effet constituer la compensation d'un excès de *ratio* ou une façon de s'accommoder de l'ordre imposé, en revanche ont peu de choses à voir avec cette forme définie de compensation - rituelle, exposée et déterminée par avance - qu'est l'orgie? On peut également noter que le critère de visibilité qui caractérise l'orgie exclut par voie de conséquence tous les actes qui tiennent certes du "sentiment", au sens large et plein où l'entend Michel Maffesoli, mais qui se perpétuent subrepticement et de manière dissimulée.

Enfin, le concept d'orgie conserve un fond mystique qu'il semble difficile d'écarter sans risquer d'en manquer la substance, et dont les comportements actuels, de la recherche du bien-être à l'éclatement de l'ego, paraissent définitivement dépourvus. Peut-être est-il préférable d'écrire, avec plus de prudence, que le mysticisme des excès actuels, s'il en est un, a perdu l'éclat manifeste et patent du culte de Dionysos. Il n'importe. Il n'apparaît pas que nous visions, à travers la frénésie où nous semblons être jetés, une quelconque communion avec les forces cosmiques, ni que nous cherchions à incarner, fût-ce de manière inconsciente, la grandeur universelle, mais plutôt que l'effervescence contemporaine procède d'une forme de plaisir intransitif porté par une jouissance immédiate – *im*-médiate -, intense et close sur elle-même. Il semblerait même fondé de se demander, à l'inverse de l'interprétation mystique, si l'actuelle recherche de plénitude n'est pas une autre manière de céder à la tentation du profit, dans une sorte de capitalisme des corps et de cumul des jouissances – on parle d'ailleurs de capital santé, d'un bien-être optimisé ou maximisé, etc.

Dès lors, si l'orgie n'est plus systématiquement collective, si elle n'est plus rituelle ni transitive, si le désordre qu'elle génère n'est plus le corollaire de l'ordre qu'elle restaure, si elle n'est plus soutenue par un Chronos qui lui confère un *avant* et un *après*, et si elle perd enfin le plus souvent sa visibilité ostentatoire, alors que lui reste-t-il de proprement orgiaque, et ce qui est pointé comme tel n'est-il pas tout simplement l'irruption du passionnel? Quelle différence substantielle et véritable subsisterait entre l'orgiasme et une plus plate recherche de jouissance dans un monde qui offre, sans doute, peu de place au jeu, au frivole et à l'inutile?

Il peut être répondu qu'il s'agit là de nuances, et que les conclusions apportées par Michel Mafessoli restent profondément éclairantes à bien des égards, et même absolument valides, dès lors qu'on retient pour mener l'analyse une acception ouverte du terme d'"orgie", acception ouverte qui, de surcroît, semble attestée par le dictionnaire²³⁹. Et cette objection serait justifiée, bien sûr. Pourtant, comme nous l'avons annoncé au début de ce travail, l'attachement qui est porté au détail terminologique, en effet inutile dans toute autre perspective, ne relève pas ici d'un aveugle rigorisme. Il est nécessaire et nous regarde directement, dans la mesure où ce qui se présente comme une simple nuance altère le rapport de la modernité avec le sacré.

Que nous dit, en effet, le dictionnaire? Le Littré, pour sa part, propose en tant que sens premier les fêtes de Bacchus, et en tant que sens second, une débauche de table. Le Robert de 1985 évoque également ces deux acceptions, mais il y adjoint un troisième sens, élargi et métaphorique, qu'il glose par: "usage excessif de ...". Il est précisé que ce troisième sens est apparu au XIXe siècle. Le Robert de 2006, quant à lui, ne retient que les deux derniers sens, dont l'un est encore légèrement élargi: "1° partie de débauche, excès de table; 2° usage excessif de ...".

Si l'évolution des sens attestés par les dictionnaires se rapporte à celle de la réalité sociale, ce qui ne laisse pas d'être le cas, on peut observer que le sens d'"orgie", dans une sorte de dépli ou d'aplatissement, s'est à la fois ouvert et banalisé, laissant dans son sillage, pour finalement l'abandonner, l'empreinte sacrale qui en scellait autrefois le sens.

Il faut donc conclure que Michel Mafessoli recourt, pour des raisons rhétoriques bien compréhensibles, à un élargissement de la notion d'orgie parfaitement fondé à souligner une propension de la société à l'épanchement du sentiment, mais que nous ne pouvons pas reprendre à notre compte dans la perspective d'une réflexion autour du sacré. Telle est, en effet, l'alternative: ou bien les conclusions de Michel Maffesoli peuvent être prises à la lettre, dans une acception modernisée et élargie du concept d'orgie (seconde acception du Robert de 2006) – mais alors une telle conception aura évacué pleinement la notion de sacré, de sorte qu'elle n'intéressera plus notre recherche; ou bien, l'on fait le choix de s'en tenir à une acception originelle et forte de l'orgie (sens premier attesté par le Littré et encore en vigueur dans le Robert de 1985), qui de toute évidence a égard au sacré, mais dont l'archétype ne semble plus coïncider avec la nature des excès observables dans le monde postmoderne, qui se donnent plutôt comme un dérèglement égo-centré et spontané que

239 Comme nous le verrons ci-dessous.

comme un rituel convenu et consensuel.

En d'autres termes, la licence actuelle pourrait bien se donner comme compensation de l'asepsie de l'ère industrielle, mais alors elle ne serait pas de nature orgiaque (le terme étant entendu dans son sens premier), et donc elle n'aurait plus rien de sacré. On retrouverait l'hypothèse précédemment formulée de traces sacrales résiduelles, qui auraient perdu en chemin leur sens et leur substance: un rite sans mythe, un mythe sans rite, une orgie se donnant comme irruption du chaos, mais qui ne ferait pas retour vers la permanence du cosmos et ne se donnerait en l'honneur d'aucune déité. Il semble décidément que nous soyons à l'heure de ces rituels paradoxaux par où le sacré apparaît comme altéré et que l'on se propose d'appeler, de manière oxymorique, les célébrations intransitives.

Statut de la dépense

Il est un point, pourtant, au sujet duquel la licence contemporaine pourrait bien relever de l'orgiaque, et non du simple relâchement ou débridement, et duquel il convient de discuter: c'est la dépense. Michel Maffesoli oppose avec beaucoup de justesse la tendance actuelle au décompte et à l'épargne, dans une logique économique inhibitrice, et la constante propension de la société à l'effusion dont le propre est d'être improductive, effusion qui passerait alors par la consommation massive et illimitée des biens consommables comme celle de l'énergie pure. "Avec une étonnante constance, et suivant les modulations qui en fin de compte changent peu, [les manifestations du ludisme dionysiaque] redisent toujours à nouveau le désir de la perte, du creux, dans un monde qui a toujours tendance à positiver toutes choses²⁴⁰". La dépense, concrétisation d'un "vouloir-vivre" illimité, serait une preuve de la vitalité organique de l'ensemble social. Or, l'orgie est bien le temps et le lieu de ce déferlement improductif, la suspension du labeur, du geste toujours répété par lequel la société croît et perdure, assemble, récolte, amasse. Il pourrait y avoir en ce point - telle est notre hypothèse -, une affinité réelle avec le sacré, qui lui aussi procède d'une perte consentie par le groupe.

Le propre de la société moderne est que, tout devant être validé par le critère utilitariste, chaque chose devient comptable, chiffrable et mesurable – phénomène déjà pointé

240 Idem, p.40

par Max Weber. Jean-Claude Michea pointe avec humour cette tendance du rationnel à s'immiscer jusque dans les plis les plus intimes de la pensée et de la sensation: "A tout problème humain d'une société moderne doit correspondre une solution rationnelle (...). Il y a donc forcément une méthode pour être heureux, comme il y a également un programme à suivre pour être un ami apprécié, un amant performant ou un bon parent²⁴¹". Ainsi, ce qui relève de la sphère subjective est en passe d'être soumis à l'évaluation; et ce ne sont pas là de vaines paroles, puisqu'une enquête a été menée afin de définir, par pays, le B.N.B. (bonheur national brut).

A cette tendance à la mesure, l'orgie oppose la démesure. Au profit, elle oppose la dépense. N'est-ce-pas là, précisément, le signe du sacré? Si l'on se rapporte à l'étymologie du terme de sacré, on trouve aussi sacrifice; or, qu'est-ce que le sacrifice, sinon une forme qui se départit un instant d'elle-même, qui se prive, en un épanchement toujours coûteux et douloureux, pour assurer sa continuité? D'aucuns, dont René Girard, ont montré que cette pratique rituelle, loin de procéder de la logique matérialiste et pour ainsi dire commerciale qu'on a bien voulu lui attribuer (l'homme passant avec le divin une sorte de marché, au moyen duquel l'offrande monnaierait les faveurs des dieux), relève d'une tentative de surmonter la violence toujours latente, dans un projet exutoire. Il y a bien dépense, à la fois de la violence éconduite, et reconduite vers la victime, fût-elle symbolique, et de l'offrande qui est en effet "dépensée" – donnée, perdue. On retrouve cette logique, sous une forme inversée, dans les fêtes sacrées. La fête relève bien d'une énergie, de biens et de victuailles dépensés en pure perte. Tout comme lors du sacrifice, ce qui se donne est perdu: immédiatement consommé, mal consommé, voire pas consommé du tout (la fête est bien le lieu de l'excédent et du gâchis), le bien se disperse et se dilapide unilatéralement, sans faire retour sous aucune autre forme.

L'attitude qui consiste, aujourd'hui, à épuiser les jouissances, cultiver le futile et multiplier le gadget - attitude qu'on pourrait qualifier avec les sociologues spécialistes de la question d'hyperconsumérisme -, qui s'apparente aux creux, à la perte vaine, semble montrer une structure analogue à ces manifestations du sacré que sont l'orgie, le sacrifice, la fête, en ce sens que le consentement à la perte vient équilibrer comme un contrepoint bienvenu l'obsession du profit.

Cela étant, il convient de se méfier d'un rapprochement trop rapide, trop aisé et immédiat, entre des réalités qui demeurent, malgré tout, éloignées. Si l'hyperconsumérisme,

241 Jean-Claude Michea, Les valeurs de l'homme contemporain, p.33

qui pourrait constituer en effet une forme d'orgiasme moderne, procède bien de la perte, celle-ci se trouve profondément relativisée par l'abondance des biens disponibles dans la société contemporaine. L'excédent, qui est donné et irrémédiablement perdu, n'est pas déduit de la quantité dévolue à chacun – ou toutefois cette déduction passe-t-elle pour quantité négligeable dans le contexte d'un remplissage permanent et d'un réassortiment automatique qui l'évincent.

A ce titre, elle ne peut avoir le sens qu'elle acquiert dans le contexte de sociétés archaïques où le manque existe et où ce qui est donné en offrande lors d'un sacrifice, par exemple, ou ce qui est dépensé lors de la fête se trouve de fait soustrait aux possessions communes: il y a bien, dans ce second cas, privation, expérimentation de la démesure au prix du manque qui lui est immédiatement corrélé. Un tel rapport entre l'excès et le manque ne semble pas être pertinent dans notre société, où l'excès n'a d'autre corrélat que lui-même. A ce titre, l'excédent, le reste, n'auraient plus rien de sacrificiel, ni même, à la rigueur, de festif: le gâchis n'est pas rituel, il est devenu un mode de vie.

Une simple réflexion permet de vérifier que la dépense postmoderne n'est pas parente de la dépense orgiaque, ou de toute autre dépense rituelle: c'est que cette dernière trouve toujours un symétrique dans le manque rituel. Celui-ci vient contrebalancer l'excès par la rigueur qu'il lui oppose, et qu'elle rompt ensuite à son tour. Ainsi, l'effervescence du carnaval vient clore quarante jours de Carême. Dans la religion musulmane, la fête de l'Aïd fait suite au Ramadan. Faisant jouer les marges à l'endroit et à l'envers, les fastes et le jeûne se répondent dans une sorte de système dialogique où les excès s'équilibrent afin que chaque élément de l'ensemble trouve sa place. Or, quel défaut vient faire écho à l'excès toujours renouvelé de l'effervescence consumériste? Quelle soustraction est le pendant de la logique perpétuellement cumulative du monde postmoderne? Quelle retraite, quel silence ou quelle ascèse est le corrélat de l'appétit et du bruit? Nous le voyons nettement ici, la perte, qui pouvait constituer le passage ou la clef faisant se rejoindre deux modèles civilisationnels, ne donne en fait d'elle-même, dans notre monde, qu'une image déformée, lointaine, comme un reflet qui se diffracte, et ce qui pouvait un instant apparaître comme une structure commune n'est que le fait de quelques ruines solitaires, héritage incertain, impossible à ériger en système sans commettre d'anachronisme.

L'hypothèse sacrificielle

Une autre analyse de l'orgie est peut être, alors, possible. Elle pourrait se laisser lire, en effet, comme une forme similaire au sacrifice, un dérivé de celui-ci, ou une autre réponse au même questionnement propre à toute collectivité: comment échapper à l'auto-destruction? C'est-à-dire, si l'on développe la question: où conduire nos énergies destructrices, comment faire face à la violence que nous portons en nous et éviter qu'elle nous détruise? Il ne s'agirait pas seulement d'éviter le refoulement du pulsionnel, mais de mettre en place, par un artifice consensuel, les conditions de réalisation de la crise mimétique et de la mener symboliquement à son terme afin d'en permettre, par la fin du jeu, la résorption.

D'après René Girard, la violence sacrificielle est un antidote à la menace de la crise mimétique. Celle-ci survient lorsque la figure tutélaire a été effacée (la figure du père, du chef de clan, la loi). Dès lors, la symétrie des rapports sociaux, désormais lissés par l'absence d'entité surplombante, a pour conséquence le déchaînement de la violence. La loi du talion se substitue à la hiérarchie. Le groupe entier est menacé par la réciprocité de la violence, qui se propage sans rencontrer d'obstacles, tandis que se profile la crise mimétique; chacun représente une menace pour son prochain, dans la mesure où chaque crime, chaque atteinte, sont susceptibles de représailles. En se concentrant sur une victime que l'on sait innocente, mais à laquelle on s'adresse comme si elle était responsable de la violence, le sacrifice permet un détour qui fait cesser, de fait, l'hémorragie: la victime n'étant pas coupable, et étant souvent choisie parmi la marge, elle ne peut être vengée, et ainsi le cycle infernal vient à être rompu. Le sacrifice rétablit en cela même la différence dans le groupe, injectant en celui-ci, sur un mode symbolique presque vaccinal, une certaine "dose" de mort²⁴². L'orgie pourrait être un moyen inverse d'obtenir la même chose: jouant également avec la mort, comme le note d'ailleurs à nombreuses reprises Michel Maffesoli, elle pourrait mimer le temps de la violence mimétique et permettre le rétablissement de la différence. Elle serait alors la représentation théâtralisée de la crise mimétique épuisant le corps social.

En effet, qu'est-ce que l'orgie, sinon une suspension ou une mise entre parenthèse de toute entité transcendantale, l'égalisation temporaire des membres de la collectivité, la perte des repères, le rejet des statuts, en un mot, la suppression de la différence? Nous l'avons déjà mentionné, dans ce mélange des corps et des pulsions

242 Notons que l'initiation agit d'une façon similaire, mais cette fois au niveau individuel.

contradictoires, la bisexualité est un phénomène courant, que l'on peut interpréter comme la suppression de la différence sexuelle. Dans les bals ou les carnivals, il n'est pas rare de se travestir, dans une tentative de suppression de la différence générique. Le carnaval est aussi le lieu de l'inversion statutaire: on peut se permettre, sans commettre de blasphème ou de sacrilège, de jouer à être l'évêque ou le roi. Les écarts générationnels sont parfois elles-mêmes annulés, de sorte que l'inceste se trouve, lui aussi, autorisé²⁴³. A l'extrême rigueur, l'humain se trouve mêlé à l'extra-humain, les hommes ayant parfois commerce avec les animaux. De même, la différence entre licite et illicite se trouve pour un temps abolie. Ainsi, par exemple, les couples légitimes se mêlent-ils aux couples illégitimes.

Au lieu d'œuvrer, dans une logique sacrificielle, dans le sens de l'évitement du chaos, l'orgie serait donc son incarnation au sein même du corps social, la possibilité de sa résurgence, *mais aussi, en conséquence*, la possibilité de son éviction, en donnant à la collectivité l'occasion d'expérimenter l'effet de l'outrance et de la liesse macabre souvent générées par la suppression des différences: à l'instar de la crise mimétique, elle permet de soulager les tensions (faisant appel à l'*Eros* populaire), mais aussi de pressentir le péril connexe à leur relâchement (convoquant Thanatos). L'interprétation de la fête par René Girard, dans le chapitre qu'il consacre à Dionysos, va dans le sens de cette lecture, rejetant la proposition d'une fête compensatoire et mettant l'accent sur la notion de la différence. "La fameuse *release of tensions*, la sempiternelle *relaxation*, tarte à la crème de la psychosociologie contemporaine, n'appréhende, et de façon imparfaite, qu'un seul aspect de l'action rituelle, dans un esprit complètement étranger à celui du rite originel²⁴⁴". On peut lire également, dans les lignes qui précèdent:

Nous ne pouvons pas douter que la fête ne constitue qu'une commémoration de la crise sacrificielle (...). Les éléments proprement festifs, ceux qui frappent le plus et finissent d'ailleurs par dominer la fête, qui sont même les seuls à subsister, au terme de son évolution, ne sont pas sa raison d'être. La fête proprement dite n'est qu'une préparation au sacrifice qui marque à la fois son paroxysme et sa conclusion (...). Si la crise des différences et la violence réciproque peuvent faire l'objet d'une commémoration joyeuse, c'est parce qu'elles apparaissent comme l'antécédent obligatoire de la résolution cathartique sur laquelle elle débouche (...). L'indifférenciation violente acquiert la connotation favorable qui ferait d'elle, en fin de compte, ce que nous appelons une fête²⁴⁵.

243 Michel Maffesoli donne à cet égard des exemples, tirés de l'*Inconstance* de Bodin, de pères dépucelant leurs filles, ou de mères dépucelant leurs fils (voir *L'ombre de Dionysos*, p.225).

244 René Girard, *La violence et le sacré*, p.181

245 Idem, p.180

C'est ainsi que la fin de l'orgie peut marquer le retour à la différence. Mais de quelle différence s'agit-il? Parle-t-on d'un mouvement qui nous porterait vers un surcroît d'humanité, ou au contraire vers un renoncement à celle-ci? Quelle altérité vise, au fond, la scansion orgiastique?

Dans la mesure où l'orgie, dans son acception originelle, est un temps suspensif, sorte de point d'orgue dans une mélodie, et qu'elle œuvre souterrainement à l'équilibre social et à la reconnaissance de l'ordre, il est difficile de désigner les comportements actuels de recherche du plaisir et de dépense effrénée d'orgiaques. En effet, nul contrepoint ne vient balancer la tendance au plaisir, nul manque ne fait sentir sa morsure, et l'abondance providentielle des biens compense à ce point l'absolu de la perte qu'elle le tue. La structure profondément dialogique de l'orgie ne réapparaît que tronquée, puisque monologique, dans l'univers contemporain. Ou alors s'agirait-il de l'orgie entendue dans un autre sens, telle que la pratiquaient, à l'instar de Néron, certains puissants de la décadence romaine, simple "vouloir-vivre" collectif qui révélerait certes le besoin d'opposer à la *ratio*, ou à l'ennui, le déferlement des forces du désir, mais qui aurait perdu, en même temps que toute puissance dialogique, toute efficace sociale, toute propriété équilibrante, et pourrait ainsi se poursuivre infiniment, ayant délaissé un temps cyclique pour un temps continu. Le propre de l'orgie étant d'avoir un commencement et une fin, il faut en déduire que nous sommes dans une autre mouvance que celle que nous désigne le sociologue, ou alors que l'orgie, qui n'est plus temporaire ni limitée d'une quelconque façon, a changé de nature au point que, seule, la complaisance dans le même et la suppression de la différence, ainsi que l'abandon des entités surplombantes, permettent encore de risquer un rapprochement avec elle. Quoi qu'il en soit, et quoi qu'il reste de ce modèle, il faut constater que cette autre manifestation du sacré que représente l'orgie dans le monde postmoderne se présente sous les traits presque méconnaissables d'un profane multiplié par lui-même. Le sacré se donne à voir dans l'incomplétude d'une forme creuse et fragmentaire, coquille vide qui tournerait sur elle-même.

Altérité et aliénation

La confrontation de ces deux termes pourrait nous permettre d'approfondir l'examen de la notion d'orgie, et de mettre en évidence les écarts que présente son acception moderne avec le rite originel que nous venons de décrire. Si les deux termes ont en commun la synonymie de leurs racines (*alius*, du latin: "autre", et *alter*, du latin: "autre"), ils semblent désigner des réalités bien distinctes, dont l'examen laisse à penser que toute extériorité n'est pas altérité, et que tout comportement irrationnel ne relève pas nécessairement du religieux, ni même du sacré. L'un (l'altérité), dans une perspective dynamique de l'être, peut me mener par la contemplation d'un dehors vers une réalisation plus pleine de moi-même, dont je n'aurais pas encore atteint le degré idéal, tandis que l'autre (l'aliénation), dans une perspective immobiliste et séquentielle, envisage le *je* comme autant d'identités séparées dont il se propose de rejoindre la plus inhumaine.

Une recherche étymologique plus approfondie auprès du Dictionnaire Historique Encyclopédique Linguistique du Latin montre d'ailleurs que la synonymie des deux radicaux n'est pas tout à fait parfaite²⁴⁶: tandis que l'*alter* est l'autre terme d'un ensemble cohérent complété par l'*ego*, avec lequel il forme un binôme notionnel, l'*alius* se pose davantage comme le contraire de l'*ego*, ou du groupe, c'est-à-dire comme ce qui lui est liminaire, voire étranger.

Cette différence insensible point d'ores-et-déjà dans cette définition basique, sommaire, superficielle des deux termes: "*Alius* s'emploie en parlant de plus de deux, 'autre', différent. *Alter* signifie l'autre' en parlant de deux, 'deuxième'²⁴⁷". On voit dès à présent comme, à partir d'une simple nuance numérale, le sens d'*alius* tend vers la notion de différence. On pourrait dire que l'*alter* procède d'une logique identitaire et complémentaire, tandis que l'*alius* relève d'une logique différentielle et contradictoire, ce que nous confirme une analyse plus poussée:

Alter désigne l'autre en tant qu'il n'est pas moi et qu'il est mon semblable, dans une dialectique de la différence et de la ressemblance qui me fait exister parce que l'autre est là et inversement. "L'altérité ne s'ajoute pas du dehors à l'ipséité (...), elle appartient à la teneur de sens et à la constitution ontologique de l'ipséité" (P.

246 Une synonymie l'est-elle d'ailleurs jamais?

247 Dictionnaire Historique Encyclopédique Linguistique du Latin

Tandis que dans un sens tout à fait différent:

Alius n'est pas l'autre que moi. Il est un élément bien isolé dans l'ensemble des hommes. Au singulier, l'alius est ainsi tel ou tel, différent du sujet. Dans la relation à l'alius prédomine la différence, voire l'indétermination.

Quoique la différence terminologique se soit résorbée en français dans l'unicité d'un seul signifiant (*autre*), cette nuance serait encore sensible de nos jours dans la différence entre les deux énoncés suivants: "Elle a fouillé d'abord une poche, puis l'autre" et: "Je me demande où est encore passé l'autre imbécile", dans laquelle l'autre ne s'oppose pas à l'"un", mais à la communauté de laquelle il se démarque péjorativement, et presque à la norme.

L'*alius* me porte donc vers le non-humain, tandis que l'*alter* est la figure par laquelle j'accède au *plus* humain (dans une perspective transcendantale) ou au *sur*-humain (dans une perspective transcendante). Il va donc de soi que la forme de transcendance paradoxale que nous avons pointée, qui reconduit vers l'homme l'énergie d'une pensée autrefois projetée vers le dehors, non pas dans une recherche d'intériorité, mais dans la maximisation du bien-être et le cumul de figures identitaires dont la somme égale le sujet, ne procède pas de l'altérité mais bien de l'aliénation. Le sujet qui en résulte n'est certes pas transfiguré: il nous revient plutôt *dé*-figuré, c'est-à-dire qu'il délaisse en même temps qu'il quitte les entités surplombantes les attributs de son humanité, la lisibilité de son visage, la possibilité de porter le front haut et de vivre debout.

Tel est le pôle régressif où l'amour courtois jette parfois le sujet médiéval. On pourrait en effet considérer que ce dernier oscille entre deux pôles: celui de l'*alter*, qui est aussi celui de l'amant(e), où il est possible d'exister sur un mode majeur, atteignant au sublime, et celui de l'*ego*, où le sujet se donne en sourdine et sur un mode mineur. Le sujet s'érige ainsi en fonction du degré de rapport qu'il entretient avec l'Autre, rapport concrétisé par l'amante, ou l'amant – c'est ainsi que l'on a pu dire de l'amour courtois que la figure aimée, d'ailleurs parfois substituable, se laissait moins définir comme l'amour de telle ou telle dame qu'en tant qu'amour de l'amour. On veut, pour preuve de cette absoluité, les œuvres de Charles d'Orléans, dont le lyrisme se prolonge au-delà de l'être aimé, et dont les ballades et

248 Idem.

les rondeaux, par exemple, chantent l'amour de trois figures successives²⁴⁹. C'est donc davantage, au-delà de la personne de l'amante, l'altérité elle-même qui intéresse l'amour courtois.

Le roman médiéval courtois illustre cette dangereuse oscillation entre l'*alius* et l'*alter*. Lorsqu'il côtoie la figure aimée et se comporte de manière conforme à ses attentes, le sujet se situe du côté l'*alter*. Lorsqu'il déçoit l'être aimé ou le perd d'une quelconque manière, le voici jeté du côté de l'*alius*, renvoyé à la forme la plus fruste et la plus primaire de lui-même, qui s'avère plus proche, désormais, de l'animal que de l'humain. On trouve cette construction d'un espace symbolique, tendu entre les deux extrêmes que représentent la présence et l'absence de l'être aimé, dans le célèbre Chevalier au Lion²⁵⁰ de Chrétien de Troyes. Ayant mis plus d'un an à revenir des tournois qu'il a enchaînés, Yvan est chassé par son épouse, la dame de Landuc. Il se livre alors à une vie presque animale, se réfugiant dans la forêt et se nourrissant de viande crue. Le récit médiéval anonyme relatant les aventures de Partonopeu de Blois²⁵¹ rend, lui aussi, particulièrement sensible cette double polarité et mérite d'être observé.

Ayant perdu la confiance de Mélior, la dame aimée, Partonopeu quitte le château et rejoint la forêt où règnent les animaux sauvages. Il faut voir dans ce déplacement géographique la première étape d'un cheminement qui le mène du pôle de la civilisation, dominé par la présence de l'*alter*, à celui de l'errance sauvage, sous-tendue par la figure de l'*ego*, en d'autres termes, d'un parcours menant de la constitution du sujet à sa déchéance. On peut remarquer que ce récit dit aussi, toujours sur le plan symbolique, que le domaine de l'altérité est celui du surgissement de l'interdit. En effet, mue par un désir invincible, et alors même qu'elle ignore tout de sa personne, la dame se donne immédiatement à Partonopeu de Blois, et se dispose même à entretenir nuit après nuit cette relation avec lui, à condition toutefois qu'il renonce à la voir en plein jour. Partonopeu ayant, pour son malheur, manqué à cette prière, et s'étant de ce fait soustrait à la règle proférée par l'amante, se voit rejeté du pôle de l'*alter* vers celui de l'*ego*, comme si la découverte de l'Autre allait de pair avec la promotion de la loi. Livré à lui-même dans la forêt, refusant de boire et de manger, il se dénude et trouve refuge dans un tronc où il se tient, en attendant la mort, lové sur lui-même. Le recroquevillement du sujet dans une position fœtale, qu'on ne manquera pas de rapprocher

249 Certains de ses poèmes ont pu être inspirés par ses épouses, notamment Isabelle de Valois, Bonne d'Armagnac et Marie de Clèves, mais les commentateurs supposent l'existence d'autres sources, à moins qu'il ne s'agisse de sa Muse elle-même, qui se confond avec les figures aimées.

250 Yvain ou le Chevalier au Lion.

251 Ce très long récit versifié au nom éponyme est un texte anonyme du XI^e siècle.

de la théorie de la néoténie²⁵², constitue la deuxième étape de l'abandon du héros par lui-même, de son cheminement régressif, dans un temps inversé, vers l'enfance et la mort. Il faudra l'intervention d'un double de Mélior - sa sœur - pour l'extraire de cette forme inaccomplie de pré-humanité et lui faire traverser à nouveau, étape par étape, les degrés de l'humanisation. C'est ainsi qu'après l'avoir persuadé de sortir de la souche où il se laissait mourir, elle l'aide à se redresser, puis à s'alimenter, lui coupe les cheveux, et lui procure des vêtements. Soutenu par la jeune fille, et étant parvenu à se rétablir, Partonopeu accède même à une forme de supra-humanité par l'accomplissement de quelque acte héroïque qui lui permet de reconquérir son statut, de se rapprocher de Mélior et d'obtenir enfin son pardon.

Comme le montre ce récit du XIe siècle, en l'absence de l'*alter*, le sujet perd, au sens propre comme au sens figuré, la possibilité de se tenir debout. L'individu privé de l'altérité se tient donc dans une forme préliminaire d'humanité: il est "pré-humain". C'est ainsi que le sujet contemporain, en constituant l'horizon de sa propre transcendance, cesse de se définir en tant que sujet: "le 'posthumain', dans son devenir amorphe et 'rhizomatique', dans son être de monade devenu nomade, ne peut plus se distinguer réellement d'un 'pré-humain'²⁵³", note Gilles Boudinet. Par ailleurs, s'il est peut-être anachronique de dire que la rencontre de l'Autre permet l'élaboration du sujet, au moins peut-on risquer d'écrire qu'elle permet la constitution d'une conscience distanciée par l'objectivation du pulsionnel. Cette conscience permettrait à son tour l'objectivation de l'interdit dans le corps social, puis sa subjectivation par l'introjection du symbolique. L'aliénation, au contraire, correspondrait à l'abolition du sujet par l'anéantissement de la conscience.

Ainsi, l'aliénation de la transe ou de la jouissance continue, qui semble tenir davantage de l'*alius* que de l'*alter*, ne peut "ser[vir] de fondement aux modulations de l'être-ensemble²⁵⁴", ni mener à l'"agrégation sociale²⁵⁵", mais elle isolerait, à terme, le sujet qui, entièrement occupé à satisfaire ses appétits, ne serait plus en mesure de construire le lien social. Tel serait le destin de l'*alius*, modèle de l'adolescent, forme hybride tenant à la fois de l'adulte et de l'adolescent. Il faut d'ailleurs souligner cette constante de l'effervescence qui n'a d'efficace sociale que pendant un temps qui, rendu caduc, inverse ses propriétés: si l'alcool,

252 Cette théorie envisage le sujet humain dans une incomplétude absolue, et non seulement relative, par exemple, à son âge ou à son expérience. Le propre de l'être humain serait d'être en constante formation. L'amour courtois, maintenant le sujet dans un état de tension perpétuelle, et lui proposant de s'élever toujours davantage par l'intermédiaire de l'être aimé, semble offrir de cette théorie une illustration pertinente.

253 Gilles Boudinet, *Les Eros de la Musique*, p.144

254 Michel Maffesoli, *L'Ombre de Dionysos*, p.34

255 Idem

pris momentanément, à l'occasion de la fête ou de tout événement saillant de la vie sociale, génère en effet du lien, et que l'on peut convenir avec Michel Maffesoli que "le vin [...] la plupart du temps favorise la fusion²⁵⁶", lorsqu'il est pris continûment, en revanche, c'est-à-dire lorsqu'il déborde l'espace-temps institué par le rite, se transforme à l'inverse en facteur d'isolement et rend l'individu incapable de nouer des relations autres qu'occasionnelles, fragiles et éphémères. Comme les potions magiques des contes, qui restent bénéfiques tant que l'on en respecte les règles d'usage, et deviennent franchement dangereuses dès lors qu'on les ignore, inversant par exemple leurs propriétés si on les absorbe après minuit, ou encore comme ces plantes médicinales qui se transforment, si l'on en dépasse la dose recommandée ou si l'on en manque la préparation, en poisons aussi rapides que puissants, l'effervescence ne peut être fédératrice que dans la mesure où le cadre dans lequel elle s'inscrit reste périodique et clos sur lui-même. La démesure n'aurait de potentiel fédérateur qu'à la condition de s'insérer dans cette mesure que se montre également capable d'engendrer la socialité. En d'autres termes, l'orgie en tant que structure ne peut ouvrir sur l'altérité que lorsqu'elle est entendue dans son sens premier²⁵⁷, et non dans l'acception dérivée qui inclut en la dénaturant tout excès de plaisir et tout déni des entités surplombantes.

Nous rejoignons ici les propos de Gilles Boudinet, qui dénonce l'existence d'un nouveau paradigme fondé sur le renoncement à l'autre, "celui de la figure d'un "réseau" au service de l'échange généralisé, marqué par la fonction non plus de présentification/instauration d'un *autre*, mais d'altérisation/permutation d'un présent individuel²⁵⁸".

Cet examen terminologique de l'orgie et la distinction qui en résulte permettent de se demander si l'orgasme, et la forme moderne sous laquelle il se présente (non périodisé ni concentré dans le temps, mais "amorphe et confusionnel²⁵⁹") qui, nous l'avons découvert, relève davantage de l'aliénation que d'une tension vers l'altérité, constitue bien une alternative au marché, et s'il n'en est pas devenu le plus fidèle allié.

En effet, le rapport de l'orgasme (entendu dans un sens dérivé de recherche inconditionnelle du plaisir) aux technostructures modernes reste difficile à définir. On peut

256 Idem, p.188

257 Et encore, peut-être tiendrait-elle toujours de l'aliénation, mais d'une aliénation qui reconduirait ensuite vers la possibilité de l'altérité, plutôt qu'elle ne serait le premier degré d'une descente interminable et vertigineuse. Georges Bataille écrit: "L'orgie ne s'oriente pas vers la religion faste, tirant de la violence fondamentale un caractère majestueux, calme, et conciliable avec l'ordre profane: son efficacité s'avère du côté néfaste, elle appelle la frénésie, le vertige, et la perte de conscience." (Georges Bataille, *L'érotisme*, p.126)

258 Gilles Boudinet, *Art, Education, Postmodernité*, p.251

259 Les termes sont empruntés à Michel Maffesoli.

convenir, avec Michel Maffesoli, que les pratiques relevant de l'orgiasme permettent dans une certaine mesure de compenser le productivisme; mais dire que leur relation est purement complémentaire et compensatoire serait perdre de vue que la recherche de jouissance, la relation au corps et la résurgence de la fête nourrissent aussi en profondeur ce même productivisme auquel on les croyait opposées. C'est bien à nos appétits et à nos pulsions que ce dernier s'adresse, et c'est bien sur le déferlement de nos désirs qu'il compte, dont le caractère infini est l'exact pendant d'une production massive et inépuisable. "Le capitalisme (...) est devenu un capitalisme de la consommation, et non plus de la production. Il exige désormais que nous jouissions, que nous manifestions toutes les envies qui nous traversent, *il requiert que nous mettions nos pulsions au service de la machine économique*²⁶⁰²⁶¹. Ainsi, nous ne pouvons souscrire sans réserve à la thèse selon laquelle "les caractéristiques qui sont celles de notre dieu [Dionysos], en contrebalançant la prégnance des valeurs productivistes et progressistes, permettent un équilibre souterrain qui favorise la perdurance sociétale²⁶²". Il est encore moins concevable de considérer que "l'acceptation de l'aléa [...] va de pair avec la faillite de l'impératif de production²⁶³". L'orgie, si elle était autrefois un remède contre l'ennui et le dessèchement de la *ratio*, pourrait bien avoir été subtilement récupérée par ce même productivisme dont elle était d'abord la contestation, au même titre que l'ensemble des rites sacrés et des représentations du mythe, et être devenue, qui sait, son premier moteur.

On peut se demander de quelle manière le sacré s'est converti de la sorte, et si les fragments qui en demeurent dans le monde contemporain ne sont pas le fait d'une récupération paradoxale par l'utilitarisme postmoderne. On peut être frappé, en effet, par l'état de parfaite conservation de certains échantillons du système sacré, qui contraste si franchement avec l'oubli ou le déni d'autres éléments considérés comme obscurantistes et obsolètes. Par exemple, nous l'avons dit, toutes les formes qui se font le vecteur de la célébration de l'*ego* semblent voir leur survivance assurée dans un monde où l'individualisme est devenu une valeur fondamentale; dans une sorte de sacré dévoyé, supporté par une forme de transcendance horizontale, ces particules qui constituaient autrefois le rite et le mythe de

260 C'est moi qui souligne.

261 Michel Maffesoli, *L'ombre de Dionysos*, p.236

262 Idem, p.236

263 Idem, p.34

manière solidaire se donnent à présent comme autant d'îlots qui ne font plus signe l'un vers l'autre de manière à construire un sens, à la façon du réseau symbolique. Il faut pourtant, pour véhiculer cet héritage, même hétéroclite et fragmentaire, la concrétude d'un support, et l'agencement de moyens. Ce n'est certes pas le livre, ni la tradition orale, ni les conservatoires modernes (musées, salons...) qui participent de cette forme de mémoire sélective. Si tel était le cas, d'ailleurs, la mémoire du sacré serait conservée comme telle, et ne serait pas à ce point altérée. Il faut, pour que l'oubli ne soit que partiel, la poigne puissante d'une main qui protège et déforme à la fois. Il faut un ensemble de moyens efficaces et sélectifs desquels résultent une démarche logique mais non pas sensée. Il faut le regard aveugle du marché.

Nous avons déjà vu de quelle manière la publicité réactivait le mythe. Nous avons observé, également, que le rite initiatique qui avait plus ou moins quitté la sphère du réel envahit en revanche l'univers fictionnel, plus particulièrement au moyen de la télévision, du cinéma, mais aussi d'une certaine littérature et du jeu, vidéo notamment. On peut émettre l'hypothèse selon laquelle le marché, à travers ces media, ferait sa propre promotion, serait son propre chantre, triant et récupérant les rites et les mythes qui alimenteraient, non sa pensée, mais sa propagande. Il n'est pas question ici de laisser supposer un quelconque complot universel, non dans le sens où cette supposition est infondée, mais dans la mesure où il n'est même pas besoin de parvenir à l'idée de complot – qui suppose l'élaboration d'un projet – pour que s'opère, de manière quasi-mécanique, dans une logique empirique faite de tâtonnements et d'expérimentations à court terme, le tri entre ce qui conforte le productivisme et ce qui le dessert. Ainsi, à Raymond Boudon, qui se moque de la paranoïa des partisans d'un complot²⁶⁴, il peut être répondu que le complot peut être entendu comme le fait d'un agencement de moyens qui concourent objectivement à une fin globale, sans qu'il faille lire dans cette multiplicité le signe d'une subjectivité fédératrice ou d'un dessein unanime, et sans qu'il faille voir, dans ce concours, davantage qu'une concordance.

Le marché se ferait donc le conservatoire ambigu du culte; plus largement, de la culture. Il se caractériserait en effet par sa capacité hors-normes à faire feu de tout bois,

264 Raymond Boudon appelle ironiquement de tels partisans les "maîtres du soupçon", ajoutant que "le caractère ininterrompu de cette lignée s'explique notamment parce qu'il existe toujours un public heureux d'apprendre à travers des voix prétendument *autorisées* que ses malheurs sont dus à ce que l'organisation sociale est au service des forces puissantes et maléfiques, mais clandestines, que seul le regard perçant du penseur d'avant-garde peut saisir" (Déclin de la morale? Déclin des valeurs? Raymond Boudon, p.15).

c'est-à-dire à récupérer non seulement ce qui lui est parent, mais aussi ce qui lui est étranger, voire farouchement ennemi, pour en faire une matière consommable en détournant et retournant à son service des réalités qui lui sont hostiles ou qui le desservent. C'est ainsi que le rite de la transe, par exemple, ne conduit plus l'être à se renouveler sur le plan ontologique mais plutôt à renoncer à se constituer en tant que sujet, offrant ainsi à la société industrielle le moyen de le contrôler; telle est l'analyse de Gilles Boudinet: "Une fois sous le joug de la puissance industrielle et du marché de la culture de masse, la transe ne ferait que le jeu de ce à quoi elle est souvent présentée comme opposée: la domination exercée par un pouvoir social dont elle est aussi l'instrument. Sa contestation, son 'désordre' ou son refus d'un construit symbolique donné, d'une culture, dissimulent un puissant moyen de contrôle de l'ordre sociétal lui-même²⁶⁵".

Ainsi, les grand récits, dont on retrouve la structure dans les scénarios des grandes productions, sont-ils préalablement amputés de tout ce qui pourrait en gêner la compréhension immédiate – il faudrait écrire: la consommation immédiate – par le spectateur. Le temps, notamment, se trouve considérablement compressé. A l'heure où plus personne n'est capable de lire les 12000 vers de l'*Odyssée*, on propose des "grands récits" d'une heure et demie, reformulés et reformatés pour le public contemporain. La structure est la même, mais la diégèse en est considérablement condensée. Ainsi, comme nous l'avons déjà vu, le rite initiatique continue de fournir un modèle digne d'intérêt pour le public individualiste, qui peut y trouver la réalisation potentielle et fantasmatique de l'*ego*, en même temps, parfois, qu'une fable capitaliste où le héros, dans un temps exceptionnellement court, peut se voir propulsé vers un statut supérieur et enviable. Le motif de l'initiation est donc retravaillé, transformé, actualisé, afin d'être rendu plus directement accessible: consommable.

A ce titre, il est intéressant de constater que les consommateurs de produits télévisuels, éditoriaux ou cinématographiques, qui pensent évoluer librement dans un univers délesté de toute motion transcendante, et se croient loin des grands récits poussiéreux que l'on étudie à l'école, ne les ont pas quittés un seul instant. Ils ne les ont tout simplement pas reconnus, sous les traits déformés qu'ils arborent, retravaillés ou simplifiés à l'extrême, de sorte qu'il n'en reste parfois qu'un squelette (atteint de scoliose). Il ne s'agit pas ici de contester la valeur de l'emprunt, de la réécriture, ne serait-ce que dans la mesure où chaque production est la réminiscence, consciente ou inconsciente, de quelque œuvre antérieure. Il s'agit plutôt de souligner la croyance pour le moins ingénue, de la part de tels consommateurs, en l'absence d'héritage, quand l'héritage est là qui émerge en tous points de la forme nouvelle.

265 Gilles Boudinet, *Les Eros de la musique*, p.99

L'art semble avoir subi le même sort, récupéré lui aussi par un marché englobant: "En prenant le contrôle des images pour leur imposer un nouveau type iconique, celui de l'idole déchue, l'industrie culturelle, plus exactement l'industrie médiatique du loisir, semble avoir non seulement vaincu la force d'interrogation – et de résistance – que l'art pouvait assurer au travers de ses représentations incarnées, mais aussi capturé celui-ci dans les mailles de ce qui semble régir les actuels processus iconiques, à savoir la seule fonction d'altérisation/permutation d'un présent individuel", écrit Gilles Boudinet²⁶⁶.

A la manière d'un objet détourné, le sacré, comme toutes les formes surplombantes qui en subsistent, se verrait partiellement récupéré au profit d'un système fédérateur profondément a-sacral. Pour le dire autrement, si le transcendantal existe encore dans notre monde postmoderne, ce serait au service d'une puissance plus grande, qui aurait paradoxalement évacué le transcendantal tel que nous le connaissons et qui exploiterait la verticalité des structures pour mieux la convertir en une formule horizontale et réticulée. La modernité se situerait alors dans un étrange rapport dialogique avec le sacré: ne pouvant en faire l'économie véritable, en raison de la puissance encore sensible de son rayonnement, mais ne pouvant davantage éprouver le poids d'une pensée surplombante à laquelle elle entend se soustraire, elle entreprend de le conserver, mais pas de n'importe quelle manière, ni à n'importe quel prix. Il s'agit de le conserver comme une rareté de musée: certes, tout d'abord, en assurer la préservation formelle; mais dans le même geste, le séparer, c'est-à-dire l'enchâsser dans un écrin et instaurer entre lui et nous la distance d'une vitrine.

Si bien que l'on ne sait plus, à la fin, dans quel sens se pose l'interdit: garde-t-on le sacré dans le sens où l'on protège un objet de valeur (comme on *garde* la porte d'un temple) ou dans celui où on le tient sous notre contrôle (comme on *garde* un otage)? C'est ainsi que ces formes momifiées de la sacralité, ayant été préalablement embaumées et vidées de leur substance, se donnent à voir comme des éléments résiduels et pour ainsi dire inoffensifs. La valeur d'exposition prévaut sur la valeur culturelle²⁶⁷.

Car la loi du marché a cette particularité que, loin d'exclure ce qui lui semble étranger, elle absorbe tout, valide tout; si Kant a partagé le monde entre ce qui a un prix et ce qui a une dignité, et si, d'une manière générale, les philosophies se sont toujours attachées à marquer la frontière entre l'être et l'avoir, le marché, dans une logique au contraire englobante, progressant par affinités au lieu de fonctionner par catégories et par distinctions,

266 Art, éducation, postmodernité, p.250

267 Voir L'œuvre d'art à l'heure de sa reproductibilité technique, Walter Benjamin.

fait que tout a un prix, et trouve là sa dignité même; de telle sorte que l'être ne constitue qu'une variation de l'avoir, ou l'avoir, une virtualité de l'être. Il est inutile de s'étendre plus avant sur la question de la commercialisation de la culture, dont la pertinence est déjà reconnue. Il convient néanmoins de retenir que cette absorption du fonctionnement sacré par le système libéral, qui passe par la confiscation, en lui, du concept d'altérité, et sa reconduction vers l'homme, permet sans risquer de fâcher personne d'opérer ce tour étrange qui consiste à priver le sacré de sa dimension sacrale.

3° LE NUMERIQUE ET LE SACRE

On ne saurait donc considérer l'effervescence dionysiaque dont témoigne notre époque comme l'effet d'une nouvelle sacralité. Le ré-enchantement du monde, s'il en est un, est donc à rechercher ailleurs que dans l'événement que constituent cette nouvelle ritualité et la propension au festif. "Le déchaînement de la 'fête' moderne n'a rien à faire avec l'*intense* festif, écrit Horia Badescu. Il est le résultat d'une explosion du biologique, sans rien de commun avec l'intensité d'un vécu issu d'une conscience cosmique et centré sur la quête de soi-même²⁶⁸".

Peut-être le ré-enchantement du monde est-il à rechercher dans cet autre événement majeur qui, subvertissant notre rapport au temps et à l'espace, pourrait bouleverser notre rapport au sacré: en établissant entre les personnes des rapports nouveaux, en court-circuitant, notamment, le temps et la distance d'ordinaire nécessaires à l'établissement, puis au maintien des relations sociales, le numérique, dont nous découvrirons qu'il procède d'une pensée magique, semble bien annoncer une nouvelle forme de sacralité.

Par ailleurs, amenant l'être humain à une conception de plus en plus abstraite du monde, et occasionnant un gain de temps libérateur, il permettrait à la fois de favoriser une sortie du profane et d'allonger un temps de loisirs qui pourrait être propice à la méditation sacrale; la diminution des tâches ingrates, ces temps faibles du quotidien, serait l'occasion d'un meilleur usage du temps libéré.

Enfin, le numérique opère un lissage social qui faciliterait les échanges et la mixité en fluidifiant les rapports et en favorisant les conversions sociales. De même que la bergère des contes épouse le prince à la fin de l'histoire, toute personne peut espérer faire carrière ou atteindre la célébrité en postant sur le Net des exploits censés faire le "buzz", en gérant son site, en administrant son blog. On parle bien, aujourd'hui, au point que l'expression

268 Horia Badescu, "La fête perdue", in Le sacré aujourd'hui, p.155

soit passée dans le langage courant, de "magie du numérique".

Un tel bouleversement des relations sociales ainsi que de l'appréhension du réel ne peuvent être sans conséquences sur le rapport au sacré: est-il l'espérance, comme semblent le murmurer certaines voix, d'une réconciliation avec ce concept, par ailleurs rendu de plus en plus abstrait par la société de masse et la consommation? Est-il l'occasion d'un renouvellement de la pensée, se cherchant et se trouvant de nouveaux espaces au sein du monde virtuel, ou bien précipite-t-il le déclin que nous avons déjà observé?

Afin de vérifier ou d'infirmer l'hypothèse selon laquelle le monde numérique ouvre vers le sacré ou favorise sa résurgence, nous explorerons les liens les plus évidents, mais aussi les plus superficiels, que le numérique entretient avec le sacré. Nous verrons à cet égard de quelle manière le numérique constitue bien, aujourd'hui, un objet de nature sacrée. Nous poserons ensuite que cette sacralisation n'est pas purement formelle, comme on serait d'abord tenté de le croire, mais qu'elle révèle la présence d'un rapport plus profond entre l'utilisateur du réseau et le monde virtuel, que l'on pourra qualifier de magique. Nous nous demanderons enfin, en nous appuyant sur une analyse des rapports entre sacré et magie, et en opérant, à son terme, une nécessaire distinction entre les deux notions, si la sacralisation formelle, relevée dans la première partie, et la résurgence de la magie à travers le numérique, relevée dans la seconde, sont bien l'occasion d'un ré-enchantement du monde, et si elles ne peuvent être, paradoxalement, ce qui contribue à aliéner davantage le sacré en le privant de sa dimension la plus haute.

3° A/ Les portes gardées du numérique

"A l'image de la gnose ancienne, [une] nouvelle gnose *hi-tech* sépare le corps de l'esprit, efface l'histoire et ses contradictions, oublie les inégalités sociales et les contraintes économiques, pour faire d'Internet un objet de culte ou, dans certains cas, un véhicule de la grâce, au sens religieux et non seulement poétique et artistique du terme²⁶⁹", écrit Pietro Pisarra, journaliste et sociologue. Cette analyse doit nous faire réfléchir, interrogeant à la fois la place d'Internet auprès de l'utilisateur et ses rapports avec le religieux.

269 Pietro Pisarra, L'Évangile et le Web, "Quel discours chrétien dans les médias?", Les Editions de l'Atelier, 2002, p.45

C'est d'abord la forme même de l'objet numérique, les conditions d'accès au monde vers lequel il ouvre, qui tendent à le rapprocher du sacré. En effet, le caractère malaisé de l'accès à l'univers d'Internet pour le néophyte constitue une première affinité avec le sacré, dont nous avons vu qu'il nécessite une initiation.

Comme le monde sacré, l'univers virtuel se donne comme voilé, crypté. Une page, un message, une information étant lisibles pour un usager expérimenté se présentent souvent comme illisibles pour celui ou celle qui n'est pas rompu(e) à son usage: l'information se dissimule parmi les messages multiples de la page saturée, les liens entre les pages doivent être recherchés, etc. Une expérience est nécessaire à ce maniement. Une fois levée cette difficulté, certains espaces se trouvent protégés par des codes et autres mots de passe qui font obstacle, en apparence au moins, à la libre circulation de l'utilisateur: celui-ci doit prouver son allégeance, faire partie des élus qui détiennent les clefs. L'espace virtuel n'est donc pas homogène, il se compartimente en sous-espaces contenant eux-mêmes des retraites et des passes, des temples et des alcôves qui semblent à l'image de l'espace sacré. On pourrait donc poser que le monde virtuel, tout comme le monde sacré, requiert une préparation qui dépasse la simple formation technique, comme en témoigne, justement, le choix de termes tels que "mot de passe" ou "pseudonyme" qui contribuent au déploiement d'un imaginaire spécifique. L'utilisation du numérique ne peut plus se dire, alors, purement fonctionnelle, et cette préparation se trouve, dès lors qu'elle se voit augmentée de cette aura fictionnelle, susceptible de revêtir le nom d'initiation.

Ce caractère initiatique est plus flagrant encore dans l'univers récent du jeu en immersion totale, au sein de structures prévues à cet effet²⁷⁰. L'accès au jeu se fait en plusieurs étapes, qui relèvent toutes de l'initiation: abandon des effets personnels (tous objets qui marquent l'identité et le lien à l'extérieur) mais aussi, comme à l'entrée de nombreux lieux de culte, des chaussures; regroupement des joueurs et diffusion de règles et d'instructions permettant d'évoluer dans le monde virtuel; explications sur le fonctionnement des différents objets techniques mis à disposition (manettes, capteurs, etc.); enfin, séance d'équipement: casque, combinaison, gants.

On le voit: la fréquentation du numérique, garant apparent d'une liberté sans limites, conduit insensiblement à la reconduction de comportements archaïques, et notamment d'une forme de déférence sacrée envers une autorité qui se trouverait, certes, pour ainsi dire désincarnée et immatérielle, mais non moins réelle.

270 Telles que Void, la salle de jeu en immersion totale ouverte en 2016 aux Etats-Unis.

3° B/ Sacralisation du support numérique

Si l'accès au numérique apparaît comme conditionné par l'imaginaire sacré, le support numérique lui-même est également sacré: l'attention particulière que nous lui portons, qui se manifeste par exemple par la multiplication des objets connectés dans le quotidien, mais aussi par la demande croissante des plus jeunes dont l'émancipation, paradoxalement, semble nécessairement passer par l'acquisition d'une connexion, montre bien que nous nous y intéressons, non pas comme à un objet purement *fonctionnel*, mais bien comme à un objet *religieux*, c'est-à-dire dont les vertus dépassent le simple aspect utilitaire et continuent de s'exercer en dehors du champ rationnel. Il est en effet intéressant d'observer que, si les arguments les plus fréquents en faveur du numérique sont parfaitement rationnels, son utilisation, en revanche, relève très largement de l'irrationnel. Ainsi, tandis que l'on évoque généralement les possibilités objectives que donne Internet en termes d'optimisation du quotidien, ou les progrès sociaux qu'il permet (on avance généralement le gain de temps, le nécessaire apprentissage du numérique par les jeunes générations qui devront intégrer le monde du travail - la maîtrise de ces techniques conditionnant aujourd'hui l'accès à l'emploi -, l'infini des ressources et des potentialités qu'offre leur partage, ainsi que l'accès démocratisé à la culture), les statistiques montrent que dans les faits, le célèbre moteur de recherche de Google mis à part, les sites les plus fréquentés sont ceux qui permettent l'accès aux réseaux sociaux et la diffusion de fichiers personnels audio et vidéo. La représentation que nous avons d'Internet est donc étonnamment différente de notre utilisation réelle.

Notre comportement à l'égard des objets connectés n'est pas celui que nous adopterions envers un objet strictement utilitaire, tel qu'une calculatrice très perfectionnée ou une machine à laver. Nos gestes, nos attitudes ont pu être analysés comme les symptômes d'un comportement religieux. A cet égard, les travaux du chercheur Nicolas Nova²⁷¹ sont éloquentes, qui relèvent et analysent l'inclinaison de la tête vers le portable, la jointure des mains des rédacteurs de SMS ou la posture en prière des utilisateurs de smartphones. Le numérique n'est pas, dès lors, l'univers aseptisé, immatériel, et limité au visuel auquel nous nous croyions confrontés: il se dote au contraire d'une matérialité subtile, s'accompagnant d'une sensorialité diffuse qui lui confère une véritable corporéité. Loin de l'injonctive pression du doigt sur la touche, l'écran tactile se laisse désormais caresser. La douce vibration

271 Voir l'ouvrage Curious Rituals, Gestural interaction in the Digital Everyday.

remplace la sonnerie. Les alertes de messages s'accompagnent des sons plaisants évoquant des chants d'oiseaux ou des bulles qui se déplacent dans l'eau. Le contact avec l'objet numérique n'a jamais atteint un tel degré de fluidité. L'homme que nous connaissons laisse place à la Petite Poucette, cette nouvelle créature qui, selon Michel Serres, envoie des SMS avec son pouce. Hervé Fisher analyse cette corporéité du numérique, qui stimule constamment notre sensibilité: "Ma poche couine, ma main sonne, la table vibre, mon oreille résonne: ce sont les messages et les courriels, les alarmes et les tweets qui rentrent, qui me rejoignent, m'excitent, me stimulent ou me harcèlent constamment²⁷²". Il évoque à cet égard le sentiment océanique procuré par le Web: "les flux et les reflux du Web, les reflets des écrans liquides, le va et vient quotidien des messages, des images, des fichiers qui y flottent comme des bouchons qu'on retrouve d'une fois à l'autre près de la rive, ce petit bruit régulier des alarmes, le clapotis cathodique sur les rochers du monde réel, le rythme des jours, des matins et des soirs sur l'horizon bleuté (...), le brouhaha des autres internautes, tout cela a un air de vacances au bord de la mer, qui me rappelle la Bretagne de mon enfance²⁷³". Cette dimension proprement physique du numérique se retrouve précisément dans le mode de diffusion du sacré, qui vient se cristalliser autour d'éléments concrets tels que les objets de culte, les formules rituelles, les lieux saints. Le corps acquiert une importance toute particulière dans l'expressivité du sacré, qui trouve à se dire en et par lui, et non dans la pure abstraction d'une métaphysique désincarnée. Le chapelet, comme le smartphone, est tenu des heures entières au creux de la main et le contact des perles égrenées n'est pas sans rappeler le défilé des pages balayées de l'index sur l'écran minuscule.

On observe alors, à l'encontre de l'objet connecté, une naturelle dépendance, qui semble elle aussi signer le comportement crypto-religieux, et dont il est démontré que les manifestations sociologiques ne font que s'accroître avec les années: de véritables expériences de désintoxication ont été menées à l'endroit de sujets cyber-dépendants, notamment d'adolescents ou de jeunes adultes que l'utilisation d'Internet rendait a-sociaux, insomniaques, dépressifs, anxieux. Des défis ont été lancés dans des collèges et des lycées, invitant les participants à une semaine sans portable, ou à un week-end déconnecté. D'aucuns confessent qu'ils ne peuvent se résoudre à éteindre leur portable pendant leur sommeil, et plus nombreux encore sont ceux qui le gardent, même éteint, à portée de main, sur la table de nuit, ou sous l'oreiller.

Enfin, une étrange espérance semble envelopper le développement mondial et

272 Hervé Fisher, La pensée magique du Net, Quatrième de couverture.

273 Idem, p.37-38

l'utilisation généralisée du réseau, que l'on souhaite rapidement parvenu à son extension maximale, c'est-à-dire planétaire. Cette espérance n'est pas seulement une confiance légitime en une machine efficace, elle confine au prophétisme, dans la mesure où des questions d'ordre non-technique sont supposées trouver des éléments de réponse dans ce moyen qui demeure, précisément, quel qu'en soit le degré de rapidité ou de perfection, technique. Ainsi, il serait possible de remédier au décrochage scolaire en proposant des logiciels ludiques et attrayants qui relanceraient la motivation des élèves les plus réticents. Pourtant, il semble évident que retarder la difficulté ou en aménager les effets ne l'empêchera pas de se poser, et qu'agir sur les moyens n'est pas agir sur la cause, de sorte que l'efficacité de l'attrait numérique ne peut être que transitoire, et qu'il faudra avant peu d'autres expédients qui se révéleront à leur tour rapidement obsolètes. Il faut donc l'admettre: cette espérance, que rien ne fonde dans l'immédiat, et qui repose sur l'annonce programmée d'un monde meilleur, relève de la foi.

Cette foi dans le numérique, en dépassant les possibilités réelles de celui-ci, en l'invitant sur des territoires qui lui sont étrangers, montre bien que nous nous sommes écartés du chemin rationnel et que nous superposons à des éléments réels, qu'ils soient dès aujourd'hui tangibles ou que leur réalisation technique prochaine ne fasse aucun doute, des fantasmes ou des désirs qui relèvent de l'imaginaire.

L'objet numérique se trouve donc sacralisé, et son utilisation donne lieu à des rites; mais peut-on dire pour autant que l'on assiste à une résurgence du sacré, c'est-à-dire à une motion de l'esprit vers une forme d'altérité qui lui permette de faire advenir un état de soi jusqu'alors en latence, et le sacré dont procède cette sacralisation n'est-il pas un sacré au sens dérivé et affaibli, comme celui qui se laisse entendre dans l'expression: "La sieste du dimanche, c'est sacré"²⁷⁴? Ainsi, si l'on admettait que la sacralisation de l'objet numérique constitue une véritable résurgence de la notion, il faudrait admettre, symétriquement, que le sacré se désacralise à mesure que l'étendue de son champ sémantique se réduit en se reportant sur sa plus faible acception, qui demeurerait, alors, l'unique.

3° C/ Une pensée sacrale?

274 Voir à ce sujet la définition du sacré en première partie, et les différentes acceptions de celui-ci. Le sens évoqué ici apparaissait très éloigné du premier (qui s'oppose au profane) et semblait avoir perdu toute aspiration transcendante.

Il semble effectivement que les liens du numérique et du sacré ne se réduisent pas à la sacralisation de l'objet numérique, ni même à la croyance prophétique en ses vertus salvatrices. Il y aurait bien un contenu sacré dans notre appréhension du numérique, en ce sens qu'il semble réactiver un ensemble de manières de penser et d'agir dont on pouvait supposer, depuis les Lumières et la promotion de la Raison, qu'elles avaient disparu - une manière de penser et d'agir déliée de la recherche d'objectivité, mais non dénuée d'une cohérence propre: autrement dit, une appréhension magique du monde.

Fondements mythiques du numérique

Dans son livre "La pensée magique du net", Hervé Fischer découvre la série de mythes qu'alimente Internet et en fait l'analyse. Nous avons déjà évoqué le premier d'entre eux, le mythe amniotique, à propos du "sentiment océanique" procuré par le Web. "La puissance magique du Net, écrit Hervé Fischer, tient à son pouvoir rédempteur et guérisseur. Les humains ressentent la nostalgie mythique de la fusion unitaire entre le fœtus et le corps de la mère dans le liquide amniotique chaud et protecteur dont la naissance l'a séparé (...). C'est par la communication, l'internet, les connexions que nous nous 'rebranchons' dans l'utérus social. C'est par les échanges, les partages, les collaborations, l'interactivité 2.0. et les réseaux sociaux, que nous nous y immergeons²⁷⁵". Cette dépendance à la singularité fluide du Net, son aspect aqueux, qui rappelle le liquide amniotique, expliquerait l'absence de contenu probant des multiples messages échangés par voie numérique. Ces derniers sont en effet passés du message à proprement parler aux symboles préconçus (tels que les pouces orientés vers le haut ou vers le bas, par exemple) ou aux inconsistants Tweets, qui ne sont plus que des frémissements, des réactions épidermiques, c'est-à-dire cela même qui constituait, il y a quelques années à peine, un préalable au message et non le message lui-même. L'essentiel, en effet, ne réside pas (ou plus) dans le message, mais bien dans la fonction communicationnelle, dans le fait d'émettre et de recevoir, de se maintenir dans le flux énergétique par lequel on adhère à une forme d'enveloppe virtuelle.

Un second mythe à l'œuvre, selon Hervé Fischer, serait celui de l'hyperhumanisme, au moyen duquel nous retrouverions l'unité originelle de la société

275 Hervé Fischer, La pensée magique du Net, p. 31

humaine. En effet, nombreux sont les mythes fondateurs qui, toutes cultures confondues, témoignent d'une humanité unie et heureuse au sein de laquelle se seraient instillés par la suite des dissensions et des heurts. La multiplication des liens entre internautes de tous bords donne également l'illusion d'une unité reconquise: "Au-delà des réseaux sociaux et des communautés virtuelles, des interrelations et interdépendances multiples, quels que soient les fractures, les féodalismes, les no-man's lands, les zones obscures, voire les luttes persistantes, exacerbées, qu'on observe dans le Web, nous ne pouvons nier pour autant la dynamique intégratrice, encore plus puissante. Nous voyons apparaître une *société de masse numérique, planétaire*, qui relie les tribus, les marginaux, les sectes et les grandes institutions, qui oscille entre le fantasme d'elle-même et son incarnation réelle²⁷⁶". S'il est aisé de comprendre en quoi consiste l'hyperhumanisme, on peut douter qu'il relève du mythe. N'assiste-t-on pas effectivement à l'émergence d'une société unifiée par la levée virtuelle de toutes les frontières? Si certains liens semblent établis grâce au Net, répond Hervé Fischer, d'autres fractures se créent, et des mondes s'ouvrent à l'intérieur de ce monde, dérivant les uns près des autres sans que l'on puisse parler de rencontres réelles: si l'usage du numérique est devenu *international*, il ne génère pas nécessairement d'*internationalité*, ni ne crée de corps unifié.

L'auteur distingue ainsi les "immigrants" du Net et les "indigènes", que leur recours commun aux technologies du Web ne rassemble pas autour d'intérêts communs. Entre eux, les différences demeurent. "Les immigrants envoient encore du courriel à leurs familles du vieux monde. Les jeunes *chattent* et surfent fébrilement sur les plateformes des médias sociaux (...). [Les nouveaux migrants] naviguent plus calmement sur Google, ils y cherchent des destinations de vacances et réservent des gîtes chez l'habitant (...). Progressivement, les diverses générations d'internautes établissent leurs quartiers respectifs, les uns dans la fébrilité du centre-ville, les autres dans les agglomérations de banlieue, ou encore de la nature en campagne, avec une totale insouciance de la rapidité du temps numérique qui les affiche et les brûle sur les écrans à un rythme impitoyable comme des lucioles sur une lampe (...). Il y a déjà plusieurs planètes dans le cybermonde, les anciennes et les cyberpunk²⁷⁷". Par ailleurs, il faut admettre que l'unité ainsi formée et la cohésion à laquelle on aspire sont, au moins, partiellement illusoire: si l'on se trouve connecté à un maximum de contacts, on dépend en revanche d'un minimum de personnes.

Contigu à celui-ci, serait apparu le mythe de l'intelligence collective. Notons qu'existait déjà le mythe de l'intelligence artificielle, dont l'avènement ne constitue pas

276 Idem, p.48

277 Idem, p.65

seulement un cauchemar, ou une malédiction, comme de nombreuses œuvres de science-fiction semblent le prédire: dans une version plus optimiste, les machines, plus efficaces et plus sûres que les hommes, remplaceraient avantageusement ces derniers pour bon nombre de tâches nécessitant une fiabilité absolue. Certaines opérations chirurgicales, certains calculs impliquant un grand nombre de données, par exemple, seraient abandonnés aux robots et aux programmes conçus à cet effet. Nous avançons même de plus en plus sûrement vers le développement de la nano-technologie, technique permettant la réalisation de gestes chirurgicaux de grande précision impraticables par l'homme. En matière de nano-technologie, le robot en charge du geste chirurgical ne se substituerait à aucun spécialiste, mais constituerait le seul exécuteur de l'opération. D'autres domaines, comme celui de la gestion du flux routier et de la conduite automobile, pourraient être laissés aux soins de l'intelligence artificielle, qui ne présente pas les failles des conducteurs humains en terme de fatigue ou d'erreurs d'appréciation. Or, le nouveau mythe qu'analyse Hervé Fischer n'est pas celui de l'intelligence artificielle, aujourd'hui éculé, mais bien celui d'une intelligence proprement humaine. Comme les membres d'une fourmilière géante, nous mettrions en commun nos multiples connaissances, mais aussi nos expériences, nos réponses à tous les genres de problèmes, du pratique au métaphysique en passant par l'affectif, sur le Web, et par un effet de cumul, chacun aurait accès à cette connaissance infinie dont il serait lui-même une part minuscule mais active, de sorte que chaque homme disposerait d'une intelligence démultipliée. "Chacun de nous serait un neurone de cet immense cyber-cortex qui envelopperait la Terre²⁷⁸", explique Hervé Fischer. L'intrication des deux mythes donne naissance à la notion de cerveau global, réseau complexe formé à la fois par les êtres pensants, les robots et les ordinateurs. Le caractère mythique de cette pensée tiendrait d'abord dans la comparaison hasardeuse entre un programme, même perfectionné, et le cerveau, autrement dit, à la réduction du cerveau à l'intelligence.

"C'est seulement oublier que l'intelligence humaine n'est pas seulement un réseau de synapses, elle n'est pas machinique, encore moins programmatique: elle est développée non seulement par la matière grise, mais aussi par la psyché, l'imagination, et même le corps²⁷⁹", oppose Hervé Fischer au mythe de l'intelligence collective. On peut ajouter à l'argument d'Hervé Fischer que la mise en commun que permet le Net ne préjuge d'aucun progrès qualitatif, de sorte que, si nous sommes sans doute en droit d'attendre du "cybercortex" une plus grande quantité d'information disponible, donc une matière plus

278 Idem, p.69-70

279 Idem, p.73

abondante, on peut se demander, en revanche, pourquoi l'influence des pensées cumulées sur le Net s'exercerait unilatéralement, c'est-à-dire du bas vers le haut, et jamais dans le sens inverse. Le numérique qui facilite le partage du meilleur permet aussi celui du pire. Il ne s'agit pas ici d'évaluer le bien-fondé d'un tel espoir, mais d'en faire observer le caractère tronqué, incomplet, qui, déguisant la réalité, le détourne de sa trajectoire pour le mener sur les territoires indécis de l'imaginaire ou de la foi. C'est le retour à une appréhension mythique du monde qui doit retenir notre attention, en tant que possible vecteur d'une motion sacrée.

Un autre mythe évoqué par Hervé Fischer est celui de la puissance numérique, mythe issu d'un besoin irrationnel de s'inventer des puissances supérieures à l'homme, telles que les différentes divinités l'ont été jusqu'à présent. "Ce que l'humanité veut, écrit-il, c'est toujours un ailleurs plus puissant, plus vrai, plus heureux que notre Terre humaine. Elle veut des dieux, des intelligences supérieures et aujourd'hui elle attend la venue du Grand Ordinateur central²⁸⁰". Il est à noter que la puissance dont il est question ici est bien réelle: nous sommes effectivement suivis dans nos déplacements par divers logiciels, photographiés à notre insu par satellites ou par drones, épiés sur le Net, les adresses de messagerie et les données personnelles s'échangent et se vendent sans notre accord, nos achats par carte bancaire sont repérables partout, nos conversations téléphoniques enregistrables, nos SMS lisibles, nos courriels violables. Hervé Fischer évoque notamment le contrôle total de certaines compagnies entièrement numérisées qui peuvent bloquer à distance, par exemple, l'utilisation d'un matériel non payé (arrêtant à distance, par exemple, un véhicule en location pour lequel les frais n'ont pas été versés). Dans un registre moins périlleux mais plus courant, il évoque la contamination virale de SPAM qui "coûte extrêmement cher en utilisation des réseaux et des serveurs, en temps-usagers, en lutte, recherche et production d'anti-spam qui demeurent malheureusement encore très imparfaits²⁸¹". Ce qui peut surprendre ou alarmer n'est pas l'existence de ces dérives – il est naturel qu'une marge se forme autour d'un fait nouveau -, mais plutôt le degré de tolérance que nous manifestons à leur rencontre. L'acceptation des usagers et des dirigeants, la faiblesse de leur réaction, qui va rarement au-delà du signalement, l'absence même de mise en perspective de ces éléments menaçant pourtant notre liberté, doivent nous paraître suspectes, quand on pense, par contraste, à la virulence de l'actuelle vogue procédurière, qui protège avec tant de ferveur le moindre aspect de notre vie privée. "Le droit et les législations pour (...) remédier [à l'abus] demeurent étrangement absents (...). On se demande quand les Etats vont enfin légiférer²⁸²". On pourrait

280 Idem, p.115

281 Idem, p.142

282 Idem, p.143

supposer que cette inertie est liée à l'anonymat des faiseurs de tort, plus difficiles à poursuivre que ceux qui agissent à découvert. Mais cet anonymat rend aussi leurs gestes plus abstraits, les assimilant plus sûrement aux puissances divines qui frappent de manière imprévisible, et se retranchent dans une sorte de nimbe ouatée, de clandestinité vaporeuse. Comme elles, ils ne se laissent pas dévisager, et appartiennent à ces champs obscurs, indécidables, qui sont hors de la portée des hommes. Ceci doit plus que tout retenir notre attention: nous ne nous comportons pas à leur égard en personnes accomplies et douées de raison, mais en mortels craintifs et finalement superstitieux. Nous les laissons agir à notre place, gouverner nos vies, tout connaître de nous, parce que nous les plaçons dans un registre divin. Seuls les dieux peuvent s'arroger ces droits, seuls les dieux sont intouchables, et notre passivité signe notre foi. Une attitude fondamentalement moderne, libérée, constituerait à examiner chaque débordement et à l'identifier immédiatement comme contraire à l'exercice de la liberté. Ne disons-nous pas, chaque jour, avec un sourire résigné, qu'il faut "vivre avec son temps", qu'on ne peut pas "aller contre le progrès", qu'il faut bien "s'adapter au monde de demain", comme si le monde de demain se construisait seul, indépendamment de l'influence des hommes? Notre soumission à la puissance numérique ressemble davantage à la croyance en une fatalité qu'à la distance mesurée de citoyens conscients de leurs droits et de leur capacité à induire, jour après jour, la réalité qui est la leur.

Plus probant encore serait le mythe du numérisme, qui prendrait la relève du spirituel et du religieux en permettant, comme la méditation ou la prière, d'accéder à un ailleurs, de quitter les pesanteurs de l'ici-bas. Le réel est, comme il l'a été pendant les siècles dominés par la religion, dévalorisé au profit d'un monde qui serait, au fond, plus réel que le réel, à cette différence près que cette dévalorisation a d'autres fondements, tels que la précision technique qui, garante supposée d'une plus grande exactitude, semble également mener à une plus grande vérité. Hervé Fischer nous indique que, d'après une métaphore récurrente dans le monde contemporain, l'écran et l'univers qu'il recèle sont assimilables à l'éther: lumière bleutée, impression d'apesanteur. Il ajoute d'ailleurs que c'est "par la seule lumière qu'on accèdera bientôt au Web, et non plus par les réseaux numériques ou la fibre optique ou par les ondes radio. En d'autres termes, la lumière se digitalise. Deux compagnies, Alcatel et Wysips ont même mis au point le film photovoltaïque transparent²⁸³". Plus aérien que jamais, le numérique nous enveloppe d'un voile insensible. Hervé Fisher évoque, à titre d'exemple, le *cloud computing* ou *nuage numérique*, une technique destinée à faire migrer les

283 Idem, p.113

données d'un ordinateur sur un espace virtuel sécurisé. Ces dernières, en plus d'être protégées, sont alors accessibles depuis n'importe quel point géographique et depuis n'importe quel ordinateur. Une telle appellation procède de la même métaphore, assimilant l'univers du Web aux régions éthérées du monde spirituel. L'auteur souligne d'ailleurs le choix non anodin d'une métaphore qui projette dans le ciel ce qui n'est, au fond, qu'un ensemble de banques de données. Il rappelle avec ironie que le fruit de ces sauvegardes "se situe en réalité dans des silos de béton soigneusement enterrés et refroidis par des systèmes hydrauliques"²⁸⁴²⁸⁵. C'est en ce point, précisément, qu'on situe l'existence du mythe: dans cette constitution d'une histoire, dans cet aveuglement partagé, et peut-être même souhaité, dans cette fable partout divulguée: par les publicitaires, par les médias, par les internautes eux-mêmes. L'émergence de la fable numérique (qui ne contrarie en rien l'existence d'une puissance numérique réelle, mais se constitue comme en dehors d'elle, sorte de protubérance nourrie d'un bulbe de chair véritable) nous renseigne, non sur le numérique lui-même qui, malgré ses multiples avantages, n'a d'éthérée que l'apparence, mais sur son utilisateur, son aspiration au rêve, à la fable, son besoin continu et peut-être accru de nourrir, en contrepoint de la pensée analytique ou conjointement à celle-ci, une pensée mythique. Aussi n'est-il pas question de démythifier, mais d'ouvrir les yeux sur la présence du mythe en tant que fait social et d'en interroger les fondements. Il importe de mesurer tout ce que l'univers numérique, qui s'auto-désigne comme réaliste et est appréhendé par l'ensemble d'une population comme sérieux, plus sérieux même que le réel dégradé, a de fantasmagique et, inversant les choses en passant du statut d'agi à celui d'agent, de considérer, précisément, sa tentative même de faire illusion, son dédoublement fantasmagique. Allumer l'ordinateur, plus encore, se "connecter", pourraient être les nouveaux rituels qui préludent à l'échappée du monde, à la retraite loin de ce qui est²⁸⁶.

Métaphore du miroir

284 Idem, p.121

285 On peut ajouter que le numérique, en dépit de son immatérialité apparente, occasionne des dépenses colossales en termes écologiques et est l'un des domaines les plus énergivores.

286 Il est intéressant de remarquer que ce mythe prend le contre-pied de la représentation ordinaire que nous avons du monde numérique, supposé plus actuel, plus réaliste, plus précis que tous les autres media réunis. Le numérique est au contraire présenté ici comme ce qui donne prioritairement accès à un ailleurs et secondairement ce qui constitue une fenêtre ouverte sur le monde.

Un autre mythe peut être ajouté à la liste d'Hervé Fischer: c'est celui du miroir magique, réactivé par l'analogie manifeste, tant physique que symbolique, entre ce dernier et l'écran numérique. Hervé Fischer souligne la relation entre le numérique et la psyché, mais il n'évoque pas la métaphore du miroir ni sa composante mythique. Elles sont là, pourtant: dans la forme plane et allongée des deux objets, leur miroitement, leur luisance, dans leur capacité à réfléchir, comme ces portes tournantes qui nous renvoient tantôt à ce que nous sommes, opérant un tour de 360 degrés, tantôt à ce monde parallèle à la fois inquiétant et idéal qui se tient "de l'autre côté", et dans lequel nous nous basculons comme Alice. Mieux: l'analogie devient identité, lorsque l'on sait que l'écran se transforme, aujourd'hui, littéralement en miroir, de sorte que le lien entre les deux objets ne soit plus seulement symbolique, mais qu'il prenne une forme absolument concrète: après une génération de téléphones portables dont le cadre, voire le couvercle, repliable et poli, pouvait servir de miroir occasionnel, et après l'apparition de la fonction "caméra inversée" qui permet de se voir soi-même, de se filmer et de se photographier au lieu d'observer ce qui est à l'extérieur de l'objectif, et enfin, après la commercialisation des écrans-miroir fabriqués avec des dalles LCD, arrivent aujourd'hui sur le marché les écrans OLED, nouveaux écrans-miroir avec une caméra 3D en guise de cabine d'essayage, qui permet de surimposer un produit à essayer à son propre reflet, à la manière de la réalité augmentée. Le miroir des fictions, du mythe de Narcisse à la fontaine de Galadriel dans le roman de Tolkien, en passant par celui du conte Peau d'Ane, nous renvoie à ce dont nous sommes momentanément privés, mais que nous tendrions à désirer (être la "plus belle", comme dans le conte de Blanche-Neige, accéder à un interdit, comme dans celui de La Belle et la Bête, repris par Jean Cocteau dans sa transposition cinématographique). Il pose également, comme dans l'œuvre de Pirandello²⁸⁷, la question de la quête de soi – or ne mène-t-on pas également, par l'intermédiaire de l'écran, une forme de recherche d'identité, et ne doit-on pas voir dans l'intérêt si manifeste des adolescents pour cet objet (adolescents dont la quête de soi constitue précisément la préoccupation essentielle) un indice de sa dimension spéculaire? La symbolique du miroir recoupe bien celle de l'écran, lequel incarne à la fois la possibilité d'un avenir meilleur, la construction d'une image de soi plus vraie que nature (avec l'actualisation des murs et des blogs) et l'accès à un monde inaccessible, dont il est la clef. Mais surtout, le miroir a une symbolique magique, élément sur lequel nous reviendrons avant peu. En effet, il accompagne souvent les rituels magiques, et on le retrouve, chez Jean Cocteau²⁸⁸, aux côtés d'Orphée, qui a le pouvoir de les traverser.

287 Luigi Pirandello, Un, personne et cent mille, 1926

288 Jean Cocteau, Orphée, 1950

Les nouveaux mythes comme reformulation des mythes fondateurs: Eros, Thanatos, Prométhée.

Hervé Fischer indique l'origine supposée de ces nouveaux mythes, qui ne seraient que la reformulation de mythes fondateurs²⁸⁹. Eros et Thanatos ont bien sûr leur part dans notre utilisation du Net, à en croire, d'une part, l'extension sur la Toile du genre pornographique²⁹⁰, et d'autre part, la multiplication des jeux en ligne où il est permis de déchaîner sa violence contre des adversaires fictifs, voire d'endosser le temps d'une partie le rôle du bourreau²⁹¹. Mais l'on peut également faire une lecture prométhéenne de notre aventure numérique, de notre soif de nouveauté, de notre désir de conquête et de notre fuite en avant vers l'innovation technologique. Il y a bien, en filigrane de ce frémissement passionnel, le rêve inavoué d'égaliser les dieux en inventant un monde; de les surpasser, même, en proposant un espace virtuel où le temps accéléré devient plus intense, et où l'expérience décuplée par l'artifice du virtuel semble plus authentique. Le retour de ces mythes archaïques ne fait que confirmer ce que nous avons avancé dans une précédente analyse, qui signalait déjà leur résurgence dans les domaines de la littérature, du cinéma et de la télévision.

Il est sans doute inutile de s'étendre davantage sur l'existence des mythes, dont bien d'autres seraient identifiables, et dont plusieurs se trouvent encore analysés dans l'ouvrage d'Hervé Fischer²⁹²: nous l'avons compris, loin de la neutralité qui s'affiche, le numérique suscite des passions, des régressions, des désordres, des dépendances, qui indiquent que notre relation à cet objet, si elle est sans doute en partie rationnelle et que son

289 Voir à ce sujet les analyses précédentes sur le mythe.

290 "La pornographie est devenue un must du cyberspace", écrit Hervé Fischer. "Nous savons tous qu'il existe une virtualité rose, qui est devenue plus que réelle: obscène (...). De vraie chair, de débauche, de perversité et de sécrétions des acteurs et des victimes qui y sont exhibés. Anatomique comme sur une table d'opération" (*La pensée magique du Net*, p.32).

291 "Dans plusieurs jeux video parmi les meilleurs vendeurs, plus le joueur vole, braque de banques, vend de drogue, harcèle, viole, assassine, plus il gagne de points, comme dans le milieu du crime (...). Tout ce qui est répréhensible dans nos sociétés policées, tout ce qui est sanctionné par la justice, est offert ici à l'habileté des joueurs, avec toutes les séductions de technologies numériques puissantes, interactives, qui font la gloire des experts en mondes immersifs" (Idem, p.151).

292 Hervé Fischer évoque la notion de mythe amniotique (déjà citée), ou d'une nécessaire *mythanalyse*.

usage est parfois adéquat à un besoin mesurable et objectif, se double d'une dimension profondément fantasmatique qui puise dans une mythologie très ancienne. Il est donc permis de répondre partiellement à la question posée plus haut: la sacralisation de l'objet numérique s'accompagne bien de pensées et de rêveries, de doctrines et de représentations internes correspondant aux schémas les plus archaïques; elle est l'effet d'une adhésion plus profonde que ne le serait une simple fascination pour un colifichet rutilant: en cela, on peut dire que cette sacralisation n'est pas que la manifestation éparse et résiduelle d'une réalité disparue, forme de mémoire collective sans objet clairement distinct, et qu'elle ne consiste pas, comme on pouvait le supposer d'abord, en un amas hasardeux de signes, dépourvu de tout contenu conceptuel.

Néanmoins, si l'on ne peut nier la réalité du fonds fantasmatique qui nourrit la fascination pour le numérique et ses bijoux technologiques, cet attrait signale-t-il une mutation de l'imaginaire et, le cas échéant, ces manifestations s'agrègent-elles en une pensée qui fait corps, et peuvent-elles prendre le nom de système? La présence conjuguée de ces archaïsmes, et la découverte, en tous points de la société, de ces vestiges, éléments épars d'une pensée primitive bien ancrée et toujours vivace, en un mot cette adjonction de signes qui annoncent çà et là la présence du sacré, s'agrège-t-elle en un plausible message? Ou bien assiste-t-on à un phénomène semblable à celui que nous relevions plus haut²⁹³, c'est-à-dire au cumul hasardeux de composantes sacrales, de résidus holistiques qui demeurent, du fait de leur hétérogénéité, isolés les uns des autres, et se côtoient sans se rencontrer dans un univers qui se projette en mille directions et voit s'éloigner, comme un univers en expansion, ses fragments à une allure incontrôlable? Par ailleurs, le sacré peut-il se réduire à la présence attestée ou à la résurgence supposée d'éléments sacraux, c'est-à-dire tenir tout entier dans sa manifestation ? Ne doit-il pas tenir en une unité qui fait sens, même si celui-ci apparaît comme multiple, et diffracté? Par conséquent, ce qui se manifeste est-il bien de nature sacrale?

D'autre part, nous l'avons vu, le sacré repose sur une forme d'illusion consentie²⁹⁴. Cette formule suppose une conscience de soi, des limites de sa perception et de son champ d'action. Il y a, dans le mouvement sacré, une forme de choix du leurre. Mais l'invasion du numérique résulte-t-elle d'un tel choix, et peut-on dire que la nouvelle mythologie qui en émane (ou qui en est, au contraire, à l'origine) soit consciente d'elle-même? Le renversement des concepts de réel et de virtuel, d'une part, en modifiant l'équilibre

293 Voir les développements précédents sur le rite et le mythe.

294 Nous reviendrons sur cette notion à l'occasion des développements sur la phénoménologie de la révélation sacrale, en quatrième partie.

notionnel du sacré et du profane, et le retour régressif au fantasme de toute-puissance, d'autre part, en substituant le principe de plaisir au principe de réalité, et en ramenant le sujet à une cosmologie binaire, semblent annoncer l'abandon du paradigme sacré au profit d'une compréhension magique du monde.

Renversement des concepts de réel et de virtuel et implications de ce renversement sur la dichotomie sacré/profane

Le numérique se pose lui-même comme l'antithèse du songe, du leurre et de l'irréel, et le mot "virtuel" prend un sens nouveau, opérant dans le champ sémantique un chassé-croisé qui le transporte au point précis qui lui était, hier encore, diamétralement opposé et qui relègue dans le même temps l'ensemble de son contenu à la place qu'il laisse vacante. Le dictionnaire nous indique en effet qu'est virtuel ce "qui n'est tel qu'en puissance", ce "qui est à l'état de simple possibilité²⁹⁵". On peut noter que le virtuel n'est désigné ici que par des formules privatives, dans une forme de soustraction à la complétude du réel. Le Robert propose, comme antonymes de "virtuel", les épithètes suivantes: actuel, effectif, formel, réel. Et en effet, le fait que certaines actions ne puissent plus se faire qu'en ligne", tandis que, pour en effectuer d'autres, le statut du réel soit à ce point dégradé que la présence physique, ou l'envoi postal, ne représente plus qu'une alternative, dont on nous précise encore qu'elle n'est que le résultat d'une tolérance ou d'un sursis, indique que l'appréciation de ces deux domaines a changé, de sorte que l'effectif soit en train de migrer tout entier du côté du virtuel, et vice-versa. Les deux domaines ainsi redéfinis restent opposés, mais leurs propriétés s'inversent. Ce qui n'est pas numérisé, en quelque sorte, n'existe pas, ou pas encore; on lui reconnaît, bien sûr, une certaine forme d'existence, mais alors, il s'agit d'une existence pauvre, en demi-teinte, ectoplasmique, un peu comme celle que l'on prête d'ordinaire aux projets, aux papiers de brouillon ou aux coulisses: cela est sans être, cela se tient quelque part dans les limbes incertaines d'un infra-monde avec lequel on n'est pas obligé de frayer. Le *virtuel*, en revanche, est plus actuel.

On peut, sans doute, ré-orienter l'appréciation suivante d'Hervé Fischer en l'axant dans notre réflexion et en la détournant à notre usage: "La question se pose de savoir

295 Le Nouveau Petit Robert, 1996

quel est le plus vrai, voire le plus tangible de ces deux mondes parallèles: le réel ou le numérique? Cette nouvelle opposition prend la relève de la séparation traditionnelle du sacré et du profane²⁹⁶". Cette brève appréciation, parenthèse fugace dans un propos qui s'oriente ailleurs, nous tient lieu de phare: elle nous amène à penser qu'un glissement symbolique a bien eu lieu, et à constater, comme nous l'avions pressenti, que les frontières entre les domaines réel et virtuel se cherchent et se déplacent, poussant à leur tour, en les entraînant à leur suite, celles qui séparent le sacré et le profane, du fait de l'existence du numérique et de ses implications sociales.

Plusieurs pensées doivent être tirées de ce constat, plusieurs lignes de fuite esquissées. Il faut tout d'abord considérer qu'une séparation entre sacré et profane existe toujours, ce qui la révèle, comme le suggère déjà une anthropologie du sacré (les philosophes Mircea Eliade, Durkheim, Freud, s'accordent tous à le suggérer, quoique de manière différente), non comme un fait d'époque ou un caprice de l'Histoire, mais comme un élément constitutif de la pensée humaine, toujours clivée en une sorte de pli qui l'amène à distinguer le réel de l'actuel. On ne peut parler, en conséquence, d'un effacement des frontières entre les deux termes, d'une assimilation totale du sacré par le profane – en somme, d'une sécularisation du monde. L'un et l'autre continueraient plutôt à former ensemble un système cohérent, mais le sacré n'existerait plus que relativement au profane. L'affaiblissement du sacré ne résiderait donc pas dans son repli sur le profane, dans leur fusion, mais dans sa disparition en tant qu'absolu, en tant qu'aventure métaphysique. La distinction demeurerait *opérante* en tant qu'outil d'analyse du réel, de sorte que "sacré" s'entendrait encore par une opposition à "profane" suscitée par l'urgence de l'usage, par la concrétude d'une situation, mais son concept se résorberait aussitôt qu'on n'aurait plus besoin de lui, et il retournerait à une forme d'inconsistance notionnelle. Le sacré ne serait plus valide en soi, il ne se définirait plus en tant que concept constitutif d'un sujet qui s'érige, ni d'une spiritualité qui s'efforce à la rencontre de l'autre. "Sacré" s'entendrait encore comme adjectif, mais il disparaîtrait en tant que nom.

Deuxièmement, on assisterait à un couplage du sacré²⁹⁷ et du numérique, lui-même sous-tendu par un couplage équivalent entre le réel et le profane. Ce qui semble ici une simple réécriture de l'association séculaire du profane et de l'ici-bas n'est pas la simple reconduction d'une idée fixe, et inchangée. Il y a déplacement et transformation, dans la

296 Hervé Fischer, La pensée magique du Net, p.107

297 Alors réduit à son aspect fonctionnel et non comme concept autonome et global.

mesure où la réalité du virtuel, bien qu'elle semble orienter d'emblée vers un monde à la fois plus vrai, parce que mieux rendu par la saisie globale et affûtée du numérique, et plus éthéré que le prosaïsme du vécu, n'ouvre vers aucune altérité - ou alors il s'agit de cette altérité qui est celle de l'homme à lui-même, de son étrangeté à soi, de la poussée prométhéenne contre l'acceptation de sa condition de mortel. Une altérité qui ne regarde, au fond, nul *autre*: l'homme, tourné vers lui-même, suit son propre désir, tête chercheuse partageant l'espace, et il écarte de son chemin tout ce qui est susceptible de l'en distraire pour tracer cette ligne nette de soi à soi, dans une forme particulière d'altérité qui, nous l'avons vu, se laisse plutôt appeler aliénation. De ce point de vue, le sacré, en déportant le sujet vers un ailleurs, mais en découvrant en même temps dans cet ailleurs une forme intacte et plus ancienne de lui-même, conserverait un mode d'être fonctionnel, mais plus existentiel.

Il est nécessaire, pour établir à leur juste place les éléments sacraux dont il vient d'être question, d'examiner quels procédés sont à l'œuvre dans la constitution d'une telle pensée, que l'on désignera prudemment par le nom de pensée du Net, ou du moins dans l'agrégation de tels éléments, et de savoir à quel type de compréhension du monde nous avons affaire. C'est en s'interrogeant sur la spécificité de la pensée numérique que nous serons à même de situer et de nommer les mutations du sacré que nous avons observées.

3° D/ Résurgence de la magie

Retour au principe de plaisir

Le monde d'Internet constituerait un pôle régressif où il nous serait permis de rêver l'adéquation de nos désirs avec la réalité, c'est-à-dire, au fond, de mener l'opération inverse de cette étape du développement psychique que Freud appelait le principe de réalité: alors que le jeune enfant envisage le monde comme conforme à son désir, se confondant avec lui de sorte qu'ils ne forment ensemble, dans sa pensée encore naissante, qu'un seul et même objet, celui qui a commencé à grandir voit se dissocier le monde et son désir, passant alors du principe de plaisir au principe de réalité. Il est étonnant de constater comme le numérique, mais surtout la façon dont il se présente à nous en produisant, à notre rencontre, sa propre

glose, et de la sorte, s'introduit dans notre environnement sous le jour qu'il s'est choisi, contredit point par point cette première expérience et se propose de défaire ce qui a été fait en présentant toute distance entre le désir et la réalité comme fondamentalement inhibitrice.

Notre rapport au temps en est un exemple probant. Alors que le tout-petit vit dans une temporalité proche de l'immédiateté, et que le sujet se construit en renonçant à cette immédiateté pour ménager des espaces d'attente ou de maturation qui lui permettront de vivre dans un temps élargi, dont les termes sont toujours reportés comme des lignes de pêche relancées de loin en loin, le numérique invite l'adulte à renouer avec le fantasme du "tout, tout de suite", et dans un geste opposé, à ramener le monde à lui, à le contraindre aux bornes de son désir. Les durées, notamment celles de la patience et de la promesse, sont si réduites qu'elles tendent à disparaître. C'est le contraire du *mythos*, du "Il était une fois" qui déporte le désir. Le sujet "désapprend" l'attente. Il ré-intègre en cela sa première temporalité, celle d'un désir qui s'annule lui-même dans sa formulation précoce, rencontrant sa propre satisfaction au moment précis où il se prend à exister, comme une vague qui s'effondre au moment où elle se forme et reflue vers elle-même avant d'avoir atteint sa plénitude et son terme.

Auteur de La société immédiate, Pascal Josèphe souligne cette influence du moyen numérique sur la temporalité, qu'il s'agisse de celle dont procède l'intimité ou celle qui régit les diverses activités humaines. Il écrit: "Les médias doivent (...) faire face d'une part à l'exigence d'immédiateté de l'individu, et d'autre part aux exigences d'annonceurs soucieux de l'efficacité rapide de leurs actions et confrontés aux nouvelles pratiques engendrées par la révolution numérique. Soumis à pareilles contraintes, les médias ont tendance à presser le pas pour être dans le mouvement (...). Partie prenante de la marche de la société, ils transmettent à d'autres sphères de l'activité humaine ce sentiment d'urgence permanente. La vie publique, notamment, subit cette accélération, avec tous les dommages que cela pourrait occasionner sur les procédures de la vie démocratique. D'autres sphères tout aussi sensibles, comme la justice, la consommation, le rapport de chacun à son propre corps, la création artistique, sont également affectées par cette pression des médias qu'exacerbe l'immédiateté numérique²⁹⁸".

En somme, le numérique se fonde sur un type de pensée analogique, c'est-à-dire une pensée qui tend à adhérer à elle-même, un désir qui cherche à se refermer pli par pli sur ce qu'il projette, annulant le temps, et faisant se superposer ce qui est voué à se succéder. L'immédiateté de la réponse provoque la suspension de toute tension²⁹⁹, réduisant à ce point

298 Pascal Josèphe, La société immédiate, p.87-88

299 Ne reste que celle de l'instinct ramassé sur lui-même et prêt à bondir, comme celui qui est à l'œuvre dans le

l'écart entre la formulation de la demande et sa satisfaction que le sujet ainsi conforté se voit maintenu dans une sorte de fluidité qui vainc peu à peu l'ordinaire pesanteur. Mis aux commandes d'un pouvoir qui le dépasse, rendu maître d'un navire qu'il peut arpenter, personnaliser à souhait, dont il peut choisir comme sur catalogue la couleur et la forme, et dont il peut changer à son gré les voiles et les mâts, sans toutefois en maîtriser le cap, sans en connaître les mécanismes, sans pouvoir s'en représenter la structure interne, il éprouve la sensation du démiurge, et il lui vient l'idée d'une correspondance entre son désir et le réel qui l'entoure - c'est-à-dire que ce dernier n'est plus seulement conforme à son attente, qui aurait été exaucée par un dieu bienfaiteur ou une puissance extérieure conciliante: il est ce qui en surgit, ce que suscite immédiatement son désir ébloui. Le monde entier, l'histoire et la nature comprises, est son œuvre. Telle est, précisément, l'illusion de la pensée magique.

La pensée magique: Freud, Frazer

Il est étonnant de constater que, malgré son titre prometteur et les multiples intérêts qu'il présente par ailleurs, le livre d'Hervé Fischer intitulé "La pensée magique du Net" ne revient pas une seule fois au sein de l'ouvrage sur la pensée magique qui, en tant que concept psychanalytique, n'y est pas définie. De même, l'auteur n'interroge pas la notion de magie elle-même, et, finalement, n'examine guère les affinités profondes, structurelles, du numérique avec cette dernière. Le terme "magique", quand on aurait pu l'entendre au sens fort et plein d'origine, reste employé à la manière dont on l'utilise couramment, et se trouve, de fait, limité dans l'analyse de notre représentation du numérique à un simple équivalent synonymique d'"irréel, fabuleux", voire réduit à l'idée de "très agréable". Le terme désigne pourtant un rapport au monde bien spécifique qui repose sur l'hypothèse d'une continuité entre le sujet et le monde. Le monde magique serait un monde d'*avant* la rupture symbolique qui opère la déchirure créatrice, un monde où les flux homogènes s'interpénètrent, un monde fluide où le moi se trouve éclaté et dissout, de sorte que le désir tentaculaire peut essaimer hors de l'enveloppe individuelle, hors de la conscience qui ne fait pas obstacle, hors du sujet exhibé, qui est partout.

La notion de "pensée magique", explorée notamment par Freud, et qui désigne
jeu vidéo.

à la fois une caractéristique du développement de l'enfant et un trouble chez l'adulte névrosé, repose sur une surestimation de l'acte psychique et de ses effets sur la vie réelle, ainsi que sur une confusion du monde des actes et de celui des idées: ma pensée est à l'origine du réel, de telle sorte que ce que je souhaite, ou simplement ce que je pense, s'avère aussitôt vrai. Je constitue par la seule force de ma volonté la réalité qui m'entoure. Dans sa version pathologique et obsessionnelle, la pensée magique ne constitue plus un recours psychique mais un pouvoir envahissant, amenant le sujet à se surveiller constamment afin d'éviter le pire, car une mauvaise pensée, si elle lui échappe, pourrait avoir des conséquences fatales sur son environnement. Dans cette version obsessionnelle, il ne doit donc plus se protéger du monde grâce à la pensée magique, mais bien protéger le monde de sa propre pensée magique, le préservant de ses pouvoirs excessifs. On comprend, dès lors, que la pensée magique puise dans une appréhension narcissique de l'être, appréhension qui n'est pas sans rappeler, précisément, celle de l'internaute absorbé dans la contemplation de l'écran spéculaire. La pensée magique, mode d'appréhension du réel qui se trouve libéré (ou non encore pourvu) des références logiques, appartient donc au domaine dit "pré-logique".

Revenons tout d'abord à la notion même de magie, et à la manière dont Freud l'expose dans le chapitre intitulé "Animisme, magie et toute-puissance des idées" dans Totem et tabou. Freud reprend à son actif la définition de la magie donnée par Edward Tylor³⁰⁰: "mistaking an ideal connection for a real one ("prendre par erreur un rapport idéal pour un rapport réel")³⁰¹", précisant qu'il faut faire abstraction du jugement de valeur que contient cette formule. On pourrait donc dire que la magie repose sur la mise en relation de deux éléments normalement éloignés, au moyen de techniques destinées à les faire passer l'un pour l'autre, ou à créer des liens entre eux alors qu'il n'en existait pas auparavant. De là, on peut conclure que l'usage de la magie suppose 1° l'existence d'un idéal entendu au sens large, c'est-à-dire d'une insatisfaction liée à l'état présent 2° la croyance en la possibilité d'une action sur les causes de cette insatisfaction 3° une ignorance complète ou relative des obstacles réels ou des propriétés des corps qui s'opposent à l'effet souhaité par l'acte magique, ou encore une connaissance de ces propriétés relativisée par la croyance dans le pouvoir d'action plus fort de la pratique magique. C'est pour cette raison que Freud attribue la magie à la pensée primitive, et qu'il la situe à l'origine même de la pensée animiste, avant même l'apparition de la pensée religieuse³⁰².

300 Edward Burnett Tylor, anthropologue britannique.

301 Sigmund Freud, Totem et tabou, p.93

302 Point sur lequel il sera contredit, notamment par Mauss qui prouve la contemporanéité et donc la possible coexistence des pensées magique et religieuse, montrant que leur succession supposée n'est qu'une interprétation autocentrée. Cette position anti-évolutionniste est également celle que défend Bergson. "Magie

Freud, reprenant les travaux de Frazer, distingue deux types de magie: celui qui repose sur la similitude, et celui qui repose sur la contiguïté (ou la contiguïté supposée). La première catégorie, celle de la similitude, que Frazer nomme "imitative", est celle à laquelle a recours l'individu lorsqu'il crée, ou nomme, pour agir sur un objet éloigné, un objet similaire situé dans son environnement proche et sur lequel il lui sera loisible d'agir pour atteindre le premier. Fabriquer une poupée à l'image de son ennemi et la détruire participe de ce type de magie. Ces principes magiques s'appliquant même à l'insu du sujet, la magie imitative induit des précautions et une certaine surveillance de l'environnement, susceptible de se modifier si l'on agit, même par erreur, sur l'élément "signifiant". "Lorsqu'un chasseur Gilyak suit dans la forêt la piste d'un gibier, il est interdit à ses enfants, restés à la maison, de tracer des dessins sur du bois ou sur le sable; autrement, les sentiers de la forêt se trouveraient embrouillés, comme le sont les lignes du dessin, et le chasseur ne retrouverait plus le chemin du retour³⁰³", relate Freud. La seconde catégorie, celle de la substitution de la partie au tout, est à l'œuvre lorsque l'on se procure une mèche de cheveux afin d'agir sur son propriétaire. Le cannibalisme procède aussi de ce type de magie. Frazer nomme cette seconde catégorie "contagieuse". "Ce qui confère une efficacité à la magie contagieuse, ce n'est plus la similitude, mais la *contiguïté* dans le temps, tout au moins la contiguïté telle qu'on se la représente, le souvenir de son existence.³⁰⁴" Freud note que ces deux types de catégories appartiennent à la même idée, "trouv[ant] leur synthèse dans une unité supérieure, le *contact*³⁰⁵". Nous dirons donc que la spécificité de la magie tient dans ces deux notions: le contact, qui induit entre les choses un rapport de sympathie, et la "toute-puissance des idées³⁰⁶", qui promeut le fantasme démiurgique.

Forte de ces éléments, nous pouvons relever les multiples liens qui unissent le numérique à la magie, et qui font de cette dernière l'attrait principal du premier. Le contact est bien la notion-clef qui donne à l'internaute cette sensation de puissance: l'écran, qu'il était autrefois défendu de toucher, sous peine d'en détériorer l'aspect, ou d'en ternir la transparence, est aujourd'hui tactile. Les différents intermédiaires qu'ont constitué le stylet, la souris, ou même la parole lorsqu'on recourait à la commande vocale, sont supprimés au profit d'un contact plus immédiat, plus direct et plus libre. Nous touchons l'objet, et le voilà qui s'anime,

et religion divergent (...) à partir d'une origine commune", écrit-il, "et il ne peut être question de faire sortir la religion de la magie: elles sont contemporaines" (Les deux sources de la religion et de la morale, p.184).

303 Sigmund Freud, Totem et tabou, p.95-96

304 Idem, p.98

305 Idem, p.100

306 Idem, p.101

nous effleurons un lien et la page désirée vient se glisser sous nos yeux, docile.

Ce sont donc les distances, toutes les distances, spatiales comme temporelles, qui s'annulent pour autoriser le contact. Telle est justement, la caractéristique et même la fonction première de la pratique magique: la suppression de la distance, la maîtrise des obstacles, qui permettent, en adoptant les raccourcis et les passes, de réduire le monde à la liberté et à l'efficacité de la pensée. Les choses retrouvent en cela le mode d'apparition que leur donne la représentation mentale, où tout surgit dans l'instant et où rien n'est voilé; elles perdent leur résistance et leur étrangeté, se donnent aussitôt qu'on les nomme. "Comme la pensée, qui ne connaît pas les distances, réunit facilement dans le même acte de conscience les choses les plus éloignées dans l'espace et dans le temps, le monde magique franchira télépathiquement les distances spatiales et traitera les rapports passés comme s'ils étaient actuels³⁰⁷".

Allons plus loin. L'annulation des distances et de tout corps médiateur n'est parfaitement achevée que lorsque la main elle-même, qui commande, n'est plus nécessaire. Ce type de magie idéale, sorte d'accomplissement total surpassant toute autre forme d'emprise sur le réel, et se définissant par une pratique dans laquelle le geste n'a plus lieu d'être, puisque la pensée, en prise directe sur le monde, le forme à son image à mesure qu'elle se constitue, est bien celui qu'exercent les mages et les sorciers les plus puissants, auprès desquels les autres ne sont que des amateurs. Le monde prend aussitôt la forme à laquelle ils pensent, sans l'intermédiaire de la formulation. Or, les recherches les plus récentes en technologie numérique ne visent pas autre chose que cette fusion totale du réel et de la pensée, servie par la performativité de la conscience. Plus exactement, substituant aux intermédiaires encombrants des casques équipés de capteurs sensibles ou des électrodes en contact direct avec certaines zones du cortex, de sorte que le porteur puisse commander directement à son environnement, elles organisent sur un mode magique la réduction du monde à la pensée, elles incarnent le fantasme de la puissance mentale la plus pure, minimisant jusqu'à l'anéantir l'intervention de l'extérieur et de ce qu'il comporte d'irréductible, son épaisseur incompressible, sa trace laissée sur toute chose comme une insupportable signature: en somme, sa dimension d'altérité.

De la même manière, dans la pensée animiste, "les choses s'effacent devant leurs représentations³⁰⁸". Tout comme le mode de relation de la magie avec son objet, engageant entre celui-ci, inatteignable, et celui qui le représente des liens analogiques qui

307 Idem, p.100

308 Idem, p.100

n'existent pas à l'origine³⁰⁹, le numérique est entièrement gouverné par une pensée de la ressemblance. De même que l'on exercera sur sa représentation l'acte destiné à mouvoir l'objet original, comme les Aïnos japonais qui provoquent la pluie "en l'imitant et en reproduisant artificiellement les nuages et l'orage³¹⁰", le déplacement sur le Net d'un sujet à un autre se fait par petits bonds vers une catégorie connexe, par glissement de lien en lien vers une idée ou un terme ressemblant(e): les logiciels espions sont d'ailleurs entraînés à déceler ces ressemblances et à faire figurer, auprès d'un produit qui nous a intéressé, d'autres produits "similaires" susceptibles de déclencher l'achat. La magie imitative repose précisément sur ce présumé, c'est-à-dire l'idée selon laquelle une chose, parce qu'elle lui ressemble, peut en valoir une autre. Les moteurs de recherche eux-mêmes n'enregistrent que ce qui est publié, consulté ou écrit maintes fois, et proposent en première lecture ce qui l'a été le plus, c'est-à-dire le contenu qui a été le plus *répété*: or, la répétition n'est-elle la forme la plus absolue de la ressemblance? Il semble que nous touchions là, nous nous en expliquerons tout à l'heure, à la fois ce qui signe le rapprochement du numérique avec le magique et ce qui le démarque définitivement du sacré.

Distinction des concepts de magie et de sacré

C'est à présent une certitude: le numérique, qui a trait au sacré dans la mesure où il s'incarne lui-même dans des objets sacrés, et où il donne lieu à diverses formes de rituels, n'est pas seulement la manifestation vaine d'une appréhension sacrée du monde, qui correspondrait à une sorte de mode ou de réminiscence; il communique au contraire, en l'attestant, une pensée qu'on pourrait dire holistique en cela qu'elle repose entièrement sur une conception magique du réel, déclinée à deux niveaux au moins: celui d'un rapport au monde procédant davantage de l'analogie que de la logique, d'une part, et celui d'une posture régressive qui s'envisage en continuité avec le réel et maintient le sujet dans une sphère d'illusion, d'autre part. Précisons les termes de cette alternative.

D'une part, les rapports entre le monde et la pensée sont envisagés de manière

309 Liens non logiques, dont relève la fameuse "erreur" mentionnée dans la définition de Tyler et reprise par Freud.

310 Idem, p.95

analogique, à l'instar des processus à l'œuvre dans la magie imitative. La ressemblance l'emporte sur la différence et fait loi, contre une segmentation par champs ou par genres, contre une hiérarchisation des actes de conscience, contre une gradualisation du perçu, bref, contre tout ordonnancement engageant des délais, de la distance, des zones de force et des points faibles. On pourrait dire, avec Freud, que la perception numérisée du monde entraîne, malgré nous, et en dépit de son efficacité réelle dans nombre de domaines, en même temps qu'un élargissement des possibles au champ de notre conscience, une réduction du monde aux limites de ce champ, reposant sur une représentation anthropomorphique du monde, une conception hypertrophiée de la pensée, et une surestimation des processus psychiques, auxquels on prête une performativité illusoire. En somme, le numérique tiendrait de la magie parce qu'il interroge, comme elle, la représentation de la représentation, témoignant d'une auto-idéalisation et d'une infatuation de cette dernière.

D'autre part, la fluidité et la précision du numérique restaurent ce qu'il est convenu d'appeler la pensée magique, non pas cette fois d'un point de vue général, mais du point de vue précis de la psychanalyse, en tant que modalité de la pensée, faisant émerger une notion bien spécifique qui, si elle n'est pas observée chez l'enfant, duquel elle représente une étape naturelle et clairement identifiée du développement psychique, mais chez l'adulte, engage le sujet dans une posture régressive, fondée sur la toute-puissance du désir dégagé du principe de réalité ou non encore engagé à son égard. Notons que ce qui est au fondement des pratiques magiques est en même temps, selon Freud, à l'origine des symptômes de la névrose obsessionnelle et, tandis que l'animisme, constituant une première forme d'élaboration du réel, reconnaît l'inéluctabilité de la mort, la magie, au contraire, atteste son appartenance à un système narcissique supposant la limitation du monde à l'idéal. De là, il faut tirer les éléments d'une conclusion partielle, qui répondra en partie à la problématique qui nous occupe, et deux questions, qui la relanceront en en modifiant les termes.

A la problématique qui, s'appuyant sur le constat d'une re-sacralisation du monde par le numérique, mettait en doute l'existence d'une véritable pensée sacrée organisant souterrainement ces phénomènes isolés, il est permis de répondre qu'il y a bien, en filigrane de ce qui semble un renouveau spirituel lié à la ré-apparition de la magie, constitution d'une pensée mythique qui manifeste une cohérence insoupçonnée. La magie ne se laisserait donc pas seulement entendre, ici, au sens faible, comme l'effet ou la manifestation d'une sensation agréable dont on ne détermine pas tout de suite la cause, mais bien, au sens où l'entend Lévi-Strauss³¹¹, comme matrice constituante, comme processus de pensée global. Il y aurait bien,

311 Voir l'article "Le sorcier et sa magie" de l'[Anthropologie structurale](#).

en plus d'éléments tangibles et symptomatiques, système.

Cette détermination cosmique par un psychisme omnipotent, nous l'avons appelée "magique". Immédiatement, deux questions fondamentales se posent: peut-on la dire pour autant *enchantée*, dans le prolongement terminologique d'un réenchantement du monde fréquemment évoqué depuis Bernard Stiegler³¹² et Michel Maffessoli³¹³³¹⁴? Et surtout, peut-on la réputer "*sacrée*"? Le magique et le sacré sont des notions si connexes et si proches, si imbriquées, qu'elles semblent pouvoir passer l'une pour l'autre sans conséquence manifeste. En est-il bien ainsi, et la rigueur qui nous a poussée à définir le plus précisément possible le concept de sacré au tout début de ce travail peut-elle à présent nous faire à ce point défaut que nous nous contentions d'une similitude là où il faut, entre les deux notions, la preuve de leur interchangeabilité, et ne risque-t-on pas, en précipitant leur union, de manquer un détail qui se révélerait essentiel?

Bien que, de l'aveu des plus éminents anthropologues, leur stricte distinction semble rigoureusement impossible, et que leurs champs d'action se trouvent parfois très étroitement intriqués, il convient de s'attacher à distinguer les deux concepts, qui vont sans doute de pair, mais ne sont pas, toutefois, équivalents. Bergson admet, à propos de magie et religion, que "chacune des deux continue à hanter l'autre, qu'il subsiste quelque magie dans la religion, et surtout quelque religion dans la magie³¹⁵". Il poursuit: "On sait que le magicien opère parfois par l'intermédiaire des esprits, c'est-à-dire d'êtres relativement individualisés, mais qui n'ont pas la personnalité complète, ni la dignité élémentaire des dieux. D'autre part, l'incantation peut participer à la fois du commandement et de la prière³¹⁶". On ne doit pas renoncer pourtant à les définir par comparaison, à condition de s'engager à prendre plusieurs précautions méthodologiques et terminologiques.

Au niveau méthodologique, d'abord, il convient de renoncer à une distinction nette entre des concepts qui, dociles, se laisseraient enfermer en des territoires aux frontières bien marquées. Ayant fait ce deuil, on envisagera de s'aventurer sur le terrain d'une analyse qui tâchera, par confrontation, de les déterminer mutuellement. Un travail sur leur définition deviendra en effet envisageable, dès lors qu'on aura accepté que les différences mises en exergue ne pourront pas constituer des traits définitoires absolus, mais qu'elles se révéleront,

312 Voir l'ouvrage de Bernard Stiegler, Réenchanter le monde: la valeur esprit contre le populisme industriel.

313 Michel Maffessoli, Le réenchantement du monde, La Table Ronde, 2007

314 L'expression fait référence au "désenchantement du monde", notion introduite par Max Weber et reprise, notamment, dans les analyses de Marcel Gauchet.

315 Henri Bergson, Les deux sources de la religion et de la morale, p.184

316 Idem

plutôt, des pôles notionnels auxquels s'adjoignent des caractéristiques qui ne sauront être dites systématiquement significatives (certains jours d'hiver sont plus chauds que les plus fraîches journées d'été; faut-il nier, pour autant, l'existence de deux saisons distinctes, et la différence substantielle qui les détermine l'une et l'autre?).

Par ailleurs, au niveau terminologique, réfléchir à la distinction de ces deux notions nous amènera à aborder une autre distinction, celle du magique et du religieux. Il faudra se résoudre, là aussi, à déborder le cadre habituel. Bien que, nous l'accordons, le sacré et le religieux ne soient pas équivalents³¹⁷, il serait regrettable d'écarter les considérations des sociologues au sujet du premier en pensant restreindre plus rigoureusement l'analyse au second. En effet, la question du rapport entre magie et religion a fait l'objet de davantage d'analyses que la comparaison entre magie et sacré, de sorte que se priver de tels appuis reviendrait à se priver de la majeure partie du fonds disponible à ce sujet. Par ailleurs, le religieux, en tant que forme de sacré spécifique, nous parle toujours de ce dernier, et ne peut nous mener à l'erreur tant que nous ne commettons pas celle, préalable, et inverse, de réduire le sacré au religieux. On pourra donc avoir recours aux travaux comparatifs qui abordent soit l'une, soit l'autre de ces deux notions (sacré ou religieux) dans ses rapports avec la magie, et nous évoquerons le religieux, non pour lui-même, mais comme outil et comme biais, sans jamais perdre de vue qu'il ne s'agit là que de l'une des manifestations possibles du sacré.

Il peut être intéressant de revenir, pour engager cette réflexion, sur les trois systèmes de pensée énoncés par Freud dans Totem et tabou, trois systèmes de pensée qu'aurait adoptés l'humanité au cours du temps, et de constater que l'animisme, que Freud rattache très explicitement à la magie, y est traité séparément du religieux. Evoquant les travaux préalables de Wundt et Spencer³¹⁸, puis de Hume³¹⁹, il établit en effet que l'humanité aurait connu "trois grandes conceptions du monde: conception animiste, conception religieuse et conception scientifique³²⁰". Cette distinction est fondamentale, parce qu'elle induit, s'il est permis de confondre ici le sacré avec le religieux, que le magique, défini par Freud comme "la technique de l'animisme³²¹", se pose comme fondamentalement distinct du sacré. La question des rapports entre magie et sacré peut en effet se laisser appréhender sous deux angles bien

317 Ce, dans la mesure où, si le religieux relève toujours du sacré, le sacré, qui dépasse largement cette catégorie, ne relève pas toujours du religieux, d'une part, et où le religieux incarne en une figure immuable ce que le sacré disperse et diffracte parfois, d'autre part.

318 Articles "Animism" et "Mythology" de l'Encyclopaedia Britannica de 1911

319 *Natural History of Religion*

320 Freud, Totem et tabou, p.92

321 "La technique de l'animisme, la magie, nous révèle de la façon la plus nette l'intention d'imposer aux objets de la réalité extérieure les lois de la vie psychique" (Totem et tabou, p.107)

différents: ou bien la magie entre dans la catégorie du sacré, dont elle constituerait une forme spécifique, et dont le religieux incarnerait, à son tour, une autre forme; magie et religion seraient alors deux sous-classes, ou deux hyponymes, de "sacré", hyperonyme; ou bien le sacré est à rejeter tout entier du côté du religieux, qui doit alors s'entendre, comme dans cette formule de Freud, au sens le plus large, et se démarque nettement du magique. C'est clairement l'option qui est retenue par le psychanalyste. Bien que le terme n'apparaisse pas dans ces lignes-ci, Freud propose à plusieurs reprises de remplacer, dans le chapitre où elles figurent, le terme d'*animisme* par celui, plus avantageux selon lui, de *pré-animisme*, notion qu'il hérite de R.R.Marett³²², ou d'*animatisme*, précisant que "les principes sur lesquels repose la magie sont, en effet, plus primitifs et plus anciens que la théorie des esprits qui forme le noyau de l'animisme³²³". Il ajoute qu'"il n'y a pas grand-chose à dire sur le pré-animisme, car on n'a pas encore trouvé de peuple auquel manque la croyance des esprits³²⁴".

La répugnance de Freud à associer strictement la magie à l'animisme, et sa tentative de la rejeter le plus loin possible du religieux en faisant appel à une catégorie supplémentaire, plus ancienne et plus éloignée temporellement de la seconde, dans une tentative qui reste, de son propre aveu, purement idéelle, montre bien à la fois la difficulté pratique à distinguer ces deux catégories et la pertinence absolue d'une telle distinction, sa nécessité théorique. Le malaise du psychanalyste à cet égard était déjà tangible lorsqu'il mentionnait l'enchevêtrement possible de l'animisme, du mythe et de la religion: "C'est en pensant à cette succession des trois conceptions du monde qu'on dit que l'animisme lui-même, sans être encore une religion, implique déjà les conditions préalables de toutes les religions qui le seront ultérieurement. Il est également évident que le mythe repose sur des éléments animistes; mais les détails des rapports existant entre le mythe et l'animisme n'ont pas encore été élucidés dans leurs points essentiels³²⁵". L'intervention de la notion de *pré-animisme* ou d'*animatisme* permet alors d'évacuer la difficulté que pose la trop grande proximité des notions d'animisme et de religion, liée à l'inclusion supposée de la seconde dans le premier. L'animisme figurerait en effet, dans la pensée de Freud, une sorte de catégorie intermédiaire entre le *pré-animisme* et le religieux, car elle contiendrait en germe l'idée d'une altérité que le religieux vient à développer et à consacrer, la constituant en essence de sa pensée. C'est, en effet, l'objectivation de la mort qui vient à l'articulation des deux notions d'animisme et de religieux: "Aux yeux du primitif, la persistance de la vie, l'immortalité, était une chose tout à

322 R.R.Marett, Pre-animistic religion

323 Totem et tabou, p.107

324 Totem et tabou, p.107

325 Ce commentaire constitue les dernières lignes de la première partie du chapitre trois (*in* Totem et tabou, p.92)

fait naturelle. La représentation de la mort ne s'est formée que tardivement et n'a été acceptée qu'avec hésitation³²⁶.

Nous retiendrons donc de cette exploration préalable que sacré et magie sont à envisager comme des notions certes connexes mais séparées, l'une relevant de l'animisme et l'autre du pré-animisme, deux catégories qui restent, sans doute, conceptuelles, et dont l'usage demeure purement spéculatif, mais dont l'invention même par Freud atteste la nécessité d'une distinction formelle entre les notions qui nous occupent.

Magie et sacré doivent donc s'envisager distinctement. En compilant les divers travaux qui ont été menés à leur endroit, dans lesquels on inclut, conformément à ce qui a été annoncé, ceux qui envisagent les liens entre magie et religion, cinq grandes oppositions se dessinent, dont trois soulignent des différences véritablement intrinsèques, et deux les relativisent en faisant porter l'essentiel de leurs dissemblances sur leur contexte social. Nous reprendrons une à une ces cinq oppositions, dont on montrera chaque fois, puisqu'il est entendu de les envisager comme des pôles tendanciels plutôt que comme des traits définitoires, les limites et les failles qui tendent toujours à réunir les deux concepts que nous essayons de dissocier. Nous ne nous heurterons pas de ce mouvement contradictoire, qui ne disqualifie pas les éléments distinctifs que nous aurons dégagés, tant que nous ne chercherons pas à nous en emparer comme d'outils polyvalents en les appliquant indistinctement à tous les cas qui se présentent, sans égard pour leur contexte.

Une première opposition entre magie et sacré fera apparaître un mode de relation différent à l'objet qui est visé. Dans un premier cas, celui de la magie, la nature est *sommée* de se plier au désir; elle s'y trouve obligée par le pouvoir supérieur que lui oppose l'acte magique. Dans le second cas, celui de la religion, le monde est *prié* d'accéder à une demande. Cette nuance n'est pas seulement ténue, comme il peut le sembler au premier abord. Car le second, en invitant le monde à le suivre, fait intervenir le désir de l'autre: le fait religieux comporte, en cela, une ouverture qui ne réside pas fondamentalement dans la conception magique du monde. Prier, c'est faire un pas vers le Dehors, c'est rencontrer, à l'endroit de son désir, le désir de l'Autre. Comparant la magie et la religion, Bergson écrit que si "celle-ci est essentiellement égoïste, celle-là admet et souvent même exige le désintéressement. L'une prétend forcer le consentement de la nature, l'autre implore la faveur de Dieu"³²⁷. La religion fait donc intervenir un *tiers* là où la magie se tient dans un dialogue

326 Totem et tabou, p.91

327 Henri Bergson, Les deux sources de la religion et de la morale, p.183

fermé entre l'homme et la nature; tandis que, dans le cas de la magie, la volonté extérieure que l'on croit déceler dans l'environnement naturel se trouve comme diluée dans les éléments, elle se trouve, dans le cas de la religion, condensée en une entité qui vide la nature de ces signes et se les attribue, les rassemblant en un seul message univoque. "Si l'on admet, avec nous, que l'intelligence primitive croit apercevoir autour d'elle, dans les phénomènes et dans les événements, des éléments de personnalité plutôt que des personnalités complètes, la religion (...) finira par renforcer ces éléments au point de les convertir en personnes, tandis que la magie les suppose dégradés et comme dissous dans un monde matériel où leur efficacité peut être captée³²⁸", écrit Bergson. Il convient de nuancer cette opposition, de même qu'il faudra nuancer toutes celles qui viendront ensuite, en rappelant avec Rivière que, dans le domaine religieux, "l'automaticité de l'effet apparaît dans bien des sacrements dont les théologiens disent qu'ils agissent *ex opere operato*, et qu'à l'inverse, dans la magie, l'efficacité d'un charme peut être attribuée à la force d'un esprit personnalisé dont on a sollicité l'action³²⁹". On peut toutefois retenir que la magie, terme vaste, est davantage le fait d'une conception binaire du monde, possiblement assujetti au désir, tandis que la religion ressortit plutôt à un univers ternaire où le désir se trouve redéfini et, alternativement, reconduit et éconduit par un pôle externe qui le limite, au moins sur le mode hypothétique.

Une seconde opposition entre magie et religion, reposant sur leur finalité, considère le rite religieux dirigé vers une fin (située en dehors de lui), tandis que l'acte magique constituerait une fin en soi. Telle est, notamment, la thèse soutenue par Bronislaw Malinowski. La magie serait donc essentiellement pragmatique, quand la religion aspirerait aux domaines les plus abstraits. Cette opposition doit à son tour être nuancée, et on trouvera une preuve de cette restriction dans la similitude entre la magie "blanche", non-offensive, et destinée à garantir une protection contre les menaces extérieures, et les rites religieux propitiatoires, tels que la prière ou le sacrifice. Malinowski lui-même, dont la propre expérience auprès des indigènes des îles Tobriand du Pacifique a plutôt contribué à démontrer la possible coexistence de la magie et de la religion au sein d'une même société, considère l'opposition qu'il avance comme non-radical, estimant que les deux notions sont semblables du point de vue psychologique: toutes deux permettent en effet de juguler l'anxiété que procure le sentiment d'impuissance quant à l'indétermination des forces extérieures qui sont en jeu³³⁰. Pourtant, et malgré les limites que nous venons de mettre en évidence, nous retiendrons cette opposition regardant la finalité comme pertinente dans le cadre de la

328 Idem, p.184

329 C.Rivière, "Magie", in *Encyclopédie Philosophique Universelle, Les Notions Philosophiques*, p. 1524-1525

330 On comprend dès lors que Malinowski récuse toute hypothèse historique ou évolutionniste.

distinction de la magie et du sacré.

Une troisième opposition entre ces deux concepts, proche de la première, se fonde sur la dimension idéologique du phénomène religieux, qui repose sur un nombre important de croyances (le mythe corrélatif au rite) qui fondent la pertinence du geste rituel. De ce point de vue, la religion apparaîtrait comme l'institution d'un récit de la magie. On observe en effet que la majeure partie des religions s'appuie sur un ensemble de récits mythologiques dont chacun vise une forme propre de sagesse, que ces récits soient demeurés verbaux (on pense à la tradition orale africaine, par exemple) ou qu'ils aient été transcrits d'une quelconque façon (les livres saints). Les livres de magie et autres grimoires, au contraire, s'en tiennent souvent à une description pratique du rituel à conduire, et, s'il est une théorie de la magie, elle reste elle-même une théorie de la pratique, n'accédant pas au statut de projet spirituel. On attestera pourtant la part importante du rite, y compris en matière religieuse. La religion, comme la magie, s'incarne physiquement dans un ensemble de pratiques dont il n'est pas aisé de distinguer, parfois, tant il se trouve éloigné dans le temps ou tant les liens logiques ou analogiques qu'il entretient avec elles sont ténus et à la fin indiscernables, quel arrière-plan mythologique les étaye ou les inspire. Inversement, on peut supposer que la magie, même si elle s'en tient en apparence à l'exécution formelle d'un acte dont l'expérience a montré qu'il se révèle efficace dans un contexte donné, repose elle aussi sur une idéologie implicite, et que tous les rites, qui semblent flotter isolément, comme des caprices de l'imagination, et se côtoyer de manière aléatoire, formant un tout hétérogène, s'enracinent dans un fonds commun de pensées et de croyances qu'on a pu négliger de formuler, soit parce qu'elles étaient perçues comme inessentiels, soit parce qu'elles semblaient au contraire si évidentes qu'il n'était pas besoin de les dire. Les travaux de Marc Augé ont contribué, notamment, à révéler cet aspect idéologique souvent insoupçonné de la pratique magique³³¹. On retiendra toutefois cette troisième distinction entre magie et religion et on en soulignera le bien-fondé, tout en prenant en considération les limites que nous venons d'énoncer. On notera, pour ménager les voix sans les rendre discordantes, que dans un contexte religieux, le geste rituel vient étayer la croyance, qu'on nommera la foi, tandis que, dans la magie, la croyance viendrait plutôt alimenter le geste rituel.

Une quatrième distinction amène à définir magie et religion comme des champs séparés, quoique complémentaires: cette distinction, de nature sociale, reconnaît la religion comme une expression de la collectivité, tandis que la magie serait celle de ses marges, se caractérisant, dès lors, non par son contenu propre, mais par son aspect

331 Voir à cet effet Le Génie du paganisme (Gallimard, 1882).

fondamentalement asocial. Telle est la thèse avancée, notamment, par Durkheim. On pourrait lui opposer que, si la figure du magicien est, en effet, essentiellement *isolée*, oeuvrant le plus souvent à l'écart du village et à l'abri des regards, de sorte que l'on pourrait dresser une véritable topologie de la magie qui situerait presque toujours *en dehors* du cercle social une action que le rite religieux situerait au contraire *en-dedans*, elle n'est pas pour autant *solitaire*, car cet isolement apparent dissimule une forte réalité sociale, la magie demeurant, en tant que croyance, un fait fondamentalement collectif, même si sa pratique est réservée, quant à elle, à l'expertise d'un agent individuel. Les échanges que le magicien entretient avec les habitants, les services qu'il monnaie souvent, ou qui supposent, à tout le moins, une dette symbolique à son égard, impliquent une adhésion minimale aux principes qui régissent son savoir-faire, une croyance partagée envers des mythes connus et diffusés, et une tradition magique dans laquelle il s'inscrit et dont sa propre pratique n'est qu'une forme de relais. Lévi-strauss, dans *l'Anthropologie structurale*, évoque d'ailleurs ce lien entre la pratique magique et le consensus dont elle résulte. Les fréquents échecs essuyés par des rites inopérants sont d'ailleurs bien la preuve de ce consensus, puisqu'ils remettent rarement en cause l'efficacité de la magie ou l'habileté du magicien, et passent plus souvent pour un effet de l'inobservance des règles ou des formules de la magie. Cette opposition a pourtant l'intérêt d'affaiblir considérablement l'écart supposé entre magie et religion, lequel se trouve entièrement attribué à un contexte social, de sorte que l'on voie disparaître, entre les deux concepts, l'idée d'une distinction fondamentale. On mesure l'originalité de cette position par rapport aux trois précédentes, lesquelles conservent l'hypothèse d'une divergence conceptuelle, même si elle demeure relativisable.

Une cinquième opposition entre magie et religion, qui présente la même particularité que la précédente, fait apparaître le caractère illicite de la première et celui, licite, de la seconde. Telle est la grande opposition sur laquelle se fondent Hubert et Mauss. Une telle opposition, qui peut apparaître comme le corrélat de celle que nous venons d'énoncer³³², et bien qu'elle se vérifie surtout dans le cas de la sorcellerie, toujours prohibée, semble également affaiblir le contraste entre les deux pratiques, lequel serait relativisé dans son contenu et ne trouverait, au fond, de justification que dans le regard différent qu'on lui porte: regard favorable ou défavorable, selon qu'il s'exerce depuis une majorité ou depuis une minorité. En effet, aucune différence de fond ne réside entre le maléfice (qui ressortit à la magie) et la malédiction (qui est du domaine religieux).

332 Ainsi la magie est-elle illicite parce qu'elle est le fait d'une minorité, donc en raison de son statut social plutôt que de son contenu propre; la religion, à l'inverse, est d'autant mieux acceptée qu'elle est le reflet du plus grand nombre.

Ce tour d'horizon rapide et non exhaustif nous aura permis de nous assurer que, si certaines différences entre magie et religion semblent davantage le fait de leur contexte social que d'une véritable distinction notionnelle, de sorte que nous pourrions être tentée de les rassembler hâtivement en une seule et même notion³³³, en revanche d'autres semblent bien signaler, entre elles, la présence de différences irréductibles.

De ces différences irréductibles, nous en retiendrons au moins deux, que nous pourrons appliquer à la dichotomie magie/sacré (nous reviendrons avant peu sur la légitimité de ce transfert):

- une différence structurelle, la magie s'orientant autour de deux pôles essentiels, figurés par le moi et le monde, quand la religion ferait intervenir un troisième terme, projetant l'ensemble des forces qu'une conception magique du monde suppose dispersées dans la nature en une seule intentionalité, extérieure et séparée. Ce mouvement, qui semble consister au demeurant en un simple transfert n'affectant pas la manière dont l'homme se situe dans le monde, la modifie au contraire en profondeur en faisant rentrer son désir dans une relation triangulaire et inédite. Une telle différence ne semble pas pouvoir se réduire au détail, pas plus qu'elle ne peut être réduite, comme le laisse penser Freud, à une simple étape du développement du psychisme humain, quand bien même elle constituerait aussi l'une de ces étapes: le papillon procède de la chenille, et pourtant il se trouve pourvu de qualités radicalement nouvelles, indécélables dans sa forme première, qui font de lui une créature fondamentalement différente de la première. En conséquence, et que soit fondée ou non l'hypothèse d'une parenté entre les deux concepts, la magie ne pourra être confondue avec la religion, ni même avec le sacré, dont nous avons vu dans la première partie qu'il présente, lui aussi, une spécificité structurelle qui mobilise en lui un troisième terme à la fois fédérateur et régulateur, pôle de l'altérité.
- une finalité distincte, l'une recherchant sur le mode pragmatique l'*efficacité opératoire* – on parle d'ailleurs de l'exercice d'un *art* pour la magie, mais non pas pour le sacré -, l'autre, s'il n'est pas exclu qu'elle passe transitoirement par une recherche du même genre, visant davantage l'éloignement du pragmatique et le *dépassement de l'opératoire*, rejetés tous deux du côté prosaïque et, pour le dire dans une terminologie adaptée au sacré, profane.

333 Cette notion globale désignerait un usage surnaturel des forces et des lois physiques visant à court-circuiter les rapports de causalité qui les gouvernent d'ordinaire.

Ajustement du cadre théorique à la dichotomie magie / sacré

L'analyse ayant porté exclusivement, jusqu'à présent, sur la dichotomie magie / religion, à laquelle on a recouru en tant qu'outil théorique, il convient de reformater ce cadre d'emprunt afin de l'ajuster à notre objet spécifique, portant sur le couple notionnel magie / sacré, et de l'adapter à notre problématique. A cette fin, nous justifierons d'abord la validité du recours à la première dichotomie, en nous appuyant notamment sur les travaux que nous avons menés en première partie au sujet de la structure du sacré, et nous soulignerons la pertinence des analyses précédentes lorsqu'elles s'appliquent aux rapports de la magie et du sacré. Dans un second temps, on envisagera de compléter ces analyses, convoquant, entre les deux notions auxquelles nous tâchons de les élargir, de nouvelles différences, dont la mention nous permettra d'étendre le présent cadre de travail à une théorie du sacré.

Il apparaît peut-être plus clairement en ce point du travail que les théories qui s'attachent à distinguer la magie de la religion demeurent opérantes lorsqu'elles s'appliquent au sacré. En effet, si le dépassement vers lequel il oriente le sujet ne s'incarne pas toujours en une figure divine, celui-ci, à l'instar de la religion, suppose toujours en revanche une structure ternaire au sein de laquelle le dialogue fusionnel du *je* et du *tu* trouve à se reformuler, et à s'élargir en direction d'un *il* qui fonde leur rapprochement tout en manifestant, par son éloignement radical, leur petitesse et leur incomplétude, conférant à l'épreuve du manque qu'il rappelle sans cesse un statut métaphysique. C'est bien dans cette configuration particulière, tripolaire et décentrée, et non dans la focalisation en une entité divine aux contours strictement définis d'une altérité que la magie se figure plutôt dispersée dans l'environnement naturel, que se tiennent les fondements de la distinction de la magie et de la religion, et si les champs notionnels des termes "religion" et "sacré" rendent parfois leurs études incompatibles et leurs théories non-interchangeables (ce qui est le cas, par exemple, si l'on envisage, avec Marcel Gauchet, la religion comme une sortie du sacré), ce qui vaut pour la religion continue, en ce point-ci, d'être vrai pour le sacré.

Néanmoins, il faut reconnaître que les théories qui travaillent à la distinction du magique et du religieux n'épuisent pas les rapports du magique et du sacré, ne saisissant ce

dernier ni dans son ambivalence, ni dans son éloignement fondamental, puisqu'elles se limitent à sa manifestation religieuse, donc à l'une de ses formulations, et non à son concept global, de sorte que ces rapports, s'ils sont éclairés par cet apport théorique, ne se trouvent pas, au terme de cette analyse, entièrement caractérisés.

Il est donc essentiel d'adjoindre aux distinctions qui précèdent trois éléments, afin de compléter cette étude, et de prétendre reconfigurer son cadre théorique en abandonnant la première dichotomie au profit de la seconde, chargée d'évaluer les rapports entre magie et sacré.

Le premier de ces éléments réside dans la notion de *contact*. Si la magie procède d'une recherche de contact direct et fusionnel avec le monde, basée sur l'hypothèse d'une contiguïté avec le sujet qui récuse, en quelque sorte, toute forme d'altérité, appréhendant les différences, qu'il perçoit pourtant, comme autant de déclinaisons de lui-même, autant d'états distincts de son désir demeuré intact, le sacré se caractérise par la recherche d'une juste distance, qui restaure le contact dans l'éloignement. C'est ainsi que l'intimité, perdue sous sa forme originelle, matricielle, est rendue au sujet, trouvant à se reformuler dans la distance, au moment précis où, dans un instant d'égarement ou de semi-abandon, celui-ci lâche prise avec le réel tel qu'il se donne à voir, et, reportant son regard devenu plus vague au-delà de la zone de brouillage que constitue la proximité immédiate, *rompt le contact*.

Le second de ces éléments est le degré de conscience du sujet qui, dans le cas de la pratique magique, se trouve immergé au cœur d'une illusion dont il ne décèle pas toujours les limites et, dans le cas de la mise en œuvre du sacré, est saisi par l'évidence d'une réalité supérieure qui, lorsqu'elle se montre et prend corps, ne contredit pas l'existence d'une réalité plus immédiate. Elle la double plutôt de son épaisseur, et lui conserve, en même qu'elle le contredit ou qu'elle le tord dans une autre direction, un sens. Si l'on a pu dire du sacré qu'il procède d'une illusion consentie, c'est parce que l'artifice, bien que sensible, entraîne la subjectivité indolente; la découverte du leurre ne rompt pas l'enchaînement métaphorique qui lie l'objet présentifié, toujours et nécessairement inadéquat, à l'objet évoqué, véritable cible du discours. C'est parce que le sujet se tient dans cette double interlocution, qui l'engage ici et maintenant, en tant qu'individu, mais aussi dans un autre temps, en tant qu'être, envers une entité supérieure, et que le leurre est accepté, et c'est uniquement parce que l'instant sacré réfère à l'absoluité d'un non-temps, que cette inadéquation est malgré tout tolérée, et qu'elle est même nécessaire. La magie procure l'illusion de toute-puissance alors que le sacré impose l'idée d'impuissance. Le rituel magique tenant tout entier dans un caractère opératoire qui évoque le réel par imitation, sur un mode horizontal plutôt que vertical, il n'est pas question

qu'une rupture, ni même un écart, brise l'impression de contiguïté. Celle-ci doit être constante, et rien ne doit la menacer. Le dévoilement de l'artifice provoque aussitôt la perte de sens, le retrait de toute adhésion. On dit bien, d'ailleurs, que le charme est "rompu", soulignant la nécessité de continuité dans le geste rituel magique³³⁴.

Ce nouvel élément trouve d'évidentes limites dans l'idée que la magie implique une bienveillance si forte de la part des adeptes qu'elle confine, tout comme le sacré, à un consentement principiel, et que l'immense crédulité dont bénéficie, par exemple, le charlatan, semble témoigner d'un horizon d'attente si vaste, et si avide, qu'il absorbe aussitôt tout ce qui est étranger à sa satisfaction. Le sacré se distingue donc par l'écart auquel on acquiesce, puisqu'il est susceptible de faire surgir une différence ordonnatrice, et que la dissonance qu'il génère rend plus authentique ce monde dans le monde qui s'est donné à voir. Nous acceptons les vices de forme et les revers de l'incertitude, nous courons le risque de la métaphore et du vertige de la verticalité, parce que nous sommes habités, au fond, par une plus haute préoccupation, par une plus vaste certitude.

Le troisième et le plus important des éléments distinctifs que nous souhaitons adjoindre ici est le pôle intentionnel. On pourrait croire que ceci constitue une redite, en tant que simple reformulation de l'hypothèse de Malinowski, pour lequel la magie, factuelle, représente une fin en soi, tandis que la religion est dirigée vers une finalité qui dépasse le pur pragmatisme. Il n'en est rien. Ce qui est avancé ici n'est pas l'idée selon laquelle les finalités de la magie et du sacré ont des orientations différentes, c'est l'hypothèse, déjà formulée dans les premiers chapitres, selon laquelle le sacré ne procède d'aucune finalité. Il se démarquerait donc de la magie dans la mesure où cette dernière demeure intentionnelle (son dessein est d'être efficace). Pour le dire autrement, la magie opère, le sacré *est*. On opposera aussitôt que le rite, l'initiation, les formules incantatoires, l'organisation du culte, témoignent d'une intentionalité dont elles laissent une trace aussi concrète que celle des pratiques magiques. Il y a pourtant une différence fondamentale entre les deux approches, car, si la matérialisation du sacré dans la réalité du corps social passe en effet par le recours à une série de moyens concrets, ces moyens interviennent postérieurement à la révélation, au contraire éloignée de toute intention, et dont ils ne constituent que la mise en œuvre collective - la phénoménologie du sacré nous ayant appris que celui-ci se révèle à nous dans l'instant où nous avons cessé de le vouloir, où nous nous déprenons de ce que nous croyions connaître, et où le désir suspendu se maintient dans une palpitation tranquille, proche du repos³³⁵. Le sacré se donnerait alors,

334 De ce point de vue, la magie pourrait être comparable à une métaphore *in praesentia*, tandis que le sacré serait une métaphore *in absentia*, dont le terme corrélé est toujours à rechercher.

335 Voir les analyses de la quatrième partie.

non, comme l'œuvre magique, dans l'écrasement ou la compression du temps et de la distance, devenus inopportuns, dans l'aplatissement de leur matérialité gênante, mais dans l'oubli de la durée, dans la relativisation du temps. Tandis que la magie essaie d'*imposer* le sujet au monde, qui doit advenir selon son désir, le sacré *s'impose* au sujet, qui n'a d'autre choix que d'advenir.

A la lumière de ces considérations, qui distinguent la magie du sacré en élucidant leurs rapports, il n'est plus guère possible de manquer l'analogie qui rapproche le numérique de la magie, dont il faut remarquer le retour en force. Nous n'avons jamais été aussi proches du magicien, ou du sorcier, lorsque nous configurons notre existence de manière *im*-médiante sur le Net, c'est-à-dire sans la médiation d'instruments, sans le truchement d'engins, et que nous télescopons les jours et les distances pour faire entrer le réel dans le droit fil de notre désir. Mais cet engouement pour l'illusion ne saurait être pris pour un retour du sacré, puisque ce dernier constitue, malgré toutes les nuances qu'il est possible d'émettre et les précautions théoriques que nous avons toujours tâché de prendre, un concept radicalement différent de la magie, faisant surgir, face au désir qui presse et au moi tout-puissant, et sous une forme peut-être encore indéfinie, la figure nouvelle de l'Autre.

On pourra mettre en doute cette dernière pensée, en posant, avec Durkheim par exemple, que le religieux ne fait surgir d'autre figure que celle, inexprimée et latente, des attentes de la société même, qui projette en un point extérieur et fictif ses tensions internes et ses désirs réprimés. Il n'y aurait donc, au fond, nulle altérité en jeu dans le religieux, ou, tout du moins, cette altérité, forme d'identité déguisée, ne saurait dépasser celle qui est déjà à l'œuvre dans le rite magique. Pourtant, quand bien même cette limite ne serait pas, comme on le croyait d'abord, l'incarnation d'une figure divine ou d'une nature indépassable, mais seulement l'objectivation habile de la volonté du groupe, c'est-à-dire ni plus ni moins qu'une forme très élaborée de représentation collective, elle constitue bien une borne physique au désir, en l'obligeant à se formuler, ou à se reformuler, dans un espace qualitativement différent qui inclut le tiers. Elle amène bien, non peut-être en vertu d'une cause désintéressée ni par souci d'élévation spirituelle, mais par la force de sa présence contraignante, le moi tout-puissant à se constituer en sujet en renonçant à l'immédiateté de la pulsion et en se considérant comme partie prenante d'une histoire dont il hérite la responsabilité.

Ainsi, la recherche d'efficacité qui caractérise la magie, cherchant l'effet sans découvrir les rouages et les artifices dont il résulte, est bien l'argument maître du numérique. Le slogan de la célèbre compagnie informatique Apple est la concrétisation de cette aspiration

performative et de l'occultation des moyens techniques mis à l'œuvre en vue de sa réalisation: la formule consacrée "*It just works*", "*Cela fonctionne, et c'est tout*", montre bien que l'imaginaire sous-tendu par le monde informatique relève, au mépris des causalités que l'on souhaite oublier, d'une sensibilité magique, et non d'une pensée sacrale, qui s'interroge sur le sens, s'enroulant sans cesse sur un questionnement intime et revenant sur sa propre genèse en cherchant une entrée dans le monde à travers l'espace ouvert de sa déchirure.

Nous nous trouvons donc dans une situation inédite, dans laquelle le recours au *media*, décuplé, renforce paradoxalement l'impression d'une *im-médiateté* libératrice, et où, suivant le même paradoxe, l'hyper-connexion renforce celle d'une liberté dégagée de toute attache, et la multiplication du symbole, de la technique, du code et des images, en s'absorbant dans une forme de transparence qui tend à les faire oublier en tant qu'artefacts, permet, favorisant un contact apparemment plus direct avec le monde, une régression vers un stade qui est, précisément, pré-symbolique. Cette régression a cela de particulier qu'elle s'ignore elle-même, ce qui rejette le sujet du côté du magique et l'éloigne du sacré. Cette inconscience propre à une conception magique du monde est sensible jusque dans les pages des ouvrages spécialisés justement censés dédramatiser Internet et réajuster sa représentation à ses performances réelles. Ainsi Anne-Sophie Peron Veloove, au terme d'un ouvrage proposant une approche rationnelle d'Internet, et après avoir effectivement consacré vingt chapitres à une forme de démythification, visant aussi bien à dénoncer les dangers méconnus ou sous-estimés du réseau qu'à ramener la perception des utilisateurs à de justes proportions, écrit ces lignes édifiantes:

Cyberbullying, blog pro-ana, *phising*, menace pédophile, illusion de sécurité, etc. Après tout cela, que devons-nous penser du Web aujourd'hui? **Doit-on considérer Internet comme l'œuvre du Diable**, entré dans nos vies pour y semer le danger et le chaos? (...) Internet, c'est aussi et surtout un **merveilleux** outil de communication, une banque de données **incroyable**, une bibliothèque universelle et gratuite, une vitrine sur le monde! (...) Surfer plus sûr en connaissance de cause ne signifie pas se priver des **plaisirs** du Net! Aujourd'hui, Internet est bien installé dans nos vies, ce serait une **folie** de l'en déloger par simple peur de l'inconnu. Rabelais disait: "l'ignorance est la mère de tous les maux". Ne laissons donc pas notre méconnaissance d'Internet forger notre peur de **ce monde merveilleux**. La connaissance de l'outil et l'anticipation des risques suffiront à faire taire les détracteurs d'Internet et à permettre à tous de surfer en toute confiance et en toute sécurité. En matière d'Internet, **Satan** n'a

donc pas sa place³³⁶.

La lecture de ces lignes d'Anne-Sophie Peron Verloove nous permet d'observer que la large part d'irrationalité qui gouverne notre usage du numérique, statistiques à l'appui, demeure voilée, et le fond d'onirisme qui précède toute mise au point et toute innovation, inconscient, tandis que la représentation le campe dans le domaine du sérieux et du réalisme. Deux remarques doivent en effet suivre cette lecture: tout d'abord, il semble révélateur qu'un ouvrage proposant de faire un point lucide sur notre usage d'Internet manque à ce point sa caractéristique essentielle, soit la posture régressive dans laquelle se trouve engagé le sujet, posture qui procède d'un retour à la pensée magique, et dont toutes les manifestations formelles, le langage et les codes, attestent pourtant la présence d'une métaphore matricielle et signalent l'exploitation du fantasme fusionnel. D'autre part, on observe que l'auteur ne parvient à démythifier Internet que pour le re-mythifier en des termes différents, ne propose d'abandonner une subjectivité que pour l'échanger contre une autre: on soulignera la fréquence du recours à l'image, la double mention de l'adjectif "merveilleux", celle, non moins révélatrice d'"incroyable", l'alternance d'arguments rationnels (tels que celui de la connaissance) avec l'évocation des "plaisirs". Quant à la "folie" dont se rendraient coupables les détracteurs d'Internet, elle n'est pas sans rappeler celle de l'hérétique. Il semble révélateur que cela même qui est censé dénoncer la mythification s'y trouve en réalité complètement immergé, et que le choix aveugle du lexique démente, en même temps qu'il l'énonce, le contenu du message qu'il véhicule³³⁷. En somme, on pourrait dire qu'en quittant, avec le diable, le paradigme du divin pour celui du merveilleux, registre païen, Anne-Sophie Peron Verloove délaisse une approche irrationnelle de nature sacrale pour une approche irrationnelle de nature magique – mais se maintient bien, dans un cas comme dans l'autre, en dehors d'une approche rationnelle.

Le sacré s'apparente en effet au constat d'une impuissance, à l'expérimentation d'une perte, qui ne reste pas stérile, mais dont résulte le sentiment à la fois écrasant et jubilatoire de la dissolution du moi dans un tout qui le dépasse et la possibilité inouïe d'une reformulation symbolique du désir libéré (mais non satisfait). La limite n'est donc pas seulement contraignante, elle est aussi l'occasion d'un travail duquel résulte une pensée créatrice. La magie semble fondamentalement à l'opposé de ce mouvement, tâchant de

336 Anne-Sophie Peron Verloove, *Internet: dix ans après, où en sommes-nous?*

337 Il est d'ailleurs intéressant que ce dernier terme rejette le citoyen prudent, qui demeure en marge du numérique, du côté de l'irrationalité, inversant les pôles et faisant apparaître, par contraste, le monde du numérique comme rationnel.

prolonger et de conserver une contiguïté là où le sacré accepte la rupture, et maintenant le sujet dans un rapport au monde qui demeure, de ce fait, immédiat et injonctif. De là, nous l'avons dit, la magie maintient un contact, tandis que le sacré cède du terrain, consomme la rupture, et, se ménageant une place loin de l'objet qui se révèle, se retire dans la recherche de la juste distance qui, toujours à redéfinir, permet d'objectiver l'inobjectivable.

En d'autres termes, il est possible de dire que la magie procède de l'irrationalité (qu'elle consiste en cela en l'unique mode d'appréciation du réel, ou qu'elle s'envisage comme complément d'une approche rationnelle) quand le sacré se caractériserait par une rationalité qui découvre sa limite.

Il semble désormais possible de répondre à la problématique qui entend déterminer les implications du numérique dans le déclin du sacré, et pose la question d'une possible résurgence du second par le premier, théoriquement capable de libérer le sujet contemporain des contingences prosaïques pour lui permettre d'accéder à un nouvel espace spirituel.

Au terme de cette étude, il est permis de considérer que l'extension de la sphère numérique réactive, sans doute, la dimension sacrale de notre quotidien, animé d'objets qui incarnent le désir et se trouvent distingués, par un traitement propre et des rituels spécifiants, des autres objets, tenus pour strictement utilitaires et demeurés dans le champ profane: l'objet numérique se trouve, à proprement parler, séparé du reste du monde, appréhendé dans sa différence, ce qui procède bien d'un geste de nature sacrale. A cet égard, il y a bien sacralisation de l'objet numérique. Pourtant, cette sacralisation de l'objet ne semble pas engager de véritable re-sacralisation du monde par le numérique, étant entendu que, si cette matérialité n'est pas à proprement parler intransitive et qu'elle repose bien sur une pensée globale engageant le sujet, et non seulement le curieux ou le consommateur, elle prend appui sur une conception du monde qui relève davantage de la magie que d'une quelconque sacralité.

La parenté des deux notions, qui se recouvrent souvent, ne saurait dissimuler leurs différences fondamentales, qui dénotent en réalité des postures psychologiques distinctes: tantôt je me rapporte au monde comme sa pure descendance, son prolongement le plus immédiat, entretenant avec lui une forme de sympathie et m'assurant de liens qu'il s'agit

de ne jamais rompre; tantôt je me tiens au loin, et je cherche dans l'éloignement même la possibilité du retour, m'emparant de la distance au lieu d'y remédier. La restauration sacrale du lien originel ne peut être confondue avec l'effort magique de continuité et de maintien: car, tandis que le maintien déconsidère la différence et l'écarte comme possiblement ségrégratrice, l'idée de restauration intègre la différence (quoique sur un mode négatif). Par ailleurs, la posture sacrale, qui diffère l'effet, ou le relativise, et invente dans l'attente une nouvelle manière d'être au monde, ne saurait être confondue avec l'aspiration magique, qui procède d'une recherche d'efficience.

Il y aurait donc bien, à l'intersection des comportements archaïques et de l'innovation technologique, retour à une pensée pré-logique, et il faut donner en cela raison aux commentateurs. Mais le numérique nous renverrait dans un passé encore plus lointain que ce qui est d'ordinaire pressenti, remontant, non pas à une pensée animiste, déjà sacrale en ce qu'elle intègre la rupture, mais à une pensée pré-animiste et a-sacrale, qui ignore les distances et le transcendantal.

On pourrait même aller plus loin, avançant que le numérique, tout en ayant peut-être un effet thérapeutique – Freud a montré que la pensée magique pouvait contribuer à l'équilibre psychique, permettant de surmonter certains conflits intérieurs ou de dépasser l'angoisse de l'inconnu –, dessert l'élaboration d'une pensée sacrale en proposant des valeurs inverses à celle-ci: immédiateté contre attermolement, ubiquité contre éloignement, continuité contre rupture, identité versus altérité, binarité versus ternarité. Le numérique remplit le temps et sature les espaces vacants là où la recherche sacrale creuse la dimension temporelle, convoque le sujet, questionne en lui l'absence, jusqu'à ce que, de l'usure et de l'érosion mêmes, se dégage - ou s'ébauche - une forme autonome.

Le seul véritable danger ne serait peut-être donc pas celui d'une posture sacrale dont la structure transcendantale, tout en signifiant au sujet sa condition terrestre, temporelle, et au fond mortelle, lui donne aussi les moyens de s'en dégager et d'advenir, mais plutôt celui d'une résurgence de la magie par la technique, au moyen de laquelle il reconfigure son environnement en le conformant plus strictement à son désir, dans une relation duelle qui ne laisse pas de place pour la figure de l'autre.

Il convient donc de souligner la situation inédite du sacré de nos jours, concurrencé par le regain de magie qui infuse le quotidien à notre insu, égaré dans les méandres du numérique: un sacré dont les manifestations se renforcent, et qui s'affiche partout, mais qui se vide d'instant en instant en tant que concept; un sacré qui, s'épanchant

hors de ses propres limites, gagne du terrain, mais, fluctuant et incertain, se fragilise à mesure qu'il s'incarne; un sacré qui disparaît dans l'instant même où se multiplient les preuves de son existence.

Le quotidien, métamorphosé par le numérique, semble témoigner d'une véritable nostalgie du rite: les choix des jeux en ligne, les rituels informatiques auxquels nous nous soumettons, notre allégeance envers ses codes, nous initient malgré nous à une manière particulière d'habiter l'espace, de nous y mouvoir, de convoquer l'information sur le mode expérimental du tâtonnement et de l'approximation. Le monde extérieur, constellé de symboles en tous genres, conserve les indices d'une sacralité sans parvenir à en préserver la substance. Pourtant, les contraintes liées au temps et à l'espace, à l'attente, aux intermittences, sont levées; contraire à l'espace hiérophanique³³⁸ qui est le propre de l'appréhension sacrale du monde, un espace lisse se dessine, et la fraîche initiation de l'utilisateur l'engage à abandonner les instruments d'une pensée formelle au profit d'une fluidité qui l'aliène et le comble à la fois, en le ramenant à une première enfance.

Le sacré de façade abandonné aux portes, le sujet a pénétré sur un territoire magique. Il l'ignore. Convaincu de l'authenticité de ce monde plus que réel, confiant dans un univers qui lui permet d'être en prise directe avec l'origine, il délaisse sans sourciller ce qui l'a forgé, et pénétrant d'un pas digne sous ces arcanes lumineuses, homme plus neuf, citoyen moderne libéré de l'Histoire, il s'engage plus sûrement quelques siècles en arrière, dans un passé qui est moins temporel que psychique, comme une étape antérieure de lui-même. Vases communicants qui échangent leurs attributs et se dépossèdent d'eux-mêmes, l'univers multiplie les signes d'une sacralité d'apparat, et le sujet se désacralise.

Le sacré finit de s'évacuer, lentement. Car force est d'admettre ce paradoxe: plus il prend forme, moins il est, et bien qu'il figure partout, et qu'on l'entende nommer par toutes les bouches, il sombre, et cède. À la manière de la graine qui, lorsqu'elle a terminé de se propager au-dehors, et qu'elle a donné lieu à vingt pousses prometteuses, laisse béant son tégument vide, le sacré est sensible partout, et ne se laisse embrasser nulle part.

338 Voir les développements précédents au sujet des hiérophanies de Mircea Eliade.

III/ CONDITIONS DU SACRE,
CONDITIONS DE L'EDUCATION

Est-il possible de rendre au sacré d'une quelconque manière sa motilité, son mouvement versatile, qui oscille sans cesse du dedans vers le dehors, et du dehors vers le dedans? Pourrons-nous encore saluer, par son intermédiaire et selon ses modalités, c'est-à-dire toujours de loin et par intermittence, l'ineffable vers lequel il tend? Se peut-il qu'il nous offre encore un accès, quoique sans cesse différé, à ce qui ne peut, décidément, être conçu que par son détour? Peut-il, une fois encore, se faire le passeur du sensible vers l'insensible, et venir, sans prétendre l'emplir, border le manque, et en célébrer l'étrange corporéité? Il viendrait alors, comme le signe secret d'une démesure informulable, sceller avec nous quelque pacte consolateur, laissant paraître brièvement, dans cet échange, la signature indéchiffrable, mais reconnaissable entre toutes, du mystère.

Il faudrait, pour que cet accès soit encore une fois possible, restaurer l'équilibre entre la force brute et l'élaboration méticuleuse, l'immédiat et le différé, retrouver la tension considérablement affaiblie entre Apollon et Dionysos³³⁹.

Le sacré, n'existant pas en lui-même, et ne pouvant trouver de mode d'expression que par un dehors qui vient le définir, doit s'établir au cœur d'une polarité; il tire son énergie de la tension entre les pôles de l'invisible, ou de ses manifestations, et du visible, donnant au premier la possibilité de se révéler, quoique toujours à demi, dans la matérialité du second, et au second, celle de sortir de sa nature brute et intransitive pour acquérir le statut référentiel de ce qui renvoie, en même temps qu'à lui-même, vers l'absolu d'un ailleurs.

Sa restauration, si elle était envisageable, passerait donc moins par une réflexion formelle, idéelle et fermée sur le concept même de sacré que par le rétablissement d'un environnement propice à son épanouissement, la redéfinition d'un espace dans lequel il puisse se déployer. Travailler sur le sacré, donc, et permettre son ampleur, c'est travailler sur cette bipolarité, envisager de l'extérieur les moyens de sa subsistance, et favoriser comme de

339 Voir à ce sujet les travaux de Gilles Boudinet, *in* [Les Eros de la musique](#)

loin, indirectement et souterrainement, les conditions de son essor.

De deux choses l'une, alors: ou bien il est possible de rétablir cette tension telle qu'elle se donnait d'abord, ce qui suppose que le monde social dans lequel s'ancre le sacré soit encore en mesure de l'accueillir et de le conforter; cela suppose, en d'autres termes, que l'influence apollinienne, qui est en passe de disparaître, puisse à nouveau se diffuser dans l'espace contemporain. Ou bien, cela n'est pas possible, la tension entre les deux dieux semble à jamais compromise par le trop grand écart qui est le leur, ou par l'avancée irréversible d'un monde décidément hostile au transcendantal; et l'essor du sacré doit-il passer par l'avènement d'une nouvelle voie, qui permet, tout en s'accommodant de l'espace sociétal contemporain, de penser le rapport du transcendantal à l'immanent en des termes qui ne soient pas antagonistes, mais complémentaires. Peut-être cela est-il envisageable, dans la mesure où le sacré est justement de ces formes malléables et ambivalentes qui peuvent désigner des réalités apparemment incompatibles, et qui semblent capables, sans se dédire ni se dénaturer, de résorber les différences ou d'inspirer des effets contradictoires.

Le propos de la présente partie sera d'examiner le premier terme de cette alternative. Il s'agira d'interroger la possibilité d'une rétrocession qui permettrait au sacré de se donner, tel que nous l'avons toujours connu, dans la tradition diégétique occidentale, étiré entre les termes diamétralement opposés de l'être et du paraître, du visible et de l'invisible, niché dans le creux même de leur éloignement mutuel.

Est-il possible de susciter ou de rétablir, dans l'univers quotidien postmoderne, cette distance matricielle qui permet au sujet de s'établir entre une situation initiale et une situation finale, est-il possible d'inviter à nouveau l'hôte que l'on avait banni: le manque généreux, bavard et prolifique, qui permet de progresser du "Il était une fois" vers la résolution de la fin³⁴⁰?

Nous verrons qu'un tel retour semble difficilement envisageable, pour des raisons qui sont à la fois formelles et conceptuelles. Le monde contemporain, dans lequel la notion même d'espace est en perpétuelle évolution, et celle de temps glisse ostensiblement vers le continu de l'Aïon, ne paraît plus en mesure de recouvrer les modalités bien particulières d'élaboration du sacré, reposant sur l'hétérogénéité et l'alternance de temps forts et de temps faibles. Ce sont, dès lors, les conditions du sacré qui semblent faire défaut et,

340 Souvenons-nous que, selon Gilles Deleuze, le "Il était une fois" laisse place, dans le monde contemporain, au "toujours-déjà".

compromettant son retour, compromettre la possibilité même de l'éducation: c'est, au fond, la structure même du transcendantal qui est affectée, ainsi que l'ouverture à l'autre et l'avènement du devenir, lorsque l'espace lisse remplace les hiérophanies et que l'énonciation est en crise.

1° L'ESPACE LISSE

Suite aux changements brutaux qu'impose la postmodernité à notre cadre de vie, l'espace, en tant que concept, semble attaqué de toutes parts. Il paraît perdre à jamais son caractère hétérogène, partagé entre des lieux neutres entre des foyers névralgiques où se jouent les procès essentiels. Par ailleurs, il paraît destitué, précisément, en tant que concept global, universel, unitaire, pour être divisé en une multitudes de fragments dont la somme des parties ne vaut pas le tout. Son infinitude se voit troquée contre une série de parcelles contiguës qui s'adjoignent les unes aux autres, et dont le cumul est la négation même de l'unité qui lui est constitutive.

Espace et lieu

L'espace ne s'étend plus, libre et ouvert, sous le regard de l'observateur qui y projette la variété de ses affects. Il n'est plus celui des grands paysages, qui se déroulent infiniment et donnent le sentiment du sublime. Au cinéma, les plans panoramiques ne sont plus de mise; ils sont remplacés par d'autres, centrés sur le sujet, et où l'action se concentre. En littérature, les descriptions ennui; si l'art du portrait peut encore présenter quelque intérêt physiognomique³⁴¹, les descriptions spatiales, quant à elles, paraissent décidément

341 Cette science, chère à Balzac, est celle des rapports entre la constitution physique, notamment les traits du visage, et les aspects de la personnalité.

dépourvues d'intérêt. On les passe rapidement en feuilletant les pages, pour parvenir, là aussi, au cœur de l'action et gagner plus vite le terme de l'intrigue. Partout, on peut faire le même constat, et éprouver le sentiment du voyageur désorienté, lorsque le jour a disparu tout d'un coup, laissant place au seul rond de lumière décrit par sa lampe, et que le lointain s'absente soudainement, de sorte que ne s'éclairent plus, autour de lui, que les objets qui lui sont voisins et familiers. C'est, à la fois, la mort de l'étranger et la perte de la vastitude.

Pourtant, dans le monde contemporain, on ne parle que d'espace. Le terme est partout, saturant le langage quotidien, mais aussi les champs spécialisés du langage informatique, juridique, commercial, thérapeutique, psychologique, politique, publicitaire. Il convient d'interroger cette distance, chaque jour plus sensible et plus étonnante, entre l'absence vers laquelle tend l'espace dans la représentation (littéraire, audiovisuelle, imaginaire même) et sa sur-représentation dans le domaine du langage.

Nous pouvons partir, pour amorcer notre questionnement, d'une remarque de Dany-Robert Dufour au sujet de la technicisation du langage. Bien que cette remarque ne porte pas sur une éventuelle remodelisation du concept d'espace, et peut-être justement *parce qu'elle* ne la vise d'aucune sorte, elle passe, à titre d'illustration, par un relevé des différentes occurrences du terme dans le langage courant, comme si la multitude des expressions inhérentes à l'espace était telle qu'elle se présente aisément à l'esprit.

Le jargonage technique est bel et bien en train d'envahir la langue commune: ce n'est que flexibilité, sécurisation, traçabilité, audit, briefing et debriefing, portabilité, internalisation et externalisation, flexibilisation, refinancement, restructuration, globalisation, gouvernance, (...), avec des espaces, des espaces de vente, des espaces de repos, des espaces piétons, des espaces fumeurs, des espaces non-fumeurs, des espaces garderies, des espaces publicitaires³⁴².

Ce que l'auteur indique ici à titre exemplaire pourrait bien prendre, dans le cadre de notre analyse, un caractère archétypal. On peut, à loisir, compléter le relevé des "espaces": il est aussi question d'espaces privés, d'espaces publics, d'espaces de jeu, d'espaces de détente, d'espaces bien-être, d'espaces multi-médias, d'espaces de dialogue, d'espaces culturels, d'espaces commerciaux, d'espaces d'écriture, d'espaces personnels, d'espaces de travail, d'espaces de liberté, d'espaces de soins, d'espaces d'échange, et il est certain qu'une telle liste n'est pas exhaustive.

342 Dany-Robert Dufour, Le Divin Marché, p.223

On peut relever, sur le même plan, l'augmentation de l'emploi métaphorique du terme d'espace, plus particulièrement dans le domaine informatique où il est loisible d'observer que tout ramène, au contraire, à l'exiguïté: salles informatiques obscures où s'entassent les processeurs, taille limitée des écrans qui se subdivisent, encore, en onglets, puis en fenêtres, course à la miniaturisation qui permet de passer de la tour et de l'écran au modèle portable, puis empochable³⁴³. L'ordinateur qui, autrefois, lorsqu'il devait être déplacé, requérait l'étreinte solide de plusieurs bras, s'est ensuite cantonné à l'unique poigne de son possesseur, avant de tenir, comme il le fait aujourd'hui, dans une seule main, voire dans le creux de la paume³⁴⁴. Nous tendons même, il faut le reconnaître, avec les dernières inventions du cyberhumanisme, vers une intégration totale de l'objet informatique au corps humain, de sorte qu'il ne déborde pas le corps, et ne prenne, à la fin, littéralement, plus d'espace du tout.

Or, l'informatique est précisément ce domaine où l'on parle sans cesse, au sens métaphorique, d'espace. L'octet est bien la mesure qui permet de quantifier la capacité de stockage, l'espace disponible sur un support. Il n'est pas indifférent que le terme choisi comme l'indicateur de cette capacité soit spatial, et non volumique, quand une indication de cette nature semblerait pourtant plus appropriée. Par ailleurs, dans une nouvelle forme de conquête spatiale, il n'est question que d'agrandir ou d'optimiser l'espace, de la production de supports de plus en plus performants au nettoyage des disques en passant par la compression des dossiers et la suppression des interstices inutiles. A ce titre, l'espace semble aspiré du dehors et ré-insufflé dans l'infini de l'écran, tout en étant déplacé du réel où il s'épuise vers le virtuel qui en propose un autre mode d'infinitude et d'existence.

Le terme d'espace est plus sollicité que jamais dans le langage usuel. On peut se demander si cette sollicitation est le signe d'une attention accrue envers cette notion essentielle, d'un redéploiement de son concept, ou bien l'indice d'un excès compensatoire qui masque une présence déficitaire.

Il va de soi, cependant que l'on en parle au sens propre comme au sens figuré, et qu'on lui ménage une place toujours plus importante dans nos représentations langagières, que l'espace objectif ne s'est pas étendu. On pourrait même s'accorder à dire que l'espace se restreint, de plusieurs points de vue: tout d'abord, eu égard à l'évolution démographique, la quantité d'espace disponible est en régression, dans la mesure où la population humaine ne cesse d'augmenter. D'autre part, en se plaçant cette fois sur un plan symbolique, on peut

343 On pense ici aux récentes tablettes et autres I-phones.

344 Il est également révélateur qu'ait été construit, récemment, à titre de gageure, un modèle miniaturisé de processeur, mesurable en millimètres.

considérer que l'espace terrestre, épuisé par l'exploration humaine, a perdu l'aspect infini qu'il revêtait avant que la connaissance géographique ne couvre l'ensemble du territoire³⁴⁵.

Ainsi pourrait-on dire de manière assez abrupte, mais simple, que plus l'espace se réduit, et plus on en parle. Moins il se donne à voir, de manière objective, plus nous nous éloignons des immensités sauvages et des grands panoramas, des échappées et des jetées, et plus le terme qui le désigne foisonne et se multiplie, pur signifiant ne renvoyant qu'à lui-même. On suppose, dès lors, que cette sur-présence dans le langage, au lieu de refléter une absence toujours plus manifeste, en réalité, la compense.

Mais s'agit-il bien ici d'espace? Est-il bien question de cette donnée originellement *dé*-mesurée, en ce sens qu'elle échappe à toute mesure, cette réalité fluide, à la fois objective et subjective, toujours insaisissable et fuyante? Est-il bien question de ce qui se déploie sans limite, à moins d'être voilé par la chute du jour, ou précipité au-delà du seuil aveugle de l'horizon?

Nous l'avons vu, dans le domaine de l'informatique qui est plutôt celui de l'anti-espace, on recourt au terme d'espace quand celui de volume serait plus pertinent. N'est-ce pas l'indice d'un emploi de plus en plus dévoyé de ce terme, d'une désignation impropre qui ne saurait dissimuler l'amenuisement pur et simple de la notion d'origine, ou qui, pire encore, se destinerait à donner l'illusion de sa perdurance?

En effet, si l'on reprend un à un les termes du relevé fourni par Dany-Robert Dufour, et ceux que nous lui avons ajoutés, on se rend compte que très peu des emplois du mot "espace" sont légitimes, les éléments cités ayant tous en commun d'être localisables, exigus, mesurables, et caractérisés. En un mot, ils désignent tous des *lieux*. Espace-détente, espace de soins, espace bien-être, espace de repos, espace de vente... On ne parle que d'espace, quand il n'est question que de lieux (et ainsi on devrait lire: lieu-détente, lieu de soins, lieux de bien-être, lieux de repos, lieux de vente), voire de coins (coins-détente, coins-fumeurs, etc.). Le langage feint ici de restituer l'ouverture de l'espace, et le dépli de l'étendue, dans l'étroitesse de l'angle où l'on est enjoint de se tenir.

C'est ainsi que nous sommes passés, en quelques années à peine, et pour désigner des réalités en tous points identiques, du coin à l'espace: dans les parcs, les musées, et autres lieux publics, on ne parle plus du coin-repas mais de l'espace-pique-nique. De la même façon, dans les gares, les terrasses des restaurants, les bars, nous sommes passés subrepticement du coin-fumeur à l'espace-fumeur. Les endroits prévus à cet effet ont-ils grandi pour autant, ou ont-ils subi une telle transformation qu'ils mériteraient d'une

345 Nous reviendrons sur ce point ultérieurement.

quelconque manière ce changement de titre?

On objectera que la distinction entre espace et lieu ne saurait tenir dans le seul caractère mesurable du second, ni à la seule démesure du premier, et qu'à ce titre, un espace peut être petit, tandis qu'un lieu peut être grand - ce qui est d'ailleurs exact. Il n'est pas seulement question que de mesure, en effet. Quelles différences fondamentales permettent alors d'affirmer, lorsque l'on parle d'espace à l'endroit du lieu, du coin, de l'aire, de l'angle ou de la zone, qu'il y a eu usurpation, style, écart, voire mensonge?

Nous pourrions dire, pour commencer, que si l'espace ne constitue pas lui-même un infini, en revanche il renvoie toujours à l'infini. De la même manière, le temps fait signe vers l'éternel sans l'actualiser nécessairement. L'espace renvoie ainsi à une forme d'extensité, en ce qu'il se donne à voir comme illimité, déployé entre le point focal du regard et l'infini du lointain vers lequel il se dirige. Enfin, l'espace est indéfini, en ce sens qu'il recèle une part d'indétermination. Il peut être décrit, observé, cartographié, satellisé, mais il échappe toujours à une préhension totale par le regard ou la pensée, dans la mesure où, de toutes parts, il excède le corps, où il déborde la conscience, et où l'ici où nous nous trouvons est toujours le corollaire d'un ailleurs où nous ne sommes pas.

Le lieu, au contraire, renvoie à une forme d'intensité. Il est défini et fortement caractérisé. C'est ainsi que, si le récit d'une quête ou d'un voyage se déroule dans l'espace, en revanche les événements-clefs de cette aventure s'ancrent dans des lieux à forte charge symbolique. On peut ainsi énumérer ceux qui, essentiels, jalonnent la quête du Chevalier à la Charrette, et observer comme chacun, faisant l'objet d'une description singulière et soignée, et correspondant à une péripétie particulière, éprouve et met au jour une qualité différente de Lancelot, dans une recherche intérieure qui est le contrepoint de son déplacement physique³⁴⁶. Le lieu, davantage lié à l'individualité, permet le surgissement de l'intime. Il favorise, notamment, la résurgence du souvenir.

Ces distinctions expliquent que l'on parle de "grands espaces", mais de "lieux sûrs". Elles expliquent aussi que le terme de "lieu" se mette volontiers au pluriel (l'expression "les lieux de mon enfance", par exemple, semblera à chacun parfaitement correcte), tandis que la pluralisation du terme "espace" relève davantage du style (l'expression "les espaces de mon enfance", si elle peut être admise, demande à être étayée par un contexte qui la motive). Pour des raisons qui sembleront désormais évidentes, le lieu est propice à l'épanouissement de

346 Ainsi le roman de Chrétien de Troyes égrène-t-il une série de lieux essentiels: la charrette, le cimetière enchanté, le Pont de l'Épée...

l'amour. On parle bien de *locus amoenus* et non de *spatium amoenum*.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'en chaque occasion où se murmure l'intime, et où se dit, de l'être, la chose la plus singulière, ce soit le lieu qui prévale. Le sommeil, concentration de l'être par excellence, repli sur le centre, choix de l'envers, et du ressac, a inspiré à Maurice Blanchot ces belles lignes, où l'on peut lire, justement, l'antagonie de l'espace et du lieu, et observer comme ils rentrent en conflit.

Je me retire de l'immensité et de l'inquiétude du monde, mais pour me donner au monde, maintenu, grâce à mon "attachement" dans la vérité sûre d'un lieu limité et fermement circonscrit. Le sommeil est cet intérêt par lequel je m'assure du monde à partir de sa limite et, le prenant par son côté fini, je le saisis assez fortement pour qu'il demeure, me pose et me repose. Mal dormir, c'est justement ne pouvoir trouver sa position. Le mauvais dormeur se tourne et se retourne à la recherche de ce lieu véritable dont il sait qu'il est unique et que, dans ce point seul, le monde renoncera à son immensité errante (...). Le sommeil est (...) l'intimité avec le centre. Je ne suis pas dispersé, mais rassemblé tout entier où je suis, en ce point qui est ma position, et où le monde, par la fermeté de mon attachement, se localise³⁴⁷.

On peut tirer de cette première approche deux observations essentielles. La première est la subdivision de l'espace en une multiplicité de lieux, sa fragmentation, qui s'accompagne d'une torsion de son sens: l'espace est précisément ce qui doit rester ouvert, ce qui ne se laisse pas importunément scinder. Or, la scission de l'espace, telle qu'elle se présente ici, n'a pas la charge symbolique qu'elle peut assumer dans l'imaginaire collectif depuis les origines - on pense, dans la tradition grecque, à la scission originelle d'Ouranos et de Gaïa, qui a permis aux enfants de sortir du Tartare, giron de cette dernière, ou encore, dans la pensée juive, à la séparation du ciel, de la terre et des eaux par Yahvé, qui a préludé à la création de la vie. Ces exemples le montrent bien, la coupure de l'espace, profondément génératrice, n'est pas un acte anodin, mais précède généralement une douleur matricielle. Il faut donc croire qu'il y a eu ici usurpation. La division de l'espace en "espaces" ne procéderait nullement d'une atteinte féconde et révélatrice à l'unité originelle, qui permettrait, tout en fendant l'espace, de le révéler, de favoriser le dépli fondateur, mais en la prolifération d'unités cellulaires, de nature plutôt locale que spatiale, qui aurait pour conséquence, à l'inverse, son

347 Maurice Blanchot, *L'Espace littéraire*, "Le sommeil, la nuit", in Annexes, p.359

affaiblissement, son épuisement dans le décuplement stérile des plis, failles et fêlures, son déni enfin: son repli lèvre à lèvre en une moue indifférente, d'où nul son, ni soupir, désormais, ne s'exhale.

La seconde observation est une conséquence de la première: si l'espace est atteint dans sa capacité fondatrice, n'étant pas ouvert par un seul coup de lame juste et sûr, mais entaillé en mille endroits par autant de micro-coupures d'où il saigne en vain, il perd en consistance. Démembré, il signifie peu, existe moins. Il se meurt dans les recoins exigus où l'on voudrait le faire tenir, sa force singulière s'appauvrit dans la pluralité qu'on lui inflige, tandis que ses traits définitoires s'oublie dans la polyvalence extrême qu'on lui prête: s'il est tout, il n'est rien. Ce surcroît de présence lui confisque, précisément, son mode d'existence, défini par l'unicité et l'ouverture. Si on le rencontre partout, force est de reconnaître qu'il ne se tient plus nulle part.

Du lointain

Il convient de corréler ces observations avec la réduction des distances, qui tend même, parfois, vers leur complète suppression. Les moyens modernes portent atteinte à la distance en voulant porter atteinte au temps. En effet, gagner du temps, en de nombreux cas, revient mathématiquement à abolir la distance. Le traitement du temps que nous avons déjà mentionné, et son évolution, consistant à viser, parmi les champs temporels, le présent, et à isoler, dans le présent, l'immédiateté la plus brûlante, ont pour corrélat l'altération de l'espace qui, comme la durée, peut représenter un obstacle à la réalisation instantanée du désir. C'est ainsi que les moyens de transports, toujours plus puissants et plus rapides, ont tendance à dénaturer l'espace en maintenant le sujet dans l'illusion d'une distance réduite. Ce phénomène est renforcé par la multiplication des relais techniques qui permettent de *tuer le temps* (donc la distance) pendant le transport, si bien que, littéralement, nous n'éprouvons plus la distance: elle existe, bien sûr, mais, maintenus dans un état de conscience qui nous déporte incessamment de sa perception, nous n'en faisons pas l'épreuve. Ainsi, nous pouvons téléphoner, travailler sur ordinateur, des prises étant mises à disposition pour chaque place assise dans les trains les plus modernes, ou dans la plupart des avions. Ces derniers, comme certains autocars destinés aux longues distances, sont également équipés d'écrans individuels

ou collectifs. Les TGV proposent des cabines, à l'extrémité de chaque wagon, où il est possible de se connecter. Chacun est libre, partout, d'envoyer ses SMS illimités ou de visionner une vidéo sur des supports qui ne cessent de se multiplier: le MP3 originellement destiné à l'écoute de musique et de documents sonores s'est transformé en quelques mois à peine en MP4, modèle qui permet de surcroît la lecture de vidéos. Dans le cas du voyage moderne, donc, si la distance n'est pas abolie, tout est fait pour qu'elle soit oubliée.

Si le voyage, lorsqu'il est réellement effectué, est partiellement illusoire, il existe aussi de nouvelles formes de voyages immobiles issues des innovations techniques que constituent les logiciels de localisation. On peut compter parmi eux les multiples formes de GPS, bien sûr, mais aussi les cartes interactives qui permettent d'appréhender l'espace en deux dimensions (comme le permet par exemple le site Via Michelin) ou trois dimensions (Google Maps), dans une représentation codifiée, symbolisée, ou bien réaliste, photographique et satellitaire. Ce qui est à une longue distance de l'endroit où je me trouve est, dès lors, rapporté avec une même précision, et dans un temps rigoureusement identique (celui d'un "clic", faut-il le dire), que ce qui est à ma portée la plus immédiate. On retrouve là un phénomène commenté plus haut au sujet du langage: l'informatisation de l'espace rendu en tous points disponible, c'est l'annulation de la différence, de l'ancrage phénoménologique des corps.

Heidegger anticipe cette déformation du concept d'éloignement et de distance en montrant que le dé-loignement de l'étant par un moyen technique et artificiel amène un rapprochement semblable au mode opératoire du Dasein, mais que son extension même détruit et dénature: "Certains genres de dévoilement de l'étant par la connaissance pure ont également le caractère du rapprochement. Le Dasein a par essence une tendance à la proximité. Toutes les manières d'accroître la vitesse auxquelles nous prenons part aujourd'hui de gré ou de force poussent à surmonter l'être-éloigné. Avec la "T.S.F.", par exemple, le Dasein est en train d'opérer un dé-loignement du "monde" dont on ne peut encore embrasser du regard le sens qu'il aura pour le Dasein, mais qui prend le chemin d'un élargissement désintégrateur du monde ambiant quotidien."³⁴⁸

L'espace, en effet, vaut-il uniquement par son apparence symbolique, par ce qu'il donne abstraitement à penser, et n'est-il pas aussi l'endroit de l'expérience – nous irions même jusqu'à dire: n'est-il pas, en soi, une expérience? Le cas échéant, dans quelle mesure celle-ci est-elle alors transposable? Un déplacement dans l'espace, n'est-ce qu'une série d'informations glanées, et un ensemble fini de clichés restituables par la mémoire, c'est-à-dire,

348 Martin Heidegger, *Etre et temps*, p.145

précisément, par *n'importe quelle* mémoire, et n'est-ce-pas davantage, dans une approche sensuelle difficilement transposable, l'épreuve de l'air que l'on fend, la fatigue des corps, les odeurs qui se diffusent et la vibration des sons, mais également - et cela décidément n'est pas restituable, ni même substituable - des pensées qu'on lui prête, des projections dont on l'habite, de notre manière propre, enfin, de nous y mouvoir, ce qui conduit à penser que ce que le logiciel le plus performant a cru capturer est tout autre chose, et d'une tout autre nature, que ce qu'il nous restitue effectivement?

A l'instar de l'œuvre d'art³⁴⁹, qui ne se laisse pas transposer sans qu'une part de mensonge s'insinue toujours dans son apparence, et sans qu'un décalage, même infime, subsiste entre l'œuvre originale et sa copie, l'espace restitué a changé de nature. Pour être celui-là qu'on entend restituer, il lui manque, comme à l'œuvre d'art, deux choses essentielles: l'authenticité, et l'aura.

L'apparente immobilité de l'espace amène à penser que celui-ci est toujours identique à lui-même, et qu'ainsi il peut être reproduit impunément, d'autant que nous disposons d'une sélection enviable de techniques modernes prévues à cet effet, et qui sont censées rendre une image absolument fidèle, tant dans la captation de l'objet que dans sa restitution. On n'a jamais autant parlé de pixels et de haute définition, tandis que s'arrachent, sur le marché, LCD et autres écrans plasma. Tous ces moyens se combinent pour donner l'illusion d'une exactitude indiscutable dans la restitution de l'image. Or, l'espace est de telle nature qu'il n'est pas absolument reproductible. Nous laisserons de côté ici tous les arguments, pourtant recevables, portant sur la subjectivité des regards, qui ne me montre pas l'image telle que l'autre la perçoit, ou sur le truchement de l'outil d'où vient l'impossibilité d'en obtenir une copie parfaite, quand bien même nous aurions recours à la technique la plus pointue.

L'irreproductibilité de l'espace n'a pas à être recherchée hors de lui, dans la défaillance de la technique ou la relativité du regard. Il s'agit d'une propriété intrinsèque, à laquelle aucun progrès ne pourra jamais remédier: l'espace est changeant. Il se déplace constamment à l'intérieur de ses propres limites, c'est-à-dire *en sa propre illimitation*, et ce qu'il est à la seconde précise où cette ligne commence à s'écrire n'est déjà plus lorsque cette virgule est jetée, puisque dans cette très lente danse des éléments qui se joue en son sein, il a déjà laissé place à quelque réalité nouvelle. Ainsi, on pourrait dire qu'il se ressemble à s'y méprendre, mais ne se répète jamais identique à lui-même.

Il faut donc admettre que la portion d'espace que je viens de photographier,

349 Il est fait allusion ici à la théorie de Walter Benjamin, à laquelle nous reviendrons dans la suite du développement.

avec mon tout nouvel appareil, haut de gamme et dernière génération, n'est pas identique à celle qu'elle sera devenue au moment où je produirai son image; si celle-ci est fidèle au modèle à la seconde où l'appareil se déclenche, en revanche elle mentira à quiconque espérera voir dans ce cliché le paysage devant lequel je me suis tenue; car il se sera déjà modifié, imperceptiblement ou largement, et ce que la photo donnera à voir ne sera que la représentation plus ou moins lointaine du passé. Dans l'abondance des moyens dont nous disposons pour le reproduire, tant de manière réaliste que symbolique, nous tendons à oublier que l'espace, non plus que l'œuvre d'art, n'est reproductible, ou plus exactement, que sa reproduction n'a jamais l'authenticité du modèle.

Nous tendons à oublier, également, et c'est peut-être là un point plus essentiel encore, que l'espace rendu abstraitement par les cartes et les logiciels n'est pas l'espace éprouvé par le corps. C'est en ce sens que l'on peut affirmer, quand bien même le temps se tiendrait immobile et que l'espace ne subirait nul changement, que celui-ci demeurerait à jamais infigurable, dans la mesure où l'expérience de l'espace, cette rive par laquelle nous abordons le monde, ne coïncide d'aucune manière avec l'espace lui-même, tel que les instruments ou les graphiques le donnent à voir. En somme, l'espace figurable, tel que nous le présentent les moyens dont nous disposons pour le reproduire, s'il peut nous aider à nous orienter ou à calculer une distance, ne nous sera décidément d'aucun secours pour nous figurer l'espace authentique, irréprésentable et infigurable qui est celui où le corps se meut, par où il détermine son entour, et par lequel il éprouve la réalité. Heidegger nous permet de penser cette non-coïncidence entre les deux approches de l'espace, leur étrangeté mutuelle, dans son analyse de la spatialité du Dasein; notre saisie du monde s'effectue en effet à partir de "coins", d'où nous élisons des objets en fonction, non de leur visibilité réelle ou de la distance effective qui nous en sépare, mais de notre préoccupation. Ce point de départ et cette arête d'où nous saisissons le monde, et d'où nous sommes enfin susceptibles de le voir, doit être préalablement dévoilé à la conscience par la "préoccupation" afin que puisse surgir l'espace, qu'il se laisse éprouver, tandis que l'espace pur demeure voilé. Mieux: il serait peut-être inane.

Contrairement à la *doxa*, qui veut que d'un en-soi de l'espace découlent, ensuite, ses représentations et son appropriation subjective, l'espace réel tiendrait donc tout entier dans sa saisie par la subjectivité, et non dans une extériorité abstraite qui serait objective et maîtresse à son encontre. "On est enclin, par suite d'une orientation préalable sur la "nature" et sur la "mesure" objective des distances entre les choses, à donner pour subjectives une telle explicitation du déloignement et cette manière d'évaluer. C'est là

pourtant une "subjectivité" qui dévoile peut-être ce qu'a de plus réel la "réalité" du monde, qui n'a rien à faire avec un arbitraire "subjectif" et avec des "conceptions" subjectivistes d'un étant "en soi", autre. *Le dé-loignement de la quotidienneté du Dasein, œuvre de la discernation, dévoile l'être-en-soi du "monde vrai", de l'étant auprès duquel le Dasein est chaque fois déjà en ce qu'il existe.*³⁵⁰

Ce renversement radical permet d'appréhender l'impossibilité pour les deux concepts de se recouvrir mutuellement, et l'invalidité de toute représentation dite "objective" ou rationnelle, puisque c'est de l'épreuve même de l'espace que dépend son principe, et non l'inverse: "Le 'monde ambiant' ne s'insère pas dans un espace donné auparavant, au contraire, sa mondéité spécifique articule à sa significativité l'ensemble conjoint que présente chaque fois la série entière des places assignées par la discernation. C'est au monde qu'il revient chaque fois de dévoiler en sa spatialité spécifique l'espace qui lui appartient."³⁵¹ Ce principe a pour conséquence la non-coïncidence de la distance mesurable et de la distance que ressent ou distingue effectivement le sujet.

Dès lors, ce qui est objectivement le plus proche peut-être, dans la terminologie du Dasein, le plus lointain: "Ainsi en va-t-il (...) pour la route, par exemple, l'util pour marcher, [qui] est bien autrement éloignée qu'une personne de connaissance rencontrée au cours d'une telle marche"³⁵². En ce sens, l'espace authentique ne se laisse éprouver que dans l'immédiateté du Dasein.

Par ailleurs, on ne saurait en rendre l'aura, au sens où l'entend Walter Benjamin³⁵³, c'est-à-dire restituer *ce qui l'accompagne* - mais, plus encore que pour l'œuvre d'art, comment distinguer ce qui est partie intégrante de la portion d'espace à reproduire, et ce qui doit être considéré comme ce bord par où il se donne à voir, le contexte non essentiel et aléatoire qui lui permet d'apparaître sous un jour concret et une forme familière? Comment déterminer ce qui lui est constitutif et le séparer de ce qui lui est seulement connexe? Quand bien même on serait parvenu à ce tour de force, pourrait-on priver l'espace de son aura, c'est-à-dire des conditions, données une fois pour toutes, de son apparition? Est-il possible de l'amputer du "lointain, si proche soit-il"³⁵⁴, par lequel il se signifie, sans l'évider, au fond, de son propre cœur?

Mais un tel rapprochement est-il bien fondé? Qu'est-ce qui autorise à puiser

350 Martin Heidegger, *Etre et temps*, p.147

351 Idem, p.144

352 Idem, p.147

353 Notion de Walter Benjamin à propos de l'œuvre d'art (voir à ce sujet [L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique...](#)).

354 Walter Benjamin, [L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique...](#), p.19

dans la théorie de la non-reproductibilité de l'œuvre d'art des éléments permettant d'approcher le concept de ce caractère intransposable de l'espace? En réalité, il faudrait plutôt se demander quel aspect profondément spatial de l'œuvre d'art en inspire le caractère non-reproductible, quel élément, en elle, se trouve être l'image de la non-convertibilité de l'espace lui-même, dont elle procéderait. Cette coïncidence est donc à rechercher dans l'unité d'une nature d'où découlent les métaphores essentiellement spatiales de l'aura. Walter Benjamin écrit à son sujet: "On pourrait la définir comme l'unique apparition d'un lointain, si proche soit-il. Suivre du regard, un après-midi d'été, la ligne d'une chaîne de montagne à l'horizon ou une branche qui jette son ombre sur lui, c'est pour l'homme qui repose, respirer l'aura de ces montagnes ou de cette branche³⁵⁵". Si l'aura trouve à s'exprimer en ces termes, et que les phénomènes spatiaux sont les plus prompts à rendre compte de son caractère intransposable, c'est bien parce qu'elle est à rechercher avant tout dans les modalités par lesquelles l'espace se dispense: c'est qu'elle est, au fond, de nature spatiale. On trouve encore une preuve de cette nature commune de l'espace et de l'œuvre d'art, tous deux débordés par la chair du monde qui les détermine par le dehors sans toutefois les définir, dans le concept d'"essentiellement lointain" dont il est question au sujet de l'aura de l'œuvre, et qui est précisément caractéristique de l'horizon. Ainsi Walter Benjamin expose-t-il que l'œuvre, notamment dans sa première fonction culturelle, conserve ce qu'on pourrait définir avec nos termes propres comme une part irréductible d'étrangeté par laquelle elle échappe toujours dans une certaine mesure à qui voudrait trop parfaitement s'en saisir:

Définir l'aura [en ces termes], c'est exprimer la valeur culturelle de l'œuvre d'art en termes de perception spatio-temporelle. Lointain s'oppose à proche. Ce qui *essentiellement* lointain est inapprochable. En effet, le caractère inapprochable est l'une des principales caractéristiques de l'image servant au culte (...). La proximité que l'on peut atteindre par rapport à sa réalité matérielle ne porte aucun préjudice au caractère lointain qu'elle conserve une fois apparue³⁵⁶.

L'essentiellement lointain par lequel l'œuvre ne se livre qu'à demi, conservant un aspect irrémédiablement méconnaissable, est précisément caractéristique de l'espace phénoménologique, déployé entre un centre figuré par la conscience subjective et un horizon qui se présente comme le seuil de l'inatteignable. Derrière l'horizon, pour le marcheur, se tient bien ce lointain essentiel, c'est-à-dire: un lointain qui, à force d'être projeté vers un dehors dont l'idée se déplace à mesure que se meut le sujet lancé à sa poursuite, et de se

355 Walter Benjamin, L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique, p.19-20

356 Walter Benjamin, L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique..., p.22-23

trouver inlassablement reporté vers un inconnaissable qui finit par se confondre avec le futur, tend à se constituer lui-même en tant qu'inconnaissable, comme si la somme des reports relatifs, à la fin, pouvait équivaloir à un seul report, absolu.

L'horizon n'est plus, dès lors, la limite au-delà de laquelle je pourrai résoudre l'énigme de l'espace, qu'il me sera donné de rassembler tout entier dans ma subjectivité au moment où j'aurai franchi ce seuil, mais le bord même qui signifie son caractère insoluble. Il devient lui-même signifiant, symbole de l'essentiellement lointain.

L'essentiellement lointain est donc à l'œuvre d'art ce que l'horizon symbolique est à l'espace, et ce que le silence, mais aussi l'hésitation, la confusion, ou la polysémie sont au langage: l'irréparable incomplétude de notre empreinte sur le monde, l'absolue distance de la conscience avec son objet.

Du hiérophanique à l'universel

L'espace, comme l'œuvre d'art, n'est donc pas absolument reproductible. Cela n'est pas sans conséquences, dans un monde où perdure en tous points, au contraire, l'illusion de sa reproductibilité. Trop sûrs, peut-être, de la performance de nos outils, trop confiants en la perfection inégalée de notre technique, nous oublions le caractère radicalement irréductible de la distance, et celui, radicalement étranger, de l'espace que nous croyons nous assimiler.

Quelles sont, pour l'éducation notamment, les conséquences dont on avance ici l'importance, l'éminence, même, et par où le sacré pourrait être atteint dans sa nature originelle? Elles résident dans l'omniprésence du même qui grignote jour après jour, non seulement la différence, mais l'idée même de sa légitimité. En des termes spatiaux, nous pourrions dire que nous échangeons un espace mouvant, érectile - vivant, enfin -, et constitutivement hétérogène, qui glisse incessamment de la tiédeur des foyers aux étendues énigmatiques des instances prochaines, contre un espace lisse qui se donne abstraitement et ne se laisse apercevoir, anodin et toujours en demi-teinte, qu'à travers le prisme d'un truchement, un peu comme celui des vues satellitaires qui changent en des tons grisâtres ou verdâtres les couleurs chatoyantes d'une vue proche, et n'en donnent qu'une idée pâle³⁵⁷.

357 Nous ne reprenons pas ici à notre compte les notions deleuziennes d'espace nomade ou d'espace lisse, par opposition à l'espace sédentaire et à l'espace strié. L'espace lisse tel que nous le définissons ici serait davantage celui d'un tout homogène duquel la différence est bannie, dont les particularités sont réduites et

L'expérience de l'espace n'a plus lieu d'être. Elle n'est plus.

Or, l'espace érectile est précisément celui de la création, et de l'apprentissage. Il est celui où la pensée peut s'ériger, soutenue par ce creux, agrippée à ce relief. Quel enfant peut apprendre à marcher sur un sol uniforme, plat et glissant, luisant de propreté, dénué du moindre obstacle, et sans la moindre déclivité où glisser les doigts ou appuyer le genou? Sur quel rebord poser la main, par où s'élever? Si s'étend au-dessus de lui un plafond monochrome, en tous points identique à lui-même, porté par quatre murs également monochromes et lisses, alors *pourquoi* s'élever?

On répondra que, dans un amalgame presque infantile, nous confondons ici l'idée de l'espace avec l'espace lui-même, confusion à laquelle ne sauraient se laisser prendre les usagers éclairés des techniques de reproduction, parfaitement conscients de l'artifice symbolique qui en permet la restitution. On notera d'abord que cet argument est en tous points identique à celui des joueurs en réseaux qui ont une pratique du jeu pourtant largement abusive et finissent en cures de réadaptation, lors desquelles on les invite à recouvrer, par une approche sensorielle, le sens de la réalité. De même qu'il n'est pas si facile, donc, pour ces personnes dont pourtant l'intelligence n'est pas à mettre en doute, de distinguer à long terme le jeu et la réalité, peut-être n'est-il pas simple, même pour une personne avertie, de faire la différence entre l'espace et l'illusion de celui-ci.

Par ailleurs, cet amalgame n'est-il pas celui que l'on trouve de toutes parts dans le monde postmoderne, et auquel nous pousse résolument le commerce de l'image, lorsqu'on nous vend des images "plus vraies que nature", des réveils "simulateurs d'aube", des CD qui reproduisent l'univers sonore de la forêt ou de la mer, lorsque le cinéma restitue des paysages en trois dimensions, lorsque des papiers peints en trompe-l'œil donnent à voir sur le mur du salon un coucher de soleil ou le centre de Manhattan? La représentation de l'espace, notamment dans l'univers urbain où il se donne le moins à voir, se substitue de plus en plus à l'espace lui-même, et le succès de ces produits est une preuve même de l'efficacité de l'illusion qu'ils procurent. Cela en soi, bien sûr, n'a aucun effet délétère, et il est même reconnu que de telles illusions peuvent avoir une portée thérapeutique. En revanche, tous ces

ramenées à la mesure de l'homme. C'est un espace dont l'altérité est évacuée, un tout-humanisé qui enferme le sujet en lui-même, au contraire de l'espace lisse de Deleuze, ouvert, intuitif, garant de liberté. Ou bien, l'espace lisse tel que nous l'entendons ici serait-il l'héritier de la notion deleuzienne du même nom, laquelle aurait engendré, à terme, des conséquences et notamment un rapport à l'espace que le philosophe n'avait pas mesurés au départ. En effet, l'espace rhizomatique, l'espace traversé de lignes de fuite, s'il permet au sujet de se mouvoir dans un milieu horizontalisé, et s'il est d'abord l'occasion de connaître des aventures dont il n'a jamais fait l'expérience (aventure de soi, exploration de sa propre virtualité), semblerait, dans l'ère contemporaine, le limiter à lui-même, comme si l'on n'y faisait jamais, à terme, que sa propre rencontre.

artifices contribuent fortement à lisser l'espace, diminuant massivement son potentiel de négativité, sa capacité différentielle, le spectre de ses virtualités réunies, et réduisant sa tessiture à une seule note, à peine modulée, et infiniment tenue, quand nous pourrions demeurer, dans une forme de stupeur sacrale, devant la variété de son chant.

Il faut remarquer, à ce sujet, que nous tendons vers le fantasme d'un espace infini, de la même manière que nous tendions, comme nous l'avons vu précédemment, vers une forme d'éternité dans le domaine temporel. Alors même que, partout, l'espace se morcelle, que les étendues se font de plus en plus rares, que la profondeur de champ diminue considérablement, l'idée même d'étendue se fait de plus en plus présente dans le langage, comme si, là encore, ce dernier venait compenser une absence de plus en plus flagrante. Ce phénomène est le corollaire tout naturel de la disparition du coin, de l'aire et du lieu. Ainsi, on peut se demander en quoi il importe à des jeunes gens qui, en toute objectivité, sont essentiellement sédentaires, grands consommateurs de télévision, et, le plus souvent confinés dans leur chambre, d'où ils peuvent à loisir communiquer sans bouger par le biais des réseaux sociaux, d'avoir accès à l'"infini", d'être "nomades". Ces deux termes sont pourtant récurrents dans le lexique publicitaire. Tandis que l'OMS multiplie les communiqués sur les risques liés à une sédentarité excessive, et insiste sur la nécessité de bouger, nous revendiquons, paradoxalement, toujours plus de mouvement, toujours plus de fluidité. Il n'est question partout que de "pass": des "pass" pour les titres de transport urbains et péri-urbain, des "pass" aériens, des pass téléphoniques pour l'étranger, des pass annuels pour certains clubs ou centres d'attraction, etc.^{358 359}

Mais c'est, encore une fois, dans le domaine informatique que cette tendance se manifeste avec le plus de clarté. On "surfe" sur Internet: la métaphore évoque incontestablement cette liberté de mouvement, cette fluidité que promettent, eux aussi, les "pass". Filant la métaphore, les moteurs de recherches s'appellent des "navigateurs". La souris "glisse" sur le tapis, et ce glissement se prolonge avec les pavés tactiles, où le doigt passe librement au lieu de se tenir dans les limites géométriques du bouton ou de la touche. Il

358 On peut citer, par exemple, le "passe Navigo" (titre de transports urbains) ou le "pass Destinations" (forfait proposé par un opérateur de téléphonie).

359 On remarque que Deleuze associe, précisément, les mots de passe, non à la liberté du mouvement effréné, mais à la société de contrôle: "Dans les sociétés de contrôle (...), l'essentiel n'est plus une signature ni un nombre, mais un chiffre: le chiffre est un *mot de passe*, tandis que les sociétés disciplinaires sont réglées par des *mots d'ordre* aussi bien du point de vue de l'intégration que de la résistance" ("Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle", in *Pourparlers*, p.242).

se laisse encore appréhender dans l'effleurement caressant des récentes innovations "tactiles", ou des commandes vocales qui permettent de conserver une totale liberté de mouvement. Dans le domaine des jeux vidéo, le joystick remplace parfois complètement la touche. De récents jeux permettent également de fournir une liberté de mouvement totale en supprimant le recours à la manette, le joueur se connectant directement par les chevilles, les poignets ou la tête au support informatique.

Dans le même ordre d'idées, on peut évoquer la très grande polysémie qu'a acquise, dans le monde postmoderne, le terme "universel", qui, faisant strictement référence au champ spatial dans son acception originelle, et s'étant par la suite étendu à la caractérisation de certains concepts (en science, par exemple: "des lois universelles", ou en philosophie: "la déclaration universelle des droits de l'homme"), revient incessamment dans le vocabulaire en vogue sous la forme d'une troisième acception, qui le donne alors comme synonyme de "compatible" ou "standard".

Ainsi, quand ce terme recouvrait au départ un champ du réel bien défini, il s'applique aujourd'hui à un spectre très large d'objets disparates, de sorte que tout devient plus ou moins susceptible de devenir "universel": on trouve ainsi des prises universelles, des appareils de téléphonie universels, des réchauds à gaz universels, des câbles universels, des tablettes pour lave-vaisselle universelles, des batteries universelles, des chaînes pour pneumatiques universelles, etc. Si on prend le temps d'y réfléchir, cette extension sémantique n'est pas neutre, dans la mesure où elle fait coïncider l'idée de norme (qu'on retrouve dans le concept de standardisation) avec celle, contradictoire, d'universalité. Outre le fait que ce côtoiement répété affaiblisse considérablement, par son prosaïsme forcené, l'idée majeure d'universalité, quand celle-ci est entendue dans son sens premier, elle tend à établir une équivalence pour le moins mensongère entre l'indifférent (*in*-différent: ce qui est standard, ce qui est de l'ordre du même et qui ne déborde pas) et l'universel (ce qui outrepassé l'ensemble, assume et résorbe en son sein la différence, ce qui dépasse l'individuel et le normé par un tout donné comme concept idéal). En d'autres termes, le standard lisse la différence par une soustraction de propriétés, l'universel la surpasse par l'adjonction entre elles de toutes les différences.

Si, comme cela semble être le cas dans le monde postmoderne, les deux notions se recouvrent, alors le normé devient l'universel, et, dans un renversement des valeurs qui n'est autre que l'effet des vases communicants, l'universel à son tour n'est plus guère davantage qu'une instance normative.

De la même manière, quoique de façon plus radicale encore, la distance s'abolit dans l'immédiateté de l'information. Si la distance entre les corps n'est pas totalement incompressible, l'information voyage dans un temps quasiment immédiat, de sorte que la distance s'annule totalement au moment de son transfert. C'est la suppression de l'*entre* (cet écart, cette vacance entre mon message et celui de l'autre, ma demande et la réponse obtenue), l'abolition des temps "morts" et des espaces interstitiels. C'est, nous l'avons vu, le refus de la négativité du monde, l'obligation totalitariste, pour celui-ci, de paraître entier et en plein soleil, de figurer nu et sans mystères, sans épaisseur ni ombre suspecte.

Les moyens ne se comptent plus qui permettent de communiquer rapidement ou de gagner aussitôt l'information. Celle-ci ne se glane plus, et se médite moins encore. Elle se donne, entière et immédiate, souvent précédée, suivie, recouverte même, par d'autres informations qui la débordent, comme elles débordent, en conséquence, la question d'origine. Le trop-plein de l'offre informationnelle écrase l'attente qui se formule, obture de toutes parts la pensée qui se constitue, se rassemble, s'interpelle. La question, alors, s'oublie, se perd; elle se dilue indéfiniment dans l'excès de réponses qui s'offrent à elle, ne sait plus cerner tout à fait son objet, perd des contours qu'elle voit disparaître.

L'abolition de la distance a cet effet que, tandis que le labeur résidait autrefois dans l'élaboration du questionnement, qui savait déjà constituer, dans cette forme de perfection inachevée qui est la sienne, l'essentiel de la réponse, il est aujourd'hui à rechercher dans la résistance à la surcharge des messages qui font retour, et au maintien de la pensée, quand il faut sans faire plier l'idée supporter le poids de la réponse.

Relativisation de l'absence: la sommation de paraître

On peut considérer que l'abolition de la distance, c'est-à-dire la possibilité technique de la franchir ou de l'oublier, se trouve encore renforcée par la diminution, pour le sujet, du coût de ces techniques – diminution relative lorsqu'il s'agit du coût des transports, qui restent malgré tout assez conséquent, mais drastique, lorsque c'est l'information qui se voit transférer grâce aux moyens modernes. Le coût d'une conversation sur MSN, de l'envoi de courrier électronique, de recherches diverses est aujourd'hui quasi-nul. Tout au plus faut-il

disposer, chez soi ou ailleurs, d'un support informatique (ordinateur ou autre) et d'une connexion. Le coût d'une conversation téléphonique, de même, est rendu quasi-nul par la multiplication d'offres et d'abonnements à des prix défiant toute concurrence. Cette baisse radicale de ce qu'on pourrait appeler le "coût de la distance" a plusieurs conséquences.

Tout d'abord, elle modifie les rapports à l'autre en redéfinissant le concept d'absence. L'absence, en effet, perd cette radicalité qu'elle avait acquise, disons, pour le situer grossièrement, depuis l'époque romantique, pendant laquelle l'absence de l'autre, en poésie ou en roman, avait rompu les digues de l'ici et maintenant, ne se contentant plus de pointer un manque transitoire, et toujours en passe de se résorber par le retour de l'autre, mais figurait, métaphoriquement, l'absoluité de l'Absence, la radicalité de l'Ailleurs, et pouvait dire, sur un mode euphémique et anticipatif, le caractère définitif de la mort.

Les moyens techniques que fournit la postmodernité modifient cet état de faits, en ramenant l'absent dans la présence, non de manière effective, mais sur le mode du possible. L'absent reste, en effet, potentiellement joignable. Il nous quitte physiquement, bien sûr, mais ce n'est que mieux nous retrouver, dans quelques minutes, par messages téléphoniques interposés, ou dans une heure, par mail, et encore ce soir, sur Skype. Nous ne nous interrogerons pas sur son parcours, notre imagination ne le propulsera pas sur tous les chemins possibles, puisque nous nous abreuverons régulièrement aux pages de son blog ou de son profil. Nous n'oublierons pas son visage, puisqu'il nous envoie déjà des selfies depuis son I-phone, et que nous pourrions le voir s'animer, chaque semaine, ou peut-être davantage, grâce aux Webcam qui sont intégrées à nos processeurs. Aussi, quand il reviendra, il n'aura pas changé – nous ne saurons dire s'il a changé. Il ne nous aura manqué que dans la mesure où il n'aura pas dispensé là où nous sommes sa présence physique. Il en résulte que l'autre ne nous aura pas quittés complètement. Même dans le cas peu probable où nous nous abstenions de demander de ses nouvelles et où nous n'en recevions pas non plus de sa part, il resterait toujours potentiellement présent, ce ne serait donc jamais qu'un absent susceptible de présence – ce qui n'aurait rien à voir avec l'expérience de l'absence totale, absence par où l'autre m'échappe, et que je suis amenée à combler par quelque ressource psychique essentielle. La mémoire, l'espoir, l'imagination, l'art – toutes ces capacités de présentification de l'autre, toutes ces formes de mon aptitude à négocier avec la négativité du monde.

Le concept d'absence se trouve donc profondément modifié: celle-ci a perdu son aspect radical, elle se donne en demi-ton et, relativisée par une présence virtuelle toujours susceptible de l'amoindrir, elle demeure la moitié d'elle-même. Il ne s'agit là que

d'une conséquence apparemment sans gravité. Le problème devient plus sérieux, en revanche, lorsque celui ou celle qui s'éloigne ne peut plus s'absenter; lorsque l'on fait le choix de l'absence, et que malgré tout l'absence nous résiste.

Dans une sorte de supplice de Tantale inversé, il se peut que l'on souffre de manquer du manque, de ce "défaut qu'il faut"³⁶⁰: que nous nous trouvions contraints, nous aussi, de quitter l'ombre bienfaisante pour la violence de la lumière, quand nous voulions nous y soustraire – on peut relever, à cet égard, la disparition matérielle de la nuit dans le monde postmoderne, dans lequel l'obscurité cède chaque jour un peu davantage à la lumière des villes, et où le noir, précisément, n'est plus si noir qu'il dissimule et ouvre sur la possibilité de l'inconnu. Nous voici "durablement" dans la lumière.

Il se peut que nous devions nous soumettre au régime de la pleine positivité. Et en effet, il est de plus en plus fréquent de devoir posséder une messagerie électronique pour faire certaines démarches à distance, quand la création d'un compte virtuel pourrait suffire. A la manière des publicitaires, les services de l'Etat emploient de plus en plus la voie électronique, si directe et si sûre. Or, ce recours au courrier électronique, qui majore notre liberté lorsqu'on nous le propose, la diminue en revanche lorsqu'il nous est imposé, car alors, il nous est impossible d'ouvrir une parenthèse, de chercher un abri, de se taire enfin: on nous attend de toute façon, où que nous nous trouvions, et de quelque façon que nous cherchions l'éloignement. Puisque nous sommes joignables, nous avons un devoir de réponse, donc un devoir de présence. Inutile d'invoquer la retraite, le congé, le voyage, l'année sabbatique, la digression, la pause, la mise en sommeil de ce que nous sommes au profit d'une nouvelle manière d'être au monde qui, souterrainement, se prépare: nous sommes joignables. Impossible d'arpenter l'envers des choses, de remonter le temps, de se retirer comme la vague et de mettre une sourdine à la cacophonie de l'existence: on sait où nous trouver, où nous surprendre.

On le voit: la relativité de l'absence, qui peut entraîner un soulagement immédiat en comblant partiellement le vide et en levant partiellement le manque, peut en revanche constituer une véritable violence pour le sujet alors en manque de manque. Aussi vite que nous courions, l'espace étant entièrement couvert, entièrement connu, étant surtout entièrement câblé, nous sommes partout rattrapés par un débordement qui se travestit en plénitude. Corollaire de cette absence rognée, diminuée, l'oubli n'est plus possible. S'il est

360 L'expression "défaut qu'il faut" est de Bernard Stiegler: "Je ne vivais plus dans un monde, mais dans l'absence d'un monde, et qui s'y présentait non seulement par défaut, mais comme ce qui fait *toujours* défaut, et comme *un défaut qu'il faut* – plutôt que comme un manque" (*in Passer à l'acte*, p.39).

très facile de créer un profil par Internet, en revanche il est malaisé, pour ne pas dire impossible, de le supprimer; de nombreux réseaux sociaux empêchent le malheureux internaute pris dans leurs rets de revenir en arrière, à la manière de ces châteaux hantés dont les portes grandes ouvertes se referment à jamais une fois qu'elles sont franchies. De même, il est beaucoup plus difficile de se "désabonner" de certains envois informatiques que de s'y "abonner", beaucoup plus facile d'activer une fonction que de la désactiver. Ce phénomène est si important qu'il est question, aujourd'hui, de voter une loi pour le droit à l'oubli. L'apparente liberté nouvellement octroyée a donc des effets à long terme qui semblent la négation même de la liberté.

On pourrait, en poussant encore le raisonnement, supposer que c'est le concept même d'altérité qui est modifié par cette caractéristique de la postmodernité qu'est l'accessibilité permanente de l'autre. Si l'art apparaît comme tentative de combler, en la manquant souvent, la privation originelle, c'est parce que l'épreuve de l'absence a été suffisamment forte pour que s'engage le processus de réparation, et que le sujet se mette en condition d'y remédier. Aussi peut-on se demander si la relativisation de l'absence, dans notre société, et la construction d'une nouvelle forme d'être qui, intermédiaire entre la présence et l'absence, serait dans le même temps la négation de ces deux pôles par lesquels l'autre se manifeste, et l'apparition d'un seul état de manifestation informelle, poreuse, et continue, ne conduirait pas, d'une part, à la redéfinition des concepts d'identité et d'altérité, qui ne se donneraient plus comme formes pleines et antithétiques, mais comme des dominantes toujours relativisables, simples variations de degrés d'un concept désormais unique, et d'autre part, à l'aplatissement de la notion de présence, dans une déflagration qui serait la conséquence de la densité nouvelle de l'absence. Et cette réunion des deux concepts ne tiendrait pas d'une réconciliation, ni même d'une conciliation, à la manière d'une alliance, ou d'un mariage; mais, étant la conséquence de leur affaiblissement respectif, elle tiendrait plutôt de l'arrangement, de l'union par défaut, d'une pensée pratique et économique, un peu comme on joint les restes de deux bougies pour n'en faire qu'une seule, un peu plus grande et qui puisse servir encore, quand les morceaux de cire dont on dispose ne sont plus suffisants pour allumer la flamme.

Or, l'"aplatissement" de la notion de présence semble bien se vérifier, au vu de ces rapports nouveaux, relatés par les sociologues et les psychologues, auprès des membres de la famille ou du "clan", lorsque, dans le salon, chacun est connecté à son propre appareil, et que ses pensées sont tournées ailleurs: dans quelle mesure, s'interrogent alors les

spécialistes de la communication, peut-on encore affirmer que ces personnes sont ensemble? De même, lorsque des personnes qui se retrouvent ne parviennent plus à se faire face pour échanger verbalement, mais allument leurs portables pour communiquer, chacun avec un interlocuteur différent qui se trouve extérieur au groupe, comment dire qui est absent, qui est présent, et quelle forme de présence est réellement partagée?

On pourrait répondre que cette disjonction, qui n'est autre, finalement, que l'effet du divorce de la présence physique et de la présence symbolique, s'est opérée depuis bien longtemps. Les poètes troubadours écrivant à la dame de leurs pensées ont témoigné, par exemple, de cette prééminence de la seconde sur la première, et d'ailleurs l'histoire tout entière de la littérature amoureuse pourrait se laisser lire selon l'axe central de la relation conflictuelle de ces deux formes de présence, et l'inquiétude des amants, tenir entièrement dans cette question de l'écart entre ces deux modalités de la présence: quand tu es absent(e), m'es-tu encore présent(e)? La présence symbolique que permet l'intériorisation de la figure de l'autre par l'amour survivra-t-elle à la fin, ou à l'intermittence, de la présence réelle et effective par où les corps se retrouvent? L'amour platonique apparaît, à ce titre, comme la tentative de mettre fin à la tension entre ces deux formes de présence et en radicalisant la première au détriment de la seconde. Ce divorce fécond n'est donc pas nouveau, et ce que nous pointons comme la petite mort de la présence, perçue comme chancelante et le souffle court, ne serait que la preuve de la suprématie de la présence symbolique sur la présence physique: il n'y aurait pas lieu de s'inquiéter.

Mais, si tel était le cas, que dire de ces situations aujourd'hui banales, où l'on voit des individus se rassembler physiquement – c'est-à-dire, occuper ensemble le même lieu - pour n'échanger entre eux que par l'intermédiaire du chat ou par SMS interposés? Lorsque des personnes, alors qu'elles se connaissent, et qu'elles se tiennent assises l'une à côté de l'autre sur le même banc universitaire ou sous le même abri-bus, ne communiquent entre elles, sans échanger une parole, que par le truchement des messages que leurs pouces composent à toute allure, peut-on vraiment être si aveugle que l'on banalise cet étrange rapport en le réduisant à la primauté du symbolique, et peut-il ne s'agir, vraiment, que d'une régression anodine prenant la forme d'un jeu, ou de l'expression compulsive d'une angoisse qui trouve à s'apaiser dans la manipulation des touches? N'est-ce-pas là, au contraire, le signe que la présence s'est en quelque sorte vidée d'elle-même, qu'elle a pâli, et qu'on la retrouve étonnamment inconsistante?

D'ailleurs, restituer l'autre sur le mode symbolique, ou se donner à voir et à entendre sur ce même mode, suppose un travail et un encodage très particuliers. Dans la

lyrique courtoise, par exemple, le poète ne crée, et son verbe ne s'affine, que dans la mesure où l'aimée est inaccessible, et c'est par l'absence effective de cette dernière que s'engage un véritable travail dans le temps – absence compensée par l'objet même du *media* que constitue le travail poétique. Le symbole s'élabore dans la déchirure et dans l'attente, il séjourne, précisément, dans cette distance qui semble mise à mal par le monde postmoderne. Autrement dit, l'étendue (du temps, de l'espace) ouvre la possibilité d'une sophistication et d'une synthétisation là où la présence brute et immédiate donne davantage lieu à l'explosion d'un langage inarticulé, se traduisant par le silence ou par le cri.

A l'inverse de ce travail d'élaboration et de recherche continues que suscite l'étendue en demandant à être franchie et qui ouvre la possibilité de la construction symbolique, les communications brèves que constituent les SMS, mails, "chat" et autres commentaires laissés sur les réseaux sociaux sont d'ordre minimaliste et approximatif; et ainsi, il ne peut y avoir de présence symbolique, parce qu'il n'y a pas de travail du symbole. Le message est lancé nu et sans forme, précisément à la manière du cri qui se projette. Le symbole, loin d'être élaboré dans un véritable défi lancé au temps ou à l'espace, lorsque ceux-ci opposent à notre désir leur envergure infinie, est jeté en direction du destinataire dans la seconde où l'idée encore trébuchante se découvre à elle-même, et se trouve aussitôt délaissé pour une autre, au destin similaire, de sorte que ces formes de communication constituent moins des messages que des ébauches de messages. Au lieu de permettre l'affinement de la pensée dans un cheminement qui promet cette dernière à son propre accomplissement, dans une forme supérieure de réalisation ou de développement, le symbole dévoyé sert donc à transcrire, tel quel, son état le plus initial, l'idée auparavant promue par la médiation d'un travail faisant retour vers une forme d'elle-même préalable à la parole, vers un stade antérieur où elle se trouve encore bribe et larve, état antérieur à tout projet de mise en forme.

En somme le "message court", si courant de nos jours, loin d'être une de ces formes volontairement synthétiques et abouties qui condensent l'idée au maximum, à la manière, par exemple, du haïku, s'institue au contraire en tant que préalable à la pensée. Dégrammatisé, écrit dans une langue hybride qui hésite entre abréviation et transcription phonétique, hérissé de points d'exclamations et parcouru d'"émoticônes", il tient davantage du non-verbal que du verbal, traduisant volontiers le rire, le râle, le soupir, le sanglot ou le cri.

De la sorte, il semble clairement impossible d'acquiescer à la prééminence de la présence symbolique sur la présence physique, et il faudrait plutôt conclure à l'apparition d'une forme nouvelle et bâtarde qui emprunte à la présence physique l'immédiateté d'une expression primordiale, voire primaire, mais la crypte et l'encode de manière à lui donner

l'apparence du symbolique, par le recours au scripturaire et à la transmission informatique. La relativisation de l'absence par la technique aurait donc bien pour symétrique l'abâtardissement de la présence, et il en résulterait une forme nouvelle d'être au monde, établie entre des horizons fluctuants et fragiles, et étirée entre des points cardinaux multiples et indécidables.

En résulte, d'un point de vue énonciatif, une situation inouïe, dans laquelle le récit n'a plus lieu d'être. Le *je* et le *tu* ne sont plus séparés par une telle distance, temporelle ou spatiale, qu'il faille véritablement "entrer en récit" pour retrouver, une fois réunis, le chemin de l'autre: restituer les faits qui se sont produits lors de notre congé mutuel, les nouveautés par où nos vécus se sont disjoints, combler, comme on rassemble bord à bord les lèvres d'une plaie, le décalage qui s'installe nécessairement entre ce que *je* expérimente et ce que *tu* en apprend, lorsque nous ne sommes pas ensemble. Nous l'avons vu précédemment, certains temps ne sont plus employés, notamment certains temps du passé. N'est-ce-pas qu'ils sont devenus inutiles? Car, pour employer un passé antérieur, plutôt qu'un passé composé, ou un plus-que-parfait de subjonctif, plutôt qu'un imparfait du subjonctif, encore faut-il avoir quelque chose à rejeter en direction d'un passé qui siège dans le lointain, qui se dit en tant que "plus lointain que...". Il faut que la chose à dire et que *je* cherche à restituer soit suffisamment éloignée de moi pour que je fasse l'effort de recourir à ces formes verbales, sans doute peu maniables, que sont les temps oubliés, pour la ramener, de si loin qu'elle soit, dans la sphère d'énonciation où je me trouve, et d'où je peux délivrer cette information à *tu*.

Or, au sein du monde amnésique qui est le nôtre, où la mémoire ne va pas chercher si loin en arrière, nous n'avons rien à dire, ou guère, de si lointain. Si nous faisons un voyage au long cours et que nous cherchons à restituer, pour l'autre, tous les événements que nous avons traversés, alors sans doute, sous peine de ployer sous le nombre de ces événements, il faudra, pour en faire le récit, les organiser, faisant apparaître en arrière-plan ce qui s'étire dans la durée ou ce que nous avons ressenti comme secondaire, tandis que se détachera aux premiers plans ce qui a davantage interpellé notre sensibilité – et alors, nous n'aurons pas trop de tous les temps disponibles pour relater ce que nous avons vécu, et vu, et les temps, tous les temps qui se trouvent à notre disposition, seront les bienvenus pour pourvoir à cette reconstruction.

Si, au contraire, l'auteur de ce voyage informe ses proches, dans une quasi-instantanéité, de ce qui lui arrive au moment où cela lui arrive, semant derrière lui des messages qui relatent ce qu'il voit au moment où il le voit, il substitue à une vision du monde sommative et donc synthétique une vision continue et progressive, par laquelle les faits

s'égrènent les uns après les autres, et défilent, pour ainsi dire, *tels quels*, dans une suite informationnelle où les notions d'étapes, de traites, de périodes, de degrés et de franchissement disparaissent, et avec elles, la nécessité de les traduire.

L'apparition du support informatique est donc bien plus que l'abandon d'un moyen pour un autre. Il déforme en même temps la pure information que devait originellement délivrer le message: "L'incidence de ces transformations semble devoir être considérable (...). [Le savoir] ne peut passer dans les nouveaux canaux, et devenir opérationnel, que si la connaissance peut être traduite en quantités d'information. On peut donc en tirer la prévision que tout ce qui dans le savoir constitué n'est pas ainsi traduisible, et que l'orientation des recherches nouvelles se subordonnera à la condition de traduisibilité des résultats éventuels en langage de machine³⁶¹". En diffusant et répandant, en quelque sorte, une forme de récit déjà existante, mais spécifique et minoritaire (le journal³⁶², ou le carnet³⁶³), le message instantané banalise une appréhension du réel où prime le "fur et à mesure" au détriment d'une perception sélective - à cela près que le journal et le carnet, qui s'adressent souvent à un for intérieur, dans un monologue à travers lequel on cherche certes à atteindre l'autre, mais où ce dernier, s'il est ouvertement ou secrètement visé, ne constitue qu'une cible indirecte de l'énoncé, ont cette particularité d'avoir un double destinataire en lequel le *je* s'examine et s'interroge tout en faisant signe vers le *tu*, et qu'ils s'accompagnent en conséquence d'une dimension réflexive avec laquelle les multiples formes de commentaires actuels ne peuvent prétendre rivaliser, se limitant souvent à une appréciation subjective et particulièrement sommaire (smileys, interjections, phrases a-verbales brèves). Une autre différence réside dans le fait que le destin du journal est d'être relu, et celui du carnet, d'être feuilleté et parcouru, tandis que le message court s'efface quand "la mémoire est pleine" et que disparaît ainsi pour le sujet la possibilité de se traverser. Au fond, cette usure des temps à laquelle nous assistons, et leur quasi disparition, ne sont autres que l'effacement de la chronologie elle-même.

361 Jean-François Lyotard, La condition postmoderne, p.12-13

362 Journal intime, journal de bord...

363 Carnet de voyage...

L'espace lisse, symptômes langagiers

Ainsi, avec la suppression de la distance qui sépare *je* et *tu*, les mêmes événements sont relatés, bien sûr. On pourrait dire qu'on ne perd rien (et sans doute gagne-t-on, même) d'un strict point de vue informationnel - mais la sphère énonciative, alors considérablement diminuée, ne peut plus accueillir ce qui de toutes parts la déborde et la dépasse: le temps qui dure, la résurgence et la réminiscence, le déjà-vu, l'impression et le doute, la comparaison des souvenirs, les révolutions de l'âme, l'écume des jours.

Ensuite, et c'est sans doute là sa conséquence la plus essentielle, l'abolition de la distance participe, elle aussi, à la création d'un espace lisse où tout se vaut, puisque ce qui me parvient de Toronto ou de Nairobi ne me coûte pas plus cher, et ne met pas plus longtemps à me parvenir, que ce qui me parvient de la maison voisine. L'équation est alors posée, et insensiblement, se déduisent des équivalences: si cela a le même prix, alors cela se vaut. Et si cela se vaut, alors, à un ou deux détails près, c'est la même chose. Voilà comment l'on glisse imperceptiblement, par l'intervention, d'abord de la technique, puis de la gratuité de la technique, de la différence à l'identité, et de la variété au même.

Lorsque d'autres moyens modernes conservaient encore une forme d'existence à la distance, quoiqu'amointrie, et lui concédaient ainsi un certain statut, les moyens postmodernes la traitent comme une simple donnée, réductible et étirable à souhait, la privant d'âme. Ainsi, de manière tout à fait basique et prosaïque, l'observateur le plus banal pourra noter qu'un paquet expédié à l'autre bout du monde coûte plus cher que l'envoi annuel des chocolats à sa grand-mère de Dijon. Il ne lui aura pas non plus échappé qu'un paquet expédié hors d'Europe met plus longtemps à parvenir au destinataire que celui qui est expédié à l'intérieur de ses frontières: c'est ainsi que par le coût - la dépense financière, mais aussi le décompte des jours, ce "coût du temps"-, il fait l'expérience de la distance, et que de la variation des tarifs et des délais, il déduira de la *différence*. Bien sûr, le progrès tend depuis toujours à réduire le coût de la distance (toutes les formes de coût, y compris le coût symbolique), mais d'une part, l'idée de la distance était jusqu'à nos jours préservée et encore

matérialisée par un écart, quand bien même cet écart, parfois négligeable, et rarement proportionnel à la distance géographique réellement épargnée, restait parfois de l'ordre symbolique; d'autre part, il ne s'agissait jusqu'à présent que de réduire la distance, quand il faut admettre qu'elle se trouve, aujourd'hui, anéantie.

Il est entendu que, par la suppression du coût, l'objet n'est pas directement modifié, mais que c'est bien notre expérience qui, relative à cet objet, se trouve affectée: nous percevons moins les objets en tant que tels qu'en fonction de la valeur relative que nous leur reconnaissons, et que nous sommes habitués à leur voir attribuer. Or, il est évident que cette valeur est plus que jamais indexée sur leur coût. La subjectivité de la valeur d'usage laisse place à l'inconsistance de la valeur d'échange. Ainsi, en rapportant cette idée à l'espace, ce ne sont pas tant les lieux eux-mêmes que leur représentation qui guident notre expérience. Le fait que Toronto soit toujours ce qu'elle est, de manière objective et parfaitement extérieure à ma personne, n'empêche pas que la représentation que j'ai de cette ville, désormais aisément accessible et encore plus aisément joignable, risque d'être modifiée par les moyens modernes, et probablement ce changement ira-t-il dans le sens d'une dévaluation, car son lointain, son étrangeté s'affaiblissent dans cette transaction insolite par quoi tout vaut tout (je peux joindre tous les endroits par les mêmes moyens, au demeurant très simples d'utilisation, pour la même somme, fût-elle nulle, et dans les mêmes délais, à peu près nuls, eux aussi) et rien ne vaut plus rien (puisque cela est gratuit).

La distance ne nous *coûte* plus, à tous les sens du terme: elle n'occasionne plus de dépenses financières, mais elle cesse aussi de nous coûter affectivement (nous ne devons plus supporter l'absence, relativisée par l'accessibilité permanente de l'autre) ou physiquement (il ne nous incombe plus, pour entretenir une relation, de rejoindre à pied ou par quelque moyen que ce soit notre destinataire, ni même de nous rendre à la Poste ou à la boîte aux lettres). Or, du moment où elle cesse d'être une épreuve, la distance cesse aussi d'être une expérience. Et ainsi, nous pourrions dire que l'absence de coût, dont on peut se réjouir au premier abord, entraîne un véritable manque à vivre, creusant toujours davantage un champ expérimental déjà déficitaire. Nous n'éprouvons plus la distance par le corps, et ainsi, c'est son idée même qui se trouve menacée.

La remarque que nous avons pu faire au sujet de la surreprésentation du thème initiatique dans les arts littéraires et audiovisuels peut s'appliquer ici, à la distance, devenue un véritable leitmotiv et, pourrait-on même se risquer à écrire, si le lieu se prêtait à le

démontrer, un personnage. Le film d'aventures, particulièrement, s'attarde à loisir sur le mouvement des pas, le pied qui foule. La caméra insiste sur le sabot des chevaux qui s'écrase à terre, projetant la poussière, ou éclate dans l'eau qui éclabousse. On aime à montrer, dans une approche sensorielle, la traversée des équipages, le cheminement des hommes, la cavalcade des amants, l'errance tâtonnante de l'explorateur. Le corps est, proprement, à l'épreuve de la distance. Ainsi, il apparaît dans toute l'étendue de son effort, esthétisé par le travail de l'image et du son. Le corps se heurte à la terre, il est aux prises avec les reliefs. Il fait l'expérience de la distance. Tout se passe comme si, une fois encore, cette absence qui marque le monde postmoderne – ici, la distance, mais elle n'est autre que la matérialisation spatiale du manque – se donnait à vivre sur le plan fantasmatique, en images, semblant indiquer à la fois notre incapacité récente à en faire l'expérience et notre besoin de l'éprouver tout de même, par l'intermédiaire de la fiction, mettant ainsi la distance à distance, sans y renoncer tout à fait.

Dans cet oubli volontaire, ou cette abolition, de la distance, le proche et le lointain eux-mêmes sont mis à mal: ils se télescopent, tandis que leurs notions deviennent superflues. Quel besoin est-il au fond de les distinguer, d'éprouver la distance qui les sépare, et de subir encore, peut-être, la douleur du manque, alors même que je peux m'assurer d'un seul geste de ce lointain, et qu'il m'est à chaque instant loisible de me le soumettre, de le rendre inoffensif et docile, comme une bête sauvage dont on aurait préalablement retiré les griffes et les dents, et dont les rugissements angoissants auraient pris le timbre d'un miaulement familier?

Pour quelle raison étrange m'exposer au vertige des hauteurs, et souffrir, le souffle court, d'un oxygène raréfié, quand je peux apercevoir depuis mon salon, sur mon écran d'ordinateur, la beauté d'un panorama, et faire traduire de surcroît par "Google traduction" le panneau qui y figure dans un cadre de bois? L'espace se plie comme une feuille, lorsque les bords déployés viennent en toucher le centre, lorsque ce qui échappe depuis toujours vient se rouler sous notre paume, et que l'horizon implacable ronronne à nos genoux. Mais alors, sans doute, ce n'est plus l'espace qui se tient là muselé, ce n'est plus le lointain qui nous regarde - regarde-t-il d'ailleurs jamais quiconque? Quelque tour imprévu les aura fait, l'un et l'autre, disparaître, dans le moment où nous croyions les voir nous rejoindre, empressés et dociles. Ils auront mué, préférant s'abandonner eux-mêmes, délaissant leurs formes inadaptées à ces climats, plutôt que de nous permettre de les avoir connus. Nous ne tenons dans la main qu'un espace de carnaval, un horizon miniature, un lointain de pacotille,

tandis que leurs concepts se sont retirés bien loin de notre portée, en des endroits pour l'heure inaccessibles. Lorsque nous croyons les posséder, nous ne savons plus les concevoir.

Cette confusion des repères spatiaux se manifeste également au niveau langagier, comme le fait remarquer Dany-Robert Dufour, par l'emploi inapproprié des prépositions. Ainsi dit-on, par exemple, que l'on va "sur" Paris, "au" coiffeur, etc. On peut ajouter à ce phénomène, comme nous l'avons déjà vu plus haut, la récurrence d'expressions erronées telles que "de par", "de partout". Ce cumul indu des prépositions semble participer d'une appréhension de plus en plus incertaine et flottante des repères fondamentaux. Mais l'erreur la plus éloquente est sans doute la confusion, en tous lieux et à tous les niveaux socio-culturels, des adverbes spatiaux "ici" et "là", référant respectivement, l'un à l'idée de proche, l'autre à celle de lointain, et que commente Dany-Robert Dufour en ces termes amusés:

On connaît le cri d'angoisse saturant désormais tous les espaces publics: 'T'es où?' Réponse présumée, ô combien schizoïde: 'J'suis là!' J'ai même un grand ami psychanalyste qui a enregistré sur son répondeur un message qui commence par: 'Bonjour, je ne suis pas là, etc.' Pauvre patient confronté à un tel énoncé, car il devrait se rendre compte que son psychanalyste préféré ment! En effet, s'il ne répond pas, c'est justement qu'il est *là*, qui ne signifie qu'une chose: il n'est pas *ici* (...). 'Je suis ici !', c'est en effet le seul énoncé correct puisque 'ici' est lié à l'usage du déictique 'je' (...). Le français est pour l'instant la langue où l'on observe le plus cette confusion – l'anglais, l'espagnol, le portugais³⁶⁴ ayant su, jusqu'à maintenant, se préserver de cette grave confusion spatiale (...). Cette petite schizophrénie généralisée est évidemment favorisée par des engins comme le téléphone portable qui permettent d'aller virtuellement là quand on est ici et qui fait qu'on ne sait plus au juste où l'on est³⁶⁵.

Si l'on ne peut que conclure, avec Dany-Robert Dufour, à "une dissolution pure et simple des repères spatiaux³⁶⁶", on ne peut s'empêcher de remarquer que cette dissolution altère tout particulièrement les notions de proche et de lointain, invalidant par là-même le concept d'espace, alors que l'inversion du haut et du bas, de la gauche et de la droite, du nord et du sud, n'auraient pas atteint le concept de manière aussi fatale, aussi décisive. Ce qui est affecté est précisément cette propriété fondamentale de dépli et d'ouverture, par la

364 On peut ajouter à cette liste l'italien, qui distingue parfaitement à l'oral comme à l'écrit *qui*, ou *qua*, de *lì*, ou *là*.

365 Dany-Robert Dufour, Le Divin Marché, p.236-7

366 Idem

conversion en intensivité et en repli de ce qui est d'habitude de l'ordre de l'extensivité vers un dehors toujours envisagé par le regard, mais inlassablement manqué par le corps en mouvement.

Cette distinction, qui n'est autre que la nuance latine, transposée en français, entre *hic*, *iste* et *ille*, symbolise par sa perte la transformation de l'espace en un tissu homogène. Elle conduit, par une soustraction de différence, au renoncement à cette matière sensible et toujours changeante qui est liée à la subjectivité d'un regard d'où l'espace se prend à exister, et dont il tient justement son caractère aléatoire: partant d'un foyer, et s'ouvrant comme une aile où s'allument, ça et là, mille autres feux intermittents, il va l'amble irrégulière des chevaux sauvages, passant à tous moments des points brûlants aux régions froides. Le voici aujourd'hui plus prévisible et plus fiable, délesté de la différence qui interroge, du lointain qui embarrasse, dans une formulation plus épurée et plus lisse de lui-même: le voici, en tous points, plus humain – moins spatial, donc.

Le langage, donc, accuse l'idée de l'infini, faisant signe à chaque instant au sujet qui, pourtant, se trouve de plus en plus séquestré en des lieux exigus, et de moins en moins exposé au concept d'étendue. Nous nous tenons étroitement dans l'illusion de l'espace, quand nous ne connaissons de lui, et qu'on ne nous donne à penser et à sentir, à son propos, qu'une forme lisse, abstraite et homogène qui est précisément son antithèse. Nous ne nous essayons plus à l'espace, à la possibilité de la différence, de notre dépassement par cette différence, nous nous soustrayons, en réinventant un universel qui n'est plus guère que le nouveau nom du standard, à l'idée même de l'universel. Nous nous dérobons à son expérience, qui est aussi celle de la démesure, du vertige, de l'ennui, même, peut-être. Nous ne nous y risquons plus, c'est-à-dire que nous n'y appliquons plus notre corps incapable de l'éprouver, et que notre esprit, demeurant dans l'illusion de le posséder pleinement, peine à le concevoir.

Or, l'espace est une donnée incompressible de l'expérience. L'apprentissage, entendu non comme la répétition de tâches isolément conçues, mais comme la globalité d'un savoir maîtrisé, cohérent et de ce fait transmissible, ne peut faire l'économie de la confrontation aux événements fondamentaux du surgissement de l'étendue, du déploiement de la différence, de l'épreuve du manque, du vertige des hauteurs et de la rugosité des reliefs. L'espace de la création, où le sujet se cherche et modèle par tâtonnements la figure idéale jamais atteinte, n'est autre que celui de l'apprentissage par lequel on se quitte incessamment pour gagner, à chaque pas, une forme un peu plus élaborée de soi-même.

Le sujet faisant l'expérience concrète du monde et de sa démesure se risque donc dans un espace changeant, mouvant, vertigineux et parfois illisible, capable d'exprimer la différence et d'assumer la négativité: un espace érectile. Ainsi la métaphore ascensionnelle, qui condense l'élan vital, mais aussi la peine de l'effort et le risque de la chute, est-elle très présente dans les arts, littéraire et pictural, par exemple. Il suffit, pour s'en rendre compte, d'écouter le poète, lorsqu'il prête sa voix au paysage:

Je souffre de ne pouvoir donner le repos sur mes flancs
difficiles
Où je ne puis offrir qu'une hospitalité accrochée,
Moi qui tend toujours vers la verticale
Et ne me nourris que de la sécheresse de l'azur.
Je vois les sapins qui s'efforcent, en pèlerinage
immobile, vers l'aridité de la cime.
Plaines, vallons, herbages et vous forêts, ne m'en
veuillez pas de mes arêtes hautaines!³⁶⁷

Dans ce début de poème où la montagne se fait le porte-parole du sujet, l'espace est tendu verticalement entre le sol et la cime, tandis que se décline, à chaque vers, la pénibilité d'un effort. Par ailleurs, l'espace de la parole qui se cherche est bien celui du manque, lorsque la "sécheresse", "l'aridité", et les tournures privatives ("ne pouvoir donner le repos"... "ne me nourris que de"...) manifestent l'incomplétude fondamentale du sujet.

Cet espace propice hérissé de cimes, d'épines et de tiges est aussi celui que l'on rencontre lorsque le poète se confronte, dans un corps à corps originel, avec le monde, qui lui assigne une place et lui impulse un mouvement:

*De puits en puits
de bouche en bouche
nous maintenions notre foi
d'un jardin profond
gisement de sèves
odeurs enfouies
bourgeoisement sous les reins de la terre
d'un puits à l'autre cependant
l'absence s'aiguillait³⁶⁸.*

Or, comme nous l'avons déjà avancé, cet espace propice et différentiel est également celui où il est permis de penser la distinction entre sacré et profane. Celui-ci se partage entre des endroits neutres ou "non chargés" et d'autres qui, comme des foyers où l'énergie se fait plus brûlante et plus intense, sont positivement ou négativement chargés. Le sacré,

367 Jules Supervielle, "La montagne prend la parole", *Gravitations*, p.39

368 Lorand Gaspar, *Sol Absolu*, p.120

constituant cet orifice par où se laisse appréhender l'invisible et avec lui, ce qui se distingue par son étrangeté radicale, contamine le lieu, et instille à l'espace sa puissance différentielle, de sorte que celui-ci se trouve jalonné de sources vives d'où l'indicible s'échappe et se diffuse par degré, chaque lieu étant alors déterminé par la distance relative qui le sépare du centre d'énergie le plus proche.

Nous l'avons vu, la théorie relative à la spatialité de l'être-au-monde de Heidegger repose sur l'opposition toujours réactivée entre cette partie de l'espace que l'on distingue, parce qu'elle apparaît utilisable, et celle qui nous demeure cachée et aveugle, toujours en-deçà ou au-delà d'un point focal orienté vers l'*util*.

Si, dans le cadre de la préoccupation, le Dasein amène quelque chose en sa proximité, cela ne signifie pas alors qu'il fixe quelque chose à une position de l'espace qui soit à la plus infime distance d'un quelconque point du corps. A proximité veut dire: dans les parages de ce qui est vu d'emblée utilisable par la discernation (...). La spatialité du Dasein n'est donc pas non plus déterminée si l'on donne la position à laquelle une chose corporelle est là-devant. Certes nous disons aussi du Dasein qu'il prend chaque fois une place. Mais cette façon de prendre place est fondamentalement différente de l'être-utilisable à une place qui se définit elle-même à partir d'un coin³⁶⁹.

Cette opposition est aussi celle que l'on trouve chez Merleau-Ponty, pour lequel la connaissance a pour prélude l'ancrage du regard dans le corps, et de l'idée dans la chair: "Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi. Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, significative et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce qu'est une forêt, une prairie ou une rivière."³⁷⁰ Or, l'espace sacré, nous le verrons, n'est pas autre chose que ce surgissement vigoureux de l'inattendu qui se détache sur le fond de ce qui apparaît dès lors comme un reste indifférent et, en tant que tel, abstrait et inutilisable. Le recouvrement de l'espace, tel qu'il se dispose aux abords du corps et pour la conscience, par un espace quantifiable, mesurable et rendu toujours plus abstrait par le "déloignement" artificiel que produisent les machines, semble signer le glas d'un espace

369 Heidegger, *Être et temps*, p.148

370 Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p.III

sacral qui est à la pensée ce que l'espace phénoménologique est au corps individuel, c'est-à-dire un espace fondamentalement inégal, attaché au foyer à partir duquel il se déploie – la projection du mythe –, et caractérisé par l'alternance de monticules et de creux, de promontoires et de failles, de taches de lumière et de zones d'ombre.

Tel est, précisément, l'espace hiérophanique décrit par Mircea Eliade. Loin de l'espace lisse et homogène que nous avons décrit plus haut, et qui est celui du monde postmoderne, infiniment pliable, malléable et interchangeable, mais aussi, dans une logique quantitative, chiffrable et maîtrisable, l'espace sacral se distingue *qualitativement*, puisque se laissent définir, en lui, des lieux qui ne sauraient être confondus avec l'espace profane, et qui ne sont par nature ni restituables, ni quantifiables: "Tout espace sacré implique une hiérophanie, une irruption du sacré qui a pour effet de détacher un territoire du milieu cosmique environnant et de le rendre qualitativement différent", note Mircea Eliade, dont il convient de restituer ici l'analyse, dans laquelle il oppose l'espace sacré, où se distinguent des lieux privilégiés, à l'espace profane, neutre et parcellaire.

Pour l'instant, (...) bornons-nous à comparer les deux expériences en question: celle de l'espace sacré et celle de l'espace profane. On se rappelle les implications de la première: la révélation d'un espace sacré permet d'obtenir un "point fixe", de s'orienter dans l'homogénéité chaotique, de "fonder le Monde" et de vivre *réellement*. Au contraire, l'expérience profane maintient l'homogénéité et donc, la relativité, de l'espace. Toute vraie orientation disparaît car le "point fixe" ne jouit plus d'un statut ontologique unique: il apparaît et disparaît selon les nécessités quotidiennes. A vrai dire, il n'y a plus de "Monde", mais seulement les fragments d'un univers brisé, masse amorphe d'une infinité de "lieux" plus ou moins neutres où l'homme se meut, commandé par les obligations de toute existence intégrée dans une société industrielle³⁷¹.

Il est important de noter, cette fois encore, que l'on relève dans le monde postmoderne des traces de l'espace sacral, de la même manière que nous avons décelé, ça et là, l'empreinte de comportements dont on a pu démontrer qu'ils étaient encore de nature rituelle. Tout se passe comme si le sacré continuait d'informer l'espace contemporain, alors même que celui-ci semble dénué de toutes les caractéristiques qui permettent de le définir comme tel, et dont la privation le laisse exsangue, squelettique, pure abstraction de lui-même.

Et pourtant, dans cette expérience de l'espace profane, continuent d'intervenir les valeurs qui rappellent plus ou moins la non-homogénéité qui caractérise l'expérience religieuse de l'espace. Il subsiste des endroits privilégiés,

371 Mircea Eliade, Le sacré et le profane, p.27-28

qualitativement différents des autres: le paysage natal, le site des premières amours, ou une rue ou un coin de la première ville étrangère visitée dans la jeunesse. Tous ces lieux gardent, même pour l'homme le plus franchement non-religieux, une qualité exceptionnelle, "unique": ce sont les "lieux saints" de son univers privé, comme si cet être non-religieux avait eu la révélation d'une autre réalité que celle à laquelle ils participent par son existence quotidienne³⁷².

On pourrait alors poser que l'attachement que nous manifestons à l'égard de certains lieux est bien de nature sacrale, dans la mesure où il nous entraîne à opérer des découpages qui distinguent, au sein de l'espace, certaines portions considérées comme "autres", mais que toutes les manifestations de cet attachement ne sauraient constituer à elles seules une structure sacrale, qui ne peut en effet se limiter au simple repérage, guidé par l'affect, de lieux qualitativement différents, mais dont l'élaboration suppose non seulement une matérialisation par le rite, ou du moins une capacité d'action sur le réel, mais aussi une reconnaissance collective.

Il faut insister sur le caractère conjoint de ces deux points – matérialisation et partage –, l'un seul d'entre eux n'étant pas suffisant à assurer au sacré une dimension structurelle. En effet, lorsque la reconnaissance est collective, mais ne parvient pas à s'ériger en une protection active de l'objet ainsi identifié, c'est-à-dire, dans notre cas, à aboutir à la concrétude d'une action qui isole matériellement le lieu promu par l'affect du reste du monde, alors ce lieu est perdu et glisse irrémédiablement dans l'univers profane.

On trouve un exemple édifiant de cette réalité dans le destin des sites: un site est, précisément, à la manière des hiérophanies, un lieu distingué du reste du territoire par un ensemble de personnes (donc collectivement) pour des raisons que détermine principalement un affect commun. Ainsi, les arguments qui interviennent dans la détermination commune du site peuvent être de différente nature, mais ils partagent un caractère essentiellement affectif, par opposition à des raisons directement rationnelles, économiques ou stratégiques. Ces arguments peuvent être historiques, lorsque le lieu témoigne d'un passé révolu, écologiques, lorsque des espèces de la faune ou de la flore sont menacées; esthétiques, lorsqu'on veut préserver la beauté de l'endroit. Or, on le voit tous les jours, à travers la destruction massive des sites en tous genres ou leur rachat par des promoteurs, la logique dominante est bien une logique a-sacrale qui se manifeste par l'écrasement de l'espace qualitatif par l'espace quantitatif, la reconversion de l'espace érectile en espace lisse. L'élection de sites, qui témoigne pourtant d'un consensus, échoue le plus souvent dans sa phase de concrétisation, ce

372 Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, p.27-28

second temps de la logique sacrale où la détermination collective d'une hiérophanie influence le réel, où le consensus infère sur le processus. En d'autres termes, les arguments qui sont avancés ne suffisent pas à mettre en faillite la logique économique, et donc à protéger efficacement ce qui est pourtant perçu, plus ou moins consciemment et avec plus ou moins de clarté, comme sacré.

Ainsi, il n'est pas question d'infirmer l'existence d'une appréhension isolément ou ponctuellement sacrale de l'espace, mais de lui dénier cette dimension structurelle qui est précisément attaquée de toutes parts par le monde industriel et qui, seule, permet de préserver l'espace hiérophanique.

Conversion de l'horizon

Si le sacré n'a plus d'espace où se mouvoir et que son aura, comme l'albatros de Baudelaire, ne sait plus où étendre ses ailes, plusieurs changements en profondeur affectent également, dans le monde moderne, le rapport au concept d'Ailleurs et par là, la notion d'infini.

Nous avons déjà évoqué la perte du sentiment de lointain. Il ne s'agissait alors que d'un constat matériel: le lointain se laisse physiquement désirer dans un espace où se multiplient les volumes, où foisonnent les obstacles, et où les perspectives se font de plus en plus rares. Il faut également souligner la perte de l'*idée* du lointain, sa trace dans nos esprits, son empreinte imaginaire. Puisque la surface de la Terre ne recèle plus de lieux inconnus, dans la mesure où tout est exploré et cartographié, puisque cet au-delà que nous voile l'horizon ne recèle plus de mystères, il ne nous est plus complètement étranger. L'espace qui s'étend au-delà de notre territoire, celui de notre quotidien par exemple, ou celui, plus étendu, de la zone urbaine où nous habitons, nous est plus proche; il n'a pas changé de place physiquement bien sûr, il n'a pas opéré vers nous un glissement qui serait de nature à nous le faire considérer comme plus proche géographiquement, mais il nous est comme acquis, dans la mesure où il nous suffit de faire appel à notre connaissance, ou aux divers outils technologiques qui sont à notre disposition, pour nous le figurer, et qu'il s'étende là sous nos yeux, projeté sur un écran, et assorti de toutes ses caractéristiques: relief, type de végétation ou d'aménagement, densité de population, etc. Il nous est donc plus proche qu'auparavant, si

l'on se réfère à cette conception heideggerienne du proche et du lointain qui les détermine non en fonction de la distance objective qui sépare les objets des corps mais en fonction de critères d'appréciation personnels liés à la morphologie et à la psychologie mêmes de l'homme.³⁷³

Si l'on s'en tient à cette définition du proche et du lointain, qui propose de faire passer la réalité perçue avant la réalité objective, alors on peut affirmer que le lointain s'est rapproché de l'observateur que nous sommes: nous avons ramené à nous, à notre portée et à notre mesure, l'idée même de l'horizon, comme le pêcheur tire à lui son filet et en dégage des espèces sauvages qu'il tenait jusque là pour improbables. Nous avons rendu familière l'hypothèse d'un réel qui nous dépasse, et ce qui s'agite sous notre main dans les sursauts de l'agonie, c'est notre propre foi en l'inconnaissable.

L'idée de l'au-delà disparaît, et dans cette forme de conquête inversée qui ne se jette pas vers un dehors à la rencontre de l'inconnu mais le ramène à soi dans un mouvement inverse, le territoire de l'altérité s'absorbe dans les remous de notre conscience. Ce qui est hors de moi et qui, en théorie du moins, me déborde et m'échappe, est ainsi susceptible d'être ramené à ce que suis et d'être projeté en moi. Je suis à tout moment susceptible de m'informer de ses caractères les plus essentiels, de lui donner une forme et un nom, et de lui assigner une place au sein de ma représentation. L'idée d'un dépassement, sa matérialisation dans la réalité physique d'un territoire géographique, est remplacée par celle d'une immanence tout au plus étendue à l'idée d'une transcendance provisoire et relative, mais non décisive: ce qui témoigne d'ordinaire d'une étrangeté radicale n'est plus aujourd'hui qu'une question de circonstances. Quant à l'observateur, il n'est plus cet être fragile et de passage qui applique son empreinte légère sur les choses, cette présence insensible qui occupe provisoirement un monde déjà donné, déjà en place, et n'y laisse, après son départ, qu'un sillage discret. Le voilà devenu, au contraire, le siège d'une réalité brute et inerte, où le monde à son tour hésite et s'aventure comme un passager de circonstance, un hôte furtif et de peu de poids.

L'ailleurs, dès lors, n'est plus qu'une donnée théorique et toujours révisable. Dans cette mesure, comment le sacré qui en témoigne aurait-il encore sa place dans le monde moderne? Comment se ferait-il, de nos jours, le passeur entre le visible et l'invisible, le perçu et l'imperceptible, puisque les notions même d'invisible et d'imperceptible sont dégradées et affaiblies au profit d'un déjà-vu et déjà-perçu (par moi-même ou toute autre extension valable de mon regard: l'un de mes pairs, un robot, un satellite...) qui, de surcroît, se trouve être à tout moment de nouveau visible et perceptible? Le sacré ne peut avoir de consistance qui si l'idée

373 Ainsi en est-il du critère de l'*util*, par exemple.

de l'inconnaissable nous résiste et nous tient tête, que si l'hypothèse de l'altérité nous oppose sa force d'inertie et se tient devant nous comme un mur imprenable, une donnée infrangible.

On peut se demander si cette perte en est bien une: n'a-t-on pas tout simplement écarté d'un revers de main l'absoluité d'un symbole devenu poncif, n'a-t-on pas débarrassé l'horizon des chimères qui s'y accrochaient depuis près de deux siècles, n'est-on pas revenu à une perception plus objective et conforme à notre nature, qui nous rappelle avec justesse que le regard est incarné, mais n'entraîne pas nécessairement la survalorisation de cette partie de l'espace qui n'est voilée que momentanément, ni la crispation du concept d'Ailleurs?

Alors que l'horizon phénoménologique n'est que le seuil de l'au-delà, et que cet au-delà, fonction du moment et de l'endroit où nous nous trouvons, est de ce fait toujours relativisable, l'époque romantique a entraîné une radicalisation de cette notion. L'horizon se confondait avec l'Ailleurs. Il ne recelait plus, dès lors, cette partie du monde momentanément obscure, mais qui nous serait livrée dès l'instant où, dirigeant nos pas vers elle, nous aurions repoussé d'autant les limites de notre champ visuel, mais il se faisait le symbole de l'Ailleurs lui-même, descendu des cieux où il régnait jusqu'alors pour se confondre avec les champs aveugles de l'ici-bas. "Le dualisme dénoncé [entre Ici et Ailleurs par la poésie romantique] se résout en monisme ici-bas; mais un monisme du pire, avec la mort pour dernier appareillage de la structure névrotique de l'Ailleurs, qui n'a plus qu'elle pour en appeler (...). L'Ailleurs romantique renvoie à une déception³⁷⁴", note Patrick Née. L'horizon n'était plus, alors, un seuil, une limite franchissable, mais la limite infranchissable elle-même de notre condition, ce bord indépassable qui renvoyait à notre finitude, la paroi froide de notre tombeau. "Le ciel bas et lourd pèse comme un couvercle / Sur l'espoir gémissant en proie aux longs ennuis, / Et (...) de l'horizon embrassant tout le cercle / Il nous verse un jour noir plus triste que les nuits³⁷⁵", écrit Baudelaire sous le signe duquel s'est d'ailleurs avancée cette page, comme d'elle-même.

Dans un mouvement inverse, et dans une forme de déplétion partielle par laquelle le symbole se viderait de sa charge trop forte pour revenir à une signification plus nue et fondamentale, l'horizon postmoderne ne se déleste-il pas d'oripeaux qui l'ont trop longtemps recouvert, ne retrouve-t-il pas, grâce au pragmatisme actuel, la mobilité de sa fonction première de seuil et de passage vers l'Ailleurs? L'au-delà n'est-il pas, aujourd'hui, simplement ramené à ce qu'il était d'abord, phénoménologiquement: le voilé, l'imperçu, qui

374 Patrick Née, L'Ailleurs en question, p.31

375 Baudelaire, Les Fleurs du Mal, LXXVIII, Spleen, p.96

nous rappelle à la réalité de l'incarnation, à l'ancrage du corps qui est nécessaire à l'exercice du regard?

Deux éléments au moins permettent de répondre négativement à cette question. En premier lieu, force est de constater la disparition physique de l'horizon: caché par de massives constructions humaines, barré par des poteaux, des écriteaux, et coupé çà et là par des pylônes, il ne fait plus signe que par intermittence dans le paysage, levant la main sans vigueur à quelque coin de rue ou à la sortie de la ville, sans pouvoir jamais parler de soi plus longuement ni se livrer davantage. Il se trouve physiquement modifié, amputé de sa grandeur. En second lieu, quand bien même l'horizon se déploierait dans toute la mesure des libres étendues, il ne ferait plus signe vers l'au-delà, n'inviterait plus à la découverte, à la poursuite du voyage – ni de l'errance adolescente, ni même des voyages immobiles. Dans le monde fini que nous occupons, où il semble que rien ne reste à découvrir, où toutes les terres ont un nom, connaissent une loi, et où les sondes achèvent de transférer dans des banques d'images tous les aspects de l'imperçu, l'horizon n'est plus en mesure de relayer aucune forme de transcendance ni de portée métaphorique - ni cet Ailleurs radical de la poésie moderne, plaie ouverte dans le paysage et béance qui marque tantôt la mort, tantôt l'idéal pour jamais inatteignable, ni même cet ailleurs relatif qui dit notre condition d'homme, notre attachement au corps, au regard, à la terre. Nous n'opérons donc pas un retour en arrière dans l'histoire de la perception, mais bien un pas en avant sur la voie de la finitude. L'invisible se retire.

Il en va de même des énergies et des ressources: si la Terre semblait, il y a à peine quelques décennies encore, dispenser infiniment ses ressources, et que nous semblions pouvoir en disposer éternellement, on ne parle aujourd'hui que de gestion des ressources, d'économie, d'épuisement des nappes et des gisements. L'éternel a cédé la place à un nouvel aspect du temps, plus dilaté que *kairos* mais plus désespéré qu'*aïon*: le durable. Le monde apparaît comme fini, tant par son étendue dont nous avons finalement atteint les limites que dans ses ressources profondes dont nous semblons avoir épuisé la plus grande part.

Le destin de l'art suivrait le même mouvement, procédant de la même fuite de l'éternel vers un présent élargi: "Que ce soit par l'emploi de matières éphémères, de textures évanescences, par l'absorption dans une pure virtualité informatique, par les 'happenings-événements' ou encore par les 'situations' aux agencements provisoires, [l'art a] laissé place à l'abolition de toute permanence matérielle, de tout ancrage au sein d'un matériau 'assis'", analyse Gilles Boudinet³⁷⁶. Ainsi en est-il de l'idole, qui, si "elle a pu garantir une latitude

376 Art, Education, Postmodernité, pp.110-111

d'altérité³⁷⁷", et, "dans sa résistance à l'éphémère (...), garantit une sorte de transcendance temporelle³⁷⁸", laisse aujourd'hui place à "des idoles jetables mais non sacrificables, des idoles absolument dénuées de toute distanciation³⁷⁹".

Le constat de la finitude géographique, puis la découverte de la finitude écologique et de l'épuisement du monde, ajoutés à l'incrédulité dans les grands modèles qui parcourent la modernité, constituent des problèmes de fond qui expliquent, au moins en partie, les problèmes de forme qui semblaient déjà insurmontables lorsque la question de la restauration du sacré s'est posée: morcellement de l'espace, faillite de la diégèse, dispersion dionysiaque, injonction référentielle. Fond et forme s'associent pour faire de la postmodernité une période farouche, où semble ne s'ancrer nul autre désir que ce "vouloir-vivre" dont il est difficile de décider s'il s'agit d'une saine réaction à l'utilitarisme moderne, d'une force de révolte convertible en puissance créatrice, ou bien plutôt d'une simple pulsion isolée, aveugle à elle-même, privée du dynamisme du projet. La notion semble si floue qu'on n'a rien trouvé de mieux que l'accolement ces deux infinitifs pour tâcher de la décrire: "vouloir-vivre". Il semble qu'il faille voir dans cette construction de fortune le signe même de notre impuissance.

Vidé de ses propriétés les plus essentielles, tenu sous l'apparente maîtrise du quadrillage et de la cartographie, éclaté enfin en une myriade d'unités cloisonnées, ramené des lointains contemplatifs à l'étroitesse des salles d'attente et à la froideur des bancs publics, l'espace semble assigné à résidence par l'univers contemporain, qui le dénature. On pourrait dire que l'espace se localise, tandis que, dans une étrange inversion des perspectives, le lieu, à son tour, se spatialise. Un tel espace n'offre nulle aspérité où la pensée pourrait s'accrocher, nulle faille où le désir pourrait se fonder. Le langage ne serait, de toute façon, plus à même de le dire, saturé par le signe, enjoint de signifier et prémuni contre l'idée même de l'absence.

Les conditions d'existence du sacré, dont nous avons vu qu'il repose plutôt sur un dehors qui le détermine que sur des traits définitoires qui le rendraient chaque fois identique à lui-même et permettraient d'en isoler le principe, ne semblent donc pas réunies pour que puisse se laisser envisager, d'une quelconque manière, sa résurgence. En effet,

377 Idem, p.246

378 Idem, p.247

379 Idem, p. 249

l'amenuisement de la différence, l'abolition des marges et le recul de la négativité du monde, conséquences de la constitution d'un espace lisse d'où sont évacuées les notions fondamentales de temps et de distance, semblent rendre impossible l'hypothèse d'un retour du sacré, qui dépend au contraire du surgissement de "hiérophanies" et de l'accès aux codes du symbolique contre la transparence d'un message qui se donne immédiatement, et dont la part de mystère, sensible, justement, dans la définition du numineux par Otto, se nourrit des plages laissées au doute, de l'épaisseur polysémique, des ombres portées, des formules suspensives. Nul manque originel ne vient motiver les grands départs, l'horizon n'est plus convoqué comme le symbole de l'altérité qui se change en aliénation, nulle formule ne vient mettre fin à l'orgie continue par où se consume, à terme, le désir.

2° CRISE DE L'ENONCIATION

Autre socle commun du sacré et de l'éducation, l'énonciation se voit affectée en profondeur par les mouvements de la postmodernité. C'est, en réalité, une même crise qui traverse l'espace et le langage: spatiale et diégétique, la crise de la différence amène le sujet à se dés-engager de sa posture d'acteur de la langue pour adopter celle d'observateur, de relais discursif, ou de locuteur anonyme. Sur le plan de l'éducation, elle dessert naturellement l'autor-ité, entendue non comme l'exercice compulsif d'un pouvoir abusif, mais comme l'aptitude de celui qui est auteur, ou qui tient d'un auteur la teneur d'un propos dès lors envisagé comme valide.

A la suite des analyses de Jean-François Lyotard, Jean-Pierre Lebrun a soulevé la question de l'énonciation en évoquant le discours de la science, qui aurait délaissé toute forme d'ancrage pour devenir auto-référente, et il a rattaché ce concept à l'une de ses principales théories, l'abandon de la hiérarchie patriarcale pour une société caractérisée par l'absence du père. Si nous ne le suivons pas dans tous ses détours et si nous ne reprenons pas à notre compte toutes ses analyses, nous nous proposons d'explorer plus avant ce concept-ci afin de repenser le déclin du sacré comme une crise de l'énonciation qui affecterait dans leur ensemble les domaines de l'intelligible.

Cette crise de l'énonciation, dont l'influence des discours télévisés, de la publicité, d'Internet et de la science semblent constituer les causes les plus manifestes, passe par l'élaboration d'un *je* incertain, étranglé entre l'anonymat d'une identité purement fonctionnelle et la grandiloquence d'un *ego* démesuré. Elle passe également par l'ambiguïté

d'un discours incertain, incapable de se situer entre solipsisme et universalisme³⁸⁰.

Les trois personnes (*je, tu, il*), les déictiques, la scène, connaissent en effet un semblable effacement, et se trouvent ramenés à l'immédiateté du présent. Truquée, troquée contre une énonciation artificielle, l'énonciation, en tant qu'ancrage dans une temporalité et qu'engagement devant la mort, si ce n'est engagement à mourir (toute parole vécue et engagée dans le temps ouvrant métaphoriquement sur la possibilité de la mort, tandis qu'une parole creuse, déliée, envisage le langage *contre* la mort, dans l'oubli de l'origine), entraîne une inévitable crise de la légitimité qu'il conviendra de mettre en rapport, non avec celle de la loi du Père, mais avec celle de la parole des Pères. Il sera donc nécessaire de réajuster notre lecture de Jean-Pierre Lebrun (donc de Freud) à l'aide de celle de Jean Baudrillard pour situer avec justesse l'origine de la crise et évaluer ses effets sur l'ensemble d'un corps social. Nous nous appuierons également, pour mener ce travail, sur les analyses que nous avons déjà proposées au sujet du langage, notamment de l'absence de tiers et de tierce personne, sur les travaux d'Hannah Arendt et sur les analyses de René Girard à propos de l'économie du sacrifice.

Entendue, non comme un fait purement linguistique, mais comme une incapacité du monde à s'échanger et à faire s'échanger, par le symbole, une matière qui, sortie du jeu des signifiants, présente le risque de devenir excédentaire et de peser sur le devenir de l'homme, la crise de l'énonciation acterait la fin du sacré dans la parole, la fin d'une économie régulatrice qui, au sein de celle-ci, permettait à ce qui menace de se constituer en résidu (la violence, la mort, mais aussi le poids d'une matière inerte, non-disponible) de se résorber dans le rite de l'échange. Lieu d'une abolition rituelle et sacrée du résidu, d'une véritable écologie de l'objet et du signe, l'énonciation propose une résolution sociale de la mort. Elle a constitué pour le sujet le moyen d'entrer, non seulement dans le jeu symbolique des signifiants, mais dans l'espace rituel où se négociait la destruction de l'excédentaire, sa reconversion en matière échangeable. Notre monde, qui se dit et s'exprime, mais ne s'énonce plus, est donc un monde menacé; c'est un monde qui ploie, selon les termes de Baudrillard, sous le poids de son propre résidu. C'est un monde qui étouffe sous la matière inerte qu'il ne peut se résoudre à cesser de produire, un monde qui meurt d'une mort véritable, car non-échangeable, non relativisable, non reconvertible en forme de vie.

380 Nous reviendrons sur cette expression d'Anne-Marie Raviello.

2° A/ L'énonciation, éléments de définition

Le déclin du schème transcendantal, sa disparition, seraient les effets d'une crise; tous ces mots qui jonchent les murs, tous ces échanges, ces paroles qui fusent et dont on a pu dire que leur concert confine à la cacophonie, se recouvrent mutuellement et se heurtent sans faire sens. Ils ne le peuvent, dans la mesure où leur énonciateur est absent, et où ils ne visent nul destinataire précis: ils ne le peuvent, car nous traversons ce qu'il convient d'appeler une crise de l'énonciation. Quand bien même nous aurions identifié le ou les récepteurs de ces multiples messages, lequel ou laquelle d'entre nous visent-ils réellement? Plus que jamais, il semble que le *je* s'efface au profit d'identités multiples qui, toutes ensemble, parlent de lui sans jamais rivaliser avec l'être global qu'il est pourtant censé désigner.

On opposera avec raison que le foisonnement identitaire n'est pas un phénomène moderne et n'a jamais constitué un obstacle à l'harmonie discursive (on peut penser, par exemple, aux personnages conceptuels de Deleuze). D'ailleurs, *je* est mouvant et celui qui s'énonce derrière ce terme n'est jamais définissable. Le *je* qui écrit: "Je t'aime" n'est pas celui qui signe devant la formule consacrée: "Je reconnais avoir pris connaissance des termes du contrat", ni celui qui apostrophe la foule lors d'une campagne politique. La prise en charge d'un énoncé par *je* détermine les limites d'une personne physique que l'on pourra certes distinguer d'une autre (ainsi *je* se détermine par rapport à *tu* et *il*), mais à l'intérieur de laquelle plusieurs identités peuvent cohabiter, et parfois entrer en conflit.

Cette fois pourtant, le phénomène prend une ampleur jamais atteinte. *Je* ne renvoie plus à un être de chair dont les caractéristiques sont à peu près constantes, bien que variables selon les situations et les jours. *Je* ne se laisse enfermer dans aucune catégorie, saisir par aucun biais, définir par aucun trait. Il se dit *ceci* ici, il sera *cela* ailleurs. La multiplicité des instances énonciatrices, la fluidité des statuts et la prolifération des profils, statut fragile qui ouvre les vannes de la communication sans ancrer véritablement la scène où elle se joue, s'ajoutent à l'effacement du destinataire. Le message se dispense comme de manière autonome, et envahit le champ du perceptible comme autant de flèches translucides qui, venues de nulle part et pointées vers un champ vide, se croisent dans un ciel inexpressif et désorientent le regard à la recherche un point d'appui³⁸¹.

381 On pense ici à la pratique du tag, à la fois auto-référence où le signifiant ne renvoie qu'à sa propre

Il s'agit tout d'abord de mettre en évidence les caractères propres à l'énonciateur, et de revenir sur la définition de ce terme en tâchant de dégager les traits spécifiques qui, en induisant un type de rapport au monde trinitaire et ouvert, permettront de dégager les liens de parenté souterrains que cette fonction entretient avec les notions de sacré, d'absence, de mort, de finitude. Comme nous le verrons, l'énonciateur est à la fois celui qui porte seul le poids de son propos et celui qui le tient de loin; celui qui le conduit et le reconduit; celui qui, entre solitude et filiation, entretient un rapport charnel avec le verbe qu'il incarne.

Enoncer un propos, c'est, tout d'abord, l'ancrer dans le temps. En faisant entrer le contenu de sa pensée dans la sphère depuis laquelle il parle, l'énonciateur l'arrime au temps qui dure - c'est le temps de Chronos, qui induit un *avant* et un *après* de la parole. Mais c'est surtout le temps de Kairos, car le propos s'énonce une fois unique, en une occasion qui ne se produira plus. L'énonciateur rattache donc la parole à l'instant auquel il vit et auquel son discours, tout universel et axiomatique qu'il soit, ne peut échapper: il est possible de le tenir par un "bout" au moins, celui de l'origine.

De cet ancrage dans le présent pourra surgir le paradigme temporel qui soutiendra l'énoncé et sur lequel viendront se placer les temps verbaux. " Par l'acte d'énonciation, le temps est mis en place, dans la perception subjective qu'en a le locuteur. Les temps du verbe, associés à d'autres moyens, organisent cette perception et la structurent dans une durée, inexistante au moment de l'énonciation³⁸²". Enoncer, c'est donc lancer cette pensée de notre for intérieur dans le réel vertigineux. C'est l'exposer au temps, mais aussi à l'usure; c'est, même quand on parle seul, loin de tout auditeur, que l'on écrit pour soi avant de déchirer la page, inviter l'autre sur le plan virtuel à entendre ou à lire, risquer de rencontrer son regard.

Comme le novice qui chemine ou le sujet qui se construit, comme la pensée qui hésite et bute, l'énonciateur prend un risque, se portant garant de son propos. Il va, n'appréciant pas toujours toute la portée du verbe qui, dès lors qu'il est émis, ne lui appartient plus, et dont il devra pourtant être capable de rendre compte. L'énonciateur prend le risque d'exister au moyen du langage.

Si l'énoncé est un *dit* assumé, il est aussi davantage, puisqu'il puise sa source bien plus loin que dans l'instant de l'élocution, et qu'il témoigne d'une parole bien plus

performativité et signature anonyme qui n'assume plus de signifiant – voir les travaux de Gilles Boudinet (Pratiques Tag).

382 Grammaire méthodique du français, Martin Riegel, Jean-Christophe Pellat, René Rioul, p.579

ancienne que celle de son locuteur. Etymologiquement, l'énonciation (*e-nuntio*) porte la trace de cette origine: il s'agit de révéler quelque chose, de faire une annonce, de porter un message. Ce signifié est présent dans l'étymon *nuntio*. Comme l'indique la formation par préfixation, le contenu de pensée est littéralement "sorti de" (*ex, e-*). L'énonciateur prodigue un savoir qui ne lui appartient pas, mais qu'il conduit ou reconduit vers un *tiers*. Il n'est pas à l'origine du fait qu'il énonce, mais il le porte au jour. Il est, étymologiquement, le lieu de ce passage délicat entre l'insu et le révélé, l'intime et le partagé. Il est moins un créateur qu'un passeur, mais un passeur engagé qui, en le transmettant, réactive le message et en épouse la cause. Ce mélange délicat entre obligation et délégation est sensible, notamment, dans certaines acceptions de *nuntio*, telles que "dénoncer". De ce point de vue, l'énonciateur n'est pas, tout du moins à l'origine, circonscrit dans un *ego* ni limité au strict présent de l'énonciation: c'est un *je* ancré dans le présent immédiat, mais qui, demeurant doublement lié à l'extériorité, s'inscrit dans une relation triangulaire. Il demeure lié à l'extériorité, dans la mesure où le contenu de pensée qu'il émet n'est pas nécessairement le sien, mais lui vient d'un autre, et où il met au jour, au profit d'un destinataire, ce qui, jusqu'alors, était méconnu. C'est donc un *je* ouvert, réceptif à ce qui lui vient du dehors, et inscrit dans une filiation communicationnelle. Ainsi, le dérivé *nuntius* a pu prendre le sens de "courrier" (porteur d'un message). La passivation du verbe *nuntio* confirme cette ouverture originelle du sujet, et son effacement relatif devant le message à transmettre: *nuntiat, nuntiatum est*³⁸³...

A ce titre, parler d'une crise de l'énonciation invite immanquablement à parler de crise de l'origine, et plus particulièrement, nous le verrons, de la filiation. Le sujet de l'énonciation assume certes le contenu de son message, mais il s'appuie en même temps sur un *autre* plus ancien qui le soutient. En somme, l'énonciateur est à la fois celui qui supporte l'énoncé et celui qui le réalise physiquement en l'amenant dans le champ du visible et de l'audible³⁸⁴. Cette performance contribue à l'inscrire au sein d'une actualité, et à distinguer l'énoncé de tout message désincarné, désancré.

Dans la mesure où énoncer, c'est entrer dans le temps, c'est, en même temps que l'on s'entretient du monde, s'entretenir avec la mort. Ainsi notre parole, engagée dans le temps, est-elle *bientôt-déjà* morte - elle s'est engagée à mourir. Par ailleurs, la beauté inaltérable et l'éternité même des œuvres passées ne vient pas du tout de leur éloignement dans le temps, de la poussière qui, en s'y déposant, leur rend une forme d'hommage. Elle vient

383 "Il est annoncé, il a été annoncé, dit, que..."

384 D'où l'autre sens d'*enuntio* qui insiste sur la performance orale que constitue l'acte d'énoncer: "prononcer", "articuler".

de la fraîcheur de ce qui continue à se dire parce que s'est échangée, au moment de l'énonciation, la virtualité de tout ce qui ne se dira pas contre l'actualité de ce qui s'est dit. *Cela* continue à se dire parce qu'une forme de légitimité suprême, de validité durable, récompense le renoncement à l'intemporel. Les textes poétiques, par exemple, ne sont pas des paroles mortes: ce sont des paroles vivantes parce qu'elles ont acté, en s'énonçant, leur allégeance à la mort, parce qu'elles se sont apprêtées à la mort.

Pourtant, nous l'avons vu, notre société post-moderne est en contentieux avec la mort, laquelle apparaît moins comme un phénomène naturel inéluctable que comme un accident de parcours ou une erreur dans le programme auquel la science posthumaniste entend prochainement remédier. Le refus de la mort, comme celui de la procréation³⁸⁵, serait donc à mettre en rapport avec le refus d'énoncer, dans la mesure où énoncer, c'est enfanter un discours qui s'inscrit dans le temps.

2° B/ Crise de l'énonciation: état des lieux et aperçus

Ces éléments de définition nous permettent de mesurer la disparition de l'énonciation au profit d'un émetteur anonyme et pluriel, réduit à la fonctionnalité d'un langage visant la communication pure sans engager charnellement le porteur de l'acte d'élocution. Nous voici face à un paradoxe: des messages sont émis, mais ils ne réfèrent à nul émetteur. Venus de personne, ils prennent tout le monde pour cible. On pourrait dire en effet qu'ils *circulent*, au sens où ils n'empruntent pas le trajet linéaire qui conduit d'ordinaire de l'émetteur au destinataire, mais tournent en rond et circonscrivent l'espace de la pensée plutôt qu'ils ne l'éclairent. La situation d'énonciation, quant à elle, est rendue indéfinissable par l'élasticité spatio-temporelle que favorise la communication par le réseau et les media.

Un rapide parcours des diverses situations d'énonciation les plus courantes de nos jours nous donnera un aperçu de ces phénomènes alliant affaiblissement de l'énonciation et dissolution de la scène. Quatre événements majeurs sont en effet symptomatiques de la modification du statut de l'énonciation et en ont infléchi le cours: l'apparition de la publicité moderne que l'on situe au début du XX^e siècle lors de l'avènement de la consommation de masse; celle de la télévision dans les ménages; l'autonomisation de la science; la banalisation

385 Dans la mesure où la natalité est en chute dans l'ensemble des pays occidentaux.

de l'échange informatique. Ces quatre points guideront les réflexions qui vont suivre, permettant d'observer les changements en profondeur du statut énonciatif depuis les débuts de la modernité jusqu'à l'ère post-moderne.

Énonciation et publicité

Le premier point qu'il convient de souligner est la discrétion révélatrice de la personne qui est à l'origine de l'invention, de la conception ou de la fabrication du produit promu par la publicité. Cette personne, auparavant visible, est précisément celle qui, dans la chaîne de la production qui associe le fabricant au consommateur, est en mesure d'incarner l'énonciateur: le fabricant est celui qui assume l'existence du produit, comme l'énonciateur assume la teneur d'un propos.

Cette figure s'est effacée au point de disparaître. Nul ne sait aujourd'hui le nom de celui ou celle qui se cache derrière le produit qu'il achète. On pouvait autrefois saluer l'artisan; ce n'est plus possible aujourd'hui, et cette impossibilité ne tient pas seulement au gigantisme des entreprises, dont les acteurs sont multiples et, à la fin, indéfinissables. Cela tient essentiellement à la disparition du fabricant derrière une autre instance, beaucoup plus fuyante et indéfinissable: la marque, dont la promotion est, au fond, un phénomène tardif: nous ne disons plus: c'est *de* (tel artisan, tel fabricant)... mais c'est *du* (Lacoste, Nescafé).

Or, la marque ne saurait énoncer, au sens que nous avons défini plus haut. Elle ne saurait être, à l'instar du fabricant, une instance énonciatrice légitime, capable de supporter le contenu d'un propos. Elle fonctionne, de ce fait, comme une sorte de voix blanche, une parole désincarnée. En effet, plus la marque est "marquée", c'est-à-dire fameuse, reconnue, et plus, corollairement, l'énonciateur qui siège en la personne du fabricant s'efface. Omniprésente, la marque prend toute la place et parle en son nom propre, de sorte qu'elle ne constitue pas, comme on pourrait le penser d'abord, une signature, mais bien un message en soi.

La marque suffit à parler du produit; de même, la plasticité et la consistance dont elle est pourvue, plutôt qu'elles n'indiquent la trace d'une énonciation, une empreinte déictique (la marque est associée à une couleur, des sons, une ou des formes remarquables, des slogans et des symboles, toutes traces d'une corporéité exhibée), ne constituent en réalité

qu'une forme de concrétude artificielle, froide, sans ancrage. La marque se fond dans l'univers ambiant, et apparaît, insidieuse, en des lieux aussi éloignés que possible du produit qu'elle représente. Cette omniprésence du message publicitaire, sa dispersion, et l'incongruité des sites qu'il occupe inopportunément, créent ce que les publicitaires appellent la *familiarité*. "Les recherches sur la théorie de la simple exposition ont montré que l'exposition répétée à un même stimulus le rend plus familier pour l'individu (...), ce qui entraînerait des préférences pour le stimulus sans qu'il soit reconnu. Ainsi, si on transpose cette information à l'étude des processus de persuasion en publicité, il suffit alors que la marque soit exposée plusieurs fois pour qu'elle devienne plus familière dans l'esprit du consommateur, sans que celui-ci soit conscient que cette impression de familiarité est le fruit des contacts publicitaires passés³⁸⁶". Cette extension maximale de l'instance énonciatrice tue l'énonciation: il n'y a plus de lieux, plus de temps, plus de circonstances, favorables ou défavorables. La marque parle tout le temps, à tous, en tous lieux. Elle est aveugle et sourde, puisqu'elle n'attend pas de réponse, mais se formule comme une expression pure, infinie, et indéterminée.

Effacement de la troisième personne

De plus en plus, l'objet que la marque désigne devient secondaire. La troisième personne n'a plus cours: la marque ne parle plus de tel ou tel objet, elle parle d'elle-même. Lorsqu'une publicité est ponctuée par le slogan: "Parce que vous le valez bien", la marque double le produit et change de stratégie: il n'est plus question de vanter les qualités de l'objet à promouvoir, ni d'argumenter en faveur de l'achat, il suffit de l'associer au prestige dont se réclame la marque et de rappeler, par le détour du slogan, l'existence de cet univers. Coca-Cola, qui a depuis longtemps épuisé tous les arguments possibles en faveur de sa boisson, a lui-même évacué de son discours publicitaire tout ce qui a proprement trait au produit (fabrication, saveur, vertus). Il lui substitue l'évocation d'un univers: nous distinguons des skateurs surfant librement sur fond de musique pop-rock, et cela suffit à rappeler l'univers décomplexé et porteur de bien-être que propose Coca-Cola. En excluant du discours l'objet même de la publicité, c'est la troisième personne que l'on accule et que l'on évacue au profit d'une première personne puissante, mais anonyme et élargie: on ne parle plus du monde - cet

386 Julien Intartaglia, La Pub qui cartonne, p.41

objet sans attrait, sans originalité et, somme toute, peu vendeur -, on parle de soi, et plutôt que la marque parle de l'objet, ce dernier sert de prétexte à la marque pour qu'elle parle d'elle-même.

De la même façon, l'enseigne a cédé sa place à l'omniprésence de la marque, dématérialisée et délocalisée. Le nom de la marque, qui était autrefois circonscrit au rectangle de l'enseigne du magasin, de l'atelier ou de l'entrepôt, en est définitivement sorti pour envahir l'espace public. Mais alors, il apparaît complètement déconnecté de la réalité du produit. L'abandon de l'enseigne par la marque et son expansionnisme proprement viral contribuent à faire de son nom, et, d'une manière générale, du langage publicitaire, un langage auto-généré, qui n'est plus en lien avec le monde extérieur. C'est là le propre du fétichisme, la valeur d'usage disparaissant au profit de la valeur d'échange.

Anonymat de la première personne

Cette élision de la troisième personne en tant que référent vient corroborer celle de la première personne. Dans cette mesure, la disparition de l'énonciateur est aussi disparition de l'énonciation. Seul, demeure le *tu* – dont nous évoquerons justement par la suite l'utilisation abusive. En effet, si l'énonciation consiste en la formulation d'un message portant sur *il*, c'est-à-dire sur le réel, et adressé à *tu*, tout le travail de la publicité contribue à effacer le *je* en neutralisant le *il* afin de pousser *tu* à agir. On remarquera que le *je* du fabricant, de l'inventeur, ou du distributeur est quasiment absent du langage publicitaire. Si la publicité dit *je*, ce n'est pas celui du concepteur ("J'ai créé tel produit parce que...") ni du vendeur ("Je vends tel produit parce que...") mais celui de l'utilisateur du produit³⁸⁷: "J'ai choisi tel produit parce que...". Le *je* auteur, quant à lui, ne se manifeste qu'indirectement à travers le double filtre que constituent la pluralisation (grâce au recours au *nous*) et l'abandon du pronom personnel, marqueur déictique trop fort, au profit de l'article possessif, indice plus discret et plus ténu de la présence de l'énonciateur. Ainsi, nous n'entendons pas: "J'ai créé..." mais on pourra entendre, à la rigueur, des énoncés-types tels que: "Nous avons créé..." (pluralisation du pronom de première personne), ou, plus fréquemment: "*Nos* laboratoires ont créé pour vous..."³⁸⁸ (article possessif).

387 Nous reviendrons sur ce point au moment où nous aborderons le faux énonciateur ou le story-telling.

388 Une seule forme d'énonciation publicitaire porte encore la trace d'un énonciateur véritable, c'est la criée – on entend par là le *je* du bonimenteur sur les marchés ou dans les foires. Il est intéressant de relever que, dans

La deuxième personne ou la rupture du contrat énonciatif

Excepté dans les messages destinés aux enfants, le *tu* apparaît peu en tant que tel dans la publicité. En revanche, l'homonymie commode du "vous" de politesse et du "vous" de deuxième personne au pluriel permet une confusion qui entraîne la dilution du *tu* dans une apostrophe globale, dont on ne sait plus si elle désigne strictement le consommateur potentiel du produit (*toi*), tous les consommateurs (*vous*, les consommateurs en général), ou l'humanité. Le *vous* entraîne une énonciation faussée, dont le cadre n'est pas clairement établi: dès lors, le contrat énonciatif ne peut se réaliser. Le *vous* sert de levier à la généralisation d'un message, mais aussi et surtout à la contractualisation forcée d'un sujet qui n'était pas au départ destinataire. Ce qu'on ne peut avec un *tu*, on le peut avec le *vous*.

Ce contrat est également rompu lorsque l'incitation se déroule en quelque sorte à l'insu du destinataire, celui-ci n'étant jamais clairement invoqué et le message publicitaire s'adressant à lui à son insu, alors qu'il est tourné vers d'autres activités. "[L'effet de familiarité] prend place après des expositions courtes et répétées au stimulus d'un consommateur dont le niveau d'attention et d'implication est faible", indique Julien Intartaglia. "Le consommateur aujourd'hui est engagé dans des tâches (recherche d'information, discussion avec une tierce personne, etc.) qui occupent son attention et, finalement, limitent son engagement avec la communication (...). Des travaux récents ont démontré qu'une simple exposition augmente réellement les préférences des consommateurs pour les marques exposées par rapport à des marques non exposées³⁸⁹".

D'autres procédés occultent la figure énonciatrice. On pense, par exemple, au recours à la personnification associée à la pronominalisation du verbe, qui révèle l'autonomisation de l'objet au détriment de l'énonciateur : "Cette année, la chemise se porte avec un jean...". "La voiture de sport s'exporte bien au Japon...". "Le lin se marie avec la dentelle...". L'énonciateur et le destinataire sont absents. Le produit, véritable personnage, parle pour lui-même.

Ce phénomène de contractualisation abusive se trouve encore dans la technique

cette forme d'énonciation, la production reste d'ailleurs liée à une performance orale qui rappelle le lien fort entre énonciation et réalisation physique du message que nous évoquions plus haut.

389 Julien Intartaglia, La pub qui cartonne, 2013, p.41

du placement de produit qui, introduisant dans le champ visuel d'une série ou d'un film un produit facilement identifiable, brouille les divers statuts énonciatifs en surimposant à une énonciation de type narrative ("il était une fois...") une énonciation de type jussive ("Achète ce produit") qui entraîne malgré lui le spectateur dans une relation de sujétion où le *tu* n'a plus de place réelle³⁹⁰. L'énonciation subit, avec le langage publicitaire, des distorsions si profondes qu'elles corrodent l'identité de ses trois pôles structurants: je/tu/il. En effet, tandis qu'hier encore, *je* s'adressait à *tu* en désignant *il*, aujourd'hui, la marque parle seule à un *tu* qui s'ignore. A ce stade, peut-on considérer qu'il y a encore énonciation? Dans la mesure où ce qui demeure relève de la pure fonctionnalité, où les pôles garants de l'énonciation sont considérablement affaiblis, et où l'omniprésence de la marque dilue un procès qui, dès lors, ne peut plus se dire lié à l'immédiateté d'un présent fondateur, il semble que l'énonciation cède le pas à la *communication*, davantage axée sur le message que sur son éventuel support par un locuteur engagé.

2° C/ L'énonciation artificielle

L'aphorisme ou l'ancrage sans énonciation

Un autre procédé d'élision de l'énonciation est celui du recours aux formes gnomiques, proverbiales ou sententieuses, qui permettent à la fois de généraliser un propos (l'ouvrir au plus grand nombre possible de situations), d'élargir le champ des destinataires (s'adresser à tous) et de neutraliser par avance la caractérisation énonciative en donnant une extension maximale au foyer qu'il occupe: il n'y a plus de pôle énonciatif, mais une multiplicité de relais anonymes se partageant le souvenir d'un procès énonciatif qui n'a plus cours. Le propre de la maxime est de supprimer l'énonciateur concret, engagé dans la temporalité de Kairos, pour lui substituer l'abstraction d'un énonciateur éthéré, à la fois omniprésent, omniscient et intangible, inscrit dans celle d'Aion. Mais l'universalisation même de l'instance énonciative va à l'inverse de sa caractérisation: comme nous l'avons vu plus haut,

390 Nous reviendrons sur la technique du placement de produit et de ses rapports avec l'énonciation à l'occasion du développement sur la télévision.

un pôle énonciatif qui n'est plus attaché à l'espace ni au temps ne peut plus se dire comme tel. Car alors, renonçant à toute corporéité, toutes propriétés physiques, l'énonciation s'efface derrière l'universalité de son propos. Ainsi, sur le plan syntaxique, l'aphorisme surexploite les possibilités des tournures impersonnelles et de la forme infinitive. De même, sont absentes de cette forme d'énoncés toutes formes de traces déictiques installant la scène d'énonciation et instituant les pôles énonciatifs. "Comme cela a été remarqué par de nombreux auteurs, écrit Jean Ascombre, les slogans empruntent extrêmement souvent au domaine proverbial, et ce, de deux façons. Soit par déformation/perversion d'un proverbe donné, ainsi: 'Petit à petit, l'oiseau fait son nid/ L'assuré aussi' (2005), soit, de façon moins visible, par reprise de structures parémiques [telles que]:

MMA a(3)

Zéro blabla a(4)

Zéro tracas. A(4)"

391

On y associera toute forme d'énoncé péremptoire de type proverbial exploitant le présent gnomique et recourant au rythme binaire qui est souvent la mesure de l'adage ou de la sentence: "Parce qu'une grande tasse mérite aussi un grand café"³⁹²³⁹³.

Il est remarquable que le dicton assume, de ce point de vue, la fonction d'ancrage³⁹⁴ à laquelle l'énonciation pourvoyait de son côté. De ce point de vue, il se profile presque dans l'espace langagier comme un concurrent direct de l'énonciation, qui engage une temporalité au moyen du locuteur qui le supporte et du temps T, donné comme départ fondateur, dans lequel il parle. Sur un mode différent, la formule proverbiale autorise une forme d'ancrage qui permet une insertion dans le temporel tout en faisant l'économie de l'instance énonciative. Elle est une autre manière de se rapporter au monde, de s'y connecter sans devoir toutefois payer sa contribution à l'existence. "Bien plus qu'un pouvoir prévisionnel, le dicton a (...) une vertu hypnotique. Il est vain de se crispier sur l'information donnée par lui (...). Ce qui compte, pour le dicton, c'est structurer, pour chaque individu, les

391 Jean-Claude Ascombre, "Les proverbes: un figement du deuxième type?" in *Le semi-figement*.

392 Publicité en faveur d'un produit Nespresso.

393 En effet, parmi les slogans publicitaires les plus célèbres et les plus efficaces, très peu recourent à un pronom personnel implicite ou explicite. Parmi ces pronoms, la plupart des "je" a en réalité valeur de "on": "Mc Donald's: c'est tout ce que j'aime" ne flèche aucun énonciateur. Parmi les slogans qui ne comportent aucune marque d'énonciation, certains sont strictement des proverbes: "VU: Qui a vu verra". D'autres enfin empruntent explicitement à la structure ou au lexique proverbial: "La solidarité est une force" (Macif); "Les beaux endroits font les belles histoires" (Belambra) "C'est ceux qui en disent le moins qui en mangent le plus" (Mac Cain); "Qui sème les fleurs récolte la tendresse" (Interflora)? "Bic fait, bien fait" (Bic).

394 Nous disons bien: *ancrage*, et non énonciation.

données les plus élémentaires de la sensibilité: le temps et l'espace. En dernière instance, il a vertu d'ancrage"³⁹⁵.

On remarquera en effet que le dicton est profondément lié au temps, notamment au temps météorologique et aux cycles saisonniers. Renvoyant souvent aux conditions climatiques, il s'adresse d'ailleurs essentiellement à l'usager de la terre, au rural, au paysan. Par ailleurs, il devient, du fait de son ancienneté, un marqueur temporel en soi, qui en fait un énoncé non pas *atemporel* mais *toujours contemporain*, puisant sa charge temporelle mais aussi temporalisante dans le poids de son passé. Il est intéressant de noter que le proverbe, s'il est aisé à manier, peut également constituer une limite à la pensée libre que le publicitaire a tout intérêt à exploiter. Véritable prêt-à-penser, il "porte son lot de responsabilité; il encourage la routine et davantage: le préjugé. Il engage à la sclérose intellectuelle, à la stérilité des lieux communs"³⁹⁶, analyse Agnès Pierron. Plus loin, elle ajoute: "Le dicton permet de dire, tout en n'engageant à rien, pour le plaisir de parler, autrement dit, en pure perte (...). Il jouit de lui-même, il jubile. Mais il ne dit rien: c'est le fond de l'affaire. Il dit quelque chose qui ne se discute pas; le dicton est une donnée (...). [Grâce à lui], on évite de parler de soi ou de se poser des questions"³⁹⁷. Elle écrit encore: "Par son existence même, le dicton proclame son autonomie. Sans plus d'attaches que celles de ses rimes et de ses assonances, il circule comme un électron libre, intouchable"³⁹⁸.

Le proverbe vise-t-il, dès lors, une pure dimension poétique? Fait-il référence au seul langage dans l'optique de jouer sur les signifiants, comme pourrait le laisser penser sa prédilection pour l'allitération, la rime, les rythmes binaires? Au contraire, répond Agnès Pierron, dont la position va à l'encontre de l'hypothèse, pourtant répandue, de la portée créative du langage proverbial. Selon elle, le proverbe serait "un refus délibéré du poétique. La langue ne renvoie qu'à elle-même dans l'incapacité de la métaphore"³⁹⁹. L'exploitation de la forme proverbiale et sentencieuse, témoignant d'une véritable compulsion de répétition, permet donc la mise en œuvre d'une temporalité sans le détour de l'énonciation, sans que le locuteur prenne le risque de produire un propos personnel, sans qu'il doive consentir à la perte corrélative à la prise de parole. Nous reviendrons ultérieurement sur cette forme particulière d'ancrage-désancrage, ancrage sans énonciation, notamment lorsque nous évoquerons les rapports entre l'énonciation et Internet.

395 Agnès Pierron, Le bouquin des dictons, Avant-propos, p.6

396 Idem, Avant-propos, p.15

397 Idem, Avant-propos, p.1

398 Agnès Pierron, Le bouquin des dictons, Avant-propos, p.5

399 Idem, p.1

La fausse énonciation ou le story-telling

Nous avons posé la disparition de l'énonciateur. La publicité dit *je*, pourtant. Le *je* est même récurrent dans certains spots publicitaires. Le langage publicitaire met en effet en avant un énonciateur fictif, lui-même heureux utilisateur du produit. Cette stratégie commerciale, qui incite à ne pas parler du produit mais du consommateur (fictif) qui l'a choisi et est satisfait de son usage, crée à l'intérieur de la situation d'énonciation existante (mais défaillante) une autre situation d'énonciation, caractérisée par une horizontalité feinte, qui le place sur le même plan que le destinataire du discours publicitaire. Il relaie alors l'argumentation en faisant de sa propre expérience une démonstration. Il a éprouvé le produit et il raconte sa propre histoire, soulignant les étapes qui l'ont amené à son utilisation. Son discours prend en effet la forme d'un récit: c'est le procédé du story-telling, qui travestit le Logos en Mythos.

Le procédé du story-telling permet d'occulter une situation d'énonciation véritable, mais invisible, en lui surimposant une énonciation bien visible, mais artificielle. Ce n'est plus le produit qui se raconte, ni la marque qui, dans une auto-promotion, parle d'elle-même, c'est l'utilisateur qui, devenu narrateur, recouvre par la vraisemblance de son récit l'authenticité de l'énonciation. Dans tous les cas, ce dernier se fond derrière une instance qui parle à sa place⁴⁰⁰.

400 Notons qu'une minorité de publicitaires choisit encore de faire intervenir l'énonciateur en la personne du créateur ou du concepteur. Mais alors, l'énonciation est fortement soulignée; elle sert même d'argument à la marque. Cette stratégie commerciale représente l'inverse de celle que nous venons d'évoquer, dans laquelle l'énonciateur est sorti de son pur rôle de concepteur pour fusionner avec la marque. Il est devenu lui-même une star et, en quelque sorte, lui-même un produit. Dans tous les cas où l'énonciateur est fortement marqué, l'homme (ou la femme) réel(le) qui se cache derrière cette instance jouit d'une forte notoriété et d'une image forte. Il a d'ailleurs souvent donné son nom à la marque, de sorte que l'utilisateur ou le consommateur "énonce" lui-même, chaque fois qu'il évoque le produit, l'énonciateur qui le promeut. La boucle est bouclée, enfermant l'énonciateur dans une auto-référentialité. Chaque terme renvoie au précédent dans un système fermé qui transforme l'enchaînement *je-tu-il* en une chaîne *je-tu-je*. Ainsi peut-on lire, sur une page de publicité Franck Provost: "Mon premier vinaigre de soin professionnel, un élixir réparateur à rincer, pour raviver l'éclat de vos mèches". Dans cette approche relevant d'une hypertrophie du pôle énonciatif, la présence de l'énonciateur est très marquée. S'ajoutant au "je" et du "tu" de l'énoncé ("Mon" et "Vos"), des guillemets viennent renforcer sa présence. En bas à droite de la citation, on distingue sa signature. Sa photo apparaît deux fois sur la page: en grand format, sur l'image principale, et en petit format, sur le flacon du produit représenté en bas à droite. Bien que le mannequin, de sexe féminin, apparaisse au premier plan et au centre de l'image principale, c'est en réalité le créateur, pourtant décentré et se tenant en arrière-plan, soulevant entre deux doigts une mèche de cheveux blonds, qui est mis en avant. Le mannequin est en quelque sorte rendu invisible par une physionomie quelconque, des traits lisses mais non remarquables, un maquillage peu accentué et une expression neutre; sa pâleur et sa blondeur font ressortir les éléments-clés de la page publicitaire que sont Franck Provost lui-même et le flacon de soin capillaire dont il vante les mérites.

La publicité, héritière de la Rhétorique, a donc contribué à modifier le statut de l'énonciation par le biais de plusieurs stratégies qui, toutes, ont concouru à occulter l'instance énonciative réelle. Proposant tantôt de focaliser l'attention sur le produit rendu autonome, déplaçant tantôt la personnalisation du produit du fabricant à la marque, entité abstraite, déformable et reconvertible à souhait selon les besoins du marché, reportant enfin les traits énonciatifs sur une instance d'énonciation artificielle grâce au story-telling, elle permet de faire comme si la parole s'instaurait seule, et que le monde auto-généré, se renouvelant constamment au moyen de sa seule énergie, s'inventait à chaque seconde sans l'aide de nul créateur.

Il pourrait s'agir d'un phénomène isolé, et cette occultation de l'instance énonciative pourrait n'être que le reflet d'une nécessité fonctionnelle liée aux impératifs spécifiques de la vente (recherche d'efficacité) ou aux contraintes formelles de la publicité (petitesse des encarts, brièveté des spots télévisés, etc.). Un parcours de l'évolution de l'énonciation dans d'autres domaines (télévision, Internet), qui disposent pourtant de supports différents et ne sont pas soumis aux mêmes restrictions temporelles (séries-fleuves de la télévision, illimitation du temps passé sur Internet...) montrera qu'il n'en est rien. La facilité de la prise de parole, la multiplicité des échanges ne restaure pas la puissance énonciative. Au contraire. Eloignant toujours davantage la parole sacrale au profit du verbiage, l'énonciation décline, et les limites du *je* reculent un peu chaque jour.

La télévision comme canal: une énonciation qui se dissimule

On observe dans l'étude des marques d'énonciation à la télévision un désinvestissement semblable en tous points aux éléments relevés précédemment dans le domaine publicitaire. On verra que ce désinvestissement n'est pas seulement imputable aux propriétés techniques du canal et aux évidentes contraintes qu'elles entraînent, mais qu'il relève également d'un choix stratégique, l'énonciation télévisuelle étant fortement influencée

La neutralité et la jeunesse du mannequin renforcent également la forte expressivité du créateur dont le slogan se détache en couleur chair: "40 ans de passion". Notons que cette stratégie publicitaire, focalisant l'attention sur l'énonciateur, qui accepte certes de se montrer, mais ne se montre, au fond, que pour s'énoncer lui-même, fait essentiellement recette dans les secteurs de vente esthétique et cosmétique.

et modifiée dans sa forme par les pressions liées à l'audimat. Les impératifs de performance entraînent un trucage énonciatif, non seulement dans la mesure où les discours de type gnomique abondent (propagande politique, slogans publicitaires...), mais également où les autres types de discours (parole narrative ou descriptive/informative) se trouvent être en réalité des formes d'aphorismes déguisés.

Un indice de ce brouillage des discours et de l'apparition d'une énonciation dévoyée est la technique du placement de produit que nous avons évoquée plus haut. Cette technique souvent ignorée des téléspectateurs permet de servir de support au message publicitaire qui consisterait le propos véritable d'une fiction secrètement reléguée à la fonction de décor. L'effet de brouillage énonciatif et la difficulté de repérage qui s'ensuit viennent ici du fait que l'énoncé argumentatif *ne se signale pas* en tant que tel, puisqu'il prend la forme et l'aspect d'un énoncé narratif.

Par ailleurs, qu'il s'agisse de fiction télévisuelle, de documentaires ou d'information, les traces de l'émetteur sont effacées au profit de l'illusion d'une réalité objective, d'un monde auto-généré. C'est, dès lors, l'ensemble de la situation d'énonciation qui vacille: si l'émetteur est absent, la réalité devient incontestable. Si elle est incontestable, le destinataire que constitue le spectateur n'a plus de raison de penser ce qu'il voit. En réalité, il n'a même plus de raison d'être: désinvesti de toute fonction critique, il n'est plus que le terminal apathique, et aphasique, d'une chaîne d'informations qui se donnent de manière autonome et dont le contenu s'impose à lui. "Cette absence [de l'émetteur] pose le problème de l'autonomie du discours aussi bien visuel que sonore", écrit Philippe Viallon. "Il est évident que toute image, tout son, est le résultat d'un choix, voire d'une succession de choix faits par les différents journalistes qui ont participé à la production: agencier, journaliste du desk, journaliste, présentateur pour ce qui est de l'information, producteur, cadreur, monteur pour ce qui relève de l'image (...). La télévision veut disparaître en tant que sujet de l'acte d'énonciation, [présupposant] l'existence d'un réel à montrer, d'un réel qui 'se' montre"⁴⁰¹.

L'innovation technologique va, elle aussi, dans le sens d'une énonciation toujours plus invisible, plus ténue et plus abstraite: elle se fait l'indice d'une saisie omnisciente contre la focalisation externe qui, du fait de son incarnation chiasmique, se heurte aux limites du visible et éprouve la résistance du monde. Ainsi, par exemple, "la paluche, mini-caméra indépendante grâce à sa batterie et son émetteur-radio (...) innove à deux niveaux: d'abord elle repousse les limites du visible et de l'invisible, petite, elle montre l'intérieur d'une boîte

401 Philippe Viallon, L'analyse du discours de la télévision, p.93

remplie d'araignées où une main doit aller chercher une clé ("Fort Boyard", France 2) (...). Elle est certes un outil de télévision, mais surtout elle ouvre les portes du tout petit, de l'interdit, de l'impossible, renforce la place du téléspectateur et assure à ses yeux la supériorité de la vision médiatée sur la vision naturelle"⁴⁰².

Comme la publicité, la télévision doit néanmoins maintenir un lien social avec le destinataire. Il convient alors de restituer une forme d'énonciation qui permette d'instaurer un contact avec lui, et de soutenir, en quelque sorte, la fonction phatique sans s'embarrasser des effets de l'énonciation réelle. La création d'une énonciation artificielle, qui sera en quelque sorte à la télévision ce que le story-telling est à la publicité, permettra ce maintien en proposant au téléspectateur un énonciateur fictif, incarné le plus souvent par la personne du présentateur.

On peut noter, pour commencer, que si la première personne est très rarement énoncée à la télévision, le présentateur est l'exception qui confirme la règle⁴⁰³; seul à s'exprimer à la première personne, il n'incarne pourtant aucune instance énonciative réelle. Le présentateur fonde le foyer énonciatif d'après lequel l'information peut être transmise et à partir duquel le destinataire peut se situer. On ne s'étonnera donc pas de ce que les présentateurs aient un nom (et souvent un surnom), un style vestimentaire défini, que leur image soit travaillée afin d'être le plus personnelle possible. Philippe Viallon souligne d'ailleurs le rôle du micro, dont l'aspect souvent proéminent accentuerait la personnalisation et ferait de son porteur le véritable centre du dispositif énonciatif: "Signe distinctif de son pouvoir, le microphone dont la taille est souvent exagérée par rapport aux possibilités de miniaturisation [prouve] qu'il y a là un indice (...) plus qu'une nécessité technique. Pour le présentateur comme pour l'animateur, le phénomène de starisation qui a vu le jour à la fin des années 80 en France n'a fait qu'accentuer cette impression d'un émetteur unique"⁴⁰⁴.

Derrière l'unique se cache pourtant le multiple: l'énonciation réelle, bien plus complexe qu'il n'y paraît, ne peut être retracée et finit par se perdre parmi les centaines de voix qui conduisent à la production. "Il est évident que l'impression de l'homme-orchestre, star toute-puissante, est fausse (...): on compte pour les JT environ deux-cents personnes, journalistes, techniciens, secrétariat, qui participent directement à la production. Mais ce groupe n'est lui-même que le relais d'autres groupes (...). On a donc affaire à un conglomérat

402 Idem, p.98

403 "La forme la plus fréquente du "je" est celle des animateurs ou présentateurs. De manière générale, plus leur degré de notoriété est grand, plus la fréquence des "je" est élevée, comme si leur surplus de notoriété développait leur *ego*" (Idem, p.97)

404 Idem, p.12

de discours différents, une succession de filtres et une multiplicité d'émetteurs. Il y a alors plus que de la naïveté à croire qu'un seul homme fait l'information, qu'un seul homme fait la télévision⁴⁰⁵».

Il y a sans doute une part de naïveté dans cette croyance, mais il faut surtout y voir une nécessité fonctionnelle et structurelle: la télévision, après avoir supprimé le contexte énonciatif réel de ses contenus, se voit contrainte, afin de maintenir une forme de socialité, de restaurer une autre forme d'énonciation, plus lisible, plus légère, univoque, amicale même. L'énonciateur se trouve neutralisé parce que fabriqué de toutes pièces est dépouillé de sa charge réelle: formule inauthentique, tronquée et simplifiée, de l'énonciateur, il n'est lui-même qu'un canal destiné à faire passer une information le plus rapidement et le plus fluidement possible depuis sa source vers sa cible.

Effacement du destinataire, mise en place d'un destinataire de substitution

Symétriquement, la télévision gomme la présence du destinataire, qui se trouve réduit à une forme minimale. "Le 'vous' devrait être le mode standard de la communication interpersonnelle médiatisée. En réalité, on constate que cette forme est surtout employée dans deux cas: comme transition entre les séquences et comme complément du 'nous' émetteur, les deux étant souvent simultanés comme si ces moments n'étaient que des instants privilégiés, phatiques, n'ayant d'autre fonction que créer le contact⁴⁰⁶».

De même qu'elle se constitue, pour assurer la constance de l'audience, un émetteur artificiel, la télévision recourt à un récepteur fictif. Devant l'impossibilité de s'adresser au destinataire réel (multitude de personnes aux horizons différents, distance qui subvertit la situation d'énonciation), elle propose une scène d'énonciation factice à l'intérieur même de la scène d'énonciation réelle afin que le téléspectateur, désinvesti de tout rôle, assiste à la fois à l'événement et à sa propre (et future) réception de celui-ci, décrite à l'avance et jouée par ceux qui apparaissent à l'écran comme son double. De la télévision, il apprend tout: les faits ne sont pas donnés de manière brute, laissant place à une interprétation ouverte. On lui dicte, en même temps que ce qu'il faut percevoir, ce qu'il convient de penser du perçu -

405 Idem, pp.15-16

406 Philippe Viallon, L'analyse du discours de la télévision, p.93

en même temps que l'information, comment réagir au contenu informationnel. Plusieurs techniques contribuent à la mise en abyme d'une énonciation fictive: le micro-trottoir, par exemple, en fournit un exemple. L'immixtion de spectateurs sur les plateaux télévisés et leur insertion dans le champ visuel⁴⁰⁷ du téléspectateur en donne un autre. Le public filmé est alors un "substitut du téléspectateur, qu'il soit ombre chinoise ou auditeur attentif"⁴⁰⁸. Enfin, le choix de personnalités représentatives pour participer aux jeux télévisés permet l'adhésion du plus grand nombre et l'identification du téléspectateur: "[Le "vous"], c'est aussi les candidats aux jeux dont les prénoms, le métier et la ville d'origine sont choisis de telle sorte que chaque téléspectateur ait un élément qui lui soit proche⁴⁰⁹".

Sortie du temporel au profit du toujours-actuel

S'il est inutile de revenir sur la question de l'espace, que nous avons déjà envisagée ailleurs, et des effets de la distance sur la situation d'interlocution⁴¹⁰, il peut être pertinent de s'arrêter sur celle du temps qu'instaure la télévision et de constater que toutes les observations qui peuvent être faites à son égard vont dans le sens des analyses menées précédemment au sujet d'un temps dilué, étiré, toujours actuel, forme de présent gnomique étendu à sa mesure maximale. En un mot, la télévision change la détermination du temps. Le *direct*, et, d'une manière plus générale, l'immédiateté de l'information, conduit à une confusion temporelle, faisant coïncider l'instant de l'énoncé avec celui de l'énonciation.

Or, le temps est un autre facteur déterminant de l'énonciation: comme nous l'avons vu plus haut, il fait partie du repérage déictique qui permet de situer le procès. En l'absence de Chronos, les choses s'inversent: ce n'est plus le fait qui, inscrit dans un certain temps, fonde le discours, mais plutôt le discours qui, en le situant, fonde l'événement et déploie autour de lui un temps artificiel. Il n'est nul besoin de connaître la date et l'heure

407 Sous forme de va-et-vient réguliers de la caméra entre les présentateurs, les invités et le public, dont on encadre souvent les visages à l'aide de gros plans.

408 Idem, p.95

409 Idem, p.95

410 La conséquence la plus notable est probablement la suppression graduelle des différences entre la scène de l'énoncé et celle de l'énonciation: la facilité de l'accès à l'image, la rapidité des va-et-vient, l'insertion dans l'écran d'un autre cadre plus petit qui permet aux deux procès de se tenir simultanément (grand cadre montrant le présentateur, petit cadre montrant les événements dont il parle, ou inversement: grand cadre montrant les événements relatés, petit cadre en haut à droite montrant le présentateur)...

exactes de l'événement, puisqu'il est nécessairement actuel – sa date, c'est maintenant. Le discours de la télévision est perçu comme contemporain des faits qu'elle rapporte. "Si les images sont rarement datées, c'est leur diffusion au sein du continuum temporel qui les actualise: qu'elles appartiennent à un passé proche ou lointain, elles sont au présent quand le spectateur les regarde; de plus, que ce soit dans la fiction ou dans l'information, tout est fait pour oublier, ne serait-ce que pour des raisons techniques, qu'elles appartiennent au passé⁴¹¹". La télévision instaure le repère temporel, c'est donc à partir de son discours, et non du temps réel, que se déploient les événements qu'elle relate. L'ellipse, la répétition d'informations (l'information tourne "en boucle"), qui fondent une certaine esthétique du direct, sont autant de stratégies qui renforcent cette impression d'actualité permanente. On note avec Philippe Viallon l'exploitation des déictiques restreints (*aujourd'hui, hier*) au détriment des déictiques élargis (*autrefois...*) et, parmi ces déictiques, la sur-représentation de "*maintenant*" ou "*tout de suite*" ("tout de suite sur la 2..."). Le passé lui-même n'est plus évoqué que sous la bannière du présent: "Pour traiter des événements anciens, on développe des artifices: centième anniversaire de la mort, réédition des œuvres complètes, rénovation sont autant d'artefacts permettant d'ancrer le discours dans le présent, dans la réalité⁴¹²", écrit Philippe Viallon.

En somme, il semblerait que la télévision modifie en profondeur les enjeux énonciatifs en participant davantage de la *représentation* d'une énonciation que de l'instauration d'une énonciation véritable, dont elle étoufferait les principales instances et éluderait la dimension temporelle pourtant fondamentale. En effet, une énonciation qui a lieu en permanence, en tous lieux, depuis tous et pour tous ne peut que relever d'un artifice qui en déforme la nature: l'idée même d'une universalisation et d'une pérennisation du procès énonciatif va à l'encontre du concept d'énonciation. A ce titre, les techniques télévisées reprennent globalement la logique de la stratégie publicitaire en prenant en otage l'énonciateur véritable et en demandant à son double, fictif et construit de toutes pièces, de parler à sa place.

Cette pseudo-énonciation, qui vient recouvrir l'énonciation véritable et agit comme un pivot empêchant émetteur et récepteur d'entrer réellement en contact, se glisse partout, donne partout des signes de sa présence - l'aspect hyperbolique de cette énonciation artificielle étant le corollaire d'une énonciation véritable pauvre, d'une interlocution faible,

411 Philippe Viallon, *L'analyse du discours de la télévision*, pp.103-104

412 Idem, pp.105-106

d'un dysfonctionnement sensible au niveau de l'échange. "Le présentateur-animateur fait de plus en plus écran, écrit Philippe Viallon. On est passé d'une priorité de l'énoncé avec une quasi-idéologie de la transparence dans la paléo-télévision à une priorité de l'énonciation avec une hypertrophie de la fonction phatique, notamment par l'usage immodéré du regard-caméra, dans la néo-télévision⁴¹³".

Si la télévision a pu modifier le paysage énonciatif au point de faire croire que l'on pouvait se passer de l'énonciation, et que seule importait son aspect fonctionnel, sa prétention phatique, qu'en est-il de l'énonciation sur le Web? Internet étant le lieu de la liberté des échanges, de l'immédiateté des contacts où se multiplient les marques d'interlocution (on pense notamment à la prévalence du *je*), est-il l'espace d'une énonciation restaurée ? L'indéniable quantité des marques de l'énonciation est-elle aussi le signe de la qualité d'une énonciation retrouvée ?

Internet ou l'énonciation paradoxale

Internet est, au premier abord, l'espace de l'énonciation par excellence. Il est l'interface où se conjuguent l'intime et le social d'une manière originale et nouvelle. Chacun y a sa place et est libre de s'exprimer sans limites: le contenu de sa pensée s'édite automatiquement, sans contrôle, sans restrictions. On pourrait dire que seul le langage verbal connaît une telle liberté: ce serait une erreur. La liberté énonciative de l'internaute dépasse de loin celle du locuteur: tandis que la parole spontanée est encadrée par des limites socio-culturelles (registre de langue attendu), temporelles (certains propos, reçus favorablement à quatre heures de l'après-midi, connaîtront un accueil incertain à quatre heures du matin), par des normes et des contraintes liées au fonctionnement de l'échange verbal (auto-régulation du dialogue qui fait que, tandis que l'autre parle, je me tais, et vice-versa). Parler, c'est se plier au temps, à la personnalité, à la disponibilité de l'autre. Le locuteur le plus irrespectueux lui-même se conforme, sans le savoir sans doute, à la majeure partie de ces attentes – ainsi l'insulte, l'interruption, le hors-propos, sont autant de transgressions qui confirment, au fond, l'intériorisation des règles de langage. Ces anomalies n'en sont, en conséquence, qu'à l'intérieur d'un consentement plus global à la norme.

413 Idem, p.108

L'internaute, en revanche, peut "poster" à toute heure. Il peut aussi, dans une certaine mesure, faire fi des inconnus qui le liront par hasard. Il peut oublier les questions de décalage horaire et ignorer jusqu'à l'emploi du temps de celui auquel il s'adresse: la notion d'emploi du temps elle-même devient d'ailleurs relative, dans la mesure où ce dernier n'est plus un obstacle à l'échange, ne s'opposant plus à la réception ni à la lecture des messages, à la consultation de blogs, de pages d'information. La majeure partie des internautes, qui conserve un accès permanent au réseau et reste connecté sur son lieu de travail, demeure donc récepteur potentiel, non en des temps précis où il se rend disponible pour l'autre, mais à chaque instant de sa vie.

De ce point de vue, Internet conjugue la liberté octroyée par le langage écrit (possibilité d'ignorer l'activité du destinataire, puisque la réception du message se trouve différée) et celle de l'oral (non-respect des règles orthographiques, des conventions ordinairement attendues d'un message écrit). Énonce qui veut, quand il veut.

Contrairement à l'espace énonciatif télévisuel, le cyber-espace semble donc le garant de l'expression d'un *je* authentique. Il est en effet le lieu de l'*engagement*, comme le notent Jean-François Fogel et Bruno Patino. "Ce dernier mot, utilisé en anglais comme en français, désigne l'activité d'un internaute qui fait écho, vers l'audience ou vers ses amis, à sa visite sur une page. Les outils de partage de liens, d'images ou de vidéos sur les réseaux sociaux, les boutons d'expression des émotions, les systèmes de saisie de messages ou d'envoi (...) sont si répandus et utilisés que tout Internet paraît s'employer à la mise en circulation massive de liens⁴¹⁴". Plus encore que dans un écrit ordinaire, ce *je* apparaît caractérisé et ancré dans un contexte énonciatif riche: contrairement à la lettre manuscrite, il s'accompagne presque systématiquement de photos et/ou de renseignements quant à ses goûts, ses fréquentations, ses préférences.

L'internaute n'est pas seulement l'énonciateur de ce qu'il écrit, il est également méta-énonciateur, instance plénipotentiaire qui "gère" et "administre" sans relâche, regard total sur l'énoncé qu'il produit. "[L'internaute] tient tous les rôles. Il est Super Mario, le plombier du jeu de Nintendo, la bille du flipper, un DJ de contenus numériques, le rédacteur de sa boîte de courrier électronique et l'attaché de presse de ses émotions⁴¹⁵".

Cette forme de maîtrise totale, de liberté énonciative maximale semble pourtant avoir plusieurs revers: tout d'abord, si l'internaute a les pleins pouvoirs sur un site personnel, en revanche, dans un espace commun de type forum, il est contraint de partager le

414 Jean-François Fogel et Bruno Patino, La condition numérique, p.50

415 Idem, p.33

statut d'énonciateur avec des centaines d'autres utilisateurs: il n'est donc jamais pleinement énonciateur, mais toujours co-énonciateur d'un contenu de pensée qui se trouve presque inévitablement déjà énoncé ou repris par d'autres. "Du point de vue médiatique, une différence radicale sépare Internet du journal imprimé, de la radio ou de la télévision: le narrateur unique, celui qui propose le 'roman national' dans le journal parlé ou télévisé ou encore dans l'éditorial imprimé, n'existe pas sur le réseau. Il y a une foule de narrateurs visibles ou invisibles, et du coup une absence de narrateur visible, une absence de récit unique. Il en découle une multiplicité durable⁴¹⁶".

Par ailleurs, libre à tout moment de modifier les paramètres qui établissent son identité, ou de créer une autre page, un autre profil, l'internaute ne porte pas pleinement le poids de son propos. Sauf dans de rares cas où les contenus sont directement liés à la personne émettrice - dans le cas, par exemple, d'un médecin célèbre ou d'un chercheur qui expose une théorie personnelle sur le Web -, il est un énonciateur-fantôme qui peut à tout moment cesser d'apparaître, ou bien continuer d'apparaître sous un autre nom, ou encore cesser de fréquenter le site, mais ré-apparaître sur un site similaire. Il est notoire, par exemple, que l'immense majorité des internautes possède plusieurs adresses de messagerie (contre une seule adresse postale, une seule boîte aux lettres), et que la possibilité même de créer des comptes d'utilisateurs "étanches" facilite le fractionnement de l'identité. De là, une autre conséquence: celui qui énonce peut être fabriqué de toutes pièces, à l'instar de l'énonciateur de la télévision, à cette différence près qu'il aura mis en œuvre lui-même l'identité qu'il souhaite faire apparaître, construisant un énonciateur factice et demeurant libre de l'escamoter à tout moment.

Par ailleurs, même dans le cas où l'internaute ne livrerait que des informations exactes sur son identité, ces informations ne contribuent pas à le *déterminer*, contrairement aux apparences que donne la masse d'éléments disponibles en ligne (dates, commentaires, photos.): elles éclairent, en effet, beaucoup moins *l'être* que le *faire* de l'utilisateur. Il s'agit essentiellement d'avoir une visibilité sur ses goûts, ses relations ("amis"), ses expériences passées, ses activités, ses lieux favoris, qui sur-caractérisent l'énonciateur mais ne l'appréhendent que par le dehors.

Le terme de profil est d'ailleurs éloquent: défini comme l'ensemble des éléments de base qui permettent de communiquer sur un réseau social, il renvoie davantage à une typologie qu'à une caractérisation: dans son sens second, le terme "profil" désigne la configuration d'une chose à un moment donné, ou l'ensemble des caractéristiques qui

416 Idem, p.162

définissent une personne afin d'en relever les aptitudes à telle ou telle fonction, telle ou telle tâche – ainsi parle-t-on de profil médical, de profil psychologique, ou encore de profil professionnel: cet outil de reconnaissance et de catégorisation n'est donc certes pas destiné à informer sur l'essence d'un être, qui se donne d'ailleurs comme multiple et en changement perpétuel.

Eloy Fernandez Porta, enseignant à l'université de Barcelone, note que la présentation d'une individualité passe par l'exposition d'un ensemble de liens, constat qui ne manque pas d'être inquiétant, puisque le réseau semble ne faire signe qu'au réseau et ne renvoyer effectivement qu'à lui seul dans une forme de circularité indéfectible: "Un profil numérique, écrit Eloy Fernandez Porta, ne se définit pas comme 'la caractérisation d'une individualité', mais comme l'externalisation de liens changeants, nominaux et référentiels (...). Ces derniers ne *s'exposent* pas en tant qu'une émanation irréductible du moi mais *se proposent* plutôt à l'intelligence de l'internaute en tant que *recherche d'une affinité* ou proposition d'accord minimal avec d'autres profils⁴¹⁷". Rares sont les situations où le nom et le prénom, dans leur formulation complète, sont indispensables pour communiquer: sur les forums, par exemple, on ne s'adresse jamais qu'à "Fred212" ou "Nini58". Il est naturel que l'énonciation, censée ancrer le procès dans l'épaisseur du monde au moyen d'un passeur qui en assume physiquement la teneur, voie son destin affecté par l'émergence d'un *je* versatile, fluctuant et pluriel se prêtant au jeu des apparences et dispersant l'idée même de locuteur au lieu d'en attester l'existence. En effet, si un flottement subtil a toujours permis à l'énonciateur de ne pas adhérer parfaitement à la figure de l'auteur, du narrateur, ou du créateur – flottement dont témoignent par exemple les noms de plume et autres identités d'emprunt -, le phénomène n'a jamais atteint un tel degré de dissociation ni n'a été à ce point institué, et il se dote d'un sens d'autant plus neuf que l'internaute d'aujourd'hui n'appartient pas à une société répressive où la liberté de pensée est condamnée, et où il est légalement possible de payer de sa vie pour en avoir trop dit. La création d'identités multiples est détachée de toute notion de danger, de tout enjeu de survie.

Par ailleurs, la création et l'utilisation d'énoncés minimaux et préconçus (abréviations telles que *lol*, *mdr* ou formes icôniques: smileys...) laisse à penser que nous nous éloignons de l'idée que nous pouvions nous faire d'un énonciateur classique: ici, la relation à l'énoncé n'est ni *personnelle* (je dis ce que je pense) ni *interpersonnelle* (je rapporte ce qu'un autre a dit ou pense) mais plutôt *dépersonnalisée*: et en effet, au moment où il recourt à ces formes brèves, qui semblent d'ailleurs relever davantage du langage inarticulé que du langage

417 Eloy Fernandez Porta, cité par Jean-François Fogel et Bruno Patino, in La condition numérique, p.37

articulé en se posant comme les équivalents d'un "oh!" admiratif, d'un "ah" victorieux ou d'un raclement de gorge excédé, l'énonciateur disparaît presque entièrement derrière le signe convenu qu'il laisse sur la page d'un effleurement de l'index.

Enfin, la rapidité et le caractère massif de la production d'énoncés sur Internet, qui s'apparente davantage à un discours oral scripté qu'à un discours écrit oralisé, ont pour conséquences d'engager une plus grande liberté de forme de la part de l'utilisateur. Parmi les effets notoires de cette liberté, on cite le plus souvent l'erreur orthographique, l'écart syntaxique, le recours aux abréviations, une préférence pour la phrase minimale, l'ellipse des formules de politesse, soit un ensemble de transformations liées au volume ou à la mise en forme de l'énoncé; mais on oublie souvent cette négligence significative que constitue l'omission de la source d'une citation, car si les propos rapportés abondent sur Internet, la mention de l'auteur y est si fréquemment éludée qu'il devient courant et somme toute normal de rencontrer un propos erratique. Or, citer sans guillemets, c'est effacer encore davantage les contours de l'instance énonciative dont on admet ne rien savoir; c'est prélever sur la masse mouvante de la production langagière un élément orphelin, délié de son contexte. Le contenu du propos est mis en avant au détriment de son origine, de son initiateur, de son passé.

Ainsi le *je* d'Internet, sur-représenté en termes quantitatifs, serait-il l'indice très paradoxal d'une énonciation incomplète ou falsifiée: à la fois anonyme et revendiqué, il permettrait au mieux de toucher, indirectement et comme de loin (de *profil*), l'une des facettes d'un énonciateur dont l'existence sur le Web se caractériserait par son fractionnement et son degré de variance, et n'entreprendrait de rapport réel avec l'être de chair que le temps de la création d'une identité factice, dont il serait impossible de retracer l'origine.

2°D/ L'énonciation, "entre solipsisme et universalisme"

Dire et être dit

Mais il y a plus. Le caractère factice ou artificiel de l'énonciation sur Internet ne relève pas simplement de l'identité mystérieuse des scripteurs, de l'absence de contenu des

profils, de la vacuité des comptes, de l'abstractisation grandissante de la scène. L'acte d'énonciation volontaire se double toujours d'un autre, involontaire, inconscient même, et un double procès s'engage au moment où le scripteur envoie un message, inversant le sens d'une parole qu'il croyait unilatérale, de sorte que s'exprimer sur Internet, c'est certes *dire*, mais c'est avant tout *être dit*.

En effet, le système de collecte de données par des centaines de logiciels performants, mais invisibles, permet de faire de l'internaute un portrait bien plus élaboré que tout ce qu'il pourrait dire sciemment de lui-même. Au moment où il recherche une information, des myriades d'yeux se tournent vers lui et recherchent, dans la mémoire de son ordinateur, des renseignements qu'ils récoltent massivement, de sorte que l'*utilisateur* est surtout l'*utilisé*, puisqu'au moment où il s'informe, il constitue lui-même une source d'information⁴¹⁸.

Le sens de l'énonciation s'inverse: celui qui croit dire est dit et, alors même qu'une énonciation factice semble protéger son identité véritable, cette dernière est récupérée pièce par pièce par l'outil informatique. "Le Big data, ce sont les petites miettes que vous laissez derrière vous tandis que vous vous déplacez dans le monde", explique Alex Pentland, directeur du laboratoire des dynamiques humaines au MIT. "Ces miettes racontent l'histoire de votre vie. Elles disent ce que vous avez choisi de faire. C'est différent de ce que vous postez sur Facebook où vous mettez ce que vous avez choisi de raconter, et que vous éditez en fonction de la mode du moment (...). Le Big data traite de votre vrai comportement"⁴¹⁹. Ce revers de l'*engagement* conduit à un nouveau dispositif énonciatif dans lequel l'énonciateur révélé serait largement inauthentique mais dont les logiciels de collecte de données se chargeraient de relever l'identité et l'activité véritables.

Cependant, ce processus d'inversion ne laisse pas intacte la scène d'énonciation. Tandis qu'il s'effectue, l'utilisateur glisse sans le savoir du pôle de l'instance dispensatrice (énonciateur) vers celui de l'objet (énoncé) – l'utilisateur croit qu'il parle, mais c'est de lui qu'on parle – et ainsi, malgré la récurrence du *je* sur le Web, on ne parle jamais qu'à la troisième personne, le *il* étant de fait la seule personne constante et véritable (quoique non assumée). Par ailleurs, dans la mesure où cette collecte de données s'effectue le plus souvent à l'insu de l'utilisateur, on peut se demander si, en cet espace démocratique que constitue le réseau, énonciation ne rime pas avec dénonciation.

En effet, si l'énonciateur est avant tout l'énoncé, au fond, qui énonce? Qui, par

418 Ainsi, par exemple, suivre un chemin à l'aide d'un GPS sur Ipod, c'est donner la possibilité d'être suivi.

419 Propos rapportés par Jean-François Fogel et Bruno Patino, in *La condition numérique*, pp.85-86

exemple, est capable de déchiffrer et d'utiliser les données collectées par les logiciels? Qui agit souterrainement en lieu et place de celui qui pense agir, butinant l'information de surface en surface sur le reflet de l'écran luisant? Le maître du jeu n'étant pas celui auquel on pense, nous avancerons que la figure de l'énonciateur a laissé la place à celle du *codeur*. En effet, si le véritable langage informatique est le code⁴²⁰, il n'est pas étonnant que l'énonciation, qui n'est pas l'ancrage du code dans un espace virtuel mais celui du discours dans le monde réel, connaisse une forme d'affaiblissement qui en altère profondément la nature. Le code serait un facteur capable de modifier l'ensemble de la condition numérique, et, à terme, d'orienter le destin politique de la société moderne: "Très tôt, il est apparu que, plus qu'un outil, le code serait dans toutes ses dimensions – sa création, son usage, son administration, sa propriété –, un élément déterminant de la vie numérique. Une formule prononcée en juillet 1992 par Dave Clark, un des concepteurs d'Internet, lors d'une réunion sur la définition des normes du réseau, reste souvent reproduite parmi ceux qui régissent le code: 'Nous rejetons les rois, les présidents et le vote. Nous croyons au consensus et à l'exécution du code'⁴²¹".

On ne manquera pas de remarquer l'évolution sémantique du mot "code" et son actuelle polysémie, liée à un emprunt à l'anglais: "Code" désigne, dans sa première acception, "un recueil de lois, l'ensemble des lois et dispositions légales relatives à une matière spéciale"⁴²². Ce n'est que dans sa quatrième acception qu'il se découvre au sens où on l'entend dans le contexte actuel, comme "système rigoureux de relations structurées entre signes et ensembles de signes"⁴²³. Il y aurait donc bien entre le code crypteur et le code légiférant un lien souterrain, tel que l'un ne puisse être dit sans que se profile, en filigrane, l'évocation de l'autre. Coder, c'est aussi "rejeter", c'est aussi "croire"⁴²⁴. Ce n'est pas seulement manier un outil. C'est choisir.

420 Jean-François Fogel et Bruno Patino définissent le code de la manière suivante: "Le code est le discours que les [humains] tiennent aux [ordinateurs] en s'exprimant dans des langages informatiques, les seuls qu'ils comprennent" (La condition numérique, p. 96). C'est dans ce sens que nous l'entendrons au long de ce développement, c'est-à-dire en tant que code informatique, inféodé à l'économie de l'information, et non au sens large de système ou de grammaire. Il faut donc comprendre le terme de code comme synonyme de codage, d'encodage, ou de codification.

421 Jean-François Fogel et Bruno Patino, La condition numérique, p.97

422 Nouveau Petit Robert

423 Idem

424 Voir citation rapportée ci-dessus, d'où sont extraits ces termes.

La science ou l'autonomisation du savoir

Cette crise de l'énonciation prendrait sa source bien plus loin que les phénomènes récents constitués par l'expansion de la publicité, le goût immodéré pour la télévision et la généralisation d'Internet. Peut-être ces phénomènes ne seraient-ils eux-mêmes que les effets d'une cause plus ancienne, l'émancipation du discours scientifique. En effet, il semblerait que nous soyons passés de l'association indéfectible de l'énoncé scientifique et de l'énonciateur qui le produit à leur détachement total, à une distinction si parfaite que l'énonciateur, non seulement n'est plus responsable de son énoncé, mais peut même sans dommage demeurer inconnu. Dès lors, l'énoncé scientifique parle seul, son caractère démonstratif suffisant à le fonder en tant que juste et vrai. Cette relégation de l'énonciateur est un fait moderne: le procès de Galilée, le bûcher des hérétiques sont là pour nous rappeler que l'énonciateur était, il y a de cela quelques siècles encore, si indissociablement associé à son discours qu'il pouvait être exécuté pour avoir *mé*-dit, pour avoir été, au fond, un mauvais énonciateur. S'il est désormais impossible de *més*-énoncer, c'est qu'il n'est plus possible d'énoncer. Dans un passé plus récent, le débat sur le sacrilège⁴²⁵ révèle bien, en effet, un malaise sous-jacent autour de la question de l'énonciation. Tantôt nous ne voulons considérer que l'énonciateur sans prendre en compte la relativité de la scène d'énonciation, tantôt nous ne considérons que l'énoncé, indépendamment de tout site d'ancrage et de toute médiation physique. La confusion brutale - et mortelle - de l'énonciateur avec l'homme, perpétrée paradoxalement dans le contexte d'une dévaluation totale de l'énonciation, entraîne un choc des valeurs insoutenable qui amène cette inéluctable reformulation de la problématique énonciative: dans un monde où tout peut être dit, et où tous peuvent dire, comment restaurer un statut énonciatif qui permette d'éviter le flottement des signes à perte de vue, l'oubli du sens, la dévaluation de la parole, et l'évidement des signifiants, et préserver, en somme, le poids de l'existence, sans que, précisément, la figure de l'énonciateur ne se confonde abusivement avec celle de l'homme de chair, entraînant à son égard une nécessaire privation de liberté?

La loi ne sanctionne aujourd'hui que les énoncés diffamatoires visant à

425 Il est fait référence ici aux événements de janvier 2016, initiés par le meurtre des journalistes de Charlie-Hebdo.

condamner directement une personne. La liberté d'expression permet à tout un chacun d'exprimer un jugement, favorable ou défavorable, sur un parti politique, un fait de société, les actes d'un dirigeant, l'efficacité ou l'inefficacité d'un type de médecine. Or, le discours scientifique apparaît comme une exception à toutes ces formes d'énoncés, se présentant précisément comme non subjectif, délié d'instances suggestives. Il ne constitue plus un énoncé véritable, dans la mesure où celui-ci implique la présence d'un énonciateur, le tremblement d'un tempérament, la relativité d'une subjectivité. Il *est*, simplement, à la manière des vérités absolues ou des maximes.

Il est à noter que les présentes remarques regardent essentiellement les énoncés scientifiques de type empirique qui, à défaut de latitude critique pour se juger elles-mêmes, et privées des Grands Récits qui leur donnaient sens en leur conférant une morale politique, se trouvent réduites aujourd'hui à la seule logique performative⁴²⁶. L'idée que les sciences exactes sont objectives et non soumises à l'intérêt, nous dit en effet Jürgen Habermas, entendant démystifier le discours scientifique, est une illusion – la géométrie, nous dit-il, est bien issue de la nécessité de mesurer la superficie des propriétés. Son exercice repose donc bien au départ d'une considération intéressée. Habermas exclut des énoncés liés à l'intérêt les sciences sociales critiques qui, se montrant capables d'exercer un jugement sur leur propre pratique, se distinguent selon lui des autres types de sciences (empirico-analytiques et historico-herméneutiques). Les sciences sociales sont alors considérées comme émancipatrices en ce qu'elles enclenchent un processus de réflexion. C'est ainsi que la psychanalyse, qui n'est pourtant pas considérée comme une science exacte, incarne pour Habermas le modèle de cette capacité auto-réflexive.

Ainsi, l'auto-légitimation des énoncés scientifiques de type empirique demeure, bien souvent, un leurre. Si, depuis la fin des Grands Récits, ces dernières ne trouvent plus dans le mythe ou dans l'éthique de l'émancipation ou de la spéculation qui en hérite selon J.-F. Lyotard l'origine de leur légitimité, et si elles semblent, depuis l'avènement de l'ère postmoderne, seules maîtresses d'elles-mêmes et déliées de tout ancrage, elles restent souvent agies par une logique performative sous-jacente et inaperçue. Comme l'a particulièrement souligné J. Habermas, elles répondent toujours à un intérêt que nous qualifions ici de "latent". Seul le concept habermassien d'"auto-réflexion" peut permettre de mettre à jour cet intérêt, et se rapprocherait ainsi de cette auto-légitimation. Pourtant, cette auto-réflexion ne concerne selon J. Habermas que les épistémologies qu'il classe selon une

426 Voir Lyotard, La condition post-moderne.

visée d'émancipation⁴²⁷, ce qui, comme l'observe J.-F. Lyotard, leur garantit une légitimation assurée par le récit de l'émancipation.

Par ailleurs, la remise en question quotidienne de certains discours scientifiques par d'autres, plus récents, soutenus par une technologie plus avancée, étayés par une meilleure exploitation des performances informatiques, ne change rien à l'aspect intouchable de leur statut: produits trop rapidement, sans véritable dialogue, sans concertation suffisante entre pairs, ils s'additionnent et se donnent contemporanément, de telle sorte que leur diffusion simultanée confine à la cacophonie.

De la même manière, une entreprise ayant racheté un brevet acquiert en même temps les droits sur l'invention ou le concept qu'il recouvre. C'est dire que l'inventeur, l'initiateur, celui qui est à la source de l'idée et se pose donc en quelque sorte en tant qu'énonciateur du concept, se trouve par contrat délié de son énoncé. Il n'a plus de droits sur son *dit*. Si le destin de son invention lui paraît peu adéquat au projet d'origine, si son usage lui semble dévoyé, il n'a plus la possibilité de se *dé-dire*. L'énoncé va librement, détaché de son origine: il peut être acheté, vendu, exploité, et n'a plus de rapport avec son émetteur. Tandis que ce dernier est demeuré dans un monde relatif et continue de fluctuer avec le temps, l'humeur, l'espace hétérogène, et la recherche qui s'efforce, son *dit* appartient, de manière irrémédiable, au champ de l'absolu.

Pourtant, à y bien réfléchir, l'énoncé scientifique demeure un discours. Nombre de scientifiques renommés se sont d'ailleurs dédités à plusieurs reprises, et cela est au fond assez souhaitable: ce qui peut être pris pour la marque d'une certaine versatilité manifeste au contraire la vigueur d'un esprit en mouvement, et l'agilité d'une pensée qui ne se crispe pas sur son objet mais demeure attentive aux signes du dehors.

Cet amalgame de la cohérence et de l'obstination obtuse n'a pas toujours eu lieu. Cet *a priori* remonterait, selon Jean-Pierre Lebrun, à la révolution du *cogito* – le terme de révolution pouvant être entendu dans deux sens ici, à la fois comme événement marquant un tournant décisif de l'Histoire et comme un tour complet sur soi-même qui pourrait figurer l'auto-suffisance d'une pensée hermétique au monde. La science se situe non plus par rapport au réel, par l'observation des phénomènes naturels, dont elle s'est, en quelque sorte, émancipée, mais par rapport à elle-même, se fiant désormais à l'auto-fondation du discours mathématique. "Là où, avant la naissance [de la science moderne], Réel et Symbolique étaient intriqués, ce que 'le projet mathématique de la nature' met en place, c'est un Symbolique qui, à

427 L'herméneutique psychanalytique par exemple (voir plus haut).

lui tout seul désormais, *en éludant l'énonciation*⁴²⁸, prétend rendre compte du réel; il oublie le réel d'où il est issu et il repositionne un réel au-delà de son jeu d'écriture – un réel auquel, dès lors, la science ne cesse de vouloir coïncider, en 'oubliant' l'intrication dont pourtant elle procède⁴²⁹".

Cette tendance à l'oubli est d'ailleurs, selon Jean-Pierre Lebrun, une nécessité de structure. Il ne s'agit pas d'une orientation à rectifier ou d'un défaut à corriger, mais bien d'une poussée interne qui permet le progrès au mépris de l'ancrage et de la question de l'origine. C'est parce que celle-ci est mise en oubli que la science moderne, telle qu'elle se constitue, peut opérer. Si, "jusque-là, il fallait retourner à la confrontation à la chose existante comme à l'origine du savoir, à l'endroit où le savoir s'ancrait dans le rapport à la vérité⁴³⁰", la science moderne sépare vérité et savoir et fait en quelque sorte l'économie d'un détour du côté du réel. "Spontanément, la démarche de la science moderne est portée à se désinscrire de ce qui la fonde, car c'est de cet oubli qu'elle tire sa puissance opératoire⁴³¹".

Mais il faut distinguer des deux premiers moments de la science, marqués par ses deux premières naissances – la naissance de la science en Grèce d'abord, puis celle de la science moderne marquée par les découvertes galiléennes et cartésiennes – un troisième instant, qui se définirait par un retour sur les effets de la science délivrée de l'origine, l'interrogation devant un monde envahi par ses produits, et la prise de conscience des dangers qu'elle représente. Des "progrès" d'une nature nouvelle (l'auteur évoque, par exemple, Hiroshima et les premiers pas sur la Lune) auraient contribué à modifier complètement l'image de la science et à repenser les limites du réel: une telle science ne déplaçait pas simplement la frontière du rêve; elle évacuait de manière radicale le concept d'impossible⁴³². "En se coupant ainsi de son ombilication dans le réel, en organisant l'éliision de l'énonciation en même temps que celle de l'énonciateur, la science risque à chaque fois de se prendre pour son propre commencement (...); c'est cette invitation à l'autofondation - abusive et trompeuse – qui fait qu'elle porte spontanément en elle une prétention totalitaire⁴³³".

L'analyse de Jean-Pierre Lebrun rejoint ici celle de Jean-François Lyotard: "La question: *Que vaut ton argument, que vaut ta preuve?* (...), en se développant, conduit à la

428 C'est moi qui souligne.

429 Jean-Pierre Lebrun, Un monde sans limite, Erès, 2003, p.68

430 Jean-Pierre Lebrun, Un monde sans limite, Erès, 2003, p.66

431 Idem, p.67

432 Notons que cette évacuation avait lieu parallèlement à celle du concept d'ailleurs, mis à mal par la technologie, la cartographie, la technique satellite. Au moment où l'ailleurs déshérité cherchait sa place sur une carte saturée, l'impossible se voyait remercié et les découvertes de la science se trouvaient re-distribuées selon un axe différent: non l'axe ontologique qui opposait le possible et l'impossible ou l'axe éthique qui opposait le permis et le défendu, mais l'axe temporel qui opposait le déjà-réalisé au non-encore réalisé.

433 Jean-Pierre Lebrun, Un monde sans limite, Erès, 2003, p.69

question, c'est-à-dire à la métaquestion ou question de la légitimité: Que vaut ton 'que vaut'? On l'a dit, le trait frappant du savoir scientifique post-moderne est l'immanence à lui-même, mais explicite, du discours sur les règles qui le valident. Ce qui a pu passer à la fin du XIXe siècle pour la perte de légitimité et la chute dans le 'pragmatisme' philosophique ou le positivisme logique n'a été qu'un épisode, dont le savoir s'est relevé par l'inclusion dans le discours scientifique du discours sur la validation des énoncés valant comme lois⁴³⁴.

Pourtant, la science, en tant que discours, porte évidemment en elle l'orientation de son auteur, l'inflexion de sa pensée. Malgré une apparente autonomie, elle demeure une production personnelle. L'oubli de l'origine qui la sous-tend et en anime le cours se trouve confondu avec une *absence d'origine*: tout se passe comme si, en ce domaine, nul n'était *père*. La destitution de l'énonciation trouverait donc son origine dans l'importance prépondérante d'un discours scientifique auto-affirmé et auto-suffisant. Remarquons d'ailleurs que la science s'allie volontiers à la publicité (le tout étant supporté par le canal télévisé), et que les catégories précédemment évoquées, loin de se faire concurrence, entretiennent une forme de relation symbiotique: tandis que le premier puise sa légitimité dans le second, celui-ci tire à son tour sa notoriété du premier. Qu'est-ce, en effet, que le label publicitaire du "scientifiquement prouvé", sinon la créature hybride née des échanges entre la communication et la science? Et ne doit-on pas voir dans la création de ce label le signe de la performativité lyotardienne?

La question actuelle ne serait donc plus : "Qui dit la science?" Mais: "Qui sert-elle?" Le paradoxe réside en effet dans le fait que la science, pour autonome qu'elle soit quant à son origine et son ancrage, en revanche se trouve fortement orientée vers des objectifs qui en dévoient toujours davantage le sens: dite autonome, elle n'œuvre plus, en réalité, pour son propre compte. On sait que chaque multinationale emploie un ensemble de scientifiques – ingénieurs, chercheurs, laborantins, informaticiens, statisticiens. Comment un discours peut-il s'attacher à la fois à la description objective d'un phénomène et à la promotion d'un produit commercial? Le programme de la science se serait profondément modifié: s'il s'agissait, au départ, de fournir une description objective du réel, il s'agirait aujourd'hui d'en faire reculer le concept. Il ne s'agirait plus de prendre la mesure du monde et d'y situer le désir de l'homme, mais d'étendre le monde à la mesure même du désir de l'homme. Or, ce changement de perspective, qui fait fi de l'apprentissage des limites et de l'ancrage du corps dans la chair du monde, induit à terme la destitution du sujet: "En devenant moderne d'abord, 'technoscience' ensuite, la science en tant qu'activité symbolique se donnait au départ pour charge de rendre

434 Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, pp.89-90

compte rationnellement de la réalité, mais en s'achevant dans ce que nous avons appelé son troisième moment, un renversement s'est produit: si hier la science collaborait à appréhender la nature, aujourd'hui c'est la nature qui est entièrement marquée par les développements de la science (...). Ce sera cette possibilité d'éluder l'énonciation et même d'accomplir cette élision dans le moment technique en allant jusqu'à la désinscrire, qui autorisera le 'laisser-croire' à la toute-puissance de la science⁴³⁵". En effet, qui dit fin de l'énonciation dit aussi, par voie de conséquence, fin du sujet symbolique.

Fin du poétique

Corollaire de cette mise à mal de l'énonciation par la publicité, la télévision et Internet, la parole poétique n'est plus d'actualité et apparaît comme désuète. Or, justement, qu'est-ce que la parole poétique, sinon le lieu de l'énonciation véritable, celui où elle se montre sous le jour le plus authentique, où le *je* rencontre l'épaisseur du monde et s'y confronte? Que suppose cette approche très particulière, sinon le postulat d'une étrangeté au monde et la reconnaissance d'un dépassement qui engage l'être à lui faire face - et non à lui présenter son profil? Qu'est-ce que l'expérience poétique, sinon celle du rassemblement du sujet contre le fractionnement, la dispersion, le multiple, et n'y-a-t-il pas dans la recherche d'une familiarité au sein de l'étrange un idéal d'unicité qui se dessine comme condition préalable à l'écriture?

Par ailleurs, tandis que, dans le domaine informatique, le message est considéré comme essentiel au détriment de son expression, voire d'une autonomie du langage, il est relativisé par le travail poétique dont le Verbe est la véritable raison d'être. Au fond, on pourrait dire que la fonction conative en poésie est dévalorisée au profit de la fonction expressive, quand elle est, à l'inverse, survalorisée par le codage informatique: "La poésie n'a pas le moins du monde pour objet de communiquer à quelqu'un quelque notion déterminée – à quoi la prose doit suffire⁴³⁶", souligne Paul Valéry.

L'aspect contemplatif de la démarche poétique tend à restituer à la chose son statut d'étant, sa pureté sauvage, son caractère brut. "Le poète s'est retiré d'un seul coup du

435 Jean-Pierre Lebrun, Un monde sans limite, pp.73-74

436 Paul Valéry, "Commentaires de Charmes", œuvres, p.1509

langage-instrument; il a choisi une fois pour toutes l'attitude poétique qui considère les mots comme des choses et non comme des signes (...), écrit Sartre. Coulée dans le mot, absorbée par sa sonorité ou par son aspect visuel, épaissie, dégradée, elle est chose, elle aussi, créée, éternelle ; pour le poète, le langage est une structure du monde extérieur⁴³⁷". Les mots eux-mêmes se défont partiellement de leur aspect fonctionnel, alors relativisé, et sont appréhendés dans leur épaisseur, rendus à leur vie totale: tout est corps.

En revanche, dans le monde où nous sommes, et à l'image de ce que l'on observe sur Internet, non seulement le langage est considéré comme un outil⁴³⁸, mais l'ensemble du monde, aspiré dans le vortex de cette appréhension utilitaire, se décompose en éléments conformes à la logique du codage. Tout est code.

L'énonciation, "entre solipsisme et universalisme"

Ainsi, plutôt que nous ne portons notre propre discours, nous semblons portés par le flot des discours ambiants. Il y va de ces prêts-à-penser comme de la variété proverbiale: il y en a de tous les tons, pour tous les goûts, pour toutes les modes, pour toutes les façons d'être. La spécificité et la talent de notre société inclusive, c'est, comme le rappelle Jean Baudrillard, de tout intégrer: ce qui est congruent à sa pensée, et ce qui s'y oppose. Sa force est de recycler avec tact et élégance l'énergie même de la résistance. Comme dans le commerce où chaque modèle d'objet dispose d'accessoires adaptés, chaque mode d'existence trouve tout prêts ses discours, à ce détail près – envers regrettable de cette commodité -, que ces discours ne lui appartiennent pas: ils sont d'emprunt, seulement. On ne peut en saisir l'énonciateur d'origine, qui échappe toujours, pluriel, à la fois omniprésent et insaisissable. De ce fait, aucun échange n'est possible (que répondre à une voix sans visage?).

Faute de pouvoir entrer en pensée, le récepteur s'efface lui aussi. Pour le comprendre, il suffit de mettre en regard la disparition de l'*énonciateur* à la télévision et l'accroissement exponentiel du nombre de *chaînes*: s'il est possible de changer de canal, c'est-à-dire de chemin, en revanche il est impossible de sortir des sentiers déjà tracés: à droite et à gauche, des galeries translucides nous empêchent de rencontrer l'espace intersticiel,

437 Jean-Paul Sartre, Qu'est-ce que la littérature?, pp.18-20

438 C'est ici qu'intervient le code, qui enchaîne le signifié à un signifiant et l'y assigne.

d'éprouver la terre, de frayer notre route à travers les herbes inconnues et les branches - notons en passant l'étymon commun des termes de *canal* et de *chaîne*, et la polysémie de ce dernier vocable, à la fois diffuseur de programmes et lien destiné à retenir, à priver de liberté.

Heidegger avait annoncé, en des termes différents, cette restriction de la pensée (telle que seule l'énonciation est capable de la supporter) au bavardage, qui ne serait pas une forme de pensée superficielle, plus fluide, plus répétitive que l'énoncé, mais bien le contraire de la pensée, sa négation profonde. "Les voyous publics ne sont pas incroyants", écrit-il au sujet du Forcéné de Nietzsche, "parce que Dieu en tant que Dieu leur est devenu incroyable, mais parce qu'eux-mêmes ont renoncé à toute possibilité de croyance dans la mesure où ils sont devenus incapables de chercher Dieu. Ils ne sont plus capables de chercher, parce qu'ils ne sont plus capables de penser. Les voyous publics ont aboli la pensée et mis à la place le bavardage, ce bavardage qui flaire le nihilisme partout où il sent son bavardage en danger⁴³⁹".

Nous nous tenons, selon la formule d'Anne-Marie Raviello, entre solipsisme et universalisme⁴⁴⁰: à la fois en-deçà et au-delà d'une scène d'énonciation devenue inaccessible en tant que lieu du moi, du sujet constitué. Du côté du solipsisme, il faut compter l'exhibition des selfies, forme d'auto-contemplation continuelle, et les échanges minimaux de type SMS, tweets ou messages laissés sur le mur Facebook, dans lesquels la connexion au monde est réduite à son minimum et ne sert qu'à communiquer les états incertains d'un *ça* dont les pulsions incertaines n'ont pas fait l'objet d'une mise en perspective. Dans ce cas, le sujet se situe *en-deçà* de l'énonciation, qu'il destitue, parlant de soi sans rien en dire. Du côté de l'universalisme, on compte le langage publicitaire, les stratégies télévisuelles, les mots d'ordre des marques, les formules pré-définies et bien sûr, le discours scientifique dont l'objet est bien l'humain en général⁴⁴¹. Nous sommes alors *au-delà* de l'énonciation qui, diluée à la mesure de l'humanité, n'est plus en mesure de servir la singularité du sujet pensant.

La remarquable analyse de Jean Baudrillard quant à la signification de l'objet de série éclaire parfaitement le grand écart conceptuel qui cache, entre des postures éloignées et contradictoires, le vide incommensurable de la difficulté d'être: l'objet de série présente en effet la faiblesse (cette même faiblesse qui constitue, sur le plan productif, une force inouïe et

439 Heidegger, "Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'", Chemins qui ne mènent nulle part, p.322

440 "L'homme moderne se situe entre solipsisme et universalisme, comme les deux faces d'une même médaille", Anne-Marie Raviello, "L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède", in Hannah Arendt et la modernité, Paris, Vrin, 1992, pp.143-155, formule rapportée par Jean-Pierre Lebrun, Un monde sans limite, p.81

441 S'appuyant sur l'exemple de la médecine, Jean-Pierre Lebrun écrit justement que "le discours de la science a d'office une prétention universalisante, c'est-à-dire qu'il prétend avoir la bonne réponse pour tous; nous savons que nous avons en moyenne un gramme par litre de glucose dans le sang, et comme ce savoir vaut pour tous, c'est ce savoir-là qui peut prescrire ce qui est notre bien", Un monde sans limite, p.127

une source de richesse) d'être le même pour tous, uniforme, mais non unique. Comment une société tournée si résolument que la nôtre vers l'individualisation du sujet et la distinction de l'*ego* peut-elle se satisfaire d'un modèle si tristement identique pour tous? C'est précisément pour répondre à cette injonction contradictoire (*Sois différent, mais sois le même*) que le marché invente la *personnalisation*: travestissement subtil d'un même en différent, elle permet de produire en série tout en satisfaisant aux exigences narcissiques du consommateur en quête de singularité. Reprenant la pensée du philosophe et économiste John Stuart Mill, Jean Baudrillard note l'impossibilité de sortir des modèles pré-établis, versant tragique de l'enivrante liberté de choix de l'acheteur: "C'est dans la mesure où tout un éventail lui est offert que l'acheteur dépasse la stricte nécessité de l'achat et s'engage *personnellement* au-delà. D'ailleurs nous n'avons même plus la possibilité de ne pas choisir et d'acheter simplement un objet en fonction de l'usage – nul objet ne se propose ainsi au 'degré zéro' de l'achat. De gré ou de force, la liberté que nous avons de choisir nous contraint à entrer dans un système culturel (...). Choisir telle voiture plutôt que telle autre vous personnalise peut-être, mais surtout le fait de choisir vous assigne à l'ensemble de l'ordre économique⁴⁴²".

Répondant aux critères apparemment incompatibles d'universalisation (*le même pour tous...*) et d'individualisation (*...mais que le mien soit unique*), de normalisation et d'exception, l'objet de série nous fournit une métaphore idéale de l'énonciation contemporaine, minée par un *hypo* et diluée dans un *hyper*. Il serait possible d'avancer, pour paraphraser l'analyse de Jean Baudrillard, que dans un monde postmoderne où le *je* ne parvient pas à se dire, nul discours ne se propose au degré zéro de l'énoncé. Pris entre les tenailles d'un *ça* envahissant et d'un *surmoi* à la fois tyrannique et paradoxal, le moi ne parvient pas à se hisser au niveau de l'existence. De la même façon, et s'efforçant en vain, ce *moi* du langage qu'est l'énoncé cherche une place impossible entre le tweet et le slogan.

Énonciation, autorité

On comprend mieux, dès lors que l'on a soulevé la question de l'énonciation, le lien souterrain qui l'associe à la fragilité du concept d'autorité: l'autorité étant ce dont peut se réclamer l'auteur, l'éliision de l'énonciation, qui est aussi la fin de la capacité à regarder en

442 Jean Baudrillard, Le système des objets, p.197

arrière, à tenir un propos de ..., doit se lire en réalité comme un déni de l'*auteur*. Il est donc naturel que l'autorité, entendue comme ce que l'on tient de l'auteur, soit mise en péril elle aussi. C'est, avant le principe d'autorité, le principe même d'*autor*-isation qui fait faillite.

Par ailleurs, comme le sacré, l'autorité se tient à la frontière fragile du particulier et du collectif, procédant d'une forme spécifique d'universel actualisée dans l'individuel qui la supporte.

L'autorité est représentative par essence. Elle n'a de sens à s'exercer qu'*au nom de*. Il lui est consubstantiel d'indiquer un au-delà de la personne qui la porte. Elle n'a de consistance qu'en faisant signe vers autre chose que son porte-parole, autre chose qui a toujours peu ou prou à voir avec une valeur collectivement partageable ou un principe de validité générale. L'autorité est en quelque façon manifestation de la transcendance collective ou n'est pas.

En même temps, d'autre part, l'autorité suppose l'incarnation dans une personne, et, plus précisément encore, dans la singularité d'une personne (...). C'est (...) qu'il faut un talent particulier ou une disposition spéciale pour représenter quelque chose qui est au-delà de soi. Ce pourquoi ces propriétés, qui semblent s'opposer, sont complémentaires, en fin de compte. C'est parce qu'elle est représentative que l'autorité doit être incarnée⁴⁴³.

En dépit des apparences, le concept d'autorité est inséparable d'avec la capacité de l'homme à segmenter le réel, à séparer en son sein ce qui relève du provisoire et de l'anecdotique de ce qui relève de l'essence et de la permanence, de distinguer ce qui relève de l'immédiat et du pittoresque de ce qui détermine l'avenir d'un peuple, la transmission d'une pensée, peut-être même la continuation du monde: en d'autres termes, un tel concept est inséparable de la capacité de l'homme à formuler le sacré.

Le terme même d'autorité, venu du latin *auctoritas*, a la même étymologie que celui d'*augmentare*, augmenter. Contrairement à l'évidence qui semble se poser, et au sens que lui confère la doxa, l'augmentation dont il est question n'est pas en premier lieu celle de l'enfant qui grandit ou se trouve grandi par l'apprentissage dont il a bénéficié. L'*augmentare* dont il s'agit suppose, dans sa définition latine, une augmentation du maître. L'importance d'un tel détail, souvent oublié, mérite que l'on s'y arrête un instant afin d'en peser les conséquences.

En effet, le fait que l'augmentation en question concerne celui qui la dispense

443 Marie-Claude Blais, Marcel Gauchet, Dominique Ottavi, Conditions de l'éducation, p.156

et non celui à qui elle se destine, montre que la notion d'autorité en désigne d'abord le dispensateur et secondairement le bénéficiaire. Ceci signifie que le concept d'autorité ne s'articule pas en fonction de l'enfant ou du jeune que l'on éduque comme on tendrait à vouloir le faire de nos jours. L'élévation spirituelle, morale ou culturelle de celui-ci ne serait qu'une conséquence de l'accroissement du maître investi de sa fonction. Cet accroissement pourrait venir du sentiment de grandeur rétrospective que lui confère la gloire d'une éducation réussie: il grandirait alors même qu'il ferait grandir. L'expérience de l'enseignement, par exemple, lui donnerait, sur le plan humain, le sentiment d'une augmentation de l'être, tandis qu'elle assurerait, sur le plan scientifique, une forme de développement continu de son savoir.

Or, il bénéficie de l'augmentation dont il est question avant même d'exercer l'autorité: c'est celle dont il est investi par une instance extérieure (chez les Romains: les ancêtres) qui, l'en ayant doté, fait de lui un être désormais nouveau, composé de la somme de ses qualités propres et de celles qui lui sont conférées "par le haut".

La notion d'autorité implique donc, dès l'origine, une légitimation du pouvoir conféré par l'intervention d'un tiers. Par ailleurs, à Rome, ce tiers ne pouvait être que d'essence supérieure, en quelque sorte, séparée de l'ordre commun, donc de nature divine. Les quelques lignes qui suivent pourront permettre de saisir de quelle manière cette instance supérieure se situait eu égard au commun des mortels, c'est-à-dire de quelle manière paradoxale elle les dépassait par son inscription dans le passé⁴⁴⁴. "Les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le Sénat ou les patres, qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison les *maiores*. L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des *auctores imperii Romani conditoresque*, selon la formule de Pline, de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants. L'autorité, au contraire du pouvoir (*potestas*), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants"⁴⁴⁵.

Dans le même ordre d'idées, le terme latin *augure*, de la même famille qu'*augmentare*, et qui signifie augure, désigne ce qui accroît l'autorité d'un acte par l'examen favorable des oiseaux. On peut observer que, dans ce cas précis, comme pour le terme d'autorité, l'acte est "augmenté" par l'intervention d'un tiers conférant le pouvoir, les divinités - le vol des oiseaux est, en effet, une figure métaphorique du dessein des dieux. Sémantiquement, cette notion de tiers est bien inhérente au mot depuis l'origine.

444 L'idée que le dépassement du présent suppose une projection vers l'avenir et non une rétrojection vers le passé est, au fond, une idée récente.

445 Hannah Arendt, "Qu'est-ce que l'autorité", in *La crise de la culture*, pp.160-161

Il faut retenir de ce détour étymologique que l'autorité est une sorte de dépassement de l'individu par la présence d'un tiers séparé⁴⁴⁶ et fondateur. Dès lors, le monde s'organise selon un principe d'interdépendance et de filiation sans lequel il est impossible de concevoir l'autorité, qui s'inscrit dans une distribution verticale des titres et des valeurs, et engage à admettre, au-delà de la nôtre propre, l'existence d'une instance supérieure. L'autorité implique donc un espace symbolique caractérisé par une structure ternaire, impliquant les agis, l'agent augmenté, et l'instance extérieure dispensant l'augmentation. Un tel espace, rayonnant autour d'une structure ternaire, est précisément le réceptacle du sacré.

Énonciation, sacré

Pourtant, nous l'avons dit, la parole sacrée n'est pas celle qui s'adresse à tous, en tout moment, à toute heure. Elle n'est pas reproductible, elle ne peut donc être re-diffusée à chaque instant et sur tous les canaux. Elle est celle qui se dit à un moment donné, et qui s'adresse aux élus. Elle est celle qui est indéfectiblement liée au rite, au geste qui l'engage, et elle ne peut être entendue sans que ne soient rendus sensibles, en même temps, le relais de la scène et le support du corps. L'être qui la reçoit est donc à son tour engagé dans sa totalité: il perçoit les vibrations de la voix, la danse des signes, en même temps qu'il les interprète et que se délivre le message.

Par ailleurs, comme la parole poétique, la parole sacrée a cette particularité d'être privée de contenu informatif. Instaurant un rythme, psalmodiant un chant hypnotique, elle n'est là que pour servir le silence, pour flécher le vide et désigner l'insu. Son objectif est moins de dire que d'évacuer le dire, de déduire du langage sa charge notionnelle, de parvenir au point neutre où il ne peut en dire davantage sur lui-même ni sur l'étrangeté du monde. Il faut, pour qu'une forme sacrale se dégage, que le langage ait d'abord échoué dans sa tentative de la dire et qu'il ait ainsi réussi à la taire.

De ce point de vue, la fin de l'énonciation et l'avènement corollaire de l'expression effrénée peuvent signifier la fin du sacré. En effet, s'il ne peut lui suffire d'être *manifesté*, et que nous ne pouvons simplement en être avisés, un tel concept ne doit pas non

446 Parce qu'inaccessible.

plus être *proclamé*, ni *décrété*. Il est donc nécessaire qu'il soit *énoncé*, c'est-à-dire pris dans un corps qui le soutient, dans une pensée qui le médite, et inscrit dans un temps qui l'engage au regard du monde comme témoignage de la finitude des hommes.

De même que le fait sacré ne peut se dire au moyen d'une parole assignée au présent et privée du Tiers qui l'autorise, gardien du temps et garant de la mort, la crise de l'énonciation entraîne une crise de la légitimité. Elle se trouve liée à la crise de la différence: tout comme l'effacement de la différence temporelle, de la différence de registre, de la différence générique et générationnelle affectent, au niveau langagier, la perspective historique et l'élaboration du sens, la confusion des statuts énonciatifs opère la rupture de l'équilibre entre parole donnée et parole reçue, parole "parlée" et parole "tue". C'est la fin de la réciprocité grâce à laquelle le propos s'annule en lui-même et s'échange contre une part de silence. La fin de l'énonciation signe donc d'un même geste la fin du sacré et l'avènement du résiduel.

3° DU SACRAL AU RESIDUEL

3° A/ Fin de la parole des pères, repli du symbolique sur la chair

Pourtant, l'énonciateur n'est jamais d'emblée légitime. Il a toujours été, au préalable, légitimé par une instance extérieure qui répond d'elle et l'installe dans son dire. Nous nous appuierons en ce point sur la position de Jean-Pierre Lebrun à l'égard de la légitimation de l'instance paternelle. En effet, si nous ne partageons pas tous ses développements, dont une partie se fonde sur une conception binaire des pôles éducatifs (légitimation à outrance du discours de la mère *versus* délégitimation du père), en revanche nous retiendrons le concept de légitimation de la fonction paternelle, que nous élargirons avec Baudrillard au concept de parole *des* pères, afin de conduire une réflexion sur celui des rapports entre légitimation et énonciation en général. Il est en effet nécessaire, pour que se déploie le sacré et que s'institue l'énoncé qui le supporte, de séparer la parenté d'avec la parentalité, le biologique d'avec le symbolique, la loi du Père d'avec la Parole des pères - ou encore, paraphrasant Dany-Robert Dufour, les grands Sujets d'avec les petits sujets.

Il nous semble impossible d'envisager la question de la parentalité sous la forme de vases communicants, le déficit paternel ayant pour contrepoint l'excédent maternel: appréhender le problème sous cet angle, c'est encore se tenir dans une conception binaire de l'éducation, limitée au seul couple parental, c'est aller plus avant sur la voie même que l'on essaie d'éviter. Ce qu'il s'agit de rétablir, ce n'est pas tant la place du père *contre* celle de la mère que celle d'une aptitude générale au dépassement symbolique et à la résolution du réel, duquel dépend le surgissement sacré, la capacité du corps familial à incarner un plus-grand-

que-soi qui la dépasse et à conduire, à terme, vers un horizon commun ceux dont il a la charge⁴⁴⁷. Aussi, nous ne dirons pas que le père est délégitimé au profit de la toute-puissance maternelle, mais que l'instance de la mère et l'instance du père sont semblablement délégitimées comme témoins respectifs de l'origine et du tiers - nous voulons pour preuve du discrédit jeté sur la mère symbolique le traitement que notre société réserve à la nature, et la violence faite à la terre.

Jean-Pierre Lebrun prend certes la précaution d'éviter une terminologie qui évoquerait directement père et mère pour lui préférer les notions de fonction maternelle et fonction paternelle. S'il peut d'ordinaire se révéler utile, cet aménagement terminologique n'atténue en rien la prise de parti freudienne qui consiste à considérer les pôles maternel et paternel comme deux morbidités qui s'annulent, l'une visant à s'emparer de l'enfant, l'autre à s'emparer, ou à se ré-emparer de la mère, et à les envisager comme deux figures totalitaires dont les vices viendraient heureusement se neutraliser l'un l'autre pour laisser place à un enfant (miraculeusement) sain.

Jean Baudrillard propose, lui aussi, une lecture critique de la théorie freudienne de la loi du Père. Il ironise:

Ce qui n'émerge nulle part dans l'ordre primitif, parce que tout y est ventilé et résolu socialement, c'est la triade biologique de la famille, surdéterminée psychiquement, redoublée dans le psychique par le nœud des phantasmes, le tout couronné par ce quatrième terme purement "symbolique": le phallus – "rigoureusement nécessaire pour introduire la relation au niveau de la parole, et pour en faire une loi de reconnaissance réciproque entre les sujets"⁴⁴⁸. C'est là en effet que s'inscrit pour nous (du moins dans la théorie psychanalytique) le Nom du Père, signifiant de la Loi, qui seule introduit à l'échange le fameux truc de la Parole du Père qui protège contre la fusion mortelle et l'absorption par le désir de la mère. Hors du phallus, pas de salut (...). Sans cette instance qui ordonne les échanges, sans cette médiation du phallus, le sujet, incapable de refoulement, n'accède même

447 Il est clair que la restriction de la cellule familiale mononucléaire de l'Occident moderne, limitée aux seuls ascendants directs d'une part, et dont le nombre d'enfants est limité, d'autre part, a sans doute eu pour effet de porter la notion de famille à une logique alternative (l'un *ou* l'autre, voire l'un *contre* l'autre) contre une logique coopérative (l'un *avec* l'autre). Par ailleurs, l'absence d'ennemis naturels, et l'effacement progressif de l'idée même de nature comme incarnation possible de l'altérité et représentante du Tiers, ont fortement contribué à la formation de cette conception d'une parentalité à la fois concurrentielle et exclusive. Anthropologiquement, pourtant, le père et la mère, dont les attentions convergent vers l'objectif commun de la conservation de l'espèce, n'ont pas intérêt à conforter leurs penchants morbides respectifs au détriment de leur progéniture, déjà par nature malhabile et fragile.

448 Les guillemets sont introduits par Jean Baudrillard.

plus au symbolique et sombre dans la psychose.⁴⁴⁹

Le problème n'est pas ici d'infirmer la théorie de Freud, qui se révèle sans doute pertinente dans le cadre de la "triade biologique" constituant le modèle de la famille moderne; il est de vouloir donner une universalité à ce qui reste, en réalité, le propre d'un type de structuration sociale. On dira que cette universalisation n'est pas le fait de Jean-Pierre Lebrun, mais celui de nombreux psychanalystes. Or, en réalité, si ces derniers font bien mention d'un tel fonctionnement, ils le décrivent comme pathologique: ainsi Winnicott invoque-t-il le concept de mère "suffisamment bonne" (non pathologique), qu'il oppose à celui de mère "trop bonne" (pathologique), pour désigner cette sollicitude exagérée qui entrave le développement de l'enfant, et que Jean-Pierre Lebrun semble quant à lui attribuer dans une généralisation à l'archétype de la mère. Si, chez Winnicott, la mère est potentiellement envahissante, chez Jean-Pierre Lebrun, elle l'est par essence, et il faut la puissance incisive du phallus pour arracher l'enfant à son triste destin.

Or, se tenir dans le refus de la croissance de l'enfant, dans le déni de l'élan qui le porte en avant et nous fait reculer d'une génération en reléguant notre présent à son passé et notre passé à autrefois, ce n'est pas là être mère; car la mère éprouve le temps dans son corps, et il est dans son intérêt que le petit grandisse; peut-être d'ailleurs portera-t-elle d'autres enfants. Le temps de l'éloignement a été prescrit dès l'origine. Il y a donc, inscrite dans la nature même de la mère, la limite de la maternité. Dans la vie qu'elle donne, la préfiguration de la mort.

Par ailleurs, la relativisation du désir, l'apprentissage de la limite et du manque, d'ordinaire attribués à l'intervention répressive de la puissance phallique, est contenue en germe dans la nature de la mère, auprès de laquelle le tout-petit fait déjà l'expérience de l'attente, du vide, et de l'absence. C'est là ce que Lacan appelle la Mère Symbolique. On peut même avancer que l'apprentissage de la limite s'initie d'ores-et-déjà dans l'échange sensoriel avec la mère, tandis que l'expérience du portage et des caresses découvre à l'enfant la différence entre les notions de Dedans et le Dehors (voir la constitution du Moi-peau chez Didier Anzieu).

En somme, le modèle que décrit Jean-Pierre Lebrun, après Freud qu'il radicalise, est celui d'une maternité malade, abusive, contre-nature. S'appuyant sur l'observation de la nature, on peut poser au contraire que la mère, qui sait le poids de la vie, ce prix de la terre, veille naturellement au corps qu'elle a mis au monde. Forte de cette

449 Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, p.210

expérience, elle enjoint volontiers l'enfant de se préserver des dangers du monde. Le père, qui ignore précisément ce qu'il en coûte, et qui va moins lesté de cette préoccupation, constitue alors peut-être un guide plus serein, un initiateur plus indiqué dans la découverte du monde. Ce modèle d'un équilibre naturel dans lequel la mère insuffle un devoir de mémoire, et le père, un droit à l'oubli, ne prétend pas être le seul envisageable, ni même avoir quelque valeur psychanalytique; il est simplement destiné à montrer qu'il est possible de penser les pôles parentaux comme complémentaires et de reconnaître à chacune de leurs fonctions un rôle essentiel sans centrer toutefois le bien-être familial sur la performativité du phallus⁴⁵⁰. Mais surtout, nous l'avons dit, cette conception exclusive et binaire des pôles de la parentalité masque dangereusement la nécessité de faire appel au Tiers que tous deux doivent pourtant convoquer dans un semblable effort. Ce n'est ni la fonction paternelle, ni la fonction maternelle qui semble faire le plus défaut en matière d'éducation, mais la fonction sacrée qui, tous deux, les autorise, et que vers laquelle tous deux doivent faire signe comme vers le tout dont ils procèdent.

3° B / Confusion du biologique avec le légitime

La valorisation actuelle de la transgression, corollaire d'une logique qui consiste à fonder le bien social sur le meurtre originel, pousse, dans le cadre de la famille restreinte, à confondre la destitution (passagère et nécessaire) de la personne du père avec la négation (tragique et irréversible) du concept de paternité. Or, confondre l'un avec l'autre, c'est risquer le repli du symbolique sur la chair, le retour à l'état brut d'un étant qui ne connaît plus de débord, qui n'est plus en mesure de faire sens. C'est le mouvement inverse de celui

450 On peut en effet se demander si une des faiblesses de la psychanalyse occidentale n'est pas d'avoir envisagé les outils qu'elle découvrait comme universellement valables, et si les chercheurs, journalistes, écrivains, médecins qui ont voulu appliquer cette recette miraculeuse à l'ensemble du social ne s'en sont pas emparés hâtivement, considérant, d'une part, que la Loi du père comme condition d'accès au symbolique n'avait d'autre ancêtre qu'elle-même, et d'autre part, qu'elle pouvait continuer de valoir en-dehors d'un système social dans lequel la famille mononucléaire constitue le modèle le plus courant. Or, la triangulation n'opère que si triangle il y a, c'est-à-dire si la famille repose sur la structure tripolaire père-mère-enfant. Les sociétés les plus archaïques, qui ne connaissent pas la loi du père, connaissent pourtant le concept le sacré, dont la mise en œuvre par le rite prend parfois des formes très élaborées. C'est bien que l'entrée en symbolisation, l'inscription dans le temps, l'instauration du langage, sont possibles sans que la figure du père n'en sanctionne l'accès. Dès lors, n'a-t-on pas pris la théorie freudienne à la lettre, et ne nous en sommes-nous pas tenus au premier degré de son interprétation, sans apercevoir qu'elle-même n'était sans doute que le relais d'une forme globale et plus ancienne d'accès au symbolique?

que décrit Baudrillard dans les sociétés archaïques de L'échange symbolique et la mort, au sein desquelles la chair est convertie en objet symbolique. Jean Baudrillard analyse ainsi la dévoration des morts par les membres de la tribu comme le passage d'une organicité brute à la circulation de l'échange social: "Pas plus qu'un acte de subsistance, la dévoration n'est transsubstantiation de mana au profit du mangeur (...). Ni accomplissement du désir, ni assimilation de quoi que ce soit, c'est au contraire un acte de dépense, de consommation et de transmutation de la chair en relation symbolique, transmutation du corps mort en échange social⁴⁵¹".

Notons que, de ce point de vue, l'assimilation de la figure initiatrice à la seule figure paternelle était peut-être d'emblée vouée à l'échec: dans la mesure où la figure initiatrice est précisément disjointe de la figure biologique du père, et que tout le travail de la symbolisation consiste, en jouant sur cette disjonction, à laisser l'une pour l'autre en dépassant l'appartenance biologique pour accéder à l'appartenance sociale, l'actuel repli de l'instance paternelle sur la figure du père, en empêchant cette disjonction, vide, du même coup, le concept de paternité de toute charge initiatique. Il semble que, depuis Freud, nous méprenant sur le sens réel de son discours, nous ayons lâché la proie pour l'ombre, absolutisant la figure du père biologique sans repérer qu'elle n'était légitime qu'en tant que manifestation d'une instance supérieure, donc symbolique.

Nous avons écarté les développements freudiens de Jean-Pierre Lebrun sur le couple parental. Nous le rejoignons à présent sur le point de la fonction paternelle, constatant avec lui ce recouvrement progressif de la *fonction* paternelle (qui tolérait un flottement à l'égard de la paternité biologique) par le *fait* paternel, entendu comme donnée biologiquement objectivable. "Dans ses études juridiques concernant les réformes du droit de la filiation, Marie-Thérèse Meulders (...) montre que, si à la base du lien de filiation se trouve la communauté de sang, l'examen des règles de filiation et de parenté à travers les sociétés humaines, y compris et peut-être surtout les plus archaïques, révèle uniformément que cette image de la communauté de sang comme support de la parenté est trompeuse (...), [et] que si la parenté se fonde le plus souvent sur des réalités biologiques, toute société humaine, en des formes uniformément variées, se donne le pouvoir de reconnaître ou non, de modeler, de configurer ou de défigurer ce donné naturel au point de parfois l'oblitérer complètement ou, au contraire, d'établir une relation de parenté véritable là où elle fait manifestement défaut⁴⁵²".

La nouveauté de la reconnaissance de paternité par test ADN est de changer

451 Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, p.213

452 Idem, pp.26-27

complètement ces données et de supprimer la marge d'indétermination où jouait précisément l'imaginaire filial et parental dans le fantasme d'une co-construction du lien de filiation. Là encore, le colmatage forcé d'un espace intersticiel marque l'abolition pure et simple de tout un pan de la construction symbolique. "Sous les auspices des nouvelles possibilités qu'offrent les découvertes scientifiques, entre autres génétiques, on prône un soi-disant supplément de vérité en promouvant que la paternité soit fondée sur le géniteur; mais, comme l'avance Irène Théry: 'Croire que l'on peut refonder la sécurité de la filiation sur le fait biologique est l'une des illusions majeures de notre temps'. Car c'est confondre *produire de la chair humaine* et *instituer de la filiation* et, ce faisant, il s'agit bien plutôt d'un retour vers ce dont le droit de la filiation avait permis de se distancier; ce dernier, en effet, attestait que la paternité n'était pas tant affaire d'hérédité que de parole⁴⁵³", ajoute Jean-Pierre Lebrun. Dans le même ordre d'idées, le fait que, dans le cas du décès maternel, ceux qui ont contribué à élever l'enfant mais n'en sont pas le géniteur soient privés juridiquement de tout droit à son égard, ou qu'à l'inverse, un père biologique même absent depuis toujours puisse demander d'établir une filiation à son égard, montre que la fonction paternelle est reléguée très loin derrière l'effectivité de l'empreinte charnelle, et permet de mesurer à quel point la réalité juridique contredit l'argument psychanalytique et la valeur symbolique accordée au Tiers.

Or, précisément parce qu'il est biologique, l'argument biologique n'est pas légitime. Il est, tout simplement. Le parent biologique n'est donc pas légitime *de fait*: il ne peut être que légitimé, au moyen de l'instance groupale dont il se fait alors le relais, et fondé à initier son enfant par un travail qu'il a, préalablement, effectué lui-même. C'est donc bien le groupe qui, sur le mode fantasmatique, continue d'initier l'enfant à travers la figure parentale, et non, à l'inverse, la famille qui, désanctifiée, déliée de toute origine, imprime à l'enfant la marque du social.

Il faut donc comprendre que ce qui s'oppose à l'autorité paternelle n'est pas, ici, l'autorité maternelle: opposer ces deux termes comme des éléments exclusifs, c'est n'avoir pas saisi la nature véritable du problème qui est l'écrasement de la figure symbolique par le corps biologique, ni conçu que l'autorité paternelle trouve son autorisation dans la parole des pères (et non son antithèse dans l'autorité maternelle). Nous ne dirons donc pas, avec Jean-Pierre Lebrun, que nous assistons à "la délégitimation progressive de l'autorité paternelle, au profit du surinvestissement de l'autorité maternelle⁴⁵⁴", mais plutôt que nous assistons à la délégitimation de l'autorité *des* pères (et de celle des mères) au profit de la surlégitimation de

453 Idem, p.27

454 Jean-Pierre Lebrun, *Un monde sans limite*, p.125

l'autorité du père (et de la mère), autorité du père qui, ne pouvant se soutenir seule du fait de son ancrage biologique, décline, mais dans la seule mesure où son soutien lui-même fléchit, et où se manifeste un déclin d'une plus grande ampleur – celui du sacré lui-même. De ce point de vue, un intérêt de la religion aura été de proposer en lieu et place du père biologique un père spirituel, disjonction qui permettait à la fois au père de demeurer investi de sa fonction biologique, et à la figure divine d'exercer son pouvoir initiatique. Le report sur le père de chair de la figure de Dieu, c'est sans doute la fin de Dieu, mais c'est aussi, en quelque sorte, la fin du père.

La théorie de la réversibilité sociale de Baudrillard comme possibilité d'échange au sein du groupe vient à point nommé pour mettre en perspective la recherche du bien commun sans convoquer une fois encore le ménage douteux du père phallique et de la mère incestueuse. Elle permet de penser l'élaboration du désir tout en faisant l'économie de celui, très occidentalisé, de refoulement. En somme, Baudrillard ouvre la voie d'une théorie de l'Occident qui ne soit pas occidentalisée. "Le symbolique est le cycle même des échanges, le cycle du donner et du rendre, un ordre qui naît de la réversibilité même, et qui échappe à la double juridiction et d'une instance psychique refoulée et d'une instance sociale transcendante⁴⁵⁵", écrit-il. Ce qui semble être un transfert anodin est en réalité d'importance cruciale, et ouvre de larges horizons à la réflexion: il devient possible de reporter la figure du père sur une entité plus vaste qui excède l'ici-maintenant de la cellule familiale, visant un plus haut, un plus loin, un plus ancien que soi, ou un plus essentiel qu'il s'agira de sauvegarder au prix d'éventuels sacrifices. Cette instance, qui inclut la figure du père mais la dépasse pour s'élargir à l'héritage, et dont on aperçoit maintenant la nature sacrée, nous l'appellerons la parole *des* pères, générée par l'ancêtre, les aïeux, les héros fondateurs ou les Grands Sujets des temps immémoriaux, dont le père biologique lui-même, en tant que possible relais, est une expression métonymique. Lui-même ne se tiendra pas dans l'observance scrupuleuse et aveugle de tous les préceptes, à l'égard desquels il ne cessera pas d'exercer son libre arbitre; mais, sans prétendre se fonder seul, il n'envisagera sa propre parole qu'en relation (fût-elle conflictuelle) avec celle donnée et reçue. "Dans une société soumise à la loi de l'ancêtre, il n'y a aucune possibilité pour l'individu de tuer ce père toujours déjà mort et toujours encore vivant dans la coutume des Anciens... Prendre sur soi la mort du père ou individualiser la conscience morale en réduisant l'autorité paternelle à celle d'un mortel, d'une personne substituable, séparable de l'autel des ancêtres et de la 'coutume', ce serait sortir du groupe, s'en

455 Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, pp.210-211

prendre aux fondements de la société tribale", note Baudrillard, citant Ortigues^{456 457}. Le passé immémorial ne procède pas d'un attachement aveugle à la source, il est la chaire et l'appui, il est un antidote contre le vide insoutenable.

Marcel Gauchet nous invite à penser, dans le temps sacré, cette rupture absolue entre le fondement, à jamais révolu, et le présent, infini continuum de son récit par la descendance:

La séparation temporelle du fondement, celle qui résulte de son assignation à un passé primordial, est la seule séparation absolument rigoureuse et sans appel. Les événements et les actes fondateurs ont eu lieu, ils sont irrémédiablement révolus et simultanément à jamais destinés à se perpétuer, au travers des rituels qui les font revivre et de la piété filiale qui commande la reproduction de l'héritage à l'identique (...) D'extériorité vraie, et partant d'obéissance complète, [le modèle des origines] n'est que par la division entre un passé-source et un présent-copie⁴⁵⁸.

Dans la société fondée sur l'échange réciproque que décrit Jean Baudrillard, la figure du père ne se réduit donc pas à l'exiguïté de l'individu, elle cède et se dilue, par le principe de l'échange, à l'ensemble des pères⁴⁵⁹, relayant eux-mêmes une parole venue de plus loin, venue du fond des âges⁴⁶⁰. Il écrit: "La 'fonction symbolique' dans les sociétés primitives ne s'articule pas sur la loi du Père et le principe de réalité psychique individuel, mais d'emblée sur un principe collectif, sur le mouvement collectif des échanges. Dans l'initiation, nous avons vu comment se résolvaient, par un processus social, les figures biologiques de la filiation, pour laisser place à des parents initiatiques – figures symboliques qui renvoient au *socius*, c'est-à-dire à tous les pères et toutes les mères du clan, et à la limite aux pères morts, les ancêtres, et à la terre-mère du clan⁴⁶¹." Notons que, par l'évocation de l'initiation, Baudrillard introduit bien, en la restaurant en tant qu'instance régulatrice, la figure du Tiers qui fait défaut dans une conception binaire et quasi-concurrentielle de la parentalité. Cette

456 Jean Baudrillard commente ici *œdipe africain* d'E. Ortigues (*L'échange symbolique et la mort*, p.209)

457 Ces propos ne sont pas sans rappeler ceux d'Hannah Arendt déjà commentés plus haut: " L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des auctores imperii Romani conditoresque, selon la formule de Plin, de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants. L'autorité, au contraire du pouvoir (potestas), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants" ("Qu'est-ce-que l'autorité", in *La crise de la culture*, pp.160-161)

458 Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, p.X

459 Il faut entendre ce terme au sens large, et non strictement comme la somme des géniteurs.

460 Voir les développements de seconde partie sur cet âge particulier qu'est le fond des âges, envisagé non pas comme un passé plus ancien que le passé récent, mais un passé proprement inaccessible, un passé-source aveugle à tout un chacun et d'où le temps lui-même, envisagé comme cyclique, serait sorti.

461 Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, p.209

disjonction entre symbolique et biologique est sensible jusque dans l'imaginaire médiéval, à travers le transfert sur les figures du parrain et de la marraine⁴⁶² d'une forme de parentalité spirituelle, sociale et symbolique.

C'est précisément parce que nous avons refondé la possibilité de toute pensée sur l'actuel et le réel (ici, sur la figure du père, vivante, donc mortelle) qu'elle s'y trouve prise au piège; en la tirant hors d'un passé mythique, à jamais révolu, donc inatteignable, avec lequel nous avons rompu, et en l'attachant au seul individu, nous l'avons rendue fragile, friable, rendant impossible la diérèse entre réel et symbolique et substituant au rayonnement sacré l'authenticité biologique.

3° C/ Enoncer ou demeurer: la question du résidu

Ce qui ne s'énonce pas demeure (de-meurt), et, sorti du cercle des échanges, se constitue en *reste*: la parole qui n'est pas engagée dans le temps, qui ne s'est pas engagée à mourir, la parole qui ignore son origine et fuit le poids de l'existence, continue de hanter comme une sorte de spectre l'univers du discours: agrégée à toutes ces formes de langage mort-né que constituent les annonces publicitaires, les discours standardisés du grand marketing, le codage informatique, les formules truquées de la télévision et les formes figées de type proverbial, elle tourne à vide; ne rencontrant jamais la résistance de la chair où prendre corps et ancrage, et trouver une forme d'être véritable, elle fuse sans obstacle et prolonge indéfiniment son parcours, comme ces météores qui courent à l'infini dans le vide sidéral sans jamais changer seulement de cap. Puisqu'ils ne *meurent* pas, les mots *demeurent*: et ainsi les phrases-météores constituent pour le social une sorte de reste, inutilisé, inutilisable, mais dont la masse grandissante obscurcit chaque jour davantage notre horizon. Le danger de la parole non-morte, puisque non-vivante, ce ne sont pas tant ses effets lénifiants sur les esprits abasourdis que le caractère irréductible, non-dégradable de ce qui, ne s'énonçant pas, se sédimente et obture le ciel.

On avancera donc, avec Jean Baudrillard, que le monde ploie sous le poids de

462 Dont la fonction est considérablement affaiblie aujourd'hui, puisqu'elle n'a plus aucun statut juridique, quand ces hautes figures symboliques ont pu pendant des siècles se substituer à la fonction parentale.

ce résidu. Telle est la thèse défendue dans L'échange symbolique et la mort.

Les sauvages n'ont pas le concept biologique de la mort. Ou plutôt: le fait biologique – mort, naissance ou maladie –, tout ce qui est de nature et ce à quoi nous accordons un privilège de nécessité et d'objectivité, n'a pour eux tout simplement pas de sens. C'est le désordre absolu, parce que ça ne peut pas s'échanger symboliquement, et ce qui ne peut pas s'échanger symboliquement constitue un danger mortel pour le groupe. Ce sont les forces irréconciliées, inexpiables (...) que le groupe n'a pas su maîtriser dans l'échange.

Nous avons désocialisé la mort en la reversant aux lois bio-anthropologiques, en lui accordant l'immunité de la science, en l'autonomisant comme fatalité individuelle. Mais la matérialité physique de la mort, qui nous paralyse par le crédit "objectif" que nous lui accordons, n'arrête pas les primitifs. Eux n'ont jamais "naturalisé" la mort, ils savent que la mort (comme le corps, comme l'événement naturel) est un rapport social, que sa définition est *sociale* (...), au lieu que tout notre idéalisme converge sur l'illusion d'une matérialité *biologique* de la mort: discours de la "*réalité*", qui est en fait celui de l'*imaginaire*, et que dépassent les primitifs dans l'intervention du *symbolique*⁴⁶³.

L'originalité de la pensée de Baudrillard est ici d'inverser la représentation ordinaire de la mort en posant, non qu'il n'y a pas de mort biologique, mais qu'elle ne peut avoir de sens, et donc n'être considérée comme telle, que dans notre société: ce que l'on prenait pour universel n'est en réalité qu'un particularisme propre à une pensée de l'objectivité, qui, comme telle, se trahit en quelque sorte et se dévoile en tant que pensée de la subjectivité. Le caractère binaire de la pensée occidentale, qui l'amène à décrire la réalité par couples notionnels (*pur/impur*, *bien/ mal*, puis *normal/anormal*, *sain/ malade*, et plus récemment: *rationnel/irrationnel*, *scientifique/non-scientifique*, etc.) induit bien la subjectivité d'une conscience qui, pourfendant la réalité en deux parts irréconciliables, trahit son propre exercice, et atteste d'un regard qui, en ouvrant la voie du binaire, laisse présager sa présence.

Le texte de Baudrillard présente aussi l'intérêt d'éclairer le cheminement qui mène au résiduel. L'autonomisation du concept de mort, pur fait organique, serait la première étape du processus qui conduit à la production d'un corps excédentaire; car la mort, sortie de la circulation des biens et des idées entre les membres du groupe, au moment où elle quitte ce réseau, ne trouve plus à être compensée (à "s'échanger", dirait Baudrillard) par d'autres

463 Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, p.202

éléments qui la neutralisent.

Il faut ici distinguer deux formes de résidus. Un résidu foncier, ontologique, qui n'est autre que l'irréductibilité du monde, son épaisseur infranchissable. Il est sa résistance et son altérité fondamentales. Sans être directement échangeable, il participe de l'échange sensé et le permet: c'est le *il* dont parlent *je* et *tu*. L'échange s'érige à partir du constat de cet irréductible, qu'il tâche de nommer et de circonscrire. Tout acte de création, et l'art au premier chef, sont une réponse à l'irréductible en tant que tentative de dialogue avec ce qui, en lui, oppose une résistance. Tâtonnement descriptif, recherche expérimentale ou révolte du Sujet contre l'Objet, il y a bien échange: circulation, interrogation de l'Autre qui à son tour interroge le sujet. A l'inverse, toute forme de sagesse procède de la réconciliation de l'aspiration humaine à la liberté avec cette donnée irréductible. Elle est la reconnaissance de l'inéluctable, à partir de laquelle s'entend la connaissance. Elle nous reconduit des territoires glacés de l'étrange vers l'organicité sociale qui se rend capable de survivre à cette inconnue, mieux, qui s'organise autour de ce vide central. Il n'y aurait pas, au fond, d'irréductible, mais simplement la nécessité inaperçue d'un principe organisateur, d'une instance souveraine. Dans les deux cas, la relation du sujet au résidu ontologique procède d'une rencontre avec l'irréductibilité du monde à partir de laquelle se déploie la possibilité du sens.

C'est en ce sens, et en ce sens seulement, que l'irréductible s'entend chez Baudrillard comme échangeable. Il ne s'agit pas d'un échangeable commercial, vendable et monnayable, donc d'une circulation *horizontale* qui associerait directement les hommes, mais d'une donnée anthropologique avec laquelle il nous est loisible d'entrer en dialogue sur un mode que l'on pourrait qualifier de *vertical*. Il y a échange sur le plan existentiel, dans le sens où nous prenons sur nous une partie de cette mort, où nous concédons son existence à l'altérité radicale, où nous consentons à mourir, en échange de quoi nous accédons à la liberté véritable. L'initiation donne un exemple clair de cet échange: selon une logique vaccinale, l'initié se confronte à la réalité de la douleur et éprouve la mort sur un mode symbolique en renonçant à son statut primordial pour accéder à une existence sociale. Sur le plan collectif, le sacrifice relève de la même logique, la société s'injectant, avec le pharmakos, une part de poison pour se délivrer de ses pulsions mortifères. L'échange dont il est question est bien vertical, l'homme s'entretenant avec la nature même de ce qui le dépasse, avec le résidu, avec l'irréductible. Ce rapport fondamentalement dissymétrique ne peut relier "horizontalement" les hommes entre eux que dans la mesure où cette horizontalité se trouve elle-même entée sur l'échange vertical qui s'élabore avec l'irréductibilité du monde, qui peut prendre la forme de

puissances extérieures, mais aussi de la mort, de l'absence, de la finitude, de la distance, de la cyclicité saisonnière, de la tradition séculaire, de notre dépendance constitutive. Mais dans ce cas, l'échange horizontal dépend bien de l'échange vertical qui s'est instauré d'abord (on rejoint ici les analyses de Dany-Robert au sujet de la troisième personne, à propos de laquelle *je* et *tu* se fédèrent, et celles de Freud au sujet du totem à partir duquel le groupe se constitue⁴⁶⁴).

La seconde forme de résidu serait le résultat du déni du premier. Ni révolte, ni réconciliation, il est ce qui n'est pas échangeable, pas convertible, pas recyclable, ce à partir de quoi aucun dialogue n'est possible. Il est la matière même du déni, celle que nous produisons pour évacuer l'évidence qui nous presse: les portes, les murs que nous opposons à la poussée toujours plus forte de l'inéluctable. La mort nous rattrape toujours, c'est pourquoi nous la cloisonnons toujours davantage, et nous faisons appel à des technologies toujours plus perfectionnées pour la tenir loin, pour contenir sa poussée. L'amas de cette matière toujours plus vaste, de tous les objets convoqués pour tenir la mort en échec, c'est le résidu. Il est la somme de tous les écrans que nous surimposons à l'idée de la mort, le déversement de la matière en excès qu'excrète la rupture de l'équilibre.

Sur le plan langagier, ce qui sort de l'échange génère bien de la violence, cette autre forme de résidu: là où finit le dialogue, on le sait, commence le martèlement abrupt des propos agressifs et des formules lapidaires. Là où règne le non-dit, également, s'amorce une parole compulsive, traumatique. Ou bien, une stratégie de contournement nous entraîne dans le bavardage mallarméen. De même, au moment où l'argumentaire publicitaire cède la place au slogan pavlovien et addictif, asséné sur tous les canaux et à toute heure du jour, nous sommes dans la parole résiduelle - celle qui obscurcit l'horizon de la pensée au lieu de l'élargir. L'évitement de la question fondamentale de la mort et la non-prise en compte de l'autre, qui constitue lui aussi une forme d'irréductible, aboutissent paradoxalement à la parole morte, aliénante, non-signifiante, une parole-décharge au quadruple sens du terme (évacuation brutale de la charge, libération des engagements ou déresponsabilisation⁴⁶⁵, salve de coups de feu ou tir de projectiles⁴⁶⁶, et enfin, lieu de stockage des immondices).

Selon une logique du cumul, la réalité que nous produisons est toujours en excès par rapport à l'effectivité de nos besoins. Or, lorsque nous sortons de la parité naturelle des éléments, de la mutualité de leurs rapports, de leur logique compensatrice et alternative (un vide pour un plein, un temps fort pour un temps faible, un son pour un silence, mais aussi:

464 Voir *Totem et tabou*.

465 Voir les développements sur la sortie de l'énonciation en tant que parole engagée.

466 Parole agressive, blessante: voir la notion de *stroke négatif* en analyse transactionnelle.

jour et nuit, faim et satiété, saison froide et saison chaude), alors nous produisons une matière résiduelle – celle qui, sortie par un pas de côté de l'équilibre des complémentarités et ne pouvant plus désormais intégrer cette ronde, demeure extérieure, étrangère et dangereusement boiteuse. Ainsi le savant Frankenstein, ayant nié l'inéluctabilité de la mort, génère une créature qui, fabriquée à partir de chairs mortes, se trouve d'emblée résiduelle. Elle ne peut s'intégrer aux vivants, elle ne fait plus partie des morts; abandonnée par son créateur et animée d'un désir de vengeance, elle erre dans une solitude misérable et menace la société.

L'imaginaire légendaire retrace les étapes de cette logique. Ce qui n'est pas soldé de son vivant, ce qui n'a pas fini d'être dit, revient sous la forme d'un résidu. Le revenant, incarnation de ce qui fait retour sous une forme hyperbolique, faute d'avoir été reconnu de son vivant, est ce qui persiste après la mort, ce qui *reste* dans l'ici-bas sans parvenir à se résorber.⁴⁶⁷ Autres figures de cette forme de vie excédentaire, les momies, venues venger la profanation de leur sépulture, représentent bien un résidu dangereux et hostile aux vivants, qui se constitue en réponse à la non-observance du caractère sacré de la mort. Ce qui se joue, au fond, c'est la conversion d'un sacré en un autre: la *majestas* cède au *tremendum*. Le sacré bénéfique ayant été bafoué, son double maléfique, puissance menaçante qui inspire l'horreur, fait irruption et inquiète les hommes. "La conversion de la mort en valeur d'échange semble bien annoncer, d'ailleurs non sans écho avec les mises en scènes de la mode 'gothique', l'avènement du mort-vivant ou du vivant-mort dans l'illusion de l'absence de la tension et du tragique, dans l'illusion même de l'absence de l'absence que procure l'inflation des signifiants du monde-fable⁴⁶⁸", écrit d'ailleurs Gilles Boudinet.

Ce que dit l'imaginaire légendaire s'applique rigoureusement à la problématique écologique moderne. La création du plastique, dont le premier composé apparaît dans les années 1860, procède au départ du déni d'un résidu ontologique, d'une résistance propre au réel: celle de la dégradation naturelle des corps et des matières. Ayant cherché à produire un matériau qui supporterait l'épreuve du temps tout en étant flexible et façonnable, le britannique Alexander Parkes crée à partir du nitrate de cellulose, auquel il ajoute un mélange d'alcool, de camphre et d'huile, une matière imperméable, imputrescible et malléable à souhait, la Parkésine. Cette première forme de plastique celluloïd, qui vainc le temps dans la matière, est précisément à l'origine des 3,4 millions de km² qui constituent aujourd'hui, dans le Pacifique, l'océan de plastique: la résistance au résidu ontologique produit

467 Pensons au spectre du défunt roi venu réclamer la vengeance de sa mort brutale auprès de son fils Hamlet.

468 Art, éducation, postmodernité, p.220

le résidu littéral.

On trouve également dans le traitement des déchets nucléaires une illustration spectaculaire du déni du résidu: voulant ignorer la donnée inéluctable de la finitude (dans le cas présent, celle des ressources), et ne sachant que faire de ces déchets dont nous connaissons, sans pour autant la *re*-connaître, la toxicité, nous les enfouïsons dans des ténèbres chtoniennes, métaphore du refoulement dans l'inconscient de ce que le sujet psychalanytique ne se sent pas en mesure d'affronter. Incapables de surmonter la privation que constituerait la diminution de notre bien-être (ici, la cessation de l'activité nucléaire), incapables d'éprouver, en somme, la limite aux prérogatives d'un moi tout-puissant, nous dénions ces deux aspects de l'irréductibilité du monde que sont la durée et la figure de l'autre, semblablement évacués dans la gestion instantanée et centrée sur nos seuls intérêts d'un problème dont nous savons pourtant qu'il hypothèque l'humanité future. Comme le souligne Roland Desbordes, de la Commission de recherche et d'information indépendantes sur la radioactivité, nous n'ignorons pas que l'érosion risque de faire affleurer à la surface de la terre habitée par nos descendants 85 000 m³ de colis radioactifs: "On sait très bien lire le passé écologique de notre planète, mais il est difficile de prédire son avenir⁴⁶⁹", dit-il. Stefano Matthias Panebianco, du Commissariat à l'énergie atomique, atteste également du danger de l'enfouissement des déchets à haut risque pour les générations à venir, admettant que "le stockage en couche profonde oblige à se demander comment signaler aux hommes qui viendront dans mille ans qu'il y a des choses là-dessous. Est-ce qu'on les prévient? On ne dit rien? En sachant que, même si on leur laisse un message, on n'est pas sûr qu'ils comprennent ce qu'on voulait leur dire!⁴⁷⁰". On le voit ici, dans une chaîne sans fin, le déni du résidu ontologique (inéluctabilité du temps, finitude des ressources) produit un résidu (le déchet nucléaire) qui, dénié lui aussi, produit à son tour les résidus destinés à le contenir: les déchets à haute activité radioactive, ayant préalablement été coulés dans une pâte de verre, sont chemisés dans des fûts métalliques, puis insérés à l'intérieur d'un surconteneur en béton, et encore enfouïés dans une couche d'argile à l'aide de véhicules automatisés, pour être finalement abandonnés dans des tunnels creusés spécialement en vue de leur stockage. "Ce qui n'est pas venu au jour du Symbolique réapparaît dans le Réel", avait bien dit Lacan.

Ce qui est manifeste sur le plan écologique se laisse appréhender également au niveau du système de production. Partout, le refus de l'inexorable étrangeté du réel, par essence fuyant et incontrôlable, crée le surplus qui nous englobe. Une tomate à la rondeur

469 "Plongée dans les catacombes nucléaires", article de Romain Raffegau pour Science et Vie junior, publié en janvier 2017.

470 Idem.

inégale, un objet mal calibré, une bête faible ou stérile viennent-ils nous rappeler le résidu ontologique, cette aptitude foncière du monde à nous surprendre, c'est-à-dire à nous échapper, offensent-ils en cela l'idéal que nous nous formons d'un monde aseptisé, entièrement soumis à notre vouloir? Ces témoins muets de l'irréductibilité du réel deviennent aussitôt des résidus. Ils sont éliminés, broyés, et relégués aux dépotoirs: constitués en déchets. Un mécanisme dysfonctionne-t-il, vient-il à manquer à l'impératif productif ou exécutif, nous rappelant infailliblement l'existence du désordre, du temps qui passe, de la maladie et de la mort? Supportant mal cette intrusion du réel dans notre vision idéale et archétypée, nous ne le réparons pas, nous ne nous penchons plus sur l'origine de la panne: nous le remplaçons par un exemplaire neuf. Nous ne voulons pas avoir affaire à cet ergot réfractaire par lequel le monde signale son étrangeté: même réparable, transformable, adaptable ou récupérable, l'objet qui ne donne pas pleinement satisfaction, parce qu'il renvoie à l'irréductibilité qui irrite notre sensibilité post-moderne, sort de la sphère d'échange et se constitue en résidu.

Au fond, nous dit Baudrillard, la mort ne trouve plus à être dite. Car la dire, en la redoublant dans le langage, c'est lui ôter son caractère étranger pour la convertir en un fait social. De ce point de vue, le rituel, comme le langage, constitue la redite de l'événement immaîtrisé qui s'est produit: dans une pensée symbolique, la maîtrise de la mort ne passe pas par la suppression de celle-ci, mais par le redoublement de ce fait naturel par le fait social. Il s'agit moins de la *contredire* que de la *redire* sur un plan symbolique.

Cette conception de la mort autonomisée, pointée par Baudrillard, affecte directement le langage et le champ du réel, en créant, au sein du poétique comme dans le domaine écologique, une semblable faille par où l'excédent s'échappe et se constitue en résidu.

Nous l'avons dit plus haut, la crise de l'énonciation signe la fin du poétique. Or, précisément, Baudrillard décrit le poétique comme le lieu de l'annulation du langage par lui-même, ce lieu où les termes, lissés par l'affinité formelle de leurs signifiants, de sorte qu'ils se valent et peuvent s'échanger, à la fin ne seraient plus. Vaincus par le redoublement des signes, ils s'effaceraient à mesure qu'ils s'énoncent, faisant place au silence, et, à travers lui, à la possibilité de relancer le signe, de laisser ouvert le procès énonciatif, de rendre la pensée à une forme nécessaire d'oisiveté. "La loi du poème est en effet de faire, selon un processus rigoureux, qu'il ne reste rien, écrit Baudrillard. C'est en cela qu'il s'oppose au discours linguistique qui, lui, est un procès d'accumulation, de production et de distribution du langage

comme valeur⁴⁷¹". Ainsi la répétition en poésie n'a-t-elle absolument pas le même statut qu'en langage ordinaire: elle ne contribue pas à l'adjonction, mais plutôt à la soustraction de la parole à elle-même, laquelle s'annule à mesure qu'elle s'énonce: c'est sous cet angle que Jean Baudrillard analyse la couplaison, loi de Saussure. Celle-ci serait "la duplication calculée, consciente et rigoureuse, qui renvoie à un tout autre statut de la répétition – la répétition non comme accumulation des termes, comme (com)pulsion accumulative ou allitérative, mais comme annulation cyclique des termes deux à deux, extermination par le cycle du redoublement⁴⁷²". Chaque terme trouverait alors dans le suivant son double inversé, de sorte que le poétique épuiserait par avance tout élément résiduel. Il consumerait le langage pour revenir, grâce à lui, à une forme de degré zéro de l'expression, alors délivrée de la tension du désir, et rendue, par retranchement des termes, à sa disponibilité.

Il est donc possible de proposer du rejet du poétique par la société actuelle une interprétation tout autre que celles que lui sont attribuées d'ordinaire. Si l'appréhension poétique du monde est en passe de disparaître, ce rejet du poétique ne semble pas lié, comme on l'avance souvent, à la désuétude d'un mode d'expression considéré comme caractéristique d'un passé révolu. Elle ne s'explique pas non plus entièrement, comme voudrait le faire croire l'interprétation sociologique, par l'assimilation de ce type de littérature à une classe sociale (bourgeoisie) dont l'héritage culturel serait peu compatible avec les valeurs universalisantes qui sous-tendent notre société. Elle ne peut, enfin, être le seul fait d'une syntaxe et d'un registre désormais inaccessibles au citoyen ordinaire qui, disposant d'un vocabulaire restreint, se verrait découragé par une lecture difficile: en effet, le succès des chansons en anglais montre que la réception contemporaine relativise l'importance des paroles et que les caractéristiques formelles d'une œuvre, son appartenance culturelle, comptent tout autant que l'interprétation des signifiés. La véritable raison de l'abandon du poétique comme mode d'appréhension du réel se situerait bien plutôt dans le caractère incongru de cet outil d'épuisement et d'annulation du réel dans un monde si profondément travaillé, au contraire, par le fantasme de la production perpétuelle, et dont la principale forme d'accomplissement réside dans la fabrication massive. Le rejet du poétique ne serait donc pas de nature socio-culturelle mais procéderait bien d'une incompatibilité fonctionnelle avec un système de pensée qui, modelé par l'urgence du *faire*, ne pourrait entrer en résonance avec le *dé-faire* poétique, orienté vers le surgissement de l'être.

En ce sens, il devient également possible de proposer de l'écologie une

471 Jean Baudrillard, L'échange symbolique et la mort, p.289

472 Idem, p.290

interprétation nouvelle, l'impératif écologique de gestion des déchets pouvant être appréhendé, non comme le signe d'une défaillance technique liée, par exemple, à un type trop récent et insuffisamment rôdé de production, mais comme le symptôme d'un problème bien plus vaste, quoique non encore émergé, celui de l'incapacité d'un monde à gérer le corps résiduel qu'il produit lui-même en continu. Il n'est pas question ici de réglage ni d'ajustement, et il n'y aura pas de solution technique à un problème qui est d'ordre organique: la question écologique est celle d'un rapport au vide, à l'espace, à la mort - que faire de ce(ux) qui reste(nt)? - qui témoigne, au-delà de celle du recyclage de la matière, de l'interrogation des hommes, de leur désœuvrement face à toute sorte de corps excédentaire.

Au contraire d'une pensée binaire qui oppose les termes de la vie et de la mort, radicalisant de ce fait cette dernière en la faisant devenir le terme ultime dont le premier maillon serait acté par la naissance, les sociétés sacrales proposent de transcender l'antithèse et de réunir les deux termes en une seule et même entité: vie et mort ne sont qu'une seule et même notion. La solidarité des deux termes est d'ailleurs manifestée, sur le plan biologique, par le caractère sexué de la reproduction: c'est parce que le corps entre dans le temps, grandit et se forme, qu'il peut un jour devenir fécond. En d'autres termes, c'est parce qu'il se conforme à l'inéluctabilité de son destin de mort, qu'il devient en mesure de donner la vie. Le seul moyen que connaît notre nature pour lutter contre la mort est de se conformer à son injonction, lorsqu'elle nous presse de transmettre la vie. On le voit ici dans le couplage de la vie et de la mort comme concepts échangeables et relativisables, une forme de dépassement est possible sans l'intervention de cette entité surplombante et extérieure que constitue l'instance paternelle: cette forme de reformulation, de reconversion interne du fait brut en fait social, c'est le rite. Dans le cas où l'individu est reconverti de son vivant, c'est le rite initiatique. Dans le cas où sa reconversion passe par sa mise à mort, c'est le rite sacrificiel.

L'initiation (par les pères), donc, et non la paternité, à moins qu'elle ne devienne à son tour initiatrice et se démarque pour ce faire de son appartenance biologique, est le lieu véritable de la conversion de l'être de chair en être de symboles. C'est par elle que le sujet, creusant son désir et délaissant l'immédiateté à laquelle il l'assigne, s'autorise à advenir. *Porteur* de son désir, et non plus seulement *porté* par son désir, il s'ouvre à la dimension sociale et échange sa condition de mortel contre l'infini du cycle. De ce point de vue, et dans la mesure où le désir y est tout entier repris dans l'élaboration d'un devenir, l'initiation est le lieu où, affrontant le résidu ontologique, la douleur, l'inconnu, le danger et la

mort, *s'annule* le résidu, ce trop d'être, ce trop de vie qui n'a pas la mort pour pendant, mais aussi, lui donnant sens, ce trop de mort, la mort morte, inutile, qui ramène la vie à l'attente d'une chute inéluctable, et précipite le sujet dans le désespoir. L'initiation est un lieu d'annulation du résiduel.

L'autre grand lieu de la réduction du résiduel est le sacrifice. Qu'est-ce en effet que le sacrifice, sinon la reconduction de qui est marginal, séparé, inconnu (résiduel) en matière consommable, comestible même, assimilable (non-résiduelle)? Si le sacrifice répond, comme le pose René Girard, à la problématique de la violence sauvage convertie en violence légitime, ce n'est que parce que la nature même de la violence est d'être résiduelle: elle est ce qui n'a pas trouvé à s'échanger, ce qui n'a pas trouvé à se dire au moyen du langage ou du symbole. Elle est l'irrésolu, l'irréductible d'une pulsion encore nue. Sacrifier, c'est échanger l'inouï d'une violence aveugle contre une violence fédératrice; c'est border le résiduel pour l'intégrer au corps social. Car ce que l'on appelle le résiduel ontologique, au fond, n'est rien d'autre que le sacré; mais ce sacré dangereux, terrifiant, car non encore transformé par la force du dire, non objectivé par la loi du groupe, non reconduit par la parole des aïeux.

L'objet, toujours-déjà résiduel

Une société qui ploie sous le poids du résiduel serait donc une société qui n'échange ni par le sacrifice ni par l'initiation des forces qui demeurent, de ce fait, à l'état brut. Jean Baudrillard évoque la mode du "*suicide* ou du meurtre de l'objet: le "happening" ("Evénement"), qui se caractérise comme une séance orgiaque de destruction, d'avilissement d'objets, holocauste où toute une civilisation saturée fête sa dégradation totale et sa mort. Une mode nouvelle a en quelque sorte commercialisé la chose aux U.S.A.: il se vend de merveilleuses machines à rouages, à bielles, à transmissions, etc., de véritables bijoux de fonctionnalité inutiles, qui ont pour vertu de se désagréger tout seuls après quelques heures de fonctionnement de façon soudaine et définitive⁴⁷³". Dans un même ordre d'idées, l'obsolescence programmée peut être perçue comme une tentative de réduction de l'irréductible, une réponse anticipée au problème de la mort qui survient toujours hors-de-propos, quand on ne l'attend pas: à travers l'obsolescence programmée, l'heure de la mort est

473 Jean Baudrillard, Le système des objets, p.173

fixée d'avance, l'objet ne devra pas survivre au-delà de la date prévue par le programmeur, il ne devra pas *rester*. Tout est déjà dit, tout est déjà échangé au moment où la production est lancée: rien ne devra subsister, tout devra disparaître.

Or, ce qui aggrave le phénomène est cette spécificité de notre mode de consommation qui rend le produit, avant même l'instant de sa production, toujours-déjà résiduel. Il n'est plus, comme pouvaient l'être l'horloge ou le coffre en bois du salon, d'abord usuel, *puis* résiduel: c'est aujourd'hui le produit lui-même, et non sa dépouille, son déchet, qui est résiduel. Les publicitaires le savent: la majorité de leurs produits est inutile, et ce à deux titres: soit parce qu'ils viennent en remplacement d'un objet déjà possédé sous une autre forme, mais racheté pour diverses raisons (l'exemplaire possédé est déjà démodé, ancien, il n'est pas doté de telle ou telle fonction, il est plus lent, moins performant, etc.) – il s'agit alors de la duplication d'un objet déjà présent au foyer –, soit parce qu'ils n'ont pas, dès le départ, vocation à être utiles – c'est le cas des gadgets. Dans ce dernier cas de figure, l'objet, dans la mesure où il n'est pas fonctionnel, ou plutôt dans la mesure où il n'est *que* fonctionnel, c'est-à-dire où il fonctionne à vide, sans nécessité réelle, est d'emblée résiduel. Il se présente dès le moment de sa conception comme un surplus, un excédent, qui se situe en-dehors de la sphère d'échange. Il est toujours-déjà résiduel, parce qu'il n'est pas échangeable.

On pourrait dire, dès lors, que l'objet n'est plus *fonctionnel*, en ce sens qu'il n'est plus intégré à l'économie d'un système au sein duquel il répond à une quelconque nécessité, et qui lui donne un sens, et qu'il est désormais uniquement *fonctionnant*, c'est-à-dire qu'il fonctionne à vide, sur un mode purement opératoire. "Si la machine décline sa fonction par son nom, le 'machin', lui, dans le paradigme fonctionnel, reste le terme indéterminé, avec la nuance péjorative de 'ce qui n'a pas de nom' ou que je ne sais pas nommer (l'immoralité d'un objet dont on ne sait pas de quel usage exact il relève). Et pourtant, il fonctionne. Parenthèse flottante, objet désuni de sa fonction, ce que le 'machin', le 'truc', laisse à entendre, c'est une fonctionnalité vague, sans limites, qui est plutôt l'image mentale d'une fonctionnalité imaginaire⁴⁷⁴", analyse Jean Baudrillard.

De là, l'importance cruciale de la publicité dans notre monde: car tout le travail de la publicité est, précisément, de convaincre le consommateur que ce qu'elle propose est *échangeable*, intégrable à la dynamique bivalente et circulatoire des besoins effectifs et des objets qui les comble, alors qu'il est *résiduel*. Ainsi, le développement contemporain de la production de masse et de la publicité n'est pas dû au hasard: à l'avènement du résiduel massif devait répondre le mythe publicitaire du tout-consommable, du tout-échangeable. Les logos et

474 Jean Baudrillard, *Le système des objets*, p. 161

slogans qui accompagnent le packaging du produit sont la marque de ce mythe: la flèche verte et circulaire qui se désigne elle-même, indiquant que le matériau d'emballage disparaîtra intégralement dans le processus de recyclage, inscrit l'objet sur le mode fictif et fantasmatique dans les fondements mythiques d'une circularité universelle, d'une convertibilité totale et d'une invertibilité des extrêmes. Le mythe rejoint par là les grandes religions extrêmes-orientales, mais aussi les religions occidentales antiques, et jusqu'aux principes mis à jour par les physiciens ("Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme", a dit Lavoisier).

Le mythe de la publicité n'est donc pas seulement de faire croire que tel ou tel objet est plus désirable qu'un autre, il est de faire croire que le monde de l'objet, comme le monde naturel, s'absorbe lui-même dans un continuum productif, que ce qui s'invente en lui est à la mesure de ce qui s'y anéantit. Cet énième modèle de téléphone ne constitue pas un désir illégitime, puisqu'on peut en changer la coque, lui attacher un bijou, y enregistrer davantage de sonneries, qu'il s'ouvre par-dessus, par dessous, par le côté. Il s'agit de nous convaincre qu'il y a résorption et résolution là où il y a cumul et démesure, qu'il y a possibilité d'échange là où il y a résidu.

De même, l'objectif premier du gadget est de réduire le résiduel ontologique: ce à quoi il s'attaque et qu'il combat farouchement n'est pas ce résidu de la production humaine (ce qui, ne s'articulant plus avec un besoin primordial, demeure en excès), mais le résidu du monde lui-même, son aspect immaîtrisable, cette résistance irréductible par laquelle il nous échappe. L'intérêt du *machin*, selon le terme de Jean Baudrillard, est de baliser le monde de telle sorte que chaque besoin puisse être couvert, que chaque parcelle du désir puisse être entendue, et qu'on puisse, par l'objet, lui proposer une réponse. L'intérêt du gadget n'est pas seulement dans la distraction que procure son extravagance; il est une vision du monde, complètement réorganisé en fonction du désir insatiable. C'est une réponse au mal, un antidote au manque. Autrement dit, le gadget, ce n'est pas seulement la fantaisie de l'homme, c'est aussi la fin de celle du monde, que l'on neutralise par avance et que l'on prend dans les rêts d'une pensée qui a tout imaginé, tout quadrillé. Le fait de parvenir à décapsuler les œufs au moyen de l'énergie solaire et autres projets dérisoires ne seraient alors, selon Baudrillard, qu'un alibi à la manipulation et à la contemplation obsessionnelles. Ainsi, "ce petit hochet qui sert à extirper électriquement les noyaux de fruits ou ce nouvel accessoire d'aspirateur pour faire les dessus d'armoire ne sont peut-être pas foncièrement très pratiques, ce à quoi ils satisfont, c'est à la croyance que, pour tout besoin, il y a un exécutif machinal possible – que tout problème pratique (et même psychologique) peut être prévu, prévenu et résolu d'avance

par un objet technique, rationnel, adapté (...). Le signifié réel du "machin", ce n'est donc pas le noyau de prune ou le dessus de l'armoire, c'est la nature tout entière réinventée selon le principe technique de réalité, c'est un simulacre total de nature automate. Voilà son mythe et son mystère⁴⁷⁵". C'est donc, comme nous l'avons vu plus haut, en tâchant de réduire l'irréductible du monde, son aspect résiduel intrinsèque, que l'objet inutile redouble paradoxalement l'excédent en se constituant lui-même comme résidu: le monde n'étant pas réductible, mais comportant une infrangible dimension résiduelle, toute tentative de le réduire apparaît à la fois comme elle-même résiduelle et productrice de résidu. Le résiduel comme matériau, c'est le refus du résiduel ontologique, le déni de ce qui, débordant le sujet, tout à la fois le prive et le renvoie à ses limites.

La mort, comme l'objet, étant jusqu'à présent intégrée à la pensée comme au quotidien, a changé de statut: de partie prenante du processus vital, elle est devenue résiduelle. Dans une forme de réplétion sémantique, de pléonasme statutaire, on a désormais affaire à un objet *résiduellement résiduel*, à une *mort morte*. Redoublée dans sa signification, cette dernière cumule dans une seule expression, dans un même signifiant, l'antithèse de la vie et celle de l'existence. Tandis qu'elle ne signifiait jadis que la privation du mouvement, une impossibilité de faire, un non-agir, elle se définit aujourd'hui comme non-agir *et* non-être.



Le déclin du sacré trouverait son origine dans une crise: crise de l'énonciation, crise de la légitimation qui semblent destiner la parole lancée en vain à tourner éternellement autour de la société des hommes, ne se dégradant pas, ne modifiant jamais sa trajectoire aveugle, gravitant comme un satellite perpétuel. Privée de l'appui du temps immémorial dont elle pouvait se réclamer, du soutien de la Parole des pères, de l'ancrage d'une véritable scène, la parole se constitue comme résiduelle et se dévalue, à l'image des objets de série ou du système monétaire. Tel est le paradoxe: elle se dévalue dans la mesure précise où elle ne se dégrade pas. Au contraire de la parole résiduelle, la parole sacrée est celle qui ne s'énonce qu'une fois; elle est celle qui vit et qui meurt, ne laissant rien sur son passage, disparaissant sans trace. Elle est celle qui ne donne qu'une seule représentation dans le temps du Kairos.

475 Jean Baudrillard, *Le système des objets*, pp. 163-164

Corollaire de cette crise, l'espace se convertit en une donnée abstraite et fractionnée où les désirs à la fois multipliés et parcellisés ne peuvent plus étendre leur envergure brisée: ils doivent se tenir étroitement dans les lieux qu'on leur désigne, logeant dans de petits encarts où ils seront aussitôt recouverts par les voix plus sonores de l'actualité brûlante. Il n'y a donc, pas plus que d'espace énonciatif, d'espace physique où le perçu peut être doublé par l'imaginaire, s'échanger avec lui: l'espace entier, rejeté du côté du réel, devient résiduel.

Le résiduel, donc, c'est l'anti-sacral: non pas son double antithétique, son opposé - c'est-à-dire le profane - mais ce qui, n'ayant trouvé à se convertir socialement dans l'échange réciproque, à jamais, demeure. Se substituant au déchaînement des éléments, à la nature barbare, à l'inconnu, aux puissances immaîtrisables, il est la nouvelle violence. Il est ce qui, n'étant pas parvenu à s'énoncer, manquant de lieu où se situer, d'étendue où courir le risque de vivre, continue de rôder, comme un loup efflanqué, aux portes des villes, aux abords de la communauté des hommes.

Echapper à son ombre qui menace, chaque jour plus massive et plus dense, signifierait parvenir à inverser le phénomène. Peut-être s'agirait-il de réserver la parole, à tous les sens du terme: la réserver au sens où on l'entend dans l'expression "réserve naturelle", la protéger, la maintenir en une enceinte défensive; la réserver, comme on réserve une belle surprise, ou un bon dessert pour une occasion rare; la réserver comme une place de théâtre ou de cinéma, comme une chose que l'on sait attendre, mais qui sait aussi nous attendre, et que nous seuls pourrions investir; enfin, la rendre réservée, prudente, modeste, contre le verbiage exacerbé de l'expression dérégulée. Si le sacré ne trouve plus à s'énoncer dans un monde où tout va trop vite et perd sa couleur, l'éducateur doit s'interroger. Il doit s'interroger sur ce qu'il peut encore envisager malgré le déclin de la valeur sacrale, l'oubli des pères et la parole dévaluée, et ce qu'il peut sauver, tandis que guette au-dehors la masse résiduelle des objets non-échangés. Sans jamais céder à l'illusion démiurgique ni s'opposer à la marche du monde, il peut ensuite s'interroger sur ce qu'il est possible d'entreprendre. Peut-être la simple considération de l'absence est-elle à même de remettre en branle un procès qui s'épuise, et continuer à considérer le sacré avec la force tranquille de ceux qui ont été touchés par sa présence saura-t-il suffire à suspendre le bruit, à confondre la violence.

IV / EDUCATION ET SACRE

Nous avons vu que le sacré, après le religieux, a perdu son rôle structurant dans le monde postmoderne. S'il en demeure des formes résiduelles, il ne s'agit que de parcelles éparses, ou de schémas creux récupérés par des macro-structures qui, tout en le promouvant, en démentent la portée spirituelle: le rite s'est désolidarisé du mythe, les grands récits n'ont plus cours. Le sacré se concentre désormais dans des associations oxymoriques – sacré individuel, marché sacré, patrimoine sacré – qui le privent de son âme, qui le vident de sa substance et ne lui conservent, finalement, qu'une valeur d'exposition.

Le déclin du sacré dans notre société ne peut que modifier en profondeur le paysage éducatif. Il l'altère notamment à deux niveaux, affectant, d'une part, les contenus d'enseignement, d'autre part, de manière beaucoup plus souterraine et globale, la façon même dont s'entend l'acte d'éduquer, adossé au concept de sacré qui orchestre secrètement son action et constitue la pensée dans laquelle elle s'insère. Le sacré, dont nous poserons qu'il est à la fois l'objet qui tient dans les limites physiques d'un culte, et la structure psychique qui renvoie l'homme à sa finitude tout en l'ouvrant au sentiment de l'infinitude cosmique, est donc à considérer sous deux angles à la fois, renvoyant à deux questions distinctes, mais dont les conclusions se rejoignent: on se demandera s'il peut y avoir éducation sans sacré, puis, s'il peut y avoir sacré sans éducation.

La première de ces questions pourrait se reformuler ainsi: le déclin du sacré que nous avons observé ne menace-t-il pas indirectement l'éducation dans la manière dont elle s'articule au sujet métaphysique qui se construit, et qui est voué à devenir, en plus d'un apprenant, d'un élève, d'un citoyen, et d'un travailleur, un homme? L'éducation, se libérant du sacré en tant qu'objet d'enseignement, dans un souci constant d'allègement des contenus et de conformité à l'aspiration laïque, ne sape-t-elle pas les fondations d'abord insoupçonnées sur lesquelles elle repose?

Quant à la seconde question, elle pourrait être reformulée ainsi: l'éducation a-t-elle un rôle à jouer dans l'élaboration mentale du concept de sacré par le sujet en devenir, et puisque le sacré ne peut s'entendre comme une instance strictement intime et privée surgissant

pour lui seul, mais regarde aussi la collectivité qu'il fédère, l'éducation a-t-elle la possibilité d'y conduire? Le sacré étant par essence intraduisible, et les conditions de son surgissement étant toujours évanescences, comment peut-elle prétendre le transmettre en des termes qui ne soient pas la promulgation forcée d'un message de propagande?

On répondra que développer le sens critique de ceux qui entrent dans le processus d'apprentissage suffit à éviter les écueils corrélés de la pensée unique et du renoncement complet à l'hypothèse spirituelle. Cette réponse, trop hâtive, ne sied pas au concept de sacré: en effet, que peut le sens critique, lorsque celui-ci délimite en unités séparables un procès dont le sacré restitue au contraire la fluidité essentielle et la mouvance originelle? Comment cette focalisation intensive, cette approche du monde attentive, pourraient-elles mener au déploiement d'un tout qui ne se révèle, précisément, qu'au moment où la pensée s'est déprise de son objet, et où le regard s'en est dessaisi?

En bout de course, nous n'aurons d'autre recours que celui d'une méthode qui consiste à suivre notre objet jusque dans ses contradictions, et à chercher dans les paradoxes mêmes qu'il soulève les voies d'accès à sa compréhension afin de parvenir à une hypothèse qui ménage sa spécificité et atteste son incommunicabilité tout en affirmant que l'éducation peut jouer un rôle essentiel dans la communication (impossible) de son concept.

A cette fin, nous poserons d'abord que le sacré n'est pas traduisible, dans la mesure où il recèle une dimension d'altérité irréductible. En tâchant d'établir une phénoménologie de la révélation sacrale, afin de connaître les conditions de son dévoilement, nous verrons en effet que celle-ci procède d'une focalisation particulière, elle-même métaphore d'une *distraction* propice au surgissement d'un déjà-là jusqu'alors impalpable. Cette distraction semblant s'opposer jusque dans ses fondements à la démarche éducative, nous serons tentée de conclure que le sacré n'est pas une question d'éducation.

Nous découvrirons pourtant que le sacré, s'il n'est pas traduisible en des termes rationnels, est évocable sous la forme d'un infra-langage qui laisse pressentir sa présence; l'éducateur pourrait donc assumer un rôle dans l'élaboration de la pensée sacrale, qui consisterait, non à dupliquer son expérience ni à reproduire un savoir, mais à faire naître un *souçon* chez le sujet en qui il ménage une attente. Il pourrait s'agir d'une éducation au sacré par le sacré, non pas entendu comme l'imposition d'un contenu de pensée institué (sacré comme savoir) mais comme une pédagogie de l'incertitude ouvrant le sujet à la latitude du questionnement (sacré comme posture, qui reconnaît à l'apprentissage une dimension sacrale structurelle). Une telle démarche pourrait être qualifiée d'initiatique.

Par ailleurs, nous intéressant cette fois non pas à la phénoménologie de sa

révélation pour l'individu, cette adresse unique à l'endroit de l'intime, mais à la manière particulière dont il se construit pour le collectif, à l'artifice qui le reconvoque pour en faire un élément fédérateur et socialement structurant, nous dégagerons que l'appropriation du sacré par la communauté procède d'une illusion consentie, d'un "faire comme si" qui, permettant le surgissement véritable d'un sentiment pourtant feint, n'est autre que la preuve du dialogue stimulant entre jeu et culture. De ce rapport entre semblance et efficace naîtra l'hypothèse d'un nouveau rapport entre éducation et sacré, fondé sur la gageure d'une invitation au sacré par le simulacre, d'un appel en creux qui amènerait le maître à adopter une posture anticipatrice vis-à-vis du sujet, qu'il poserait artificiellement comme toujours-déjà-initié.

1° PEUT-IL Y AVOIR EDUCATION SANS SACRE?

1°A/ Le sacré en tant qu'objet

Nous avons pu le voir en première partie, le sacré est une notion pluriforme qui recouvre des acceptions, des catégories, des étendues différentes. Considérer la question qui vient d'être énoncée implique de garder à l'esprit cette particularité et de séparer le sacré en tant qu'*objet* et le sacré en tant que *structure*. Il convient, en effet, que l'on distingue le sacré qui est l'ensemble des œuvres humaines ou des éléments naturels qui font l'objet d'un culte, parce qu'ils permettent à l'homme de se relier à une entité transcendante telle que la Nature ou le divin, et le sacré entendu comme le dynamisme même du sujet que mobilise ce culte, la reconnaissance intime de cet objet, le mouvement interne par lequel le sujet y adhère. Ainsi peut-on reformuler la question initiale en deux sous-questions, qu'il convient de traiter isolément avant de les faire entrer en résonance dans le cadre d'une synthèse: d'une part, l'éducation peut-elle cesser d'aborder le sacré en tant qu'objet? Le cas échéant, à quels effets s'expose-t-elle? D'autre part, peut-elle être investie par un individu qui ne détient pas, préalablement ou contemporanément au fait éducatif, une structure psychique qui lui permette de reconnaître le sacré?

La réponse à la première question semble aller de soi. Il paraît envisageable, sans que cela n'occasionne de grands remaniements ni ne trouble, en quelque sorte, la posture éducative, de permuter un objet d'enseignement avec un autre, de sorte que, peu à peu, et de la même façon que l'enseignement religieux ou les discours de propagande ont été retirés du domaine de l'enseignement public, les objets ayant trait au sacré soient remplacés par des objets de nature profane dont l'étude est plus consensuelle - telle est l'hypothèse de Durkheim. On pourrait considérer que ce retrait est en cours et que l'absence qui s'ensuit ne perturbe pas

le paysage éducatif. L'objet sacré n'a-t-il pas entrepris de se retirer de la sphère éducative dès lors que l'école est devenue laïque et que, dans un même mouvement, ce qui tient de la subjectivité et de la croyance est devenu plus suspect? Ce soupçon, qui remonterait bien avant la laïcisation de l'école, et aurait pu trouver dans les Lumières sa première source d'inspiration, se serait renforcé au moment où l'Europe nazie s'est laissée aller à valider la subjectivité d'une poignée d'hommes dont le pouvoir reposait précisément sur la manipulation habile du concept de sacré. Il faudrait donc voir dans l'éviction du sacré le symptôme d'un renoncement global dont l'exclusion du religieux comme objet d'enseignement n'a peut-être été qu'une des multiples manifestations. La disparition de la pratique religieuse comme objet d'enseignement n'ayant pas affecté de manière immédiate et manifestement néfaste le domaine éducatif, et cette absence d'effet semblant indiquer qu'elle ne lui était pas liée consubstantiellement, le sacré paraît pouvoir être déduit sans dommage de la proposition éducative, qui conserverait, sans lui, toute sa cohérence.

Pourtant, le sacré ne tenant pas tout entier dans les objets en lesquels il s'incarne, mais se projetant avec force au-delà de leurs limites pour constituer les prémices d'une expérience métaphysique qui interroge l'homme sur la spécificité de sa condition et sa place dans l'univers, on peut gager que sa suppression en tant qu'objet d'enseignement, si elle ne semble pas devoir affecter outre mesure l'éducation dans son contenu, pose plusieurs problèmes relatifs à l'acte même d'éduquer et à l'expérience qu'engage, pour le sujet, l'enseignement même le plus conceptuel. L'exemple de l'art sacré nous permet de mesurer cette implication. Dans le cas des œuvres autographes⁴⁷⁶, notamment, il est difficile de séparer la connaissance objective de l'œuvre, son approche intellectuelle, de l'expérience physique et sensible qu'elle induit, de son *aura*⁴⁷⁷, qui dépasse de loin toute forme d'approche rationnelle. La plasticité des œuvres s'adressant à la subjectivité de l'individu avant même que l'étude de leurs formes symboliques n'en vienne éclairer la compréhension, la retirer du champ d'observation signifierait réduire non seulement l'étendue intellectuelle d'un savoir, mais aussi le champ d'un apprentissage sensible, expérimental, susceptible de rejoindre directement le questionnement existentiel sans l'intermédiaire de l'appareil analytique ni de la transposition rationnelle.

Ainsi les spécialistes de l'art sacré distinguent-ils un sens restreint du terme, portant sur les œuvres commandées par l'Eglise par exemple, et qu'ils nomment "art d'église",

476 Type d'œuvre pour lequel la distinction entre l'original et la copie est significative, l'œuvre ne pouvant être reproduite à moins de perdre de nombreuses qualités du modèle. Les œuvres autographes (peintures, sculptures...) s'opposent aux œuvres allographes (littérature). Cette distinction est due au philosophe américain Nelson Goodman.

477 Cf Walter Benjamin.

de l'ensemble des œuvres sans destination religieuse précise mais marquées par un "désir de spiritualité"⁴⁷⁸. Il est intéressant de relever que ces œuvres sans destination religieuse précise sont pourtant dites "sacrées", ce qui semble bien confirmer que l'étendue du sacré dépasse le champ strict de la religion.

L'existence d'une telle distinction et d'une telle extension du sacré rend difficile le retrait pur et simple de l'art sacré comme objet d'enseignement: si l'on décide par exemple de prohiber l'art sacré, dont on considère qu'il appartient au domaine privé et ne doit pas pouvoir candidater parmi les contenus d'enseignement, doit-on entendre par "art sacré" les seules œuvres de commande de l'Eglise, ou bien faut-il ranger également sous ce terme celles que semble inspirer un "désir de spiritualité"? Dans ce dernier cas, étant donné qu'il est malaisé de distinguer clairement l'art profane de l'art "marqué par un désir de spiritualité", la suppression du sacré comme objet d'enseignement ne reviendrait-elle pas à la suppression de l'art, tout simplement? On voit l'impasse théorique dans laquelle nous jette l'extension du spectre sacré, qui déborde l'objet sacré, et les difficultés dans lesquelles nous engage une modification qui promettait d'être anodine, puisque nous sommes tenus de considérer, chaque fois que nous traitons de l'objet sacré, *à la fois l'objet et son horizon*.

L'objet sacré a en effet cette particularité qu'il introduit un *autre* dans la scène courante de l'ici-maintenant. A travers le chef d'œuvre, par exemple, "de sa tension, de sa permanence transgénérationnelle et très probablement transculturelle que ne peuvent épuiser les interprétations (...) se réactualise sans cesse l'épiphanie d'un *autre*, insu et transcendantal", écrit Gilles Boudinet⁴⁷⁹. Supprimer l'objet sacré, aussi anodin que cela puisse paraître, pourrait revenir à supprimer cet autre qu'il figure et dont il manifeste l'idée.

La question qui se pose est alors la suivante: peut-on tenir à distance le fait sacré au point de l'évacuer des contenus d'enseignement, au point de renoncer, non à ce qu'il est, dont l'absence ne semble pas devoir être directement dommageable, mais à ce qu'il représente, son ombre projetée, l'empreinte qu'il laisse sur le terrain où se dessine toute nouveauté? La mise entre parenthèses de certains contenus réputés polémiques ne conduirait-elle pas, tôt ou tard, au renoncement pur et simple de l'horizon spirituel et culturel sur lequel se projette tout apprentissage, aussi technique ou pratique soit-il ? Si l'on définit la culture comme les objets auxquels est réservé un traitement spécifique en raison de leur valeur intrinsèque, dont on considère qu'elle n'est relative ni au temps qui l'a vue éclore, ni aux enjeux immédiats qui ont pu en déterminer la production, mais qu'elle dit quelque chose de

478 Voir à cet égard l'article de Paul-Louis Rinuy: "La sculpture dans la "querelle de l'Art Sacré" (1950-1960)", pp.3-16

479 Gilles Boudinet, *Arts, Education, Postmodernité*, p.257

durablement vrai au sujet de l'homme, il pourrait être à craindre qu'elle disparaisse aussi, et que sa disparition, à son tour, évide de leur sens tous les autres objets du monde pourtant dignes d'être transmis - objets certes dits profanes, mais qui ne le sont que relativement à cette lointaine constellation qui constitue l'ultime plan de la connaissance (c'est-à-dire, au-delà de ce que nous savons du monde, ce que nous savons de ce que nous savons du monde), au fond semi-obscur sur lequel ils se détachent, et qui leur donne forme et sens.

En somme, dans une sorte d'étagement des plans qui échelonne le processus cognitif, derrière toute parcelle de savoir se dresserait *le* savoir, à la fois fond sur lequel il se dessine et horizon où il se projette, et celui-ci serait lui-même appuyé à un autre fond plus obscur, plus large et plus vaste, auprès duquel tout savoir se découvre comme relativisable, et qui serait le champ d'un non-savoir, entendu à la fois comme non-encore découvert et insoluble mystère.

Sur un plan métaphysique, donc, la dénonciation du sacré comme contenu éducatif, si elle semble d'abord ne pas devoir affecter la transmission du savoir, ou du moins ne pas en entraver le fonctionnement, pourrait au contraire en faire trembler les fondations, car l'humanité semble bien rassemblée autour de la contemplation d'une même présence, et, relativement, d'une même absence, et l'ensemble du savoir semble bien adossé à ce terme ultime, et orienté par lui, comme les bateaux de divers horizons convergent vers la lumière d'un seul phare.

La question ne serait donc pas de savoir s'il est possible, afin de le préserver de toute subjectivité obscurantiste, d'émanciper le discours éducatif d'un lien avec le sacré qui apparaît, contre toute tentative de libération, constitutif, puisque ce discours est lui-même le produit d'une pensée qui demeure, au moment où elle s'impose comme rationnelle, subjective et sacrale; mais plutôt de savoir comment favoriser la mise en place des modalités qui permettront à cette subjectivité constitutive de s'objectiver comme fond, sans renoncer à ce qu'elle dit de l'homme et de ses rapports avec l'univers.

L'objet sacré communique donc sur un mode que l'on pourrait qualifier de "vertical" avec un tout à partir duquel il s'objective et qui entre en résonance avec lui, nous obligeant à les considérer *in solidum* et à mesurer la portée insoupçonnée d'un geste que l'on croyait isolé. Par ailleurs, on pourrait poser que l'objet sacré communique "horizontalement" avec les autres objets sacrés, fléchant à travers des manifestations différentes un même rapport ontique à l'univers, de sorte que toutes les formes de sacré s'allument quand une seule est prise sous le feu de l'attention. Cette intercommunicabilité des manifestations sacrales pose une nouvelle difficulté au théoricien qui cherche à isoler, pour l'extraire du champ

éducatif, l'objet sacré. Si ce qui est sacré pour un autre que moi peut susciter mon intérêt ou me toucher d'une quelconque façon, ce n'est pas en raison de sa forme particulière, que je ne reconnais pas et dont je ne partage pas les codes; c'est parce que le sacré, toujours perméable, nomade et transférable ailleurs, est susceptible de me parler de la sacralisation en général, et qu'il me parle par conséquent, en même temps que de l'objet dont il est question et en lequel il s'actualise, ici et maintenant, de ce qui m'est cher à mon tour, que j'isole par un geste semblable de toutes les autres choses. Il me parle, s'il en est un, de "mon" propre sacré, rendu vivant par le dynamisme d'un transfert. Seule cette circularité entre les formes de sacré peut expliquer la fascination encore vivace de nos jours pour des récits mythiques tels que la quête du Graal ou la recherche, par un groupe d'aventuriers audacieux, de catacombes encore jamais explorées. Ce qui intéresse le sujet contemporain et ce qui est susceptible d'émouvoir, précisément, ceux qui ne sont ni chrétiens, ni historiens, ni anthropologues, n'est pas tant la recherche du Graal que la tentative plus générale de réappropriation d'un objet sacré, qui dépasse en tous points l'anecdotique et le caractéristique; dans la descente vers les catacombes, ce n'est pas la mise au jour du fait *historique*, mais bien plutôt son caractère *transhistorique* qui peut expliquer l'engouement général - donc, dans ce sacré étranger, la redécouverte du nôtre.

De même que l'apparent déclin du sacré dans notre société ne prend sens et n'est interprétable qu'en fonction du passé sacré auquel il s'appuie, et que, voulant peut-être s'en éloigner, il participe encore de ce sacré par sa seule force d'opposition, de même l'éducation, si elle peut se définir comme *profane*, c'est-à-dire dans une rupture avec le sacré qui procède encore de la relation, fût-elle conflictuelle, en revanche elle ne semble pouvoir se dire entièrement *séculière*, c'est-à-dire déliée, séparée, autonome. Evincer le sacré, ne plus le donner à voir ni à entendre, c'est se disposer à voir disparaître, en même temps que la concurrence tant redoutée qui existe entre les objets dans lesquels il s'incarne, leur ô combien plus essentielle *solidarité*: leur capacité à dire, au-delà d'eux-mêmes, toute condition sacrale, le partage d'une même aire d'illusion bénéfique, une même trouée fertile vers l'horizon prodigue. "Il est beau que l'animal qui sait qu'il va mourir", écrit André Malraux à propos de cette essentielle circularité, de ce prolongement mutuel, "arrache à l'ironie des nébuleuses le chant des constellations, et qu'il le lance au hasard des siècles, auxquels il imposera des paroles inconnues. Dans le soir où dessine encore Rembrandt, toutes les Ombres illustres, et celles des dessinateurs des cavernes, suivent du regard la main hésitante, qui prépare leur nouvelle survie ou leur nouveau sommeil... Et cette main, dont les millénaires accompagnent le tremblement dans le crépuscule, tremble d'une des formes secrètes, et les plus hautes, de la

force et de l'honneur d'être homme⁴⁸⁰". Entre les œuvres elles-mêmes, lorsqu'elles questionnent cet abord inconnu, et qu'elles révèlent ce manque métaphysique, circule une unique interrogation, reconduite dans chacune des formes dans lesquelles elle s'incarne: chaque manifestation du sacré dit, au-delà de son contenu spécifique, une interrogation sacrale qui continue de se poser en-dehors de ses limites physiques.

Une fois l'objet religieux évincé, donc, que reste-t-il? Où le sacré, dont nous allons voir qu'il est constitutif de l'éducation même, trouve-t-il encore à se dire, sous quelle forme est-il encore susceptible d'apparaître? Toute grandeur par où il pourrait poindre – l'inquiétude philosophique, les dernières découvertes de l'astrophysique qui mènent à méditer sur la relativité de ce que l'on prenait pour des formes d'absolu, les réalisations de la biologie qui convoquent la réflexion éthique, l'innovation technologique qui interroge les limites de notre monde, les arts qui nourrissent le questionnement existentiel, la littérature qui le traduit - toute grandeur semble tenue à l'écart dans un amalgame tragique, considérée alternativement comme suspecte parce que susceptible de rappeler le religieux ou le politique et comme décourageante pour des sujets réputés trop jeunes, dont les capacités sont dites insuffisantes, ou dont les préoccupations sont jugées trop éloignées de cet ordre d'interrogations. Toute discipline, lorsqu'elle est menée à son terme, lorsque le chercheur se penche par-dessus son bord ultime, pose pourtant la même question essentielle. "Je forme des étudiants qui n'ont jamais lu Darwin et qui ont un diplôme de biologiste, témoigne Bernard Stiegler. Jusqu'au plus haut niveau, on considère qu'il ne faut pas s'encombrer avec les circuits longs de la transindividuation⁴⁸¹." Plus loin, il ajoute: "Il est devenu très choquant, compte tenu de tout ce que nous savons en ces domaines, que les professeurs en général connaissent si mal l'histoire instrumentale de la discipline qu'ils enseignent⁴⁸²". On le voit ici, l'horizon s'efface au profit d'un intérêt myope pour ce qui occupe le devant de la scène, la valeur immédiate, l'usage instantané. Pourtant, cette valeur, cet usage peuvent-ils prendre tout leur sens, dès lors qu'ils évoluent comme une amibe de laboratoire dans le liquide aseptisé du présent immédiat, sans détermination, sans contexte, sans orientation, sans *milieu* enfin, puisqu'un milieu suppose, étymologiquement (*mi-lieu*, distant des extrémités), un *lieu* qui le situe, un bord qui le conforte, et un dehors qui, se constituant comme terme, lui confère en même temps la possibilité de l'incarnation? On peut se demander si, suite à l'espoir légitime de proposer aux apprenants des contenus adaptés à la fois à leurs compétences et à leurs centres d'intérêt, le

480 André Malraux, *Les Voix du silence*, pp.639-640

481 *L'école, le numérique et la société qui vient*, Denis Kambouchner, Philippe Meirieu et Bernard Stiegler, p.42

482 Idem, pp.43-44

savoir n'est pas systématiquement amputé de ce qui, en lui, fait retour vers son propre contenu et le questionne, s'il n'est pas systématiquement énervé, se voyant privé du flux transcendantal qui l'irrigue, s'il n'est pas toujours donné lavé et décontaminé, purgé de ce qui déborde son seul propos et constitue peut-être, pourtant, son message essentiel: en un mot, de sa dimension sacrale.

Nous le comprenons à présent, si la confiscation du sacré en tant qu'objet d'étude ne semble pas d'emblée dommageable, et qu'en ce sens, l'éducation semble pouvoir se passer aisément de ce concept, dès lors qu'il est entendu comme sujet d'analyse, c'est son rayonnement sur le savoir qui ne s'ordonnera plus en vue d'un mystère, c'est son constant débord, c'est-à-dire sa capacité à dire davantage que lui-même et à s'adresser, au-delà de ses destinataires immédiats, en un temps déterminé, à l'intimité de chacun dans un temps illimité et ouvert, qui disparaîtrait avec lui, et dont l'absence serait le plus à craindre⁴⁸³. Il faut donc retenir de cette première approche que le sacré en tant qu'objet, relativisable, interchangeable, réductible, supprimable même, constitue néanmoins une forme d'horizon en vue duquel s'ordonne le fait éducatif: il le *situe*. Il situe l'éclaircie de la conscience en dévoilant le gouffre auquel elle renvoie, il détermine la limite toujours incertaine et toujours à retracer de la compréhension humaine, il institue les voix des hommes en marquant le silence auquel elles concourent. Il intéresse l'expérience de l'apprentissage en se constituant, lui-même, comme fin - terme et finalité - de l'expérience.

1°B/ Le sacré comme structure

La seconde question (l'éducation peut-elle être investie par l'individu qui ne détient pas, préalablement ou contemporanément au fait éducatif, une structure psychique propre à lui permettre de reconnaître le sacré?) a déjà été traitée partiellement, dans la mesure où il a été établi précédemment que le sacré et l'autorité⁴⁸⁴, sur laquelle repose l'éducation, ont une structure ternaire commune dont le troisième terme correspond à un dehors qui pourrait

483 Cet effacement de l'objet et sa relativisation dès lors que se déploie l'unité fondamentale dont il témoigne ne sont pas sans rappeler le transcendantal kantien. En ce point, et malgré les réserves que nous avons émises quant à l'amalgame des deux notions, la théorie du sublime rejoint celle du sacré.

484 Au sens Arendtien.

être l'altérité, entendue comme "positive" (la nouveauté, la ressource de l'inconnu, la possibilité d'un devenir), ou "négative" (la mort), fléchée par la loi qui s'énonce en son nom. Ce troisième terme, ouvrant le rapport dialogique restreint des deux premiers vers un horizon qui l'oblige au déploiement tout en renforçant l'unité, se dit bien au nom d'*autre chose*, se tient toujours comme l'ancrage fortuit et aléatoire d'un au-delà unique, consacré et inconnaissable.

Reste, maintenant que nous tenons entre les deux concepts – éducation et sacré structurel – un lien qui est de l'ordre de l'analogie ou de la ressemblance, à vérifier si cette ressemblance est d'ordre purement formel ou si elle ne révèle pas, plutôt, une parenté profonde, et si ce qui semble analogique n'est pas en réalité nécessaire. Afin d'étayer cette hypothèse, nous nous intéresserons à deux éléments majeurs qui confirment l'existence d'une matrice commune entre l'acte d'apprendre et celui d'exister, et suggèrent entre eux une contemporanéité et une co-formation, contre les analyses chronologiques que lui préfère la *doxa*. Ces deux éléments consistent en l'impossible détermination d'un fonds auquel renvoie toute connaissance, et en la dépendance constitutive de l'apprenti⁴⁸⁵ ou du novice envers un tiers ou un médiateur duquel il reçoit la possibilité d'entrer dans le monde. On établira que le sacré s'élève contemporanément à la constitution du sujet, dont il est à la fois le premier et le dernier terme, et que l'éducation, loin de s'exercer d'un dehors d'où elle serait dégagée de tout positionnement métaphysique, se trouve prise dans le corps massif de cette sacralité autogène.

1° C/ Condition de l'apprenti, condition du novice

Il convient d'abord de poser que l'éducation se détermine toujours par rapport à un fonds lui-même doublement indéterminable. Ce fonds n'est pas déterminable en raison de sa vastitude, d'une part: le savoir acquis par l'homme est infini pour l'homme, et le plus assidu des élèves, le plus studieux des disciples ne pourront jamais en faire le tour. Et même si les faits et les idées se trouvent classés dans des compilations qui se font toujours plus denses alors qu'elles se font plus anciennes, et que par cette compression artificielle nos connaissances semblent pouvoir être infiniment extensibles, nous perdons en précision ce que

485 Nous entendons ici "apprenti" au sens large. Une terminologie plus récente aurait plutôt recours au nom d'"apprenant".

nous gagnons en amplitude. C'est parce que nous ensermons des millions d'années en une période appelée "préhistoire" que nous pouvons prétendre connaître le passé depuis la formation du monde jusqu'à nos jours. C'est parce que nous réduisons cette vastitude à son plus mince squelette que nous pouvons prétendre en embrasser l'étendue. Cette compression ne peut, pourtant, faire illusion: nous ne saurons jamais rien que partiellement, tandis que le savoir, qui continue de s'inventer jour après jour, s'éloigne à chaque instant dans une fuite irréparable.

Les approches éducatives peuvent changer et les savoirs être relativisés, découpés en savoir-faire, ré-adaptés en permanence à la réalité toujours mouvante; les ambitions peuvent être revues, à la hausse ou à la baisse, dans un souci d'ajustement aux capacités ou aux possibilités supposées de ceux qui apprennent; la figure du *magister* peut être troquée contre celle du médiateur, de l'accompagnateur, ou de l'animateur: il demeure un invariant, qui est la connaissance, et un absolu, qui est la relativité même de cette connaissance. Un sujet qui apprend n'apprend pas seulement *pour*, il apprend aussi *de* et *vers*, c'est-à-dire que, quelle que soit la manière dont il occupe le présent, le rôle qu'il se donne ou qu'il souhaite endosser, ce présent est tendu entre un passé d'où il prend ce savoir et un avenir vers lequel il est censé le reconduire (quand bien même il le modifierait, y imprimant sa marque propre, ou il le contesterait sans ménagement). Même s'il n'en est pas conscient, il se pose à la fois comme un héritier et un aïeul futur dans un monde impossible à saisir, et il se détermine en tant qu'homme par la vanité même de cette tentative.

Nous voici donc adossés à un tout dont la majeure partie – celle qui est tournée de l'autre côté du monde, mais dont nous savons qu'elle existe – nous demeurera inconnue. Dans la mesure où la conscience de ce tout qui se dérobe intervient tôt dans l'esprit, dans la mesure même où, comme nous tâcherons de le démontrer, la conscience de ce tout intervient avant même l'acquisition des premiers éléments du savoir, faisant partie intégrante d'une connaissance primordiale, apprendre, c'est par avance renoncer à une formulation absolue du savoir. Mieux: c'est dans ce renoncement au savoir que se forme la possibilité de l'apprentissage; c'est bien cette impossibilité de la connaissance, universellement reconnue et tacitement admise, qui permet l'entrée dans la connaissance. Comme ces manants qui courbaient la tête pour entrer au château, nous ne pouvons entrer en connaissance sans cet acte d'allégeance qui nous introduit à un ensemble trop vaste pour nous; pour devenir savant, mieux, pour se constituer en tant qu'homme, que femme, il nous faut bien admettre par avance le caractère insurmontable de notre ignorance.

Une deuxième condition de l'éducation est l'acceptation de la dépendance. Etre

éduqué, recevoir une éducation, c'est bien dépendre d'un autre que soi, autre dont il faut reconnaître la double existence, puisqu'il s'incarne à la fois dans la figure de l'inventeur (celui qui a trouvé, celui qui est à l'origine de la connaissance: notre aïeul) et dans celle du passeur dont le rôle est de nous prodiguer ce savoir (le maître, l'éducateur, notre contemporain). Lyotard écrit à ce sujet: "Par enfance, je n'entends pas seulement, comme les rationalistes, un âge privé de raison (...). J'entends par enfance que nous sommes nés avant d'être nés à nous-mêmes. Et donc nés des autres, mais aussi nés aux autres, livrés sans défense aux autres. Soumis à leur *mancipium*, qu'ils ne mesurent pas eux-mêmes (...). Comment ils nous affectent, ils ne le savent donc pas et ne le sauront pas"⁴⁸⁶. Comme le souligne également Hannah Arendt⁴⁸⁷, nous n'arrivons, modestement, qu'après des milliers de générations dont nous n'égalons jamais le savoir accumulé et envers lesquels nous avons une forme de dette qui nous engage dans une relation impossible, puisque les découvertes dont nous sommes susceptibles ne sauraient atteindre le nombre de celles dont nous avons d'abord bénéficié. Nous sommes, en quelque sorte, dépossédés de nous-mêmes, de notre volonté d'agir, forcés à la gratitude devant un don aveugle, et éternellement obligés envers des aïeux que nous ne connaissons pas. Nous venons toujours trop tard.

Ces deux états de fait (la conscience de l'échec programmé qui innerve nos apprentissages et l'inévitable dépendance qui foule et sape, chez celui qui se dispose à apprendre, toute velléité d'indépendance) constituent, d'une certaine façon, la condition de l'apprenti. Ce qu'il recevra ensuite dépendra essentiellement de sa capacité à entendre cette nécessité, à en admettre le caractère inéluctable. Il doit savoir se tenir au plus près d'une chose qui lui échappe, et dont il ne pourra jamais être que le voisin, comme un navire aborde la côte mais ne gagne jamais la terre. Il ne connaîtra jamais cette terre, il n'en fera jamais le tour. Pourtant, elle est là qui dispense son air pur, donne à voir son étendue et ouvre la perspective. Pour celui qui accepte cette condition d'éternel navigateur, de nomade perpétuel, l'étendue de la connaissance donne à chaque chose une saveur d'infini.

Or, les deux conditions que nous venons de nommer sont de nature sacrée. Celui qui entre en sacré fait pareillement preuve d'allégeance envers un mystère, donné comme un tout qu'il ne connaîtra jamais, et dont il lui sera seulement permis, au prix d'efforts souvent, d'apercevoir la grandeur. Par ailleurs, il reconnaît sa dépendance envers l'inconnu dont il procède. Il se tient debout, fragile, équilibriste, sur la même limite, et connaît le même

486 Jean-François Lyotard, "La mainmise", in Autres Temps, Année 1990, p.17

487 Voir La crise de la culture.

lien ténu qui fait de lui à la fois un étranger et un semblable. Des rites de passage ou d'initiation lui font également courber la tête, afin que lui reviennent, au moment où il passe le seuil par où il quitte le profane, le souvenir de sa condition et le sentiment de son humilité. Dans cette mesure, celui qui, en tant que futur apprenti, s'est réellement saisi de l'aspect à la fois incommensurable et inaccessible de la connaissance, ainsi que de son caractère trans-individuel, se tient dans la même position que le postulant au sacré.

Si elle est désormais du domaine des hommes, la connaissance a d'ailleurs longtemps été considérée comme une production extra-humaine, assimilée au pouvoir divin. Le mythe grec de Prométhée donne un exemple clair de cette assimilation. De même, l'épisode biblique de la Chute propose une autre formulation de ce lien. La connaissance, non parce qu'elle permet la compréhension du monde, mais parce qu'elle amène à penser la limite de cette compréhension et la fin au-delà de laquelle savoir et ignorer se confondent, a trait à l'expérience sacrale, dont elle serait, en quelque sorte, un double inversé: du point de vue de l'apprenti, avancer vers la connaissance engage à fréquenter le mystère (les plus grands savants ne disent-ils pas que grandit, à mesure de leur savoir, le sentiment de leur ignorance?⁴⁸⁸), tandis que pour l'initié, toucher du doigt le mystère relève de l'ultime connaissance. Cette convertibilité de la connaissance en mystère, et du mystère en connaissance, nous amène à comprendre que le sujet se tient devant le schéma unique d'une insurpassable transcendance, fléchissant un inatteignable inconnu avec lequel il entretient, contre toute attente, un lien fondamental. Il s'ensuit de cette fraternité entre l'apprenti et l'initié un postulat: celui d'une maternité unique, origine commune, seule source d'où auraient émané séparément, et depuis laquelle auraient évolué différemment, la figure de l'élève et celle du néophyte.

1°D/ Le dépli du monde

Tous deux se tiennent en effet au bord du gouffre où les a pareillement menés le renoncement à l'ignorance et le renoncement au savoir. Tous deux abordent le monde par

488 Puisque toutes les sciences, poussées à leur point maximal, concluent au constat du secret qu'elles étaient précisément censées élucider, apprendre signifie bien repousser de quelque distance le seuil de notre compétence, ou de notre incompétence, en décaler le curseur, c'est-à-dire avancer - de manière indéniable mais vaine - d'un point vers un autre sur une droite infinie: un tel trajet est à la fois effectif et insignifiant.

un côté et comme de biais, mais ils soupçonnent l'étendue du tout et ils frémissent devant ce qu'ils ne peuvent encore qu'imaginer. Telle est la relation du nouveau-né à sa mère, puis de l'enfant qui, au bord du monde, découvre, en même temps que sa puissance, les limites de sa puissance. Il se tient bien dans un semblable paradoxe, attaché à un port puissant, arrimé à un corps prodigieux: il semble donc possible de postuler que la relation de l'homme au sacré trouve son origine dans la relation du jeune humain au corps maternel, puis au monde, et que c'est sur le mode de la continuité que s'établit la pensée sacrale, en lien avec cet état primordial. L'éducation serait alors, non le moyen de s'émanciper d'une chair dans laquelle elle se trouve prise elle aussi, mais celui de restaurer sur le mode symbolique et dans un autre langage, qu'elle invente, un lien qui, réactivé par la pensée et le corps, dit la condition de l'homme.

Il semble en effet que nous retrouvions dans la relation primaire les deux postures préalables qui sous-tendent la relation d'éducation: la dépendance à l'autre et l'acceptation progressive de cette dépendance; l'arrimage à un corps perçu comme totalité signifiante, comme seul univers, comme ressource doublement insondable - à la fois inépuisable et indéterminable. On retrouve également cette appartenance ambiguë, ce lien qui, entre fusion originelle et indépendance à venir, se découvre à la fois de similitude, en tant que pur prolongement de l'autre, source dont on s'assure régulièrement et que l'on s' imagine maîtriser quelque peu, et d'étrangeté, lorsque commence, avec les premières douleurs de la séparation, l'expérience de la dissociation. L'initié se trouve bien, lui aussi, dans ce lien ambivalent entre association et dissociation.

Nous le voyons: pour la conscience encore balbutiante, tous les éléments sont en place pour que ce qui se déploiera ensuite et sera susceptible de prendre le nom de "sacré" puisse prendre ancrage: un monde trop ancien, qui nous précède inéluctablement et nous dispense, malgré nous, ce que nous sommes venus trop tard pour désirer; un Très-Haut qui nous échappe, et d'où semble pourtant provenir toute réalité; le sentiment ambigu de procéder d'un corps que nous sommes et que nous ne sommes pas tout à la fois, de partager une chair qui nous expulse néanmoins vers l'inconnu, qui se donne à nous tout en nous assignant aux frontières qu'elle détermine. Sur cette toile de fond qui permet l'essor futur d'une perspective sacrale, une expérience fondamentale amorce le mouvement vers un dehors qui s'anime, et semble amener sur le plan cognitif une structure qui sera ensuite, sur le plan intellectuel, celle du transcendantal: cette expérience, c'est la découverte de la permanence de l'objet.

La permanence de l'objet comme préalable à la posture sacrale

Pour le nouveau-né (dès lors que ses sens, sa vue notamment, sont suffisamment développés), la réalité coïncide avec ce qu'il perçoit. Les concepts de présence et d'absence n'ont pas encore pris leur place, et leur distinction n'est pas opérante: présence et absence ne signifient rien, mais se définissent, plutôt, à ce premier stade, comme existence et non-existence. Lorsque le tout-petit voit le visage de sa mère, elle n'est pas présente: elle existe⁴⁸⁹. Lorsqu'il ne le voit plus, elle n'est pas absente: elle cesse d'exister. On dira, dès lors, que l'objet est *impermanent*. D'un objet en trois dimensions, le bébé n'est sensible qu'à celle qui se présente à son regard. D'un cube, il ne pourra considérer, mentalement, qu'une face, n'en percevant qu'une à la fois. Les autres faces ne sont alors pas perçues comme manquantes: elles sont, plutôt, "non-existantes".

A force d'observation et de manipulation, le tout-petit vient à comprendre que cette représentation est défaillante: les faces cachées du cube qu'il tient dans sa main, par exemple, ne cessent pas d'exister, elles sont simplement voilées, et resurgiront dès lors qu'il aura retourné le cube ou l'aura fait tomber. Elles sont donc, en réalité, *permanentes*. Fort de ce constat maintes fois renouvelé, le petit enfant devient capable, par un effort mental, de reconstituer les dimensions qui échappent à ses sens. Il comprend que, de cet objet dont il ne perçoit qu'une partie à la fois, l'ensemble demeure: l'objet existe donc en-dehors de sa perception, il se maintient identique à lui-même tandis que celle-ci le lui fait apparaître comme différent, et seul le défaut de sa représentation le divise et le désagrège, quand il se tient, en réalité, intact.

Ainsi le tout-petit entend-il peu à peu le murmure du monde, qui sourd au-delà des choses perçues: ni présente, puisque je ne la vois pas, ni absente (ou inexistante), puisqu'elle est toujours en passe de resurgir, il existe une frange, au bord des choses, qui les rend susceptibles à tout moment d'apparaître, et qui dit la secrète capacité du monde à exister au-delà de nous: non seulement dans le champ de notre regard, à portée de notre voix ou dans le domaine où s'exerce notre volonté, mais aussi là où nous ne sommes pas, et lorsque nos désirs n'ont lancé aucun appel. Nous découvrons en même temps que le monde n'est pas fondé pour nous, qu'il ne regarde pas *en notre direction*; mais qu'il regarde *en toute direction*, et s'adresse, comme par-dessus notre épaule, à quelque chose que nous n'apercevons pas

489 Mais n'*ek-siste* pas encore.

nous-mêmes.

Nous rejoignons ici les réflexions d'Heidegger au sujet du surgissement de la vérité dans l'œuvre d'art, surgissement que nous retiendrons comme une des manifestations possibles du sacré: la vérité, dans l'œuvre, si elle ne s'avère pas hors de l'étant de l'œuvre, ne regarde pas en direction de l'homme. Elle est. "Si nous méditons la mesure dans laquelle 'vérité', comme éclosion de l'étant, ne veut rien dire d'autre que présence de l'étant en tant que tel, c'est-à-dire *être*, alors parler de l'institution spontanée de la vérité, c'est-à-dire de l'être, dans l'étant, ce parler touche à la mise en question de la différence ontologique (...). L'art n'est pas pris comme domaine spécial de réalisation culturelle, ni comme une des manifestations de l'esprit. L'art advient de la *fulguration* à partir de laquelle seulement se détermine le 'sens de l'être'⁴⁹⁰". Cela étant, la vérité trouvant à éclore dans l'étant, elle appelle en creux le mouvement du sujet. "L'être est [donc] assignation et adresse à l'homme; il n'est pas sans celui-ci"⁴⁹¹". Du fait de cette "ambiguïté essentielle" qui caractérise l'art à la fois comme "mise en œuvre de la vérité et "se mettre en œuvre de la vérité", Heidegger décrit cette dernière comme "d'un côté "sujet" et, de l'autre, "objet", tout en déclarant que "les *deux* caractérisations restent inappropriées"⁴⁹²". Néanmoins, si le monde ne se constitue pas pour lui, le sujet ne peut rester indifférent dès lors qu'il a perçu le mode d'apparition de celui-ci, et la façon mouvante, fuyante dont il se détermine. Il soupçonne dès lors la présence d'un débord qui conditionne la structure de sa perception.

Conséquence de la permanence de l'objet: soupçon d'un recel

Ce qu'induit cette expérience simple, de laquelle découle l'acquisition précoce du concept de permanence de l'objet et la capacité de re-présentation, n'est rien de moins que le divorce du perçu d'avec le réel, et l'échappée de ce dernier, son débord, puisqu'il brise soudain les digues où on le croyait contenu et quitte des limites qu'il ne devait jamais franchir pour s'étendre comme une huile hors du territoire restreint du perçu et gagner les zones d'ombre. Quelque chose se cache, quelque chose se trouve recelé par le monde⁴⁹³. De ce fait,

490 Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", in Chemins qui ne mènent nulle part, p.97

491 Idem, p.98

492 Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", in Chemins qui ne mènent nulle part, p.97

493 Voir Heidegger, pour qui la représentation se déploie en fonction du Pli.

une partie de celui-ci demeure étrange, et nous lui demeurons toujours étrangers: puisque, d'un cube, je ne peux jamais voir toutes les faces à la fois, les choses se dotent d'une consistance nouvelle, l'objet devient opaque, le monde me résiste.

Ce divorce qui a lieu au niveau cognitif entre le réel et le perçu serait précisément celui de la rupture qui a lieu au moment de la révélation sacrale, lorsque le sujet se rend compte que ce qu'il tenait pour le monde déborde au-delà de ce qu'il en a d'abord conçu et qu'il ne pourra jamais en concevoir; lorsque se dévoile cette frange, cette marge où rien n'existe peut-être mais où quelque chose pourrait bien exister. Il a alors le soupçon d'un recel, l'intuition de l'Autre. Dans cette mesure, le dévoilement sacral ne serait que le report, au niveau spirituel, d'une expérience déjà vécue pendant la première enfance, et il ne serait, sur un plan matériel, que la reformulation d'une équation antérieure, d'une vision correspondant au dépli soudain, entre deux termes constitués (le tout-petit et le corps de sa mère, mais aussi le sujet et le monde perçu), d'un troisième (ce qui *déborde* la perception comme ce qui *déborde* l'entendement) qui prend tout-à-coup une place fondamentale, alors même qu'on n'en avait pas, jusqu'alors, seulement soupçonné l'existence.

On retrouve une telle scansion de la perception en trois parties dans la philosophie taoïste, et de sa manière d'envisager la *vision*, le voir-véritable:

On se souvient du précepte de Lin-ji, maître chan des Tang, et de celui de Qing-deng, maître chan des Song. Ce dernier a fixé, de manière abrupte, les trois étapes de la perception et de la connaissance.

Voir la montagne

Ne plus voir la montagne

Revoir la montagne ⁴⁹⁴

Dès lors, réactivant la différence qui avait séparé les nourrissons ayant expérimenté la permanence de l'objet, et ceux qui, n'étant pas parvenus à ce stade du développement psychique, s'en tenaient encore à son apparence, instable et toujours fuyante, et demeureraient soumis à la manière dont il se donnait ici et maintenant⁴⁹⁵, une frontière infrangible se dessine, dans le domaine sacral, entre les initiés et les non-initiés, puisque ce troisième terme qui apparaît au moment du dépli ré-ordonne, par un mouvement rétrospectif, les objets du monde en fonction de lui, et, assignant une place nouvelle aux deux premiers, leur interdit définitivement de retourner à celle qui était la leur initialement: de cette

494 François Cheng, *Le Dialogue*, pp.64-65

495 Tels ceux qui, selon les termes d'Heidegger, "ne prêtent pas attention à la lumière tranquille du pli".

expérience à la fois fondatrice et fondamentale, il n'est pas possible de revenir.

Du dépli du monde au paradoxe d'une initiation sacrale *et* pré-sacrale

Ce premier dépli du monde, qui fait sortir de lui-même, sous les yeux de l'enfant perplexe, une dimension insoupçonnée autour de laquelle le monde se ré-ordonne entièrement et trouve à se reformuler en vue de sa nouveauté, nous pouvons donc l'appeler pré-sacral.

C'est de cette matrice cognitive unique que jailliraient, comme deux branches d'une même souche, non seulement la capacité du sujet à recevoir une éducation, dans la mesure où il aborde un monde en tous points semblable à celui que rencontre le jeune enfant qui en a saisi la permanence (un monde caractérisé par son débord, un monde dont je dépends et duquel je me reconnais à la fois comme parent et étranger), mais également sa disposition à accueillir le sacré, qui serait au profane ce que le monde réel est au perçu. Un unique dépli, après lequel l'ancien ordre des choses se révèle chaotique, et se trouve délaissé pour une organisation incluant le tiers.

Pourtant, cette structure pré-sacrale qui s'instaure dans le psychisme infantin, est-il bien juste de la dire seulement pré-sacrale, et n'est-elle pas, déjà, elle-même sacrale? La permanence de la métaphore maternelle pour dire l'attachement à l'au-delà, d'une part, et l'universalité de la sacralisation de la mère, d'autre part, accusent-elles seulement l'origine du sacré en rappelant sans cesse son fondement psychique antérieur, ou mettent-elles en évidence l'actualité d'un lien toujours vivace entre cette structure précoce et la posture sacrale proprement dite. En d'autres termes, ce rapport entre les deux est-il uniquement prédicatif (la structure pré-sacrale étant invoquée pour parler de la structure sacrale) ou dialogique (les deux structures parlant sans cesse l'une de l'autre, l'une pour l'autre, ou unissant leurs voix pour évoquer une même chose⁴⁹⁶)?

Si ce rapport était seulement de nature prédicative, il ne s'exercerait que dans une direction (depuis la mère, comparant, vers le sacré, comparé). Or, force est de constater, dans le domaine des arts par exemple, le va-et-vient incessant, lorsque se dit ce rapport, entre

496 Abolissant le temps et la distance, ce dialogue prendrait alors la forme d'un échange circulaire, bilatéral, qui révélerait entre elles une unité de substance.

les deux objets, tour à tour considérés comme comparant et comparé, et le constant jeu de miroirs entre eux qui vient brouiller les pistes de sorte qu'il n'est plus possible de distinguer l'original de la réplique. Nous évoluerons alors vers l'hypothèse d'une co-fondation, vers le paradoxe, que nous ne chercherons pas, du moins pour l'instant, à résoudre, mais qui s'éclairera lui-même dans la suite de l'étude, d'une structure psychique précoce qui apparaîtrait en même temps comme sacrale et pré-sacrale, risquant l'impasse d'une compréhension auto-amorcée, tenant la gageure d'une sacralité autogène.

On pourrait opposer que seule l'aptitude au symbolique (et non au sacré) est générée par cette disposition primordiale à reconnaître la possibilité d'un dépli, l'existence d'un débord. Nous pourrions répondre que ce qui émerge de l'expérience primordiale n'est pas seulement la conscience du fait que le signe désigne une réalité extérieure à lui-même, qu'une partie peut représenter le tout ou qu'un objet peut en figurer un autre, chaque point du visible ayant pour correspondant une réalité invisible corrélative, car alors, les progrès effectués quant à la compréhension du symbolique mèneraient à une forme d'assurance ou de ré-assurance eu égard à l'étrangeté d'un réel somme toute apprivoisable. Elle est surtout le soupçon d'une altérité totale, d'un infini qui se déroule hors de tout contrôle, d'un réel qui, aussi loin que nous allions, aussi longtemps que nous le considérons, demeurera éminemment intraduisible et restera, dans une certaine mesure, indéchiffrable. Ainsi l'expérience de la permanence de l'objet ne dit-elle pas seulement qu'à un aspect présentifié correspond un imperçu qui en est le corollaire, ce qui prépare effectivement l'accès au symbolique en tant qu'aptitude intellectuelle, elle dit également que notre condition est d'ignorer davantage que nous ne savons, ce qui ouvre au sacré en tant que compréhension ontologique du monde et ménage la possibilité d'un ordre spirituel.

Et en effet, en littérature, c'est bien à l'ouverture au sacré que semble préparer une certaine intégration au monde par le corps de la mère. La poésie et l'écriture romanesque, lorsqu'elles évoquent le rapport à la mère, ne s'en tiennent pas à ce sujet. Elles glissent souvent, à leur insu peut-être, vers l'évocation d'un autre rapport, d'un rapport au monde que l'on peut dire sacral: elles n'évoquent pas seulement la mère (sa personne, la concrétude de sa chair propre) mais dialoguent constamment et comme malgré elles avec un autre niveau, que nous pourrions dire d'ordre spirituel. On peut lire par exemple, parmi les dernières lignes qu'Albert Cohen dédie à sa mère:

Je vous salue, mères pleines de grâce, saintes sentinelles (...), mères qui nous attendez, mères qui êtes toujours à la fenêtre pour nous regarder partir, mères qui

nous trouvez incomparables et uniques, mères qui ne vous laissez jamais de nous servir et de nous couvrir et de nous border au lit même si nous avons quarante ans, qui ne nous aimez pas moins si nous sommes laids, ratés, avilis, faibles ou lâches, mères qui parfois me faites croire en Dieu⁴⁹⁷.

Ainsi la mère (il ne s'agit pas ici de la personne réelle mais de la structure déterminée par l'objet-paysage, maternel ou non, avec lequel le tout jeune sujet a fusionné au départ, et duquel il a reconnu ensuite la nature ambiguë, et l'aspect fuyant, c'est-à-dire la *permanence*, la persistance à exister hors de lui et sans lui) apparaît-elle, non tour à tour, mais *à la fois* comme signifié et signifiant, comme si, se débordant sans cesse en tant que sujet, elle ne pouvait tenir en sa propre enveloppe. Disant, lorsqu'elle s'énonce, toujours davantage qu'elle-même, elle semble parler, d'ores et déjà, du sacré.

Symétriquement, l'évocation du sacré confine volontiers à l'évocation de la mère, toujours entendue au sens large de l'objet à partir duquel s'institue la permanence du monde. Nous avons jeté le bâton qui, le premier, nous a servi d'appui. Nous nous sommes détournés des premiers objets que nous avons tenus. Nous avons oublié les premières images qui ont frappé nos yeux. La mère a demeuré pourtant, non en tant que mère, mais en tant que lien originel à un tout reconnu comme d'ores-et-déjà transcendantal. Nous avons conservé, sur le mode fantasmatique, l'objet primordial, d'ailleurs reconstitué *a posteriori* par ceux dont la mère n'a pas été suffisamment bonne, ou n'a pas été connue. Ce premier objet, dont on aurait pu se détourner, et qui aurait pu après usage être délaissé pour un autre, est devenu l'Objet. Ainsi, les "plus nues collines de l'esprit", l'"élan" qui est ici à la fois l'élan vital des "sèves" et l'essor spirituel, cette "certitude" devant un monde dont on contemple l'unité, convoquent-ils comme d'eux-mêmes l'image maternelle:

Terre dévêtue
Terre usée
Lumière friable
Saveur sans fond
Etrange saveur de chair nue
Ruinée, moulue
Comme un blé nouveau
Déjà mûr de sa musique
Qui monte dans les tiges du couchant -

497 Albert Cohen, Le livre de ma mère, pp.172-173

Paysages dont seul persiste l'élan
La montée de sèves dans la soif
Les plus nues collines de l'esprit
La seule respiration de la fugue -

Le toucher rond d'un geste maternel
Comme si le souffle ouvrant le poème
Pouvait dans la douleur tenir le cap
De notre certitude dispersée -⁴⁹⁸ ⁴⁹⁹

Comme on l'observe ici, le sentiment sacré d'un tout indépassable trouve à être formulé par la métaphore du lien primordial. Saint-John Perse propose, lui aussi, d'exprimer le tremblement sacré en des termes qui sont ceux de l'expérience primordiale: tandis que le sujet invoque le "secret du monde", et s'apprête à franchir le "seuil de la connaissance", des "paumes avenantes" s'ouvrent à lui, et il se trouve reconduit au souvenir de sa naissance:

Secret du monde, va devant ! Et l'heure
viens où la barre
Nous soit enfin prise des mains! ... J'ai vu
glisser dans l'huile sainte les grandes oboles ruisse-
lantes de l'horlogerie céleste,
De grandes paumes avenantes m'ouvrent les
voies du songe insatiable,
Et je n'ai pas pris peur de ma vision, mais
m'assurant avec aisance dans le saisissement, je
tiens mon œil ouvert à la faveur immense, et dans
l'adulation.

Seuil de la connaissance! Avant-seuil de
l'éclat ! ... Fumées d'un vin qui m'a vu naître et ne
fut point ici foulé.⁵⁰⁰

498 Lorand Gaspar, *Patmos*, p.190

499 Le recours à l'image maternelle pour évoquer la sacralité du monde est d'autant plus intéressant quand on sait que la mère de Lorand Gaspar était ressentie comme totalement anaffective, et qu'il la décrit précisément comme "insuffisamment bonne". Il écrit: "Etrangement, je n'arrive pas à remonter au-delà d'un souvenir négatif... c'est comme si ma mémoire avait établi un barrage et je bute toujours devant ce rapport négatif où je vois ma mère comme un visage figé, de reproche, de mécontentement. C'était un mur, une rigidité qui me repoussait..." , ou encore: "Je n'avais aucun attachement" (propos recueillis par Khadija Bèsbes, *in* "Le visage de la mère et l'écriture poétique", *Lorand Gaspar, Transhumance et connaissance*, pp.239-240). L'objet maternel a donc été reconstruit par le psychisme de l'auteur.

500 Saint-John Perse, *Amers*, p.47

De façon plus probante encore, lorsque le peintre chinois Tian-Yi, arrivé au terme d'une vie d'errance et de souffrances, comprend la nature de l'Origine, et se trouve saisi par sa révélation lors d'une vision surréelle, cette rencontre se traduit par la métaphore de l'objet primordial:

Il faut croire que l'épuisement du corps n'a pas endormi mon esprit (...). Suis-je éveillé? Suis-je en train de rêver? Nul besoin de le savoir (...). Cet appel si doux, si poignant, je n'ai cessé de l'entendre tout au long de ma vie (...). Par-delà l'espace strié de temps à autres des cris d'oiseaux de nuit, je vois quelques étoiles, constantes et changeantes, et qui, s'approchant de plus en plus, me signifient la transparence de l'Origine (...). D'instinct, mon corps s'ouvre sans retenue pour recevoir, avec un mélange de frayeur sacrée et d'intimité nue (...), le lait qui coule du sein matriciel⁵⁰¹.

La structure cognitive qui, par l'attachement à la mère, permet le dépassement de celle-ci, dont on découvre qu'elle est un tout autonome, entretiendrait donc un dialogue constant avec son analogue sacré, et le dépassement vers l'autre dont le sujet est susceptible rejoindrait le dépassement vers l'Autre, qui à son tour ne pourrait être évoqué sans dire, rétrospectivement et implicitement parfois, l'expérience de la relation première et du concept de permanence.

Ainsi le sacré, en tant que structure cognitive, interviendrait dans l'éducation sous forme de préalable; il serait le paysage sur lequel elle se dessine, conditionnant pour le sujet la possibilité de concevoir ce débord que constitue toujours l'altérité, instaurant dans son esprit l'idée d'un écart irréductible entre le donné immédiat du perçu, ou du conçu, et la réalité d'un monde matériel ou spirituel qui ne tend jamais qu'une seule main, ne laisse voir qu'un profil ou ne se montre qu'en se voilant partiellement. L'incomplétude à laquelle se propose de remédier l'éducation apparaît comme le resurgissement d'une incomplétude physiologique

501 François Cheng, Le Dit de Tian-Yi, p.424-425

originelle, et la symbolisation arrive à point nommé pour relayer l'absence, y construire, même, la possibilité d'une présence par le signe. De même que le symbole évoque ce qui est reconnu comme absent et permet de tenir là, dans notre paume, ce qui est toujours en passe de fuir, l'éducation permet d'accéder à un tout dont nous reconnaissons l'aspect inaccessible et que nous persistons néanmoins à poursuivre.

Le sacré, en tant qu'activation dans le monde matériel d'un réel supposé qui n'apparaît pas toujours dans le sensible, permet alors la réactivation d'un manque dont le sujet désirent a déjà fait l'épreuve. Il met en travail, sur le plan spirituel, ce qui s'est déjà produit, en quelque sorte, sur le plan cognitif. Il devient dès lors facile de comprendre non seulement le lien solidaire que l'éducation a longtemps entretenu avec le sacré, qui travaillait en quelque sorte pour elle, maintenant ouverte la déchirure féconde; on comprend également que le recul du sacré prive, d'une certaine façon, l'éducation de ses appuis, et tout en pensant en ouvrir l'horizon, sape les bases sur lesquelles elle se fondait sans le savoir. L'exercice du sacré, en maintenant le sujet dans une posture transcendantale, en activant une expérience initiale et en la transformant en un rapport au monde devenu initiatique, en déployant sur le mode symbolique ce qui était contenu sur le mode cognitif, en donnant du sens à ce qui aurait pu demeurer accidentel et fortuit, ouvre la voie de l'éducation. Il se loge dans l'énigme devenue en tant que telle porteuse de sens, il maintient séparés les bords qui auraient pu se réunir, il laisse ouverte la plaie initiale afin de ménager, en elle, la possibilité de transfigurer le manque. Le sacré met en travail la première expérience, instruisant l'homme d'une incomplétude devenue existentielle, en ce sens qu'elle devient indissociable de son existence, d'abord, mais aussi parce qu'elle lui permet, par ce travail, de prétendre à l'existence. Le sacré apprête le sujet à entrer en éducation.

En somme, l'éducation, quand bien même elle serait parfaitement laïque, contiendrait toujours un supposé sacré. Ce supposé sacré est celui d'un rapport au monde qui, en prolongement avec l'expérience de la permanence de l'objet, pose la petitesse du sujet qui se pense par défaut dans un monde en excès, dit l'insuffisance du premier et la majesté du second - le terme étant entendu au sens étymologique de *majus*, "plus grand". La visée laïque et l'universalité à laquelle elle aspire, d'une part, la sécularité de l'univers dans lequel elle s'exerce, d'autre part, ne sauraient contredire, semble-t-il, la régularité⁵⁰² du fondement, et l'émergence d'un monde a-sacré et d'une éducation pensée pour lui ne paraissent pouvoir conduire au rejet complet du transcendantal, ni de la reconnaissance d'une interrogation et

502 Son caractère régulier, par opposition à séculier.

d'un "mystère" dont on peut d'autant moins faire l'économie qu'ils sont la formulation de la condition originelle du genre humain.

2° PEUT-IL Y AVOIR UNE EDUCATION AU SACRE ?

Il convient, avant même d'envisager cette question, de poser deux remarques liminaires qui ouvriront la voie à la réflexion.

Dans la mesure où, nous l'avons dit, l'éducation repose sur l'acquisition préalable d'une structure qu'il est permis de nommer pré-sacrale, inhérente au développement psychique de l'être social, il peut sembler vain et tout à fait aléatoire de poser la question d'une éventuelle éducation au sacré; en effet, comment le sacré pourrait-il à la fois constituer un objet d'apprentissage et un préalable à celui-ci? Comment ce qui est une condition au déploiement du sacré pourrait-il en représenter en même temps le terme et la visée?

Sans nier l'existence de l'indispensable préalable que représente le sacré comme structure psychique, ni renoncer complètement à la possibilité d'une éducation au sacré, nous poserons que ce qui relève du paradoxe et même de l'impasse en matière logique est possible toutefois, et que, tandis que ni l'un ni l'autre des termes antagonistes n'est à écarter, seule la raison qui les fait tenir ensemble nous échappe, et seules les conditions qui rendent possible une telle impossibilité n'ont pas été éclaircies. Nous admettrons donc, à défaut de le comprendre encore, que l'éducation peut intervenir dans l'élaboration psychique du sacré et sa compréhension par le sujet, bien que cette élaboration psychique soit précisément nécessaire, préalablement, à toute forme d'éducation et de formation du sujet.

Une deuxième remarque liminaire consiste à distinguer, comme on l'a fait antérieurement, le sacré en tant qu'objet (d'étude ou de réflexion) et le sacré en tant que structure. En d'autres termes, il convient de se demander si le sacré peut être non seulement appréhendé par l'éducation en tant qu'objet mais aussi traduit par celle-ci en tant que capacité à concevoir, pour chaque forme connue, l'existence de son horizon.

La première question est donc de savoir si le sacré peut être porté à la connaissance de l'individu de manière à ce qu'il aperçoive, en même temps que l'objet qui est soumis à son regard, sa portée, son rayonnement sacré, ou, pour le dire comme Walter Benjamin, son "aura". On se demandera si l'éducation est en mesure, non pas seulement d'informer l'individu du caractère sacré d'un objet, mais de l'amener à comprendre ou à sentir en quoi cet objet est sacré. Si je désigne un vase sacré de l'Égypte ancienne, ou si je lis une page d'un texte réputé fondateur, puis-je espérer en même temps amener mes auditeurs, s'ils n'y sont pas sensibles d'emblée, à la compréhension intime de sa valeur sacrée⁵⁰³?

Il semble que le rôle de l'éducation ne puisse pas aller au-delà du signalement; le sacré peut être signalé, mais non pas signifié ni expliqué. Il ne le peut pour trois raisons au moins, liées à trois de ses aspects, dont les deux premiers (l'altérité et la non-légitimité) sont inhérents à sa nature, et le troisième (la focalisation) à son mode particulier de diffusion.

2° A/ Phénoménologie de la révélation sacrée

La dimension d'altérité du sacré semble, la première, s'opposer à la transmission de celui-ci par l'éducation. En effet, si j'érige un discours scientifique qui vise à démontrer le caractère sacré d'un objet ou d'une œuvre, je passe à côté de l'objet même que j'essaie de décrire, et je cours le risque de trahir l'œuvre, puisque le sacré n'appartient pas au domaine de l'intellect. Comme le Sublime, il échappe à la rationalisation. Il comporte la marque indéfectible d'une altérité que la critique ne saurait complètement épuiser, sans quoi l'œuvre dans laquelle il s'incarne serait aisément reproductible, et l'on pourrait dégager de son exégèse un modèle universel qui faciliterait sa transmission aux hommes. L'analyse, la critique, l'herméneutique, seraient alors l'instrument ambigu du dévoilement de la force de l'œuvre et de l'obscurcissement de sa valeur intrinsèque: ainsi Roland Barthes comprend-il, à l'égard de l'explication de texte, la "rétivité des étudiants étrangers à se conformer à l'esprit de l'exercice, qu'ils accusent souvent de tuer le texte sous un excès de "dissection""⁵⁰⁴. Et en effet, l'explicitation du sacré, sa soumission au regard ardent de l'analyse, son grossissement à la loupe, risquent d'en dissoudre la teneur, qui se dissiperait comme une fumée au lieu de se

503 On ne se demandera pas ici si une telle possibilité est envisageable ou souhaitable du point de vue éthique, mais si elle peut se réaliser techniquement; si, en-dehors de tout jugement axiologique, il existe un mode pratique de diffusion du sacré.

504 Roland Barthes, "œuvre de masse et explication de texte", in Communications, p.170

livrer, solide et entière, à la conscience éblouie.

Il en irait ainsi du commentaire pour l'œuvre d'art, laquelle court le danger de disparaître sous le cortège de la glose: "Qu'il soit le 'métadiscours' du spécialiste, qu'il soit, à l'inverse, rendu au public à l'intérieur des situations artistiques voulues 'ouvertes', à l'image du Land Art, le commentaire semble avoir en fait totalement absorbé l'œuvre. Fait langagier radical qui pouvait auparavant transgresser les codifications verbales, les ouvrir par une signifiante nouvelle – tel est le principe de l'interaction –, l'art s'est retourné contre son "Rien" indicible pour devenir un fait linguistique total", écrit Gilles Boudinet⁵⁰⁵.

D'aucuns diront que l'explicitation et la glose, bien loin d'obscurcir le sacré, contribuent à sa révélation - de même que la critique dans le domaine de l'art. La précision du jugement et l'affûtage de la pensée participent au déploiement du sentiment du sacré, du beau ou du grandiose, de sorte que le discours rationnel, loin de la contredire, nourrit la part irrationnelle nécessaire à son appréhension. Ainsi, Sainte-Beuve, qui compte parmi les théoriciens de la critique littéraire, aurait été avant tout un lecteur fervent, un amoureux de la littérature. Cette forme d'ubiquité de la conscience, tranquille observatrice et rigoureuse commentatrice, pourrait laisser penser que les deux postures n'en forment qu'une seule.

Pourtant, le temps de la critique et celui de la réception, s'ils peuvent coïncider à force d'exercice, sont à appréhender comme des temps différents. De même que deux feuilles qui se superposent continuent d'exister indépendamment, et ne se confondent pas l'une avec l'autre, ils diffèrent dans la mesure où ils ne font pas appel, en nous, aux mêmes aptitudes. Au moment où le scientifique se livre à l'analyse, l'esthète demeure en retrait, et tandis que vibre l'esthète, le scientifique détourne le regard. La présence même du discours rationnel, qui viserait, dans l'acte éducatif, à expliquer le sacré ou à forcer sa transmission détruirait en même temps ce qui, en lui, est seul digne d'être transmis: son caractère unique, intransmissible.

La seconde caractéristique qui, dans le sacré, semble s'opposer à sa diffusion par l'éducation est que son appréhension s'exerce depuis un point focal d'où le discours rationnel ne peut se concevoir. En nous intéressant aux modalités de la révélation sacrée en littérature, chez Marcel Pagnol, Jean Giono, Antoine de St-Exupéry et François Cheng, et en philosophie, grâce à l'appui notamment de Bergson et de Heidegger, de Merleau-Ponty et de Bernard Stiegler, et en tâchant d'en décrire la phénoménologie, nous établirons en effet que le sacré s'énonce depuis un certain lointain et dans un certain trouble, et qu'il se prononce par-

505 Arts, Education, Postmodernité, p.113

delà une marge suffisante d'indétermination, laquelle contribue paradoxalement à sa révélation en confortant, nous le verrons, la nécessaire illusion du sujet qui s'y essaie.

Point focal

L'émergence du sacré dont témoigne Marcel Pagnol dans la trilogie qu'il consacre à son enfance coïncide avec une série de visions qui se manifestent en des lieux précis. Lorsque l'enfant Marcel accède à la révélation quasi-mystique de l'univers provençal, où se trouvent réunies la beauté esthétique, la manifestation sensorielle et presque sensuelle d'un mystère, et la magie dispensatrice d'une nature providentielle, il se trouve comme saisi par l'événement de la survenue du sacré depuis un point précisément identifiable, et en un lieu qui n'équivaut en rien à celui qui précède, ni à celui qui suit, un lieu d'où peut surgir et se laisser appréhender la différence radicale qui sépare l'espace sacré du reste du monde.

La nature, qui sera désormais pour lui déterminante et revêtra dès lors une dimension sacrale, se révèle d'un coup, comme si un voile se déchirait pour le narrateur, parvenu en un point fragile d'où la grandeur se trouve à même de se livrer, et juste après lequel elle risquerait de se résorber et de se rendre invisible au regard qui l'éprouve. "Nous sortîmes du village: alors commença la féerie et je sentis naître un amour qui devait durer toute ma vie. Un immense paysage en demi-cercle montait devant moi jusqu'au ciel"⁵⁰⁶: la révélation se produit bien en cet instant-là, en ce lieu précis, d'où il devient possible de *voir*.

Ce *là*, point unique où convergent toutes les conditions du transport métaphysique, et où la conscience éclairée prend son essor, constitue précisément le point focal dont il est question. On le retrouve, de loin en loin, en plusieurs endroits de l'œuvre, tandis que le narrateur approche, chaque fois, un nouvel aspect de la nature qu'il se consacrera désormais à célébrer. "La terre était inculte, et couverte d'une herbe jaune et brune dont le paysan nous apprit que c'était de la 'baouco'. On aurait dit du foin séché, mais c'est là son teint naturel (...). *C'est là que je vis pour la première fois*⁵⁰⁷ des touffes d'un vert sombre qui émergeaient de cette 'baouco' et qui figuraient des oliviers en miniature. Je quittai le chemin, je courus toucher leurs petites feuilles. Un puissant parfum s'éleva comme un nuage, et

506 Marcel Pagnol, La gloire de mon père, p.148

507 C'est moi qui souligne.

m'enveloppa tout entier. C'était une odeur inconnue, une odeur sombre et soutenue, qui s'épanouit dans ma tête et pénétra jusqu'à mon cœur⁵⁰⁸". A l'âge adulte encore, ce là est l'occasion de la redécouverte, due au hasard, du lieu sacré de l'enfance: "Je regardais orgueilleusement la naissance d'une grande entreprise⁵⁰⁹, lorsque je vis au loin, en haut d'un remblai, une haie d'arbustes... Mon souffle s'arrêta et sans en savoir la raison, je m'élançai dans une course folle à travers la prairie et la temps. *Oui, c'était là*⁵¹⁰. C'était bien le canal de mon enfance, avec ses aubépines, ses clématites, ses églantiers chargés de fleurs blanches⁵¹¹".

De la même façon, sous la plume de Giono, dans la nature sauvage de Colline, Gondran, qui vient d'écraser sauvagement un lézard, aperçoit la véritable nature des choses, et sa vision entre en résonance avec la description qu'en a donnée le vieux Janet au seuil de sa mort. En un point précis de l'espace se forme une vision dont il ne se remettra pas, car elle engendre une révolution de l'être, pour qui s'initie un voyage sans retour:

Maintenant [le lézard] n'est plus qu'une poignée de boue qui frémit. Là, le sang plus épais rougit la terre. C'était la tête aux yeux d'or; la languette, comme une petite feuille rose, tremble encore ans la douleur inconsciente des nerfs écrasés (...).

Gondran se redresse; il y a du sang sur le tranchant de son outil. Sa large haleine coule, ronde et pleine; sa colère se dissout dans une profonde aspiration d'air bleu.

Subitement il a honte (...).

Sans savoir pourquoi, Gondran est mal à l'aise (...).

Pour la première fois, il pense, tout en bêchant, que sous ces écorces monte un sang pareil à son sang à lui; qu'une énergie farouche tord ces branches et lance ces jets d'herbe dans le ciel (...).

L'idée monte en lui, comme un orage.

*Elle écrase toute sa raison*⁵¹².

Elle fait mal.

Elle hallucine (...).

Une vie immense, très lente, mais terrible par sa force révélée, émeut le corps formidable de la terre, circule de mamelons en vallées, ploie la plaine, courbe les fleuves, hausse la lourde chair herbeuse⁵¹³.

508 Marcel Pagnol, La gloire de mon père, p.155-156

509 Le narrateur est devenu cinéaste et organise l'arrivée de l'équipe technique sur le lieu du film.

510 C'est moi qui souligne.

511 Marcel Pagnol, Le château de ma mère, p.381

512 C'est moi qui souligne.

513 Jean Giono, Colline, pp.49-53

La conscience se trouve donc éclairée⁵¹⁴ fortuitement par un micro-événement déclencheur qui révèle, au moment où le sujet s'y attend le moins, un réel élargi. Le moment de la révélation est donc celui de l'étonnement pour le sujet, qui ne la cherche pas, mais dont l'attention est au contraire dissoute dans la banalité d'une activité répétitive, ou tout entière requise par l'imminence de l'urgence ou du danger. Fabien, dans Vol de nuit, alors même qu'il ne maîtrise déjà plus son appareil à court d'essence, et que toutes ses pensées sont occupées par la recherche d'une issue à l'accident pourtant inévitable qui se prépare, se trouve saisi par la vision d'une clarté qui l'éblouit jusqu'au vertige, et aspiré dans une ascension qui s'impose à lui malgré le danger et la certitude de la mort:

Il monta, en corrigeant mieux les remous, grâce aux repères qu'offraient les étoiles. Leur aimant pâle l'attirait (...).

Sa surprise fut extrême: la clarté était telle qu'elle l'éblouissait. Il dut, quelques secondes, fermer les yeux. Il n'aurait jamais cru que les nuages, la nuit, pussent éblouir. Mais la pleine lune et toutes les constellations les changeaient en vagues rayonnantes.

L'avion avait gagné d'un seul coup, à la seconde même où il émergeait, un calme qui semblait extraordinaire. Pas une houle ne l'inclinait. Comme une barque qui passe la digue, il entrait dans les eaux réservées. Il était pris dans une part de ciel inconnue et cachée comme la baie des îles bienheureuses. La tempête, au-dessous de lui, formait un autre monde de trois mille mètres d'épaisseur, parcouru de rafales, de trombes d'eau, d'éclairs, mais elle tournait vers les astres une face de cristal et de neige (...).

"Je suis tout à fait fou, pensait Fabien, de sourire: nous sommes perdus."

Pourtant, mille bras obscurs l'avaient lâché. On avait dénoué ses liens, comme ceux d'un prisonnier qu'on laisse marcher seul, un temps, parmi les fleurs.⁵¹⁵

Ici, on le voit, le raisonnement qui tâtonne cède le pas à une autre forme d'activité mentale, qui serait plutôt de l'ordre d'une inactivité active, ou d'une activité passive, et qui est le propre de la contemplation ou du recueillement. La source sacrale se donne comme indéterminée ("**on** avait dénoué ses liens") et se trouve "inconnue et cachée": on voit bien ici le lien qui unit l'imperçu, toujours recelé par le perçu, et la "part de ciel" voilée, inaccessible, qui interroge l'homme. Nous rejoignons ainsi les termes de l'analyse précédente sur la permanence de l'objet, qui rattachait l'invisible perceptif au mystère métaphysique.

514 On pense ici à "l'éclaircie" de Heidegger, chez qui l'apparition de l'étant est conditionnée par l'existence de l'être qui, lui, demeure réservé et ne se dévoile pas.

515 St-Exupéry, Vol de nuit, p.134-135

Ajustement focal

Une fois le voile déchiré, et la brèche ouverte dans la conscience, le monde se trouve entièrement traversé par une veine mystique; tout se rassemble dans une distance qui est en même temps proximité intime, immédiateté de la sensation et de l'évidence. Ainsi, chez Pagnol, si la sacralisation qui s'opère est souvent doublée d'une distance ironique, et que le vocabulaire sacré se trouve en quelque sorte employé à double escient (ainsi "les sauterelles livrées aux araignées deviennent des "chrétiens [jetés] aux lions", donnant lieu à des "jeux "entrecoupés par des orgies de gomme d'amandier⁵¹⁶"), le sujet est bien promu à l'effectivité d'une révélation mystique, et initié à la réalité supérieure d'un monde à la fois plus authentique et plus poétique duquel il semble être né spirituellement: "Les lendemains sont "miraculeux⁵¹⁷", la lampe-tempête brûle "avec la sérénité d'une lampe d'autel⁵¹⁸", le silence des collines avant l'orage est "solennel⁵¹⁹", et le murmure lointain de la pluie, cette "rumeur trop faible pour inquiéter les échos, [est] frissonnante, continue, magique⁵²⁰". L'apparition du sacré résulte donc d'une forme d'ajustement de la conscience qui, dans un mouvement qui est l'inverse de la concentration, se dé-centre, se déplie pour accueillir la Nouvelle du monde.

On trouve une description particulièrement efficace de ce phénomène d'ajustement chez François Cheng, dans le roman initiatique et biographique Le Dit de Tian-Yi. Au moment où le peintre Tian-Yi, arrivé au terme d'une errance parmi les montagnes dont lui-même ne comprend pas la raison secrète, et qui le pousse, ainsi que son ami Haolang, à gravir des monts ingrats balayés par des vents glacés, découvre enfin la limite de ce paysage apocalyptique qui prend la forme d'une révélation, et aperçoit le fleuve, il est question de la fragilité de cet ajustement focal dont procède la *vision*: 'Cet "autre côté", cette fois-ci, n'est autre que le rêve même de notre jeunesse. Mais nous ne bougeons pas. Le temps cette fois-ci nous est compté. Et le froid apporté par le vent qui nous transperce la peau nous immobilise sur cette cime tapissée de givre. Nous ne bougeons pas, sachant qu'il importe de garder intacte la vision et qu'il faut s'en tenir là⁵²¹. Oui, un pas de moins, nous n'aurions rien vu. Maintenant,

516 Marcel Pagnol, La gloire de mon père, p.178-179

517 Marcel Pagnol, idem, p.175

518 Marcel Pagnol, idem, p.172

519 Marcel Pagnol, Le château de ma mère, p.69

520 Idem, p.70

521 C'est moi qui souligne.

au sommet, nous est offerte cette vision ultime qui rejoint la vision initiale de notre vie⁵²².

De ce point de vue, ce ne serait pas l'explicitation elle-même, mais la distance nécessaire à son exercice, toujours trop courte, trop lointaine, trop claire ou mal réglée, qui voilerait le caractère sacré du sacré: l'étude approfondie de la surface d'un tableau pointilliste, le sondage méticuleux de ses reliefs, ne donnent aucune idée de son sujet, que l'on ne distingue clairement qu'à quelques pas de là. De la même façon, la rationalisation du sacré, qui nécessite un déplacement vers son centre aveugle, un report de notre attention sur les conditions de son surgissement, entraîne la perte de son sentiment, la dissolution d'un effet qui ne se produit que dans la distance.

La distraction

S'il peut se traduire, en littérature, comme nous venons de le voir, en des termes qui sont avant tout optiques, et que le point focal d'où il peut être saisi semble se cristalliser parfois en un point géographique, déterminant la bonne distance entre le sujet et le sacré qui se dévoile, cet ajustement optique n'est que la métaphore d'un état intérieur qui se situerait à mi-chemin entre la disponibilité du demi-sommeil et la clairvoyance de la pleine conscience. L'esprit vagabond, indolent, *inattentif*, est en quelque sorte déjà prédisposé à ce qui va advenir, c'est-à-dire qu'il porte une attention accrue à ce qui, d'ordinaire, n'est pas son objet. C'est bien dans cette *inattention*, donc dans un état fondamentalement distinct de l'attention rationnelle, et dans cet aspect fortuit et involontaire, inverse de la démarche ciblée dont procède l'élaboration mentale, que l'évidence sacrée se dégage d'un espace d'abord perçu comme profane.

Ce point focal d'où le sacré se fait parfois connaître, et le processus de mise au point qui permet cette émergence, seraient donc la concrétisation de l'ajustement nécessaire de l'esprit à la perception d'une réalité d'ordinaire profane, mais soudain révélée comme sacrée, ajustement qui se situerait entre les deux extrêmes de l'activité mentale que représentent d'un côté l'inconscience ou la dissipation totale (dont l'une comme l'autre est le

522 François Cheng, Le Dit de Tian-Yi, p.427

propre, par exemple, d'une rêverie profonde, abstraite et sans ancrage, c'est-à-dire détachée de toute actualité), et de l'autre, l'affinement de la pensée qui se spécialise, se dirigeant vers un objet précis qu'elle appréhende alors sous un certain angle et en vue d'un certain effet, ou d'un certain usage, par exemple utilitaire. Ce point d'équilibre entre l'attention et l'inattention, la recherche d'un objet et l'abandon de tout objet, le relâchement et la tension, cet état fragile de la pensée qui n'est ni concentrée ni vacante, nous l'appellerons "distraction". Le candidat idéal à la révélation du sacré est *distrain*.

On a pu le voir en effet dans les précédents extraits, cet état survient de préférence dans un moment de rupture avec l'activité habituelle qui, donnant lieu à un abandon des points de mire ordinaires, un lâcher de l'usage, ouvre le regard qui balaie l'alentour, lui permettant d'embrasser l'étendue dans un mouvement pour ainsi dire panoramique. Ainsi l'enfant Marcel rompt-il avec l'univers habituel de la ville; l'aviateur Fabien abandonne tout espoir de survivre et relâche toute tension devenue inutile; l'accès de colère meurtrière de Gondran, soudain focalisé sur le lézard qu'il faut anéantir, se dissipe tout à coup, "coule" et se "dissout"⁵²³, révélant la force sourde du paysage.

La révélation sacrée, dont nous avons compris qu'elle se situe sur un plan empirique, ne résulterait donc pas de la survenue d'un élément extérieur ni de la pertinence d'un discours adéquat et particulièrement convaincant (un discours pédagogique, par exemple), mais bien de la substitution d'une dimension de la réalité à une autre, et, promue par l'action d'un déplacement focal, de la rétrocession d'un élément éloigné au premier plan de l'attention, c'est-à-dire, même si elle peut être suscitée par l'extérieur qui prend alors le rôle d'un déclencheur, d'une *conversion de l'attention*⁵²⁴. Le sujet, dont l'esprit demeure opérant et conserve la tension de celui qui observe, ne laisse pas déterminer son regard par la prépondérance d'un ou plusieurs objets, dont la saisie ordonnerait relativement tous les autres en en déterminant la valeur relative. Les objets, qui se trouvent saisis dans une même tension

523 Voir citation donnée plus haut.

524 L'élément éloigné ramené au premier plan de l'attention serait, paradoxalement, celui qui est le plus proche, c'est à-dire le plus immédiat, mais qui se trouve précisément voilé par l'usage. Aussi faut-il distinguer, avec Heidegger, comme nous l'avons déjà dit à propos de *Etre et temps*, deux formes de proche: l'évidence de l'être, pourtant toujours voilée dans l'étant, et ce que notre conscience guidée par l'*util* est susceptible de percevoir en premier lieu. Relisons ces lignes extraites des *Chemins qui ne mènent nulle part*, citées au tout début de notre texte: "Peut-être méditerons-nous un jour, l'oreille remplie de l'autre son, l'époque de l'accomplissement commençant du nihilisme encore autrement que jusqu'ici. Peut-être reconnaitrons-nous alors que ni les perspectives politiques, ni les perspectives économiques, ni les perspectives sociologiques, techniques ou scientifiques, pas même les perspectives religieuses ou métaphysiques ne suffisent pour penser ce qui advient en ce siècle du monde. Car ce que celui-ci donne à penser de la pensée, n'est pas quelque sens ultime et très caché, mais quelque chose de proche: à savoir le plus proche, que nous outrepassons constamment parce qu'il n'est précisément que le plus proche. Par un tel passer-outre, nous accomplissons constamment, sans y prêter attention, le meurtre de l'être de l'étant" (Heidegger, "Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'", in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.321).

scopique, mais sans intention de la part de l'observateur, flottent pour ainsi dire sans détermination dans le champ de la conscience où ils candidatent librement et où ils se fréquentent dans une sorte de nudité d'origine et d'équité fraternelle. Dépouillés de leur valeur d'usage, ils apparaissent *tels qu'ils sont*, et les rapports entre eux, qui ne sont plus déterminés artificiellement par la raison en vue de l'intérêt qu'elle peut en retirer, peuvent enfin révéler une continuité et manifester une unité d'essence qui, sans cet état d'indétermination, échapperait encore, et semble la véritable nature du monde.

En ce sens, l'ordre divin ne serait que le monde enfin libéré des divers ordres humains dont il se trouve d'ordinaire recouvert, et sous lequel il est longtemps demeuré enfoui. A l'inverse d'un apprentissage qui cumulerait des connaissances et en orienterait la saisie en fonction d'un objectif à atteindre ou d'une tâche à accomplir, la révélation sacrée participerait bien d'un retrait, d'un désencombrement, d'un dégagement du regard corrélé par le désengagement le sujet, et presque d'un dés-apprentissage^{525 526}.

Désencombrement du regard : l'hypermnésie de Bergson, le vertige de Proust, le rêve éveillé de Kafka

Cet état de conscience propice au surgissement du sacré, cette disponibilité de l'attention qui se rend sensible au monde perçu comme globalité, en le balayant

525 Nous reviendrons sur ce point.

526 Ce retour à une condition naturelle de la perception, contre la perte que lui infligerait l'activité réflexive, se rapproche de la notion de surréflexion de Merleau-Ponty (Le Visible et l'Invisible, 1964). En effet, ce second mouvement de la réflexion, qui rend à la perception une immédiateté qu'elle a perdue au moment où s'est engagée l'activité réflexive, et qui vient corriger la perte qui en résulte, ramène le sujet à une appréhension originelle, et pour ainsi dire existentielle, du monde perçu. Pourtant, dans la mesure où cette surréflexion correspondrait à un second temps de la saisie du monde par le sujet, sorte de second degré de l'intellectualisation qui serait aussi une forme d'auto-régulation, et même si cette surréflexion constitue une reconduction de la réflexion à sa condition même d'activité réflexive, c'est-à-dire à son ancrage, on peut se demander jusqu'à quel point les deux notions coïncident. En effet, la conversion de l'attention dont il est question dans les passages précédemment évoqués ne procéderait-elle pas davantage d'un état pré-réflexif, antérieur même à la conscience que d'un retour *a posteriori* de la réflexion sur elle-même, quand bien même les deux mécanismes témoigneraient du même ancrage charnel? En effet, dans les exemples que nous avons donnés d'abord, le sujet percevant, qui oscille entre veille et sommeil ou se trouve pris d'une torpeur féconde, n'est pas encore entré en réflexion. D'un autre côté, la surréflexion pourrait peut-être, en certains cas, constituer ce point focal à partir duquel se déploie l'appréhension sacrée du monde. Cela semble être ici le cas pour le personnage de Fabien, pour lequel la conversion de l'attention suit plutôt qu'elle ne précède l'activité rationnelle. Cela semble être également le cas de la pratique méditative. La surréflexion pourrait alors être l'une des voies qui conduit à l'*inattention*, entendue non pas comme absence d'attention mais comme une conversion volontaire de celle-ci, arbitrée par le sujet transcendant.

indifféremment et sans marquer de préférence, ont précisément été pointés par Bergson comme favorables à l'hypermnésie; le philosophe vante les bénéfices d'"une attention à la vie qui (...), suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente – non pas comme de l'instantané, non pas comme un ensemble de parties simultanées, mais comme du continuellement présent qui serait aussi du continuellement mouvant". Il poursuit: "Ce n'est pas là une hypothèse. Il arrive, dans des cas exceptionnels, que l'attention renonce tout à coup à l'intérêt qu'elle prenait à la vie: aussitôt, comme par enchantement, le passé redevient présent. Chez des personnes qui voient surgir devant elles, à l'improviste, la menace d'une mort soudaine, chez l'alpiniste qui glisse au fond d'un précipice, chez des noyés et des pendus, il semble qu'une conversion brusque de l'attention puisse se produire – quelque chose comme un changement d'orientation de la conscience qui, jusqu'alors tournée vers l'avenir et absorbée par les nécessités de l'action, subitement s'en désintéresse. Cela suffit pour que mille et mille détails "oubliés" soient remémorés, pour que l'histoire entière de la personne se déroule devant elle en panorama. Donc, le passé était bien là, mais on ne faisait pas ce qu'il fallait pour l'apercevoir⁵²⁷". L'hypermnésie est bien le surgissement d'un *déjà-là* qui passait jusqu'alors inaperçu, la libération d'un regard qui devient extensible à l'infini, de sorte que, si la révélation sacrale n'a pas de lien direct avec ce qui n'est ici, en quelque sorte, que le dégrèvement d'un mécanisme de la mémoire, les analyses de Bergson semblent éclairer tout de même, par analogie, le mode de dévoilement du sacré, dans la mesure où l'acquisition d'un état de conscience à la fois idéal et intermédiaire, qui procède du désencombrement plus que de la construction, permet bien, dans les deux cas, l'accès à un élément déjà présent, mais voilé, et rendu tout d'un coup disponible. Chaque fois, le monde se trouve libre d'apparaître dans sa dimension de continuité et dans son étendue infinie, se dépouillant soudain de la discontinuité et de l'aspect fragmentaire qu'il revêt d'ordinaire.

Marcel Proust nous donne à lire, lui aussi, cet effacement de la logique, ce brusque ressac de la conscience qui, en altérant la lecture habituelle des événements, laissent la place à une réalité autre. La confluence de micro-événements déclencheurs détermine le point focal d'où se déploiera le sacré, qui prend pour l'auteur la forme d'une essence des choses dont l'aperçu conditionne la naissance de l'être vrai, pour lequel le temps chronologique et linéaire n'a plus d'importance.

527 Henri Bergson, "La perception du changement", in La pensée et le mouvant, p.171-172

L'être qui était rené avec moi quand, avec un tel frémissement de bonheur, j'avais entendu le bruit commun à la fois à la cuiller qui touche l'assiette et au marteau qui frappe sur la roue, à l'inégalité pour les pas des pavés de la cour Guermantes et du baptistère de Saint-Marc, etc., cet être-là ne se nourrit que de l'essence des choses, en elle seulement il trouve sa subsistance, ses délices. Il languit dans l'observation du présent où les sens ne peuvent la lui apporter, dans la considération d'un passé que l'intelligence lui dessèche, dans l'attente d'un avenir que la volonté construit avec des fragments du présent et du passé auxquels elle retire encore de la réalité en ne conservant d'eux que ce qui convient à la fin utilitaire, étroitement humaine, qu'elle leur assigne.

Mais qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu ou respirée jadis, le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé, réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits, aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée et notre vrai moi qui, parfois depuis longtemps, semblait mort, mais ne l'était pas entièrement, s'éveille, s'anime en recevant la céleste nourriture qui lui est apportée. Une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous, pour la sentir, l'homme affranchi de l'ordre du temps. Et celui-là, on comprend qu'il soit confiant dans sa joie, et même si le simple goût d'une madeleine ne semble pas contenir logiquement les raisons de cette joie, on comprend que le mot de "mort" n'ait pas de sens pour lui; situé hors du temps, que pourrait-il craindre de l'avenir⁵²⁸?

Le texte travaille clairement à distinguer deux champs opératoires: celui de la logique impuissante, de l'intelligence qui "dessèche" et de la volonté dont les reconstructions sont toujours artificielles, d'une part, et celui de l'"éveil" qui se manifeste dans un cadre atemporel, a-logique et non-rationnel, d'autre part. Ces deux champs opératoires demeurent, chez Proust, mutuellement étrangers, dans la mesure où l'engagement dans l'une de ces deux approches du réel abolit en même temps la possibilité de l'autre: pour l'"éveillé", "le mot de 'mort' n'[a] pas de sens", et symétriquement, rien dans les déclencheurs de son éveil ne semble "contenir logiquement les raisons de [sa] joie" et de sa confiance. Pourtant, ils restent en lien, en ce sens que chacun est en mesure de reconnaître l'autre, non en ce qu'il lui est contigu ni familier, mais en ce qu'il lui échappe. En d'autres termes, le rapport esquissé ici par Proust entre les constructions rationnelles et le mode de manifestation de l'éveil, porteur d'une réalité toujours inouïe pour un sujet toujours novice, ce rapport d'étrangeté mutuelle et pourtant solidaire, est bien celui du sacré et du profane, à la fois autonomes, agis par des

528 Marcel Proust, Le temps retrouvé, p.16

enjeux distincts et mus par des langages propres, et interdépendants, dans la mesure où chacun ne se définit que par rapport à l'autre et, s'il ne peut comprendre l'autre, ne peut se comprendre lui-même que comme l'*envers* de l'autre.

L'état de distraction qui prélude à l'émergence du sacré et l'inopérance de l'intelligence rationnelle quant aux raisons de sa survenue expliquent la surprise du sujet, auquel le sacré, lorsqu'il se présente à lui pour la première fois, ne se présente jamais *à-propos* mais bien *hors de propos*, hors-temps et hors-jeu: parce qu'il dépend d'un déplacement focal dans la conscience du sujet, il apparaît toujours, lui-même, comme *déplacé*. La survenue du sacré crée donc un vacillement, un brouillage momentané au cours duquel s'échangent les valeurs ordinaires, où se situent d'habitude nos préoccupations, et celles de la présence sourde et continue du monde, de son chant sacré, dont nous sommes conduits à nous désintéresser afin de porter une attention pragmatique aux choses dont nous retirons une valeur d'usage. Ce qui passe ordinairement inaperçu à la manière d'un "fond" se trouve propulsé au premier plan, et sa grandeur révélée enveloppe rapidement tous les autres plans au point de couvrir seule l'horizon de la conscience subjuguée; inversement, ce qui est d'habitude perçu comme essentiel, mais dont la valeur vient à être brutalement relativisée, se trouve évacué de la conscience qui réalise alors, dans le tremblement d'un réajustement focal, combien l'essentiel était futile, et combien le futile est essentiel.

Lors de cet échange, et dans la fulgurance d'une brève seconde, l'espace profane et l'espace sacré existent concurremment: le premier continue de subsister, et répugne à se dissoudre; le second s'impose avec la force d'une réalité grandissante et, quoique suggestive, déjà néanmoins objective⁵²⁹. Pendant cette seconde fugace, deux espaces objectivement perçus se déploient et se surimposent. Georges Poulet, lorsqu'il analyse le vacillement dans l'espace proustien, écrit précisément que "ce qui vacille, ce n'est pas seulement le temps, ce sont les lieux, c'est l'espace. Un lieu s'efforce de se substituer à un autre lieu, de prendre sa place⁵³⁰". La sensation du vacillement, récurrente chez Proust, ou du vertige, ici, viendrait donc de la concurrence entre des lieux spatiaux et des lieux psychiques – concurrence passagère dans le cas qui nous occupe, puisqu'une fois l'échange des attributs terminé, l'ordinaire du monde se trouve vite relégué à l'arrière-plan d'où il ne conserve qu'une valeur anodine et circonstancielle. Et en effet, le sujet auquel se dévoile cette dimension secrète du monde est pris de vertige: il semble à Fabien que "mille bras obscurs l'ont lâché",

529 En effet, la révélation sacrée a cette particularité qu'elle est à la fois subjective, puisque réservée à certains, et objective, dans la mesure où ceux qui l'ont connue ne doutent jamais de la réalité de ce qu'ils ont vu. La foi, par exemple, se donne comme une certitude et prend toujours la forme d'un absolu.

530 Georges Poulet, *L'espace proustien*, p.16

Gondran voit sa raison "hallucinée", le jeune Marcel se sent pris d'un élan dont il ne connaît pas la cause. Chacun d'entre eux est entraîné dans un vacillement qui, aussitôt que la perception de nature mystique aura terminé de remplacer la perception ordinaire, et que la tension concurrentielle aura pris fin, laissera place au contraire au calme de la certitude: il est ainsi possible de lire la tempête de Vol de nuit comme la violence du vertige qui précède la paix de la révélation: "L'avion avait gagné d'un seul coup, à la seconde même où il émergeait, un calme qui semblait extraordinaire. Pas une houle ne l'inclinait⁵³¹", écrit Saint-Exupéry.

Dans le domaine fantastique, en qui l'on trouve pourtant une forme différente de sacré – un sacré menaçant, effrayant, correspondant au *tremendum* d'Otto -, on observe un mode de manifestation identique, sensible, d'une part, dans l'ancrage similaire de l'événement de la révélation dans la banalité du quotidien, d'autre part, dans un semblable chevauchement des deux modes de perception à l'œuvre dans le texte. Tout se passe comme si les deux réalités subsistaient sans que l'une recouvre complètement l'autre, et que le sujet acceptait de se tenir dans l'étroitesse – ou l'infini – de cet espace paradoxal où ce qui est oscille entre l'absoluité des certitudes et la relativité des croyances.

La Métamorphose de Kafka nous donne un exemple de cette attitude paradoxale liée au surgissement de l'Autre (ici, en soi-même). Lorsque Gregor découvre, à son réveil, sa métamorphose en cancrelat, il envisage d'abord de se rendormir, comme si sa métamorphose, qu'il tient par ailleurs pour réelle, n'était qu' une illusion et que le sommeil retrouvé puisse annuler le sort: "Et si je *continuais à dormir* pour oublier toutes ces bêtises?"^{532 533}. Pourtant, il ne croit pas non plus être endormi, si l'on en croit, d'une part, sa crainte d'être confronté à la réalité de son corps d'insecte, le contraignant à "ferm[er] les yeux pour ne pas être obligé de voir s'agiter ses petites pattes"⁵³⁴, et de l'autre, le début du texte, qui rejette l'hypothèse d'un sommeil trompeur. En effet, à peine découvre-t-il son corps nouveau, son "ventre brun, bombé"⁵³⁵, ses "nombreuses pattes pitoyablement minces"⁵³⁶, que Gregor se convainc de la réalité de sa transformation, prenant à témoin l'extrême réalisme et l'absolue familiarité de son environnement: "Ce n'était pas un rêve. Sa chambre, une chambre humaine ordinaire, tout au plus un peu exigüe, était toujours là entre les quatre cloisons qu'il

531 St-Exupéry, Vol de nuit, p.144

532 Kafka, La Métamorphose, p.6. Les caractères gras ne figurent pas dans le texte original.

533 Il est intéressant de remarquer, en effet, que Gregor ne parle pas de se rendormir mais bien de poursuivre son sommeil: ""Wie wäre es, wenn ich noch ein wenig weiterschliefe und alle Narrheiten vergäße", dachte er" et non: "wenn ich schlief wieder ein"

534 Idem

535 Idem

536 Idem

connaissait bien. Au-dessus de la table, sur laquelle était déballée une collection d'échantillons de lainages – Samsa était voyageur de commerce –, était accrochée la gravure illustrée qu'il avait récemment découpée dans une revue illustrée⁵³⁷". Gregor ne croit pas à la réalité de sa transformation, mais lui accorde pourtant l'importance que l'on prête au réel: l'information, sans être reconnue comme exacte, est bel et bien traitée comme une réalité.

Peut-on dire que Gregor se trouve dans une confusion telle qu'il ne peut opter ni pour l'un ni pour l'autre état? Décidément non, car le passage ne porte nulle trace d'hésitation, de perplexité, ni de la sensation du leurre. Ici, nul balancement, nulle exclusion mutuelle entre deux ordres de perception, nul va-et-vient conflictuel... mais, plutôt, la superposition, chez Gregor, des deux états. Force est donc de conclure que le personnage se trouve dans l'un et dans l'autre simultanément, sans que ce cumul ne crée en lui le moindre hiatus: le voici, face au surgissement d'une puissance inconnue, qui adhère au phénomène sans pour autant renoncer à la conscience de son inanité.

Le témoignage que propose Bernard Stiegler dans l'essai Passer à l'acte au sujet de la révélation de sa vocation philosophique peut alors se révéler intéressant en ce qu'il concorde en tous points avec les manifestations phénoménologiques du déploiement sacré telles que nous venons de les analyser. L'expérience que relate Bernard Stiegler n'est autre que la réorganisation entière de sa conscience, favorisée, certes, par l'acuité nouvelle qu'autorisent les circonstances particulière de la détention, propices à la concentration, mais surtout par une inversion des plans perceptifs à la faveur de laquelle l'insignifiance prend sens et devient signifiante. "*Finally, ce qui reliait toutes les questions qui m'envahissaient (...), c'était, sous ses plus diverses facettes, la question de la signifiante et de son combat avec l'insignifiance, avec elle-même, autrement dit, et l'expérience de cette différence intime et secrète qui se faisait ou ne se faisait pas, ou se défaisait, dans les choses et entre les choses, et qui changeait tout aux choses*"⁵³⁸. Ce processus illustre le concept platonicien d'anamnèse pour lequel l'accès à l'origine se pose comme réminiscence. On peut lire: "[La] question concernant l'intimité de mon devenir-philosophe m'a conduit à faire un retour sur moi-même qui m'a replongé dans des moments que j'avais fini sinon par effacer de ma mémoire, du moins par faire passer à l'arrière-plan de mon existence (...). La réminiscence fut à l'origine de mon entrée en philosophie d'une telle manière qu'elle avait été essentiellement liée à une expérience *très existentielle* de la réminiscence"⁵³⁹.

On dira que la révélation de la vocation philosophique a peu de choses à voir avec le

537 Kafka, La Métamorphose, p.6

538 Bernard Stiegler, Passer à l'acte, p.55-56

539 Idem, p.26

surgissement du sacré, que le lien entre eux n'est pas suffisamment motivé pour qu'un tel rapprochement soit justifié. C'est pourtant le texte lui-même qui, comme à son insu, l'opère, empruntant malgré lui au lexique d'une mysticité dont l'auteur semble pourtant dépourvu au premier abord: "Privé de 'milieu extérieur', mon 'milieu intérieur' prend ce relief et ce poids incommensurables que recherchent **les mystiques et plus généralement les ascètes**⁵⁴⁰ (...). Absent, le monde régnait dans **mon cloître**⁵⁴¹ comme 'l'absente de tout bouquet'⁵⁴²". Plus loin, il note: "On s'aperçoit avec stupeur que, dans sa cellule, on est beaucoup plus libre, ou du moins que la liberté y est beaucoup plus *accessible*, beaucoup plus pure, même si, précisément, elle apparaît alors essentiellement comme (...) ce qui est *intrinsèquement* fragile, ce qui doit faire l'objet de tous les soins, **d'un véritable culte**⁵⁴³, d'une culture⁵⁴⁴". Il est à noter également que la révélation de sa vocation s'impose à l'auteur à la manière d'une révélation sacrale, c'est-à-dire en recouvrant elle aussi ce caractère de nécessité qui semble être la marque d'une instance extérieure, la trace persistante de l'invisible dans le visible: "Cette vocation (...) s'est révélée à moi quasiment comme une *nécessité* – une nécessité *littéralement inévitable et incontournable*⁵⁴⁵". Cette révélation prend la même dimension physique, charnelle que la révélation sacrale: "J'ai donc décidé de me retourner frontalement, voire brutalement, vers cette question de la vérité, telle que je l'ai *rencontrée* à un moment de ma vie de manière presque palpable, comme si elle avait un corps, littéralement comme si je pouvais la toucher du doigt, comme on dit. Sans doute ne l'ai-je jamais touchée en fait. Mais *elle* m'a certainement touché, d'une façon ou d'une autre⁵⁴⁶".

Hypermnésie chez Bergson, anamnèse chez Platon, reprise ici sous forme de témoignage par Bernard Stiegler: nous assistons bien chaque fois à un mouvement de bascule au cours duquel la mémoire convoquée ré-articule l'information dont elle dispose et où la conscience libérée se livre à une réinterprétation, ou une réinvention, du réel, donnant lieu à la vision authentique.

540 C'est moi qui souligne.

541 C'est moi qui souligne.

542 Bernard Stiegler, *Passer à l'acte*, p.38

543 C'est moi qui souligne.

544 Bernard Stiegler, *Passer à l'acte*, pp.43-44

545 Idem, pp.24-25

546 Idem, p.27

Continu et discontinu chez Bergson: le sacré comme manifestation du mouvant

Dans son Introduction à la métaphysique, Bergson expose l'impossibilité, pour l'analyse, de rendre compte de la nature des choses: cette nature, dit-il, est continue, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans la durée, tandis que l'esprit d'analyse propose du monde une série de clichés discontinus, dont le cumul ne vaudra jamais une vue d'ensemble. Seule l'intuition est capable d'accéder à la véritable nature du monde et d'en rendre compte.

Cette incapacité de l'activité rationnelle à saisir la continuité du monde et à en embrasser l'étendue tiendrait d'une forme de sélection par l'intelligence d'éléments du réel qu'elle isole et combine artificiellement afin de leur donner une valeur d'usage. Ainsi, pour Bergson, l'échec de la raison dans sa tentative de saisir le réel, qui nous pousse à renoncer à son concept même, puisque nous gageons qu'il n'y aurait pas de véritable unité derrière l'apparente dispersion de notre perception, ne résulte pas, en réalité, d'une *absence d'unité* du monde mais bien du mode de perception de la raison elle-même, incapable de la concevoir.

En effet, la raison amène la conscience à se spécialiser dans un but utilitaire qui entraîne le prélèvement et la valorisation d'éléments spécifiques au détriment de l'ensemble, alors rejeté à l'arrière-plan et finalement ignoré. "[Les faits] nous montrent, dans la vie psychologique normale, un effort constant de l'esprit pour limiter son horizon, pour se détourner de ce qu'il a un intérêt matériel à ne pas voir. Avant de philosopher, il faut vivre ; et la vie exige que nous nous mettions des œillères, que nous ne regardions ni à droite ni à gauche, mais droit devant nous dans la direction où nous avons à marcher⁵⁴⁷". Ainsi, l'habitude d'envisager le réel à des fins pratiques écarte-t-elle la plus grande partie du sensible pour n'en conserver qu'un pourcentage infime, et méconnaissable, puisqu'atomisé: "Dans le champ infiniment vaste de notre connaissance virtuelle nous avons cueilli, pour en faire une connaissance actuelle, tout ce qui intéresse notre action sur les choses ; nous avons négligé le reste. Le cerveau paraît avoir été construit en vue de ce travail de sélection⁵⁴⁸".

En raison de cette spécialisation sans doute, le cerveau ne pourrait traduire la continuité du réel, et en rendre l'aspect constitutivement mouvant: limité à l'immédiateté du cliché et à l'étroitesse d'une focalisation spécifiante, il ne fournirait qu'une série plus ou moins complète d'instantanés là où le réel offre le dynamisme et la fluidité du mouvant. Cet

547 Henri Bergson, "La perception du changement", in La pensée et le mouvant, p.13

548 Idem

aspect mouvant n'étant pas réductible à une série d'instantanés, aussi rapprochés et fidèles soient-ils, l'esprit, qui ignore la durée, ne proposerait jamais de la véritable nature des choses qu'un pâle succédané.

On pourra répondre que les notions de durée et de mouvant mises en avant par Bergson ne relèvent nullement du sacré, et que l'apparition de ce mouvement a peu de choses à voir avec la révélation de ce dernier. Le terme même de sacré, d'ailleurs, sans doute trop systématiquement et trop étroitement associé au divin pour se voir employé de manière plus large et pour ainsi dire générique, n'apparaît nulle part dans les pages que le philosophe consacre au changement. Pourtant, ce texte semble d'autant plus adapté à notre contexte et d'autant plus apte à traiter notre question qu'il ménage la possibilité d'un transcendantal qui ne soit pas divin, d'un transcendantal, même, immanent aux choses dont la face cachée se laisserait explorer, évoquant précisément et quoique sans le nommer le sacré au sens où nous l'entendions, dans la mesure où notre travail préalable de définition s'est attaché à opérer cette même distinction sur le plan notionnel. En conséquence, ce mouvant que relève Bergson, dont il affirme l'existence en même temps que le caractère imperceptible, et auquel seule l'intuition peut conduire, étayée par le sens commun et la primauté de l'expérience qui mettent sur la voie de sa révélation, est bien la manifestation d'une altérité irréductible, puisque vivre nous défend de voir.

Elle est l'introduction d'une *époque*, le passage au temps de l'Aïon. Elle est la manifestation de l'évidence soudaine et abrupte de la continuité du monde dans la discontinuité fondamentale de notre entendement, et la ré-émergence d'une réalité connue, c'est-à-dire déjà existante, antérieure au regard, et relevant en conséquence, comme le sacré, de la formulation d'une réalité qui précède la conscience plutôt que d'une innovation. La valeur de l'art, en ce sens, serait dans la puissance évocatrice d'un regard, faisant émerger une réalité toujours-déjà présente, et non dans la création d'un contenu nouveau: "À quoi vise l'art, sinon à nous faire découvrir, dans la nature et dans l'esprit, hors de nous et en nous, une foule de choses qui ne frappaient pas explicitement nos sens et notre conscience ? Le poète et le romancier qui expriment un état d'âme ne le créent certes pas de toutes pièces; ils ne seraient pas compris de nous si nous n'éprouvions pas nous-mêmes, au moins à l'état naissant, tout ce qu'ils nous décrivent⁵⁴⁹". La permanence du mouvement – qui échappe d'ordinaire au regard, et demeure extérieure à la perception ordinaire, sans cesser pourtant de constituer l'horizon de cette perception, toujours axée vers un in-aperçu qu'elle soupçonne cependant – serait précisément l'objet du sacré.

549 Henri Bergson, "La perception du changement", in La pensée et le mouvant, p.13

La pensée de Bergson croise ici celle d'Heidegger, pour lequel la pensée rationnelle compromet l'accès à la pensée métaphysique. On peut lire, à propos du Forcené de Nietzsche: "Pour celui qui sait prêter l'oreille, d'après les dernières phrases du passage, le Forcené est celui qui cherche Dieu en criant après Dieu. Peut-être un penseur a-t-il là réellement crié *de profundis*? Et l'ouïe de notre penser? N'entend-elle pas toujours le cri? Elle ne l'entendra pas tant qu'elle n'aura pas commencé de penser. Et la pensée ne commence que lorsque nous avons éprouvé que la Raison, tant magnifiée depuis des siècles, est l'adversaire la plus opiniâtre de la pensée⁵⁵⁰".

Ces réflexions, qui éclairent la nature de la perception en posant les limites de l'intelligence rationnelle, pourraient annoncer la faillite programmée du discours éducatif dans sa tentative de rendre accessible le sacré, dans la mesure du moins où cet accès se situerait sur le plan de l'explicitation, de l'exégèse ou de l'élucidation. Sous cet angle, il semble qu'il ne pourrait y avoir d'éducation au sacré. Le sujet, à moins qu'il ne soit pourvu d'une sensibilité hors norme, serait condamné à l'errance et au tâtonnement de l'expérience, ou à l'attente irraisonnée d'un miracle à venir, et son existence tiendrait tout entière dans l'espérance d'un dévoilement improbable.

Benjamin: dépréciation de l'*hic et nunc*

Il en irait donc du sacré comme de l'aura de l'œuvre d'art: sa teneur se dissiperait au moment où l'on essaierait de le saisir, et on le perdrait tout à fait au moment où l'on essaierait de le traduire. Cette teneur unique du sacré serait d'une même nature que l'authenticité de l'œuvre d'art, elle aussi ineffable, et impossible à reproduire. Walter Benjamin pose ainsi que si "les conditions nouvelles dans lesquelles le produit de la reproductibilité technique peut être placé ne remettent peut être pas en cause l'existence même de l'œuvre d'art, elles déprécient en tout cas son *hic et nunc*. Il en va de même sans doute pour autre chose que l'œuvre d'art (...); mais quand il s'agit de l'objet d'art, cette dépréciation le touche en son cœur, là où il est vulnérable comme aucun objet naturel: dans son authenticité. Ce qui fait l'authenticité d'une chose est tout ce qu'elle contient de transmissible de par son origine, de sa durée matérielle à son pouvoir de témoignage historique. Comme cette valeur

550 Heidegger, "Le mot de Nietzsche 'Dieu est mort'", in Chemins qui ne mènent nulle part, p.322

de témoignage repose sur sa durée matérielle, dans le cas de la reproduction, où le premier élément – la durée matérielle – échappe aux hommes, le second – le témoignage historique de la chose – se trouve également ébranlé. Rien de plus assurément, mais ce qui est ainsi ébranlé, c'est l'autorité de la chose⁵⁵¹". Au même titre que l'original d'une œuvre, le sacré serait donc intraduisible: "Une représentation prise d'un certain point de vue, une traduction faite avec certains symboles, restent toujours imparfaites en comparaison de l'objet sur lequel la vue a été prise ou que les symboles cherchent à exprimer. Mais l'absolu est parfait en ce qu'il est parfaitement ce qu'il est (...). Il suit de là qu'un absolu ne saurait être donné que dans une intuition, tandis que tout le reste relève de l'analyse. Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus (...). Analyser consiste donc à exprimer une chose en fonction de ce qui n'est pas elle⁵⁵²", écrit Bergson. Comme l'horizon qui se dérobe à mesure que le sujet s'en approche, et demeure toujours insaisissable, le fait sacré se dispose incessamment à se dissoudre, et à ne laisser de lui, pour la main qui se tend, qu'une enveloppe trompeuse ou une partie inessentielle, comme la peau du serpent, la queue du lézard ou la plume de l'oiseau: se l'approprier, tâcher d'en faire un objet que la pensée puisse entièrement concevoir, et en quelque sorte consommer, c'est lui faire subir une transformation de nature, une altération de substance dont il résulte que ce dont on parle, lorsqu'enfin il est devenu possible d'en parler comme d'un objet ordinaire, n'a plus de lien avec la réalité qu'on s'est efforcé de saisir.

La distance comme partie intégrante du déploiement sacré

C'est que le sacré, comme l'horizon, ne se donne que dans la distance: supprimer la distance, ou tâcher de la réduire, c'est s'interdire l'accès à cela même que l'on essaie de nommer, et d'apercevoir: ainsi la distance n'est-elle pas seulement la condition d'émergence du sacré, ni un obstacle à une saisie qui n'est, de fait, jamais totale, mais *partie prenante* de l'objet, auquel elle est consubstantielle: ni tremplin ni enveloppe, ni prolongement, la distance est le corps du sacré.

551 Walter Benjamin, L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique, p.15-16

552 Henri Bergson, "Introduction à la métaphysique", in La pensée et le mouvant, p.200

C'est, d'autre part, que le sacré résulte de la rencontre, dans l'actualité de cet instant unique, entre l'immédiateté de la perception et la permanence d'un procès indépassable et se donnant comme autonome; supprimer le moment et les conditions de sa survenue, toujours étonnante, en tâchant de le traduire dans un discours explicatif dont le contexte sera toujours déplacé, ou restitué artificiellement⁵⁵³, c'est supprimer en même temps son contenu intransférable, comme ces très fragiles papillons qui meurent dans la captivité du filet, ou ces plantes sauvages qui, arrachées et repiquées dans un jardin, loin de leur terreau d'origine, demeurent sans vie.

Nous le comprenons: si le sacré est lié à la condition de son émergence, cette condition fait en même temps partie de son invention. Si, croyant pouvoir délaissier la matérialité d'une enveloppe qui est, *tout en étant une enveloppe, davantage et autre chose qu'une enveloppe*, on tente assez vainement de dégager un corps qui pourrait en être isolé et aurait une teneur propre, c'est que ni l'évanescence de ce corps, ni la spécificité de cette alliance entre la condition du surgissement et le surgissement lui-même n'a été perçue. Un lien indéfectible unit la teneur sacrale et les conditions de sa révélation. Ce qui peut être traduit, dès lors, ce qui peut être proposé comme contenu éducatif, se limite au signalement de cette présence, à la description d'un fait et à la reconnaissance d'une impuissance à le dire.

De même que savoir que la musique existe, en comprendre la structure pour ainsi dire grammaticale par l'étude du solfège, en connaître scientifiquement les effets et les bénéfices, en expliquer physiquement la cause en étudiant, par exemple, la fréquence des ondes ou le fonctionnement de l'ouïe, en retracer enfin l'histoire ou en situer anthropologiquement l'origine, ne vaudra jamais l'expérience personnelle de l'écoute et ne saurait même en approcher, le sacré peut être signalé, fléché, mais non pas traduit ni rendu présent à la conscience. Il est ce qui fait signe, mais résiste à la sémiotisation.

Est-ce à dire que l'éducation ne peut rien dans la diffusion, la compréhension ni la restauration du sacré? Et puisque son rôle ne semble devoir aller plus loin que le signalement, l'infirmité partielle dont elle fait preuve à son égard doit-elle la mener à renoncer à aborder le sacré? Il est possible de rechercher à l'intérieur même de la présente difficulté une voie, et de renverser l'équation: si le sacré n'est pas transmissible en raison de la matérialité de son attache, favoriser les conditions de son surgissement, c'est favoriser le sacré lui-même. C'est en ce point que l'éducation peut jouer un rôle décisif. La solidarité qui unit le sacré et les conditions de son émergence, si elle semble d'abord constituer un obstacle à sa transmission,

553 Et le cas échéant, cette différence ou cet artifice le rendraient toujours inactuel, inapte à rendre le son d'origine d'une musique devenue abstraite.

pourrait au contraire en constituer la clef.

2° B/ Rôle de l'éducation

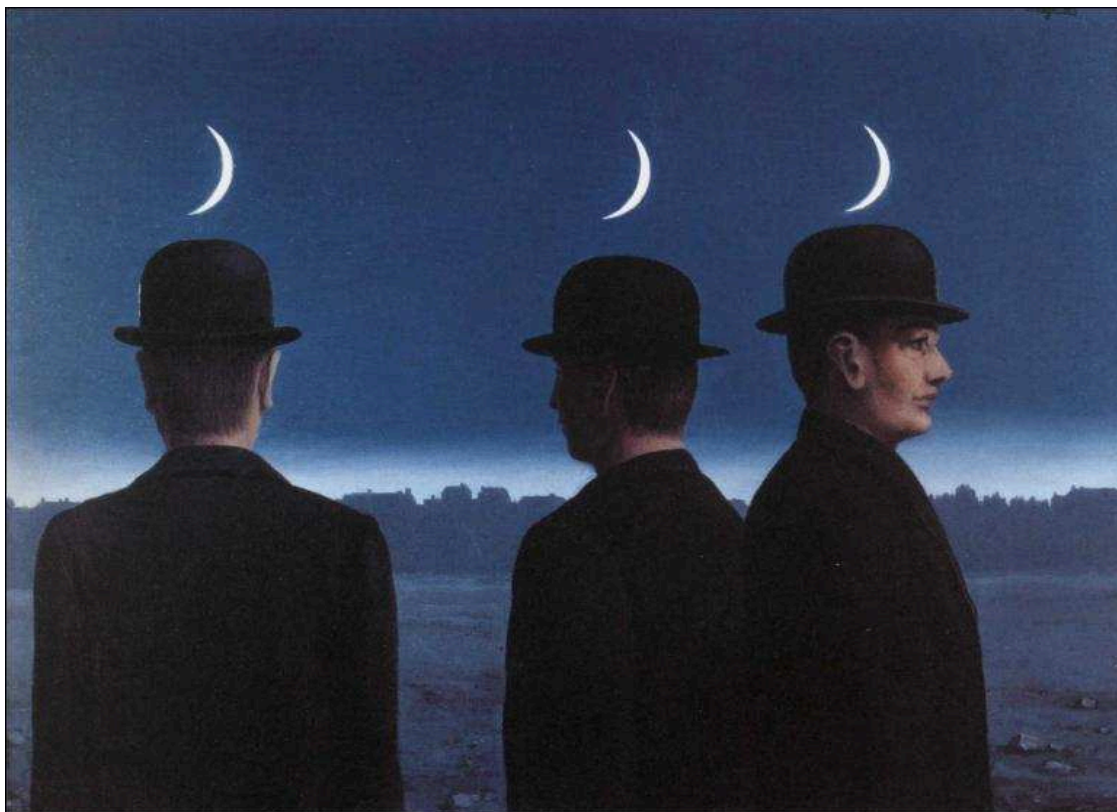
Le rôle de l'éducation tiendrait en effet dans un *avant* qui préparerait le surgissement du sacré en favorisant la survenue et un *après* qui ferait perdurer les effets de son expérience en l'articulant au reste de l'expérience.

L'*avant* dont il est question constituerait à créer une attente, à initier un questionnement chez le sujet en devenir. On peut en effet avancer que celui qui rencontre le sacré pour la première fois saura situer cette rencontre au sein plus large de son expérience, et sera d'autant plus à même de la relier au reste de sa connaissance qu'il a été prévenu de son existence. Il ne sait pas ce qu'il attend, mais il s'attend à quelque chose. Une chose peut surgir, à laquelle il pourra donner un nom, et qu'il sera en mesure de situer relativement aux autres choses dans un paysage devenu soudain trop étroit et qui se prend tout d'un coup à grandir.

Il s'agirait de la capacité, par le discours éducatif qui, précisément, ne pourrait nommer l'abîme qui s'envisage, à créer une attente chez le sujet pour ainsi dire laissé pour compte, dans un sentiment de frustration fécond. Sans renoncer à pointer ce qu'elle-même ne peut pas voir, continuant, donc, à le pointer comme l'entrée d'un chemin qu'elle ne peut pas emprunter, et en se prévalant même d'une insuffisance en la matière dont la désignation constitue en elle-même un fait éducatif, une obscurité qui, sans être le moins du monde percée, se fait pourtant éclairante, l'éducation soulignerait le différend, elle contribuerait à créer le vide constitutif où se logerait l'hypothèse existentielle, sous la forme d'une prise de conscience ou d'une révélation. Admis à l'existence d'un secret qui ne lui serait pas cependant délivré, l'être réveillé par son influence se tiendrait aux aguets, maintiendrait son esprit dans une forme d'attention qui lui permettrait, si elle se présentait, de ne pas manquer la Nouvelle: s'étant enquis de sa rumeur, il se tiendrait dans cet état intermédiaire entre la tension et la détente qui est celle du chasseur, toujours ignorant de ce qui va surgir, et pourtant toujours prêt à saisir ce qui viendra.

Nous le savons: là-bas se tient quelque chose, et tandis que l'ignorer nous condamne à le manquer, le savoir nous apprête à le connaître. Rien ne nous est dévoilé, mais nous sommes convoqués à son endroit. On peut d'ailleurs méditer sur l'origine et la fonction

du terme d'Annonciation, et se demander si, dans la métaphysique chrétienne, celle-ci est bien autre chose que cette mise en condition de l'être à devenir sujet. N'est-ce-pas également, dans une certaine mesure, la fonction d'une œuvre d'art que de créer cette inquiétude du Dehors, lorsque, renonçant parfois à dire l'essence du monde, elle se contente d'en montrer la voie et d'en suggérer l'existence⁵⁵⁴?



Que nous dit le présent tableau de Magritte⁵⁵⁵, campant ces trois hommes⁵⁵⁶ qui, tout en partageant le même espace, semblent exister dans des réalités distinctes - comme le suggère la présence des trois lunes -, si ce n'est ce qu'il ne peut pas dire, ni voir à leur place, et que nous donne-t-il à sentir, si ce n'est cette inquiétude qui est presque déjà présage, nous mettant en condition d'apercevoir l'invisible plutôt que s'évertuant à le montrer? Au moyen de ce qu'elle ne dit pas plutôt que de ce qu'elle dit, l'éducation pourrait, comme l'art (et même à travers lui), nous mettre sur la voie d'un inconnaisable, et diffuser cette *annonce* qui, si elle ne va pas jusqu'à l'Annonciation, permet à celui qui apprend de soupçonner, au-delà des murs protecteurs entre lesquels il grandit, l'étendue d'un Dehors, et d'envisager la relativité d'une

554 A moins que ce qu'elle tende à désigner ne soit que la recherche permanente d'un objet toujours à venir, en soi inane, la poursuite même d'une énigme insoluble.

555 René Magritte, Le Chef d'œuvre ou Les Mystères de l'horizon, huile sur toile, 1955

556 Ou ces trois représentations d'un seul homme – certains critiques voient même dans cette œuvre un autoportrait.

connaissance qu'il acquerra, paradoxalement, d'autant plus sûrement qu'il en devinera la limite.

La fin de l'enseignement du sacré et son déclin dans la société supposent donc, idéalement, le report d'une appréhension sacrale du monde sur le savoir lui-même⁵⁵⁷, et un intérêt majoré pour le dépassement de ce savoir par lui-même, sa propre dimension transcendante.

Eduquer, ce serait à la fois permettre l'accès à une compréhension du monde et donner à voir, ou à sentir, les limites de cette compréhension, non pas seulement, puisque cette idée semble rebattue, au sens où on l'entend d'ordinaire, c'est-à-dire pour amener l'*apprenant* à garder une distance avec les contenus éducatifs en vue de former son esprit critique, mais pour mener l'*être* au bord de la compréhension elle-même afin qu'il y éprouve son humanité, et qu'il sente dans un frisson que le monde le dépassera toujours.

Il semble que seule cette allégeance envers ce qui est, envers ce qui nous précède et nous suit, permette de développer une pensée d'envergure en lui donnant l'inspiration nécessaire pour dépasser les contingences et les enjeux d'un temps actuel, donc fini. S'en tenir à enseigner "positivement", sans dévoiler en même temps la part du réel la plus ambiguë et la plus sombre, c'est-à-dire son caractère fragile, chancelant, et toujours dynamique, en vertu de la louable intention de ne pas décourager le sujet qui apprend, c'est prendre le risque de ne pas le préparer au vacillement du monde, et qu'il ignore la possibilité même de l'altérité. Cache-t-on aux jeunes enfants, de peur qu'ils ne se découragent face à leurs grandes proportions, les dimensions réelles de la ville, leur dissimule-t-on le Pli, leur voile-t-on l'immensité du monde? L'orée de l'éducation, en même temps que son véritable enjeu, pourrait être le soupçon de cette immensité, la compréhension, ou celle à venir, de cette largeur océanique auprès de laquelle le savoir prend son sens et sans laquelle le sujet ne peut trouver sa place véritable.

C'est peut-être précisément cette irruption de l'altérité dans le réel qui, ayant constitué le versant sacré de notre compréhension du monde, s'est renversée en une appropriation des choses par l'homme dans un univers fait exclusivement pour lui et d'où il exclut, ce faisant, le monde lui-même devenu indésirable. Conserver en chaque chose l'ombre de la chose, se refuser à la donner altérée ou tronquée, ne pas chercher à en écraser ou à en réduire la dimension mystérieuse et transcendante, c'est éventuellement mener l'individu à un questionnement peu confortable, mais c'est sûrement lui donner la possibilité d'exister dans

557 Deux termes qui ne sont pas à opposer, mais dont le second ne peut suffire à constituer l'expérience de la connaissance.

un monde entier, dans lequel le *risque* du vertige doit aussi être entendu comme la *chance* du vertige. On rejoint là la position de plusieurs philosophes, dont Michel Meyer qui, appelant à un savoir des questions, reconnaît une compétence à la problématisation même⁵⁵⁸. On rejoint également la pensée d'Hannah Arendt: "Tous les processus de la terre et de l'univers se sont révélés faits par l'homme, réellement ou potentiellement. Ces processus, après avoir dévoré, pour ainsi dire, l'objectivité solide du donné, ont fini par retirer son sens au processus unique total qui était à l'origine conçu pour leur donner sens (...). Dans cette situation d'aliénation du monde radicale, ni l'histoire ni la nature ne sont plus du tout concevables⁵⁵⁹". Cette analyse d'Hannah Arendt va bien dans le sens, non d'une intégration de l'homme au monde, qui passerait par le sentiment sacré d'une solitude partagée, mais d'une dés-intégration du monde par et pour l'homme, qui génère des individus erratiques, prisonniers d'une solitude plus radicale encore. "Cette double aliénation du monde – la disparition de la nature et celle de l'artifice humain au sens le plus large, qui inclurait toute l'histoire – a laissé derrière elle une société d'hommes qui, privés d'un monde commun qui les relierait et les séparerait en même temps, vivent dans une séparation et un isolement sans espoir ou bien sont pressés ensemble en une masse⁵⁶⁰", écrit-elle.

L'éducation interviendrait également après la révélation sacrée en ré-envisageant l'ensemble des connaissances en fonction de cet apport qui, dès lors qu'il apparaît à la conscience, s'auto-institue comme nécessairement central. C'est peut-être à la mise en forme de ce ré-aménagement dans l'économie du psychisme, de l'expérience et des idées, que l'éducation, en fournissant des modèles dont elle ne donnerait pas les codes, peut contribuer. Le sujet qui est confronté au sacré doit ensuite trouver la place qui sied à cette révélation, car sans l'aide de modèles qui lui disent combien cette découverte est importante et ce qu'il gagne à bousculer ses habitudes, la recherche du confort lui feraient rapidement reléguer cette nouveauté aussi enthousiasmante qu'embarrassante aux cachots du refoulement, et le feraient revenir à l'usage qu'il avait d'abord du monde. A l'appui de cette position, les rites s'entendent bien comme la répétition et la rediffusion somme toute *vaccinales* de l'expérience sacrée, de laquelle le sujet serait tenté de se détourner, pris dans le feu de l'existence et par l'urgence de vivre. Le *pharmakos*, dont Régis Debray a posé les liens avec le sacré, n'est pas autre chose que ce qui est administré ou ré-administré, parfois contre le gré du patient, et dont le bénéfice n'arrive qu'avec retard - ce qui, à la fois poison et médecine, se donne en petites quantités

558 Voir Découverte et justification en sciences, Persée, 1979

559 Hannah Arendt, "Le concept d'histoire", in La crise de la culture, pp.119

560 Idem, pp.119-120

répétées plutôt qu'en une dose unique, et massive. Dans cette mesure, l'éducation pourrait bien avoir un rôle déterminant, non en explicitant un phénomène de toute façon impossible à traduire, mais en ramenant le sujet au constat de son existence, et en actant son pouvoir ordonnateur. Elle mettrait au jour un principe organisateur qu'elle-même ne saurait susciter ni découvrir.

On pourra arguer que le sacré s'auto-positionne au moment où il s'offre à la perception un instant éclairée, se désigne lui-même comme essentiel, et au moment même où il se montre, remporte en même temps la place la plus ambiguë et la plus haute; de sorte que son dévoilement et son positionnement - positionnement qui, à la fois en marge et au centre, découvre le reste du monde comme profane -, ne seraient qu'un seul et même fait, jailli tout droit de la même déchirure. Faisant autorité parmi les choses dès lors qu'il s'y déploie, le sacré prend aussitôt la place du fondement. Le sujet qui y est confronté en saurait déjà la place déterminante, en reconnaîtrait aussitôt le rôle prépondérant et le caractère définitif: de cette expérience qui ébranle l'être jusque dans ses fondements, et l'en dépossède, même, pour lui en proposer d'autres, plus profonds encore, mieux ancrés dans la chair du monde et installés au plus près de son souffle, *on ne revient pas*, au sens figuré qui dit notre étonnement, bien sûr, mais également au sens propre qui dit l'impossibilité de faire retour vers un état initial.

Dans ce dernier cas, l'éducation n'aurait pas de rôle à jouer, pour l'initié, dans l'assignation de sa place au sacré et dans l'instauration d'un nouvel ordre du monde. Pourtant, le sujet qui est saisi par une telle révélation pourrait être tenté de rejeter au loin le souvenir de cette expérience. Sa mise en perspective par l'éducation, mais aussi son extériorisation par la pratique rituelle ou sa conservation par les hypomnémata, pourraient alors la reconvoquer et en prolonger les effets en maintenant, à la manière du rite justement, le souvenir vivace. L'ambivalence qui est soulevée ici entre un sacré auto-institué et la nécessité de la médiation culturelle est bien celle que l'on trouve dans la phrase de Marcel Pagnol⁵⁶¹, citée plus haut: "Je sentis naître un amour qui allait durer toute ma vie". Si le "je", sujet de "sentis", désigne à n'en pas douter le narrateur enfant, qui, de l'enfant Marcel ébloui par l'immédiateté de la rencontre, ou du narrateur adulte qui peut attester *a posteriori* de sa durée, dit que cet "amour allait durer toute sa vie"? Qui, d'entre eux deux, a saisi le premier le caractère inéluctable du changement dont la révélation n'est que le tout premier terme, ou l'amorce? La conscience du caractère définitif de la rencontre est-elle présente dès le moment de la révélation, sa durée, éternelle, s'annonce-t-elle en même temps que son apparition, de manière à ce que le sujet

561 Cette problématique, également soulevée par Heidegger à travers la notion de sauvegarde de l'œuvre, se trouvera reprise un peu plus loin, à propos de l'efficace de la feinte.

accuse d'emblée cette double révélation (on pourrait alors ré-écrire: "je [enfant] sentis naître un amour dont je [enfant également] sentis en même temps qu'il allait durer toute ma vie") ou bien ce caractère définitif ne peut-il être saisi qu'au terme de sa vie par celui qui a vécu, et dont la parole intervient en tant que témoignage ("je [l'enfant que j'étais] sentis naître un amour et je [moi, l'adulte, qui peux en témoigner à présent que j'arrive à son terme] sais que cet amour a duré toute ma vie")?

Le sacré s'instituerait donc seul et prendrait seul la place qui lui revient au moment où il se dévoile; mais l'usage, la mémoire, la pensée, le culte, viendraient ensuite la lui conserver, reportant de loin en loin la nouvelle de son déploiement, prolongeant son tremblé au-delà des premières heures. S'ils ne sont pour rien dans son surgissement, peut-être ces hypomnémata sont-ils les gardiens farouches de sa nouveauté, et œuvrent-ils pour lui en luttant contre la force d'inertie du quotidien, ce poids du vide, dont la lourde nappe menace à tout instant de le recouvrir.



Dans la mesure où ils relèvent d'une conjonction de données qui apparaît toujours comme fortuite et par conséquent imprévisible, l'ajustement du regard au réel, déterminé par l'exactitude d'un point focal toujours fuyant, puisqu'il diffère pour chacun de nous et qu'on ne peut présager de sa position, la recherche hasardeuse d'un état de distraction et le surgissement relatif d'une nature sacrale toujours surprenante et comme trop grande pour un esprit trop étroit, ne sauraient être l'objet d'un discours dont le propre est d'être linéaire, ordonné et universel.

Néanmoins, l'éducation, en ce qu'elle introduit l'individu au monde tel qu'il est, et le livre progressivement à sa démesure, exposerait idéalement, pour le sujet qui se constitue, non seulement la dimension humaine du monde et sa valeur d'usage, mais aussi sa dimension extra-humaine (la nature) et trans-individuelle (l'histoire ou la culture), tous biais qui nous rendent familière l'étrangeté du monde, tous bords par où l'univers apparaît conçu pour un autre et tourné vers un ailleurs. L'éducation, incapable de traduire le sacré, participerait donc de son dévoilement. En ménageant une place, non seulement à une compréhension du monde à venir, mais aussi à une compréhension à venir du monde, elle

permettrait d'accorder les appréhensions réputées incompatibles du réel que sont la compréhension pratique, rationnelle, séquentielle, analytique, et sa saisie intuitive, globale, spirituelle, sacrale.

L'éducation: initiation, formation

Au fond, si son rôle tient surtout dans un *avant* et un *après*, engageant le dévoilement du sacré et lui assignant sa place, mais restant étrangère à son processus, l'éducation joue-t-elle un rôle véritable dans la transmission de ce concept? Puisqu'elle se signale par une série d'exceptions à ce qu'elle est, faisant appel à des éléments non pas irrationnels, qui procéderaient encore d'elle en en renversant les termes, mais a-rationnels, étrangers, étranges mêmes, puisqu'ils décrivent le caractère insaisissable de l'expérience et s'adressent à la subjectivité irréductible, ne nous sommes-nous pas trompés en la réputant capable d'agir, et dans le cas contraire, quelle part d'elle-même est convoquée, et de quel type d'éducation parle-t-on? En d'autres termes, comment une éducation favorable au sacré se définirait-elle?

Ce que nous avons désigné jusqu'à présent comme étant, précisément, favorable, ne semble pas relever directement de l'éducation, du moins telle qu'elle s'envisage aujourd'hui, puisqu'elle s'entend principalement (voire absolument) comme rationnelle, mesurée, volontaire, progressive, évaluable. Il s'agirait plutôt d'une dimension "négative" d'elle-même, ineffable, forme silencieuse servie par un infra-langage. En effet, dans ce que nous avons appelé "éducation", seule la visée initiatique serait, au fond, susceptible de conduire la subjectivité à l'horizon sacré. Afin de mesurer la véritable implication de l'éducation dans l'élaboration du sacré, il convient donc de clarifier, en les confrontant, les termes d'éducation, d'initiation, et de formation.

Nous pourrions passer outre ces distinctions. Dire: tant qu'il y aura des hommes, et tant que l'on n'aura pas confié la totalité de la mission éducative à la machine ou à l'autonomie d'enfants laissés au hasard de leur libre croissance, la dimension initiatique de l'éducation ne pourra pas se laisser enfermer en un simple repli. Malgré tous ses efforts, l'éducation ne pourra évacuer complètement sa dimension négative: en effet, l'éducation n'est-

elle que la transmission de savoirs uniformisés en direction d'individus idéalement disposés, et se réduit-elle à la proposition d'une compréhension rationnelle du monde? Est-elle bien unilatérale, est-elle toujours exempte de riches fourvoiements, d'heureuses faillites, et dépourvue de paradoxes? Par ailleurs, tient-elle tout entière dans ce qu'elle dit, se rassemble-t-elle dans ce qu'elle croit livrer et, dans la mesure où elle est toujours prototypale, tablant sur un destinataire supposé et abstrait, n'est-il pas communément admis qu'il existe une ample marge entre ce qu'elle se donne pour tâche de transmettre, ce qu'elle transmet effectivement, et enfin ce que reçoit le sujet auquel elle s'adresse? Cette négativité constitutive, par où pourrait percer sa dimension initiatique, ne saurait disparaître complètement. Et peut-être l'éducateur pourrait-il parier sur elle comme sur le passeur silencieux d'un savoir ineffable, et compter sur le pouvoir insoupçonné de son tremblement discret.

Néanmoins, sans la vaincre complètement, l'éducation pourrait étouffer cette dimension négative avec suffisamment de vigueur pour la rendre inopérante. N'est-ce pas ce qu'elle a déjà entrepris de faire, ménageant une part aussi large que possible à la formation, c'est-à-dire à une conception du sujet en devenir qui évacue le saut qualitatif et la rupture au profit d'une progression le plus homogène possible? Si l'éducation ne s'envisage plus comme l'exercice conjugué de l'initiation et de la formation, mais davantage comme le choix exclusif de la seconde, si elle se replie dans le refus phobique de tout élan et de toute démesure⁵⁶², sous quel couvert le sacré pourrait-il encore se dire et s'instaurer, et, puisqu'il ne sait se confiner aux espaces restreints, par où pourrait-il s'étendre et déborder?

Après avoir distingué l'initiation de la formation et montré en quoi le rôle de l'éducation dans l'élaboration du sacré, dont nous venons de définir les termes, procède bien de la première, et non de la seconde, nous verrons comment l'éducation peut se redécouvrir initiatique par la seule audace d'une posture "devançante"⁵⁶³, par l'aveu sensible d'une absence, et en assumant sa défaillance, dont elle aura perçu la dimension constitutive.

En nous intéressant au mode de fonctionnement du tabou et à la manière dont son contenu évanescent se diffuse, nous établirons qu'une connaissance peut être acquise sans être innée ni avoir été transmise, par la seule force de *réention* du groupe. En effet, l'enfant, dont on a vu qu'il serait naturellement prédisposé au sacré, a une idée précise de la mort, dont on essaie pourtant de lui dérober le concept. Recherchant alors dans le paradoxe de l'apprentissage du langage, puis dans la constitution étrange de l'humanité, à la fois donnée

562 De ce point de vue, l'évaluation systématique n'est-elle pas une manie de la mesure contre l'envergure de la démesure, de l'incommensurable?

563 L'expression, tirée des travaux de Merleau-Ponty, est reprise par Michel Collot (voir La poésie moderne et la structure d'horizon). Les deux auteurs évoquent la position "fondamentalement devançante du regard".

d'emblée et toujours à mettre en œuvre, la manière dont une pensée peut s'élaborer sans jamais avoir été transmise, nous découvrirons en effet que le sacré a la capacité de s'auto-instituer, dès lors que l'on s'efforce de ne rien faire d'autre à son endroit que d'en accuser l'absence, d'en creuser la forme et les contours, et qu'il est en mesure de surgir, dès lors que l'on accepte de le considérer comme ayant déjà surgi.

Caractéristiques de l'initiation

Tout porte à penser que cette forme d'éducation qui serait à même de s'adresser à l'individu en vue de lui donner à éprouver le sacré, ou à sentir le manque qui serait susceptible de l'y conduire, n'est pas l'éducation telle qu'elle s'envisage aujourd'hui, mais une dimension initiatique dont elle tâche de se défaire. Or, l'initiation, si elle peut entretenir un rapport de complémentarité avec la formation dont se réclame plutôt l'éducation, dans une logique de continuité, est néanmoins différente de celle-ci.

Tandis que l'initiation suggère l'arrivée brutale d'un nouveau-venu dans le monde (elle est bien une *seconde naissance*, et une naissance est toujours brutale), la formation évoque au contraire le développement naturel d'une forme déjà présente, non par surgissement, mais par accroissement ou par étoffement: ainsi parle-t-on de la *formation* de la graine, de la *formation* nuageuse, de la *formation* pubère. Former un individu résulterait de la constitution progressive grâce à laquelle il pénètre petit à petit dans un univers qui a été pensé, configuré, voire modelé pour lui: la réalité a été, en quelque sorte, aplatie, les obstacles portés à sa hauteur, et le monde dans lequel il arrive a été d'abord visité, peut-être combattu, et pour ainsi dire domestiqué par ceux qui le précèdent: ce qu'on lui donne à voir ou à penser a été préalablement rendu pensable et visible pour lui. En revanche, le caractère à la fois subjectif et expérimental de l'initiation en fait une épreuve toujours différente, donc intraduisible, ir-répétibile, qui en invalide par avance la préparation et, par voie de conséquence, le découpage et le reformatage en unités séparables qui seraient ensuite données de manière progressive.

Si le matériau de la formation peut être considéré comme ré-utilisable, celui de l'initiation ne l'est donc pas. De nombreuses initiations engagent d'ailleurs le sujet à trouver sa voie à l'occasion de l'épreuve; dans de nombreux rituels indiens, par exemple, l'initié était

invité à rencontrer, au cours de l'initiation, l'animal-totem avec lequel allait se confondre son âme pour le reste de sa vie, et qui participerait désormais de son identité. Dans d'autres cultures, du degré de réussite de l'initiation et de la capacité de l'initié à surmonter les épreuves dépend son intégration dans la société, et son futur statut social, son rang ou sa caste, se trouve immédiatement corrélé à sa performance ou à son endurance. En même temps que l'intégration à un groupe, l'initiation vise donc l'individualisation, la construction d'un espace personnel et la désignation d'une fonction appropriée au jeune individu. Coïncidant souvent avec la période pubère, elle est aussi l'occasion de la séparation du féminin et du masculin: chaque sexe reçoit les attributs de son genre, et les jeunes, jusqu'alors élevés ensemble et considérés comme sexuellement non-marqués, sont amenés à se distinguer l'un de l'autre. A ce titre, l'initiation apparaît comme l'affirmation des marques de genre, la valorisation des différences.

Nous pouvons penser, en somme, que l'initiation se définit par trois caractéristiques au moins, que nous exposerons d'abord rapidement, et sur chacune desquelles nous reviendrons ensuite tour à tour pour souligner les rapports de sympathie qu'elle entretient avec le sacré, et corrélativement, l'incompatibilité que présente la logique formative avec cet aspect de l'apprentissage. Premièrement, l'initiation repose entièrement sur l'expérience du sujet, irremplaçable, et à laquelle tout discours explicatif ne peut que conduire, sans jamais pour autant s'y substituer. Deuxièmement, visant l'assimilation du sujet à un groupe dont les codes ne seront pas diffusés, du moins sans précautions préalables, elle communique par le détour, la métaphore et le non-dit – toutes formes "négatives" et pour ainsi dire poétiques qui sont d'ordinaire à la marge des modes de communication reconnus et réputés efficaces dans l'enseignement, voire dans l'éducation en général. Enfin, elle appréhende l'être comme un potentiel dynamique qui accède, chaque fois qu'il franchit une étape du rituel initiatique, à un nouvel état de lui-même, quand l'enseignement observe davantage une logique de cumul des savoirs dans l'esprit d'un sujet saisi comme statique, non au sens où il se refuse à voir ce sujet comme mouvant, mais au sens où les savoirs ne sont pas eux-mêmes systématiquement ou directement perçus comme étant à l'origine de ce mouvement, supposé provenir, plutôt et d'abord, d'aléas de la vie privée que l'apprenant est d'ailleurs tenu de garder pour lui: on "revient" généralement de l'apprentissage d'un théorème ou de la déclinaison de l'adjectif dans une langue étrangère (on peut d'ailleurs l'oublier), on ne revient pas de la révélation d'un monde secret dont on s'est vu attribuer les codes et les accès. Ces trois différences, qui apparaissent comme les piliers inamovibles de l'initiation, laissent entrevoir deux voies: ou bien la dimension initiatique ne fait pas partie de l'éducation, dont

elle se distingue au contraire, ne s'appliquant pas aux mêmes objets et adoptant un autre langage – et ainsi il ne pourrait y avoir d'éducation au sacré puisque la découverte de ce dernier relève exclusivement de l'initiation; ou bien on peut postuler une dimension initiatique à l'intérieur même de l'éducation, dans un rapport qui serait non seulement complémentaire mais aussi, peut-être, nécessaire, comme les fils d'un seul tissu concourent au même maillage et, demeurant distincts, ne se mélangent jamais.

Commençons par reprendre point par point les trois éléments que nous avons proposés en nous demandant, chaque fois, comment la caractéristique dont il est question se prête à la transmission du sacré, et si elle est susceptible de s'accorder avec les attentes de la société actuelle, dont nous avons vu qu'elles se dirigent de préférence vers une éducation qui procéderait de la formation.

- 1) Dans la mesure où l'initiation doit transformer l'individu de l'intérieur (tout en étant imposée par un adulte qui n'est pas un parent direct et agit ainsi comme représentant du Tiers), l'expérience y occupe une place centrale. Aucun savoir formulé de l'extérieur ne peut concurrencer la prise directe avec une réalité que l'initié rencontre de manière immédiate et contribue à façonner au moyen des épreuves. De ce fait, l'expérience initiatique est intime et ne ressemble à aucune autre. Le rôle des initiateurs relève de l'encadrement: ce qui se passe pendant l'initiation proprement dite ne leur appartient pas, ce qui s'y joue ne leur est pas adressé. Leur rôle est d'engager l'être sur une voie qu'il sera seul à même de poursuivre, et de l'attendre à son issue pour l'aider à s'approprier son nouvel état, à prendre la mesure de sa nouvelle condition. Il s'agit de le mener au bord d'un gouffre dont la situation précise, d'ordinaire secrète, lui est certes révélée, mais qu'il sera seul à franchir. L'initiation est propre à induire le sentiment sacré dans la mesure où elle se fonde, comme lui, sur l'expérience intime, et où le rituel qui l'accompagne a une vocation de même ordre, c'est-à-dire évocatoire et suggestive, mais non dispensatrice. Cet aspect expérimental semble avoir inspiré les tendances éducatives, qui privilégient les méthodes inductives et placent l'apprenant au centre de l'apprentissage. Cette ressemblance ne doit pas, toutefois, conduire à une méprise: tandis que l'apprenant éprouve le monde, à partir duquel on l'espère capable de construire une approche d'autant plus solide qu'elle est personnelle, le novice s'éprouve lui-même, dans une confrontation abrupte au sein de laquelle le monde n'est pas l'objet mais le moyen de l'expérience. En effet, toute initiation est périlleuse et engage la vie de l'être, au moins sous une forme symbolique,

parfois sous une forme réelle. Obtenue par la mise à distance d'une forme ancienne que l'on menace et délaisse volontairement pour permettre à l'être nouveau de surgir, elle semble difficilement pouvoir s'articuler avec la *formation*, qui procède, comme son nom l'indique, de la conservation d'une *forme* première, à laquelle on confère, par adjonctions successives ou par un modelage progressif, son aspect définitif.

- 2) L'initiation ne peut permettre au sujet d'appréhender le sacré que parce qu'elle s'exprime par détours. L'individu nouvellement initié est d'ailleurs souvent enjoint au silence, fût-ce au prix de sa vie. Novice, il se tient dans l'ignorance; initié, il se tient dans le secret. Ce mystère participe de l'épreuve elle-même: il y parvient seul, sans connaissances, sans armes, et d'une certaine façon, sans passé. Puisque le sacré est ineffable, il faut, pour le désigner, et pouvoir conduire vers lui, une forme de métalangage qui fait signe, comme de loin, vers la chose sans chercher à l'imiter. Il faut un langage qui parle d'elle sans y adhérer d'aucune façon, car l'exprimer avec trop de justesse, ou vouloir épouser trop étroitement sa signification, ce serait l'enfermer, et l'obliger, à travers la conversion qu'opérerait en elle un langage ordinaire et utilitaire, à se trahir. Il faut donc une parole qui se situe en lien avec l'objet et en demeure en même temps détachée. Cet hermétisme du langage initiatique a d'ailleurs un autre rôle: il tient à distance le profane, n'étant compris que de l'initié ou de celui qui, s'initiant, découvre peu à peu le sens de paroles qu'il percevait jusqu'alors comme incongrues ou incohérentes. Tel est le sens pythagorien du *symbolon*, enseignement énigmatique, secret partagé. Le discours initiatique protège des oreilles indiscretes sa teneur mystérieuse, se lisant toujours à un double niveau: un premier niveau qui, immédiat, s'adresse au profane et, demeurant obscur, ne fait pas sens pour lui, et un second, plus profond, dont la compréhension requiert de la part de l'initié, qui est son véritable destinataire, un ensemble de codes qu'il devra préalablement acquérir. Ainsi se présente, par exemple, une phrase rituelle de l'Égypte ancienne qui s'adresse à l'initié: "Ta mère t'a mis au monde aujourd'hui, faisant de toi un être qui connaît ce qu'on ignore", ou encore celle-ci, extraite du Livre des Morts: "Tout m'appartient (ou encore: je suis la totalité), tout m'a été donné. J'étais entré en faucon, je suis ressorti en phénix⁵⁶⁴". "Ce qui compte [dans l'initiation], commente Alain Le Goff dans le Dictionnaire critique de l'Esotérisme, "c'est de connaître, de pénétrer à l'intérieur des

564 Livre des Morts, chapitre 13, cité par Alain Le Goff, in "Initiation, Égypte pharaonique", Dictionnaire critique de l'esotérisme, p.651

symboles et des rites, de vivre au cœur du mystère⁵⁶⁵". On mesure la distance qui sépare, en matière de terminologie, les préconisations actuelles, qui invitent à privilégier un lexique compris de tous et à n'introduire de termes rares que lorsque l'objectif pédagogique le justifie pleinement, et les exigences d'un langage ésotérique qui signifie au contraire la difficulté à dire la chose, et la position d'un sujet qui se sait, non pas au centre, mais à la marge du monde, se tenant dans la brèche improbable que sa pensée y incise sans pouvoir jamais, toutefois, parvenir à le pénétrer complètement. D'un côté, le sage jardin des mots polis par l'usage, lisses et consensuels; de l'autre, le paysage hérissé de ceux qui, comme des prismes anguleux, renvoient de toutes parts, dans la lumière, à autre chose que ce qu'ils disent, et imposent violemment à celui ou celle qui y plonge le regard d'y chercher, laborieusement et en fouissant, un sens qui n'est jamais donné d'avance. A ce titre, le langage de la formation et celui de l'initiation, qui répondent à des exigences contradictoires, semblent incompatibles.

3) L'initiation repose sur le postulat d'un être dynamique, prêt à s'abandonner pour une autre forme de lui-même. Ce dynamisme ne résulte pas d'une progressivité, à l'inverse de la formation qui, si elle peut connaître des temps d'accélération, de pause ou de ralentissement, s'envisage globalement comme un processus continu. L'initiation, au contraire, ne s'envisage que dans la rupture: elle ne procède pas par accélération ou décélération dans un temps par ailleurs homogène, mais bien par délaissement de ce temps au profit d'un autre, qualitativement différent du premier. "A la différence de la formation, l'initiation est un apprentissage brusque, discontinu", note Christian Godin⁵⁶⁶. C'est que le novice quitte le temps de Chronos dans un décrochement temporaire pour rejoindre celui du Kairos et de l'Aïon - le temps du Kairos, parce que, la révélation sacrale ne pouvant surgir qu'à un moment privilégié dont le sujet n'a pas la clef, l'initiation intervient en un temps propice de la vie du novice, qui a ainsi avec lui-même et les anciens qui favorisent sa transformation une forme de rendez-vous qu'il ne doit pas manquer; le temps de l'Aïon, parce que cet instant privilégié est une brèche qui ouvre, passagèrement, vers le paradoxe de l'immutabilité du mouvement du monde. Il permet de recueillir l'éternel, de devenir sensible à l'extension maximale d'un processus universel dont nous n'apercevons ni le début, ni la fin. Ce décrochement, qui n'est que provisoire, conduit ensuite à un retour

565 Idem, p.651

566 Christian Godin, Dictionnaire de philosophie, p.663

au temps linéaire de Chronos qui est pour ainsi dire "raccroché" par le sujet. Il n'est pas anodin, en effet, que dans nombre de sociétés traditionnelles l'initiation s'opère loin de la zone d'influence de la mère, qui apparaît comme la matrice d'un temps pour ainsi dire ordinaire, individuel et chronologique. Il faut se livrer au pouvoir d'une autre matrice, représentative du désir groupal. Une fois l'initiation achevée, l'individu est souvent rendu symboliquement à sa mère, comme si, après ce détour essentiel qui lui a permis d'entrevoir la véritable nature des choses et de devenir à proprement parler un membre du groupe, il faisait naturellement retour vers un espace profane, défini par un temps linéaire. Ainsi, chez les Warlpiri⁵⁶⁷, à la fin d'un long cycle cérémoniel qui commence avec la subcision des garçons et inclut une réclusion de plusieurs mois, au cours desquels les adolescents sont livrés aux anciens qui leur communiquent leur savoir et leurs lois, les jeunes initiés rentrent au village et leurs mères sont convoquées; elles "se mettent en avant et leurs fils leur sont amenés; elles enlèvent les cordes et les cheveux⁵⁶⁸ (qui sont leurs cadeaux) et leur donnent à boire et à manger, ce qui clôt le cycle initiatique⁵⁶⁹". Il faut donc comprendre que, si l'initiation naît d'une rupture et se caractérise par un décrochement ou un écart par rapport à l'ordre ordinaire, elle se clôt par la résolution des tensions et le retour à l'unité. Il en va de même pour les cycles initiatiques qui assurent la différenciation sexuelle. Les deux sexes, dont l'initiation exalte la différence, exacerbe les particularités, au moyen de rituels qui consacrent leur séparation⁵⁷⁰, se trouvent réunis au terme de ces rituels, le cycle initiatique s'achèvant par une méditation sur leur complémentarité et un élargissement des particularismes à l'unité cosmique: chez les Venda, peuple d'Afrique subnigérienne, les deux derniers stades de l'initiation féminine sont ainsi au "cœur de la dialectique de complémentarité antagoniste entre les éléments masculin et féminin qui structurent la société bantou", note Alain Le Goff, reprenant les analyses de J. Roumequere-Eberhardt⁵⁷¹. D'une manière générale, l'initiation vise l'alliance entre les membres du groupe, qu'il s'agisse d'une alliance générique, générationnelle ou confraternelle⁵⁷². Ce délaissement du chronos au profit d'un dialogue entre Aion et

567 Peuples arborigènes d'Australie

568 Les initiés se tiennent couverts de cordes, de cheveux et de tissus dont les mères les débarrassent symboliquement.

569 *Initiation, Arborigènes d'Australie, Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p.647

570 La plupart des rituels, dont certains sont pourtant collectifs, excluent la mixité, séparant les garçons des filles et leur réservant des épreuves différentes.

571 *Initiation, Afrique subnigérienne, Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p.648

572 Certains rites celtiques, reposant sur des épreuves collectives au terme desquelles les initiés destinés à un même métier se juraient assistance, donnaient ainsi lieu à la création de corps de métiers.

Kairos – le premier se manifestant à l'endroit du second, qui à son tour permet l'accès au premier – est, nous l'avons vu dans les précédents chapitres, caractéristique du temps sacré. Nous avons dit que ce décrochement consistait en une rupture, et il est possible d'en explorer les modalités à deux niveaux au moins: d'un point de vue historique, au niveau de la réalisation pratique de l'initiation dans les civilisations traditionnelles; d'un point de vue transhistorique et selon une définition élargie de l'initiation, entendue comme l'entrée ritualisée dans un domaine réservé et régi par des codes, au niveau de la signification globale de l'initiation et de ses conséquences sur le novice. Dans les sociétés dites archaïques, en effet, l'initiation apparaît toujours comme la survenue brutale d'une nécessité imposée par le clan. Etant donné qu'elle répond moins à un besoin de l'individu qu'à une injonction collective visant à l'introniser dans le groupe, c'est bien de cette collectivité que vient la poussée initiatique, et celle-ci apparaît toujours, même si elle est attendue, comme impromptue et soudaine, dans la mesure où le novice n'est pas demandeur et où il n'est jamais le maître du rite. Les jeunes filles apaches, lorsqu'elles devenaient pubères, étaient ainsi convoquées par les plus anciens à une course à pied au terme de laquelle leur nouvel état était célébré par la tribu. Le rite initiatique résultait bien d'une injonction des aînés, pour lesquels il était important de marquer rituellement les transformations du corps afin de ne pas perturber les relations avec la nature, et non d'une initiative des jeunes filles, qui s'en tenaient à suivre leurs prescriptions. Cette rupture s'opère aussi sur le plan intime, quel que soit le mode ou l'époque de sa manifestation (fût-elle actuelle, sous la forme souvent citée du bizutage), en cela qu'elle vise une renaissance dont elle imite, d'ailleurs, au moyen du rituel, la brièveté et la brutalité. L'initié serait ainsi né deux fois, d'une première naissance biologique, lui prêtant vie en tant qu'individu, et d'une seconde, symbolique, faisant de lui un être social. A ce titre, l'initiation apparaît comme une intégration de la mort dans la vie psychique de l'individu, que l'éducation, quant à elle, tend à éluder.

Dans la mesure où l'initiation recourt à un langage spécifique et s'adresse à la part la plus intime de l'individu, qu'elle perçoit comme mouvant, elle semble peu compatible, d'une part, avec un langage transparent, ennemi du mystère et de la polysémie, d'autre part, avec une logique de capitalisation des acquis qui semble éloignée de l'idéal de transformation de l'être, enfin, avec la recherche de progressivité⁵⁷³ qui, toutes trois, sont caractéristiques de

573 On parle d'ailleurs fréquemment aujourd'hui de formation continue.

la formation. Or, c'est bien une logique de formation qui semble attirer la préférence actuelle. Le passage, souvent commenté, de la figure du maître à celle de l'éducateur, ou de l'animateur, nivelant les relations de manière à ce qu'elles tendent vers un rapport entre pairs, va bien à l'encontre de la logique initiatique pour laquelle une limite au moins momentanément infranchissable sépare les anciens des plus jeunes, les initiateurs des initiés, et les initiés des novices. L'éducation relevant davantage de la formation que de l'initiation, du moins sous la forme qu'elle s'est choisie dans le monde moderne, ne semble donc pas désignée pour transmettre le sens sacré. Elle peut exposer des objets réputés sacrés et familiariser les apprenants avec son langage. Elle peut renseigner ces derniers quant à leur valeur historique. Elle peut se livrer à une lecture des symboles. Elle peut témoigner de l'expérience sacrale, en décrire les effets. Mais elle ne peut, en aucun cas, laisser entendre le son que renvoie le sacré, et aussi longtemps qu'elle parlera, il demeurera muet, comme ces instruments enchantés qui attendent, pour se mettre à jouer, les mains de leur maître. Seule l'initiation, qui ne livre pas le sens secret des choses, mais qui met le sujet en condition de le pressentir, est en mesure d'introduire l'individu en devenir à la teneur sacrale. Massant des objets toujours inadéquats autour d'un vide qui, de fait, se dessine négativement, comme la matière agglomérée dans une région du ciel révèle la présence d'un trou noir, alors même que celui-ci demeure invisible, elle indique la voie à suivre pour que le voile se déchire, se tenant toujours en retrait d'une vérité qui la devance. Nous l'avons vu dans de précédentes analyses à propos des rites contemporains, l'initiation semble s'être retirée de l'univers post-moderne où elle ne survit que sur un mode fantasmatique, à travers les intermédiaires que sont les héros de littérature, de cinéma ou de jeux.

De manière générale, la forme initiatique, en tant que procédé éducatif, semble s'effacer, et si elle se signale encore dans le paysage social de manière multiple et sporadique, par exemple dans les phénomènes de regroupements claniques, elle ne peut plus se dire structurelle, en ce sens qu'elle n'est plus chargée, par la collectivité dont ressortirait une volonté unanime, d'introduire l'individu à la société, ni le sujet à aucune forme de vie psychique. Ce retrait ou cet affaiblissement de l'initiation affecte naturellement l'éducation, qui se rêve régulière, sans accrocs ni débords, mais aussi sans échec et sans risque. Dès lors, si l'éducation, au sens de "forme scolaire"⁵⁷⁴, est une formation instituée, elle n'est plus en lien avec l'initiation. Dans cette mesure, il est possible d'affirmer que l'éducation, achevant d'évacuer sa dimension initiatique pour faire, en elle-même, une plus large part à la formation,

574 Dans cette notion de Guy Vincent, en effet, la distinction entre éducation, formation et socialisation semble être considérablement atténuée (voir L'éducation prisonnière de la forme scolaire, Presses Universitaires de France, 1994).

ne semble plus en mesure de transmettre le sacré.

Pourtant, nous l'avons vu, l'éducation fait appel, si ce n'est au sacré, du moins à une structure qui, tout en étant préliminaire, est d'ores et déjà sacrée. Si l'importance du sacré semble pouvoir être relativisée, tandis que celui-ci est entendu comme objet d'études, en revanche il paraît impossible d'en diminuer la portée, dès lors qu'il intervient en tant que structure même de l'apprentissage. Reformulation d'un rapport au monde originel qui établit le sujet dans sa sujétion tout en lui conférant le pouvoir d'agir sur le monde, il supporte la possibilité même de toute saisie et de toute connaissance, dans la mesure où cette saisie, à la fois essentielle et manquée, est envisagée comme une forme d'alléger à un corps symbolique qui la surpasse et la dépasse. L'effondrement du sacré, s'il en est un, et l'absence de recours immédiat par l'éducation, ne signifierait donc pas la fin d'une mode éducative, ni même celle d'un mode éducatif, mais la fin de l'éducation elle-même. Affectant, bien sûr, la relation d'autorité, mais aussi la relation au savoir, puis, dans la mesure où elle brouille la perspective et étrangle l'étendue, la relation du sujet à lui-même, elle supprimerait en lui la possibilité d'une appréhension dynamique du monde par la pensée, qui ne saurait désormais se mesurer à l'impossible et tendre vers un ciel ouvert. Elle saperait enfin les fondements d'une cognitivité du savoir qui permettrait, en inscrivant l'accès à la connaissance dans le prolongement de l'expérience primordiale et en le faisant suivre d'un positionnement existentiel, d'articuler le désir d'apprendre au désir de vivre.

Aspect initiatique de l'entrée dans le monde

Nous voici, semble-t-il, au plus profond d'un abîme. L'éducation ne saurait se passer du sacré, sur l'hypothèse duquel elle repose, mais elle ne pourrait pourvoir à sa défaillance, ni remédier à son absence. Faut-il renoncer à lui, c'est-à-dire, dans le même temps, renoncer à elle? Si l'on refuse de s'en détourner, et que l'on demeure confusément devant l'évidence d'un sens qui se retire, comment soutenir la violence du paradoxe qui, déjà, nous emporte?

Il faut, pour répondre, tâcher de trouver dans la faille même une autre faille qui recèle, peut-être, une issue, et revenir aux réflexions que nous avons menées plus haut, nous

souvenant que le sacré semble trouver son ancrage dans une structure ontologique qui lui permet, *a posteriori* seulement, dans un second temps qui le réactive, de devenir ce que nous entendons par ce terme en temps ordinaires, c'est-à-dire une posture anthropologique. Au lieu de lever le doute, peut-être doit-on en effet le laisser nous envahir, et fouissant plus avant dans l'opacité même, inventer notre cheminement. Le paradoxe que nous n'avons pas pu résoudre plus haut d'un sacré qui se donne à la fois comme préalable à la compréhension et terme ultime de la compréhension, début et fin, raison et perspective, ensemble de l'échafaudage et pièce de l'échafaudage, pourrait, lui aussi, nous tenir lieu d'indicateur.

Revenir à cette analyse implique de se demander comment la première structure, que nous avons appelée sacré ontologique, s'élabore, et d'y chercher la manière dont s'instaure le sacré existentiel, en posant la question suivante: le jeune humain, lorsqu'il est confronté au manque initial et comprend son état de dépendance, et lorsqu'il restitue ensuite mentalement ce qui fait défaut à sa perception, est-il introduit progressivement à ce monde et habitué petit à petit à l'idée de ce manque, lui explicite-on dans un langage adéquat ses causes et ses effets, le lui décrit-on, ou bien y est-il confronté, en quelque sorte, sans préalable, et l'aborde-t-il sans autre préparation que le sentiment de sécurité que lui procure un entourage bienveillant? Le monde lui est-il d'abord décrit et explicité, et seulement ensuite livré comme terrain d'expérience, ou bien, ces deux événements se déroulant conjointement, le sujet doit-il trouver lui-même au cours de l'expérience le moyen de le déchiffrer et de lui donner un sens? Lui donne-t-on d'emblée une lecture du réel qui lui en fera connaître avant l'heure les sensations inconnues, ou doit-il se hausser sans appui à la mesure du monde et s'essayer tout seul à la rigueur de l'absence? Question que l'on pourrait reformuler de la manière suivante: son entrée dans le monde procède-t-elle davantage de la formation ou de l'initiation?

La réponse va de soi. Nous ne pouvons douter que le sujet en devenir, avant d'être susceptible de recevoir une formation, ou en même temps qu'il le devient, soit initié au monde. Il rencontre sa chair brute, d'où il doit tirer lui-même une compréhension balbutiante. Le monde qui l'accueille est muet. Le nouveau-venu appelle, en y entrant, en s'y mouvant, en s'y heurtant, ses premières paroles. Alors seulement, le monde qui est ainsi convoqué s'arrache à son indifférence, et semble s'adresser à lui. L'entrée dans le monde procède bien de ce tâtonnement initiatique, et l'émergence d'une forme dans l'indifférencié, la naissance, le détachement des contours, participent bien de cette recherche de différenciation, de délimitation de l'être qui est caractéristique de l'initiation. La seconde naissance s'établit bien de façon symétrique à la première.

Le tout-jeune humain s'initie donc au monde *avant* d'y être formé, ou, du moins, *tout en* y étant formé. Le langage dans lequel le monde pourrait être traduit ne saurait, de toute façon, quelle que soit l'habileté du locuteur, se traduire lui-même: le monde se donne comme opaque dans un langage qui, participant lui-même de ce monde, se définit par une semblable opacité. Le langage ne le décrit pas, puisque cela supposerait qu'il l'appréhende de l'extérieur dans une sorte d'universalité globalisante, mais il le donne à entendre, le faisant résonner depuis l'intérieur. Puisqu'il se donne comme muet, le monde ne peut se décrire lui-même: il se constitue en même temps que le langage, qui, partageant la chair des choses, résiste comme elles, et étant lui-même partie du mystère, ne participe de sa compréhension qu'*a posteriori*, c'est-à-dire quand cette compréhension s'est déjà, en réalité, amorcée chez l'individu qui vient au monde.

C'est ici que pourrait se trouver la clef de la transmission du sacré, à la fois nécessaire et impossible. En effet, le sacré, ne pouvant se transmettre par le biais du discours rationnel, mais se révélant, en tant que réalité toujours nouvelle et subjective, à partir d'une poussée initiatique, on aurait tendance à penser qu'il ne relève pas de l'éducation, se situant plutôt sur un plan personnel auquel seule la famille pourra être attentive, ou que le hasard de l'expérience se chargera lui-même d'enseigner. Mais ne commet-on pas une erreur en abordant une question, dont on reconnaît par ailleurs qu'elle échappe à la seule rationalité et au discours explicatif, précisément sous l'angle rationnel?

Puisque, nous l'avons dit, le sacré, qui se situe toujours hors catégorie, transcende l'approche rationnelle, ne faut-il pas chercher les clefs de sa transmission – qui relèverait plutôt d'une diffusion, à la manière dont une huile épandue propage sa matière – dans cette particularité de sa nature, qu'il faudrait alors explorer, plutôt que de la réduire, et ne peut-on espérer voir dans la façon dont se perpétue le sacré ontologique, c'est-à-dire dans la spécificité même de ce tâtonnement exploratoire, la façon dont se perpétuera, idéalement, le sacré existentiel? Aussitôt vient une autre question: si l'éducation n'a pas, auprès du sujet perméable au sacré, le rôle qu'on lui reconnaît par ailleurs, et si elle ne procède ni de la description, inutile, ni de la démonstration, inopérante, si, d'autre part, il est admis qu'elle conserve un rôle, alors quelle est la teneur étrange de ce rôle? L'éducateur est-il un accompagnateur, à la manière du pédagogue deleuzien, est-il un passeur à la manière de l'artiste de Rudolf Otto, est-il un maître lointain et idéalisé ? Comment peut-il intervenir dans l'émergence ou le développement du sens sacré alors même qu'il est, face à lui, privé de ses moyens ordinaires, que toutes ses approches sont vaines, et que le but qu'il poursuit apparaît à la fois comme étranger à son discours et nécessaire à son élaboration?

C'est en nous concentrant sur le mode d'apparition du sacré ontologique, d'une part, et en nous départissant des approches rationalistes qui craignent le paradoxe, sans sombrer toutefois dans un vague mysticisme, d'autre part, que nous pourrons espérer répondre à cette question. Afin de nous conformer à cette double exigence, nous ferons de l'aspect mouvant et paradoxal du sacré l'instrument même de la compréhension de ses rapports avec l'éducation, et nous chercherons dans l'impossibilité même à laquelle cette dernière se trouve confrontée la possibilité de sa transmission.

3° AUTO-GENÈSE DU SACRÉ: LE SACRÉ PAR LE SACRÉ?

Il faut donc revenir à la façon dont se donne le sacré ontologique, gageant trouver dans ce mode d'apparition celui du sacré existentiel. Comment s'instaure entre le sujet et le monde une distance qu'il sera ensuite possible d'habiter, une fois passées les premières frayeurs, comment se construit le projet négatif de *ne pas* remplir le manque que nous éprouvons, mais de le considérer, plutôt, comme l'espace et le matériau de notre humanisation? Les parents enjoignent-ils, et sur quel mode, à leurs fils et leurs filles d'occuper cette distance afin d'assurer leur entrée dans le monde symbolique? Le sujet accompli revient-il, après une période idéale de plénitude, comme on le laisse croire souvent, de l'illusion d'une symbiose parfaite avec le monde, ou bien avait-il déjà le soupçon de la faille et du vide, qui seraient donnés, en quelque sorte, non pas postérieurement à l'ère d'illusion, dans un temps linéaire et chronologique, mais simultanément, dans un temps mythique où *tout advient en même temps* ?

Contrairement à ce que l'on avance souvent en faisant dériver celui-ci de l'accès au symbolique, le sentiment d'incomplétude intervient très tôt dans la constitution du sujet. Bien avant qu'il soit en mesure de lui donner un sens, ce dernier se découvre faible, défaillant même, inachevé. Sa mère est à chaque instant susceptible de s'éloigner de lui. Son propre corps est incapable de faire face au monde et à ses dangers: il est nu, ses muscles ne le soutiennent pas, il doit attendre que les siens lui prodiguent confort et nourriture. Nous avons déjà évoqué cet état, décrit par les anthropologues sous le nom de néoténie, théorisée par Dany-Robert Dufour comme la structure anthropologique de la croyance. Par ailleurs, nous l'avons dit, le sujet prend conscience des limites de sa perception, laquelle le trompe en permanence. S'il perçoit une dimension de l'objet, c'est que toutes les autres lui demeurent

momentanément invisibles. La possibilité de voir est ainsi, avant tout, la possibilité pour le monde de se cacher, de se rendre invisible. Le jeune sujet découvre donc dès l'entrée dans le monde sa relative impuissance. Telle est l'expérience du tout-petit: le monde lui échappe, il n'est pas en tous points conforme à son désir. Le monde de l'enfance, creusé par la séparation initiale et déjà vieux d'un deuil primordial, anticipe ainsi la séparation finale qui lui serait déjà familière et dont il perdrait, ensuite, le souvenir.

Pourtant, une fois qu'il a eu accepté l'idée d'une limitation de moyens, et qu'il s'est accoutumé à la nécessaire frustration de l'attente (une fois qu'il a renoncé, donc, au principe de plaisir), le jeune sujet s'ouvre à la possibilité d'un retour au monde et, par la mise à profit de la distance entre son désir et la réalité, de la créativité. La rencontre postérieure avec l'idée de la mort et de l'infini ne seraient que la reformulation d'une réalité déjà connue, d'un déchirement dont le sujet a déjà fait l'expérience. L'altérité philosophique s'envisagerait, à son tour, comme le prolongement d'une connaissance intuitive des limites du monde, le développement d'un savoir qui a été acquis sans avoir été véritablement délivré.

Loin du sacré, l'enfance en exil

L'idée d'une séparation du monde de l'enfance et du monde adulte est relativement moderne. Non pas, bien sûr, que les spécificités de l'enfance en termes de besoins matériels, physiques, affectifs et psychologiques aient pu passer inaperçues aux yeux des premiers éducateurs. Mais ces spécificités n'ont donné lieu à la constitution d'un univers propre que dans un passé assez récent. On situe ainsi, par exemple, l'apparition d'une littérature pour la jeunesse, en tant que produit éditorial à part entière, au début du XIX^{ème} siècle, et son essor au cours du XX^{ème} siècle. L'émergence d'une presse spécifique pour la jeunesse est encore plus récente. On peut alors se demander dans quelle mesure la création de ces produits spécifiques relève d'une adaptation au public, et si elle ne participe pas, à terme, de sa transformation. En d'autres termes, et sans rien enlever de l'efficacité pédagogique et de l'attraction indéniable que peuvent constituer de tels produits sur le jeune public, dans quelle mesure la littérature jeunesse est-elle créée pour le jeune public, et dans quelle autre mesure le jeune public est-il créé pour la littérature jeunesse, ou se constitue-il auprès d'elle? Les siècles précédents ne distinguaient pas les productions en vue de l'âge du public; les contes, par

exemple, étaient dits devant l'ensemble de la famille, toutes générations confondues. Parmi ceux qui, demeurés célèbres, nous sont parvenus, certains dénotent encore une violence qui sied mal aux jeunes générations. L'anthropophagie de l'ogre dans Le Petit Poucet, le sacrifice de l'âne prodigue dans Peau d'âne, ou encore, plus récemment l'agonie de la Petite Fille aux Allumettes, peuvent encore surprendre aujourd'hui. Leur ancienneté, leur notoriété, n'enlèvent rien à cette violence, déroutante pour le lecteur moderne⁵⁷⁵⁵⁷⁶.

Or, l'idée, qui semble relever du bon sens de nos jours, selon laquelle la mort est une affaire d'adultes⁵⁷⁷, ne semble pas résulter pas du désintérêt universel des plus jeunes pour cette question, mais plutôt d'un positionnement moderne qui éloigne, certes, l'enfant de la douleur, mais lui soustrait en même temps, plus généralement, toutes les questions fondamentales de l'existence: le temps, la mort, la maladie, l'amour, la vieillesse ne sont pas des histoires d'enfants.

Ce retranchement de ce que l'on peut appeler le caractère sacré du réel, retranchement qui semble aujourd'hui naturel, n'a rien d'une évidence. Nombreuses sont les sociétés où une telle séparation n'existe pas, et où l'enfant, aussitôt né, est invité à rejoindre les adultes et à partager les enjeux de leur cosmologie (si la séparation entre adultes et enfants existe, elle ne consiste pas en un dédoublement de la réalité, dont une part serait réservée aux adultes, tandis que l'autre, plus anodine ou plus inconsistante, regarderait les enfants. Le réel indivisé fait corps et se trouve observé par l'ensemble des générations; mais, là où on attend de l'adulte qu'il endosse à son égard une responsabilité, l'enfant n'est nullement convié à agir). On sait par exemple que la plupart des religions accueillent le nouveau-né par des rituels destinés à le tirer au plus vite hors de la zone d'indétermination à laquelle le condamne une existence profane (baptême, immersion totale, circoncision, etc.), de sorte que la césure entre

575 Ce ne sont pourtant pas là les récits les plus violents, lesquels ont été progressivement oubliés, les siècles passant.

576 On pourrait imputer cette exclusion du thème de la violence de l'univers enfantin au déclin de celle-ci dans une société moderne qui, plus juste et plus harmonieuse, ne la craindrait plus guère: les enfants n'y seraient plus initiés par le biais du récit parce qu'elle se serait dissipée, et qu'elle ne constituerait plus un enjeu du monde moderne. Les chiffres de la criminalité, mais surtout, dans l'univers de la fiction, l'hyper-brutalité des films pour adultes, témoignent du contraire. La violence n'a pas disparu, elle s'est simplement retirée du monde des enfants, que l'on entend préserver de réalités trop rudes. Ainsi la mort, si elle se trouve sur-représentée dans le monde des adolescents et jeunes adultes dont les référents culturels semblent de plus en plus violents, reste exceptionnellement mise en scène dans la littérature ou le cinéma pour enfants. Notons d'ailleurs que, lorsqu'elle est dévoilée, cette violence se présente à l'état brut: quand bien même la *violence* est représentée, le *rapport à la violence* se trouve éludé dans la mesure où ce qui est montré ne fait pas l'objet d'un travail de symbolisation – au contraire des contes, qui font intervenir la violence en la symbolisant. Il y aurait donc un paradoxe véritable à exposer sans filtre la jeunesse à une violence quotidienne et non-médiatisée, tout en isolant les plus jeunes d'entre les enfants d'une violence pourtant symbolisée.

577 Ce phénomène ne se limite pas au monde de l'enfance, mais il est manifeste, quoiqu'à un degré moindre, dans le monde des adultes (voir les analyses de la seconde partie à propos de l'occultation de la mort dans la société contemporaine).

l'irrésolution de l'enfance et la caractérisation du monde intervient beaucoup plus tôt. A la fois reconnu par le groupe et initié à ce qui le transcende, il est introduit le plus tôt possible aux mystères du monde. Son éviction du royaume des morts constitue, dans notre société même, un fait récent. On sait que les plus jeunes accompagnaient les rituels funéraires, non seulement en tant que spectateurs, mais encore en participant à leur mise en scène, par des chants, des danses ou des cortèges. Ils assistaient même, jusqu'à une époque récente, aux scènes d'exécution des condamnés. Il n'est pas question ici de revenir sur l'intérêt que peut représenter cette séparation d'avec la mort, ou cet éloignement. Il est par ailleurs certain que des causes extérieures à tout dessein, indépendantes d'un resserrement volontaire du sacré autour du pôle adulte, ont contribué à cet éloignement - l'allongement de la vie, qui ménage du temps à l'insouciance, en est par exemple une cause plausible. Cela étant, on peut se demander si cet éloignement n'a pas entraîné, simultanément à la protection légitime des plus jeunes, l'assignation de l'enfant au futile et le report dans un monde adulte toujours à venir des questions fondamentales de l'existence. Ou bien, peut-être, ces questions fondamentales que l'exposition des plus jeunes permettait d'aborder ont-elles été laissées de côté, omises parce que voilées par un moyen d'expression trop violent, et dès lors évacuées en même temps que les pratiques qui les véhiculaient, plutôt que d'être formulées d'une manière différente.

L'assignation de l'enfance à des thèmes anodins, la reconduction de ses intérêts vers une forme d'existence neutre et bénigne ne seraient donc pas un fait naturel mais un artifice moderne. L'enfance serait naturellement sensible à la dimension sacrale de l'existence, et se saisirait notamment de la question de la mort, qu'elle délaisserait ensuite au profit d'une compréhension prosaïque du monde que seuls l'exercice de la méditation, l'ascèse, la mise en œuvre d'un travail, permettraient de dépasser.

L'enfance et le soupçon de la mort: Jules Laforgues

De telles questions travaillent en effet l'inconscient enfantin dès la naissance. On sait que les contes traditionnels évoqués plus haut, par exemple, s'ils ne perdent rien de leur efficacité ni de leur succès dans un monde où la répétition n'est pas la bienvenue et où leur sobriété semble les condamner à l'oubli, permettent de travailler souterrainement des interrogations certes propres à l'enfance, mais susceptibles en même temps d'un prolongement

existentiel: le questionnement sur les propres limites de l'ego à travers les péripéties des héros, le soupçon d'un invisible à travers la peur de la nuit, la conscience d'une dépendance constitutive à travers la peur de l'abandon, la quête de l'origine à travers les espaces utérins de la grotte ou de la forêt, la recherche d'un amour inconditionnel, la mise en place d'un imaginaire initiatique à travers la succession des épreuves, la question de l'identité à travers les doubles, ou de l'altérité à travers les monstres.

Chez Jules Laforgues, le sujet en quête de vérité et le fœtus qui cherche à naître se télescopent ainsi afin de former un seul être, mû par un seul désir:

Blasé dis-je! En avant,
Déchirer la nuit gluante des racines,
A travers maman, amour tout d'albumine,
Vers le plus clair! Vers l'alme et riche étamine
D'un soleil levant!⁵⁷⁸

On pourrait être tenté de mettre cette similitude sur le compte d'une reconstitution artificielle, par le poète, du désir enfantin, d'une projection sur le dessein du nouveau-né d'un questionnement adulte. Dès lors, les deux mondes n'auraient rien en commun, mais le regard adulte aurait créé de toutes pièces celui de l'enfant en se glissant à sa place demeurée vacante. Pourtant, les dessins d'enfants, eux aussi, manifestent un intérêt important pour des questions qui semblent rejoindre, par leur candeur et leur sincérité, des interrogations que seuls mènent au cours de leur vie quelques sages, et rencontrent seulement à son terme la plupart des hommes, comme si ces interrogations ne couronnaient pas l'âge d'homme, présentant un intérêt croissant à mesure que sa conscience s'affûte et que son expérience le forme, mais que, de manière tout à fait différente, l'âge adulte constituait une sorte de parenthèse dans un questionnement qui a toujours existé.

Le jeune sujet aurait donc connaissance, sans que cela le lui ait été dit expressément, et même, *bien qu'on ait tenté de lui soustraire cette vérité en pensant l'en protéger*, d'un dédoublement du monde, partagé entre un perçu incomplet, ou trompeur, et un imperçu que son étendue rend insaisissable. Il serait sensible aux béances qui partout se découvrent, s'ouvrant çà et là sous son pas mal assuré dans un environnement qui apparaît d'abord comme fissuré, et auquel il lui appartiendra ensuite, par la magie opératoire d'un travail symbolique, de redonner sa forme pleine et entière, ou de redécouvrir, par une forme

578 Jules Laforgue, "Complainte du fœtus de poète", in Les complaintes et les premiers poèmes, p.62

d'ascèse, l'unité voilée⁵⁷⁹. Il y serait rendu sensible par l'expérience de son impuissance, par le sentiment des limites de son emprise.

Pourtant, un enfant élevé loin des hommes n'a pas, semble-t-il, des préoccupations d'homme. Ce qui semble constituer une spécificité humaine n'advient, précisément, que dans un milieu humain. C'est donc que l'inquiétude fondamentale, le mouvement du questionnement, ne se moule pas entièrement dans le creux de l'expérience, et qu'ils trouvent à se dire, sans avoir été dits, à l'intérieur du groupe et même contre sa volonté. La mort, l'inaccessible, le vertige du passé, l'avenir infigurable, la petitesse de notre condition, trouvent à se formuler alors même que tout conspire à les rendre muets, et à en garder le plus longtemps possible le secret.

Au contraire d'une absence, on peut donc considérer que les motifs d'ordinaire liés au sacré ne se donnent, dans la sphère quotidienne, que sous la forme d'une présence voilée. Ces concepts, enfouis, mais non pas complètement retirés dans une épaisseur absconse, perlent à la surface des choses sans être énoncés autrement que de manière accidentelle, ou furtive. Comme une forme enfouie modifie le relief de la neige qui la recouvre, ils laissent deviner leur présence alors même qu'eux-mêmes demeurent invisibles. Ne faisant donc pas l'objet d'une véritable ignorance, ils constituent une sorte d'interdit partagé, dont quelque chose est dit alors qu'il semble dissimulé. Ils se donnent, en somme, sur le mode du tabou, à travers un langage spécifique.

Mode de diffusion du tabou

Le tabou, en effet, est bien cette propriété paradoxale du groupe, propriété évanescence d'un bien ou d'une réalité non-avenue. Pourtant, le tabou, dans l'absence qu'il édicte, est bien connu de tous. Pour respecter l'interdit, il est nécessaire de le connaître. L'absence est donc feinte: il s'agit de faire *comme si* l'éventualité de l'inceste, ou l'endogamie, par exemple, n'existaient pas; il faut simuler l'indifférence en contournant le champ de l'interdit, et, sans y pénétrer, longer ses territoires. Mais l'application même du détour ou du

579 C'est bien l'histoire de cette reconstitution que rapporte le mythe des androgynes. "Si les dieux de l'Olympe ont choisi de fabriquer ceux qui vont leur rendre hommage selon un jeu de synthèse de la diérèse, celui-ci permet d'éclairer d'emblée la formation du sujet humain", écrit Gilles Boudinet (Arts, culture, valeurs éducatives, p.14).

contour révèlent, par soustraction, la forme qui est tenue cachée; l'effort du simulacre dénonce le simulacre. Ainsi la nouvelle de la mort, par exemple, a-t-elle couru d'elle seule jusqu'au tout jeune sujet, et celui-ci tient-il son information la plus sûre de l'application de ses pairs à *ne pas* la dire, à voiler son existence, et dissimuler la forme de ses contours.

Les grandes décisions se prennent dès l'enfance, celles qui orientent le cours des astres et l'allure des songes. Elles naissent de tout et de rien. Elles naissent de l'indigence soudainement révélée du tout de la vie. A sept ans, l'âme est déjà menée à son terme, enroulée sur sa propre absence, comme les pétales d'une rose, amoureuxment repliés sur le vide en leur centre. Cette révélation de l'abîme la parfait, lui donnant l'amertume d'un parfum noir qui imprégnera jusqu'au dernier de ses jours. La foudre du vieil âge atteint ainsi l'enfance au beau milieu de ses jeux. L'éclair d'un savoir dont la lueur se prolongera jusqu'à l'ultime instant. Ces choses-là sont muettes. Aucune langue ne les supporte et même les mots de la cruauté sont trop tendres pour les porter aux lèvres. Cette connaissance d'un manque absolu de tout, l'enfant mettra longtemps à la diluer dans son sang, à la brûler dans l'automne d'une lecture ou à la disperser dans l'agitation d'un travail. Devenir adulte, c'est oublier ce qu'on ne peut s'empêcher de savoir et dans quoi l'enfant – parce que la force lui est donnée avec sa faiblesse – passe ses heures: le désarroi des mots, la carence des amours, et la lente corruption des rêves, soumis à tous les vents.⁵⁸⁰

D'après ces lignes de Christian Bobin, les plus jeunes, d'ordinaire considérés comme non-initiés, seraient au contraire depuis-toujours initiés, par la parole ambiguë de leurs aînés, et par un monde qui, parce qu'il est d'ores et déjà organisé autour d'un vide central, révèle le manque et en dénonce l'existence. Ce creux dans la parole formerait une sorte de première adresse au nouveau-né, un message d'avant les messages, une parole avant l'heure. Les adultes, qui ne seraient pas initiés, mais anciennement initiés, verraient leur connaissance du monde obscurcie par des préoccupations secondaires, mais envahissantes.

L'initiation et, dans son prolongement, l'acquisition de la sagesse, ne consisteraient donc pas en la découverte d'une réalité jusqu'alors inaperçue, mais bien d'un défrichage du réel, d'un dépouillement de l'être qui se creuse jusqu'à retrouver l'unité d'un déjà-perçu – en d'autres termes, l'initiation relèverait d'une soustraction et non d'une addition. On rejoint là l'idée des privations volontaires auxquelles invitent les préceptes philosophiques ou religieux, depuis l'austérité monacale jusqu'à l'ascétisme oriental, en passant par toutes les

580 Christian Bobin, *L'enchantement simple*, pp.91-92

formes d'érémisme: ces traditions invitent bien, non pas à ajouter, mais à retrancher, pour renouer avec une expérience primordiale.

La position de Christian Bobin nous interpelle donc ici à double titre: elle nous intéresse non seulement dans la mesure où elle inverse les termes de la *doxa*, en faisant de l'enfance le pôle de la sagesse, mais surtout en ce qu'elle éclaire le mode de transmission du sacré: legs impossible d'une vérité que l'on ne détient pas, le sacré se dit bien, à la manière du tabou, par la substitution ou le détour, ne se désigne que par la marge et le contour, faisant signe vers lui-même comme de loin, et se maintient en mémoire par l'énergie même de l'oubli.

Ainsi la réalité que l'on tâche d'écarter se trouve-elle tout de même fléchée, soit par une absence, un blanc au creux de la langue, soit par le recours à des termes de substitution qui, eux, sont autorisés: les deux tabous majeurs que constituent, toutes civilisations confondues, la sexualité et la mort, à travers l'inceste et le parricide, appellent un grand nombre de signifiants substitutifs, souvent empruntés au vocabulaire imagé et au lexique marginal d'un vocabulaire vulgaire, argotique, ou au contraire, poétisé; dans le premier cas, c'est la réalité tabou elle-même qui est esquivée par le détour de l'image; dans le second cas, c'est l'outil de la désignation (le signifiant) qui constitue le détour, le recours à un lexique *infra* ou *ultra* insinuant entre le signifié et le signifiant une distance qui correspond à l'éloignement du tabou⁵⁸¹. Reprenant les quatre domaines de prohibition tabou qu'elle a énoncés – l'espace, le langage, la sexualité et la consommation –, Barbaba Glowczewski note que "tout domaine d'interdit a son envers: obligation de donner *versus* interdit de consommer, licence rituelle *versus* prohibition sexuelle, langage de substitution *versus* interdit de parler, conciliation rituelle *versus* évitement spatial"⁵⁸². Le sacré se donne effectivement sur le mode de l'envers: tirant parti de l'incertitude, il se laisse davantage définir par *ce qui n'est pas* dit, lové quelque part entre les mots et le silence, et se donne davantage comme la conjonction de termes qui s'opposent que dans l'équilibre d'une proposition mesurée, nichant dans la tension même qui s'instaure entre les pôles contradictoires de l'avéré et de la réserve.

"Toutes ces prohibitions semblent reposer sur une théorie, d'après laquelle elles seraient nécessaires, parce que certaines personnes et certaines choses possèdent une force dangereuse qui se transmet par contact, comme une contagion. Tel homme ou telle chose

581 Ainsi l'argent, tabou moderne, n'est-il que rarement désigné sous ce terme: remplacé dans les écrits officiels par une série de termes de substitution (on parle d'aspect financier, de ressources, de capital) et dans le langage courant par de nombreux équivalents argotiques (fric, thunes, blé...), il est à la fois le centre de notre système social et l'objet d'une stratégie de contournement qui permet d'éviter, par une appellation trop directe, un contact trop immédiat.

582 Barbaba Glowczewski, in *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, p.1249

possède cette force à un degré plus prononcé que tel homme ou telle autre chose, et le danger est proportionnel à la différence qui existe entre les deux charges. Ce qu'il y a de plus bizarre dans tout cela, c'est que celui qui a eu le malheur de violer une de ces prohibitions, devient lui-même prohibé et interdit, comme s'il avait reçu la totalité de la charge dangereuse⁵⁸³", note Freud. Comprenant que le tabou n'est autre que l'évitement d'un contact qui serait, dans son contexte, attouchement, on comprend que seul l'établissement d'une distance en permette l'évocation. Il est donc possible d'appréhender le tabou par un certain nombre de moyens institués, codifiés, qui le maintiennent, tout en le désignant, dans son éloignement, et en préservent la différence radicale. La conscience du sacré, ou son pressentiment, adviendrait précisément dans l'avènement de cette distance: ce mode d'apparition n'est pas celui du rejet brut, ni de l'absence pure. Il est celui d'une absence centrale, prégnante, présente en tous les hommes: une telle distance, matérialisant le désir des hommes, est moins la relativisation du désir que son expression relayée par le signe.

Force est de le reconnaître, et de dépasser, en cela, un idéal pédagogique qui se voudrait à l'origine de toutes les formes de savoir, de telle sorte que le sujet ne serait redevable qu'à son seul discours. L'intuition sacrale, comme première unité de sens, dont la pédagogie a besoin pour se construire et faire jaillir ensuite toutes les autres, ne se traduit ni par le discours articulé, rationnel, qu'elle propose, ni même peut-être par le discours, à moins que ce ne soit par ces blancs, ces pauses, ces manquements et ces silences qui en font aussi la substance, mais qu'il est impossible de préméditer. Il faut se résoudre, cette fois, à *ne pas* donner, à *ne pas* intervenir. En se tournant vers la relation primordiale, à l'immédiateté du premier abord (le corps de la mère) et d'un irréductible débord (cet autre côté par où le monde nous échappe), pour y chercher, peut-être, les traces de la sacralisation, nous comprenons ceci: le monde ne s'apprend pas, il se diffuse; il ne vient pas au nouveau-venu, c'est le nouveau-venu qui y vient, qui se hausse à sa mesure pour le découvrir. Le monde se donne comme opaque et ne se rend pas intelligible.

Il existe donc bien, entre les deux expériences qui nous intéressent – l'abord initial, l'abord métaphysique - une correspondance, non seulement, nous l'avons déjà vu, sur le plan de l'analogie formelle, qui fait apparaître l'expérience spirituelle comme une réminiscence de l'expérience primordiale, mais aussi sur celui de la transmission, qui relève de l'initiation et passe par la diffusion unilatérale d'une solitude au niveau de laquelle il faut se

583 Sigmund Freud, Totem et tabou, p.33

hisser, afin d'écouter comme de loin cette voix de l'altérité qui parle pour elle-même et est sourde à quiconque. L'aide apportée par l'entourage du sujet, ou par le cortège de ceux qui sont déjà initiés, ne peut relever que d'un étayage discret, et humble, dans une épreuve que doivent franchir seuls le novice et le très jeune enfant. La parenté du sacré avec le tabou nous a poussée à vérifier que cette limite de l'expérience de l'homme est toujours muette, mais que le silence dans lequel elle se retranche est lui-même bavard; son mode d'apparition n'est donc pas l'absence radicale (que l'on n'apercevrait pas, même par le manque qu'elle suscite), mais celle d'un rien qui se dissimule, et dont la gêne, l'hésitation, les balbutiements, le langage de substitution, les images poétiques, les dérives vulgaires ou même scatologiques, forment le support éloquent. Son mode d'apparition est celui d'un rien qui se montre en se dissimulant⁵⁸⁴.

L'efficace de la feinte: vers l'auto-genèse du sacré existentiel?

Si le sacré, entendu comme révélation intime d'une altérité de laquelle, pourtant, chacun de nous participe, semble induire un rapport au monde plus authentique, et supposer, entre le sujet et celui-ci, une forme d'adhésion plus exclusive, en revanche l'organisation de celui-ci, sa ritualisation par le groupe, relèvent d'un brouillage volontaire des limites entre l'homme et le monde, d'une confusion nécessaire entre ce qui se présente pourtant de toute évidence comme l'Autre et l'observateur que nous sommes; c'est pourquoi le sacré, lorsqu'il devient rituel, résultant d'une tentative de compréhension et d'appropriation de

584 Faut-il voir dans cette autre similitude une deuxième relation, insoupçonnée d'abord, ou trop vite écartée, avec le tabou? Y-a-t-il imposture, dans le sens où, comme le tabou recèle tout en l'éloignant le désir fondamental, les initiés jouent sur les signifiants et attisent la curiosité des plus jeunes, pris dans les rets de signes ambivalents? Feignant de taire ce vers quoi tous les regards convergent, les aînés ne sont-ils là au contraire que pour en flécher le chemin comme le seul possible? L'absence ostensible est-elle une absence ostentatoire? Le penser serait croire à la capacité des initiés à déjouer ce qui les transcende; mais une transcendance dont on peut se jouer, est-ce encore là une transcendance? Il ne faut pas confondre le jeu volontaire sur les signifiants avec le désarmement réel devant une sacralité elle-même toujours nouvelle, imprévisible et écrasante. Il ne faut pas confondre une tentative de manipulation avec un travail formel, qui est bien une donnée constitutive du mode d'apparition du sacré, et qu'il faut voir comme le détour indispensable de ce qui ne peut se dire que sur le mode indirect et métaphorique. La similitude du sacré et du tabou s'arrête donc là: si le tabou, mécanisme de protection, articulé autour du désir que nul n'ignore, fût-ce inconsciemment, peut faire l'objet d'une concertation entre les membres du groupe qui s'emparent de l'interdit comme d'un élément fédérateur, le sacré, qui n'est pas seulement mise à l'écart du désir pour protéger le groupe, mais élargissement du désir à la mesure cosmique, et possibilité de se tenir à même le manque qu'on ne cherche plus à combler, à travers la conversion d'un manque ontologique en manque métaphysique, est toujours vacillement, incertitude, mécanisme d'ouverture et de reconnaissance de l'impensable, qui partage définitivement le monde entre ceux qui ignorent et ceux qui savent qu'ils ignorent.

l'expérience intime par la collectivité, procède d'un "comme si" utile à sa saisie et à son efficace.

La théorie de l'art, et notamment l'exploration heideggerienne, posent, à leur manière, l'hypothèse de cette nécessité de passer de la révélation que constitue l'œuvre à son devenir et de penser les modalités de son partage et de sa réception. Comment ce bien d'un seul peut-il devenir bien commun, comment ce surgissement ponctuel et imprévisible qu'est l'œuvre peut-il se faire témoin de la durée, voire de l'éternel? Telle est, nous dit Heidegger, la question de la sauvegarde ou de la Garde de l'œuvre⁵⁸⁵. Posant la question du séjour de l'*énormité* dans l'étant, Heidegger indique que, si l'œuvre se déploie comme institution spontanée de l'être, "l'être est [aussi] assignation et adresse à l'homme⁵⁸⁶". En effet, "si une œuvre ne trouve pas ses gardiens (...), cela ne signifie alors nullement que l'œuvre reste œuvre même sans les gardiens. Car toujours, si tant est qu'elle soit œuvre, elle se rapporte aux gardiens, même et précisément lorsqu'elle ne fait que les attendre pour quérir et acquérir leur entrée dans sa vérité. Même l'oubli dans lequel peut sombrer une œuvre n'est rien: il est lui-même encore une sauvegarde⁵⁸⁷". Plusieurs points communs sont à noter ici avec le sacré: d'une part, le mode de partage du sacré semble bien être identique à celui de l'œuvre d'art et poser, comme elle, la question de la réception. La théorie de l'art sert donc ici, indirectement, la réflexion engagée par le sacré. En effet, bien que le sacré, à l'instar de la vérité de l'œuvre, s'auto-institue au moment où il surgit et se déploie dans le réel, il doit ensuite se trouver accueilli et recueilli, transformé ou "sauvergardé", transformé *pour être sauvergardé*, peut-être, par la communauté des hommes. La problématique que soulève Heidegger entre en résonance avec le questionnement qui nous occupe.

De même que "l'art est le travail humain de création et de sauvegarde⁵⁸⁸", le sacré pose la question de sa trace, de son devenir dans le temps. Or, il est intéressant de noter que, tout comme le sacré et son accueil ne font qu'un, constituant dès lors une expérience immédiate et irréversible, l'instant du déploiement de la vérité dans l'œuvre et celui de la rencontre ne sont pas deux temps distincts, ni consécutifs. Ils se confondent, et ne sont que les deux faces assemblées d'un même processus: le sacré advient dans l'homme, mais l'homme advient par le sacré. Le processus est le même pour l'œuvre d'art. "La garde de l'œuvre n'isole justement pas les hommes sur leur 'vie intérieure': elle les fait entrer, au contraire, dans l'appartenance à la vérité advenant dans l'œuvre, et fonde ainsi l'être avec les autres, les uns

585 Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", in Chemins qui ne mènent nulle part, p.75

586 Idem, p.98

587 Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", in Chemins qui ne mènent nulle part, p.75

588 Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", in Chemins qui ne mènent nulle part, p.98

pour les autres (*das Für-und Miteinandersein*) en tant qu'endurance du *Dasein* s'exposant dans l'Histoire à partir de son rapport à l'ouvert"⁵⁸⁹.

Et pourtant, cette sauvegarde nécessaire du sacré de la révélation implique le recours à une forme d'artifice, un détour qui permet de d'approcher ce qui ne peut pas être dit, de se mettre en chemin vers ce que l'on ne peut, paradoxalement, que connaître seuls.

Tout se passe en effet comme si l'homme se savait hors-nature et hors-jeu, et comme si, incapable de participer du monde de l'intérieur, comme un de ses produits, un de ses fils naturels, il pensait son intégration depuis ce dehors. Sa position d'extériorité, d'abord appréhendée comme un exil, devient le moyen même de sa ré-intégration au monde. C'est en cheminant dans cet exil qu'il se constitue, en effet, en tant qu'homme et affirme sa particularité. Symétriquement, c'est depuis l'exil qu'il se dépouille de cette particularité pour revenir au monde et en redevenir une partie indifférenciée. La distance est donc infranchissable, mais au moment où elle est reconnue en tant que telle, elle devient possibilité de franchissement. Son acceptation, son aggravation même, sont les clefs de cette transformation. Dans une série de volte-face métaphysiques, il s'agit donc de faire *comme si* nous procédions du monde tout en nous sachant extérieurs à lui. Nous devons feindre une contiguïté là où il y a rupture, afin de ne pas sombrer dans l'abattement; nous devons consommer la rupture et la refendre toujours, afin de pouvoir y tenir tout entiers et debout.

Nous verrons que cette feinte efficace est l'essence même du sacré. Là où il y a sacré, il y a feinte, et les extrêmes opposés du *sacer* (attirait et rejet, célébration et bannissement) ainsi que ses multiples visages (déplacement d'un objet à un autre en fonction des époques, des lieux et des cultures, de sorte que le sacré ne se fixe jamais sur une seule série d'objets, mais vague de l'un à l'autre d'une façon qui semble toujours injustifiée et aléatoire) se résorbent dans un fonctionnement unique, reposant sur l'adoption collective d'une feinte qui, par son efficace réelle, produit paradoxalement un objet véritable.

Afin de rendre plus probante cette proposition, nous aborderons trois domaines où le fonctionnement du "comme si", ainsi que son efficace, sont nettement perceptibles. Chacun de ces domaines procède de l'appropriation du sentiment sacré par la collectivité et de sa reconduction vers le groupe, donc de la ritualisation. En focalisant le regard, tour à tour, sur l'objet du sacré, la victime du sacrifice et son destinataire, nous tâcherons d'établir que la ritualisation du sacré est intimement liée au faire-semblant, et que, la feinte aboutissant à un résultat tangible, le sacré serait le passage du faux à un vrai-semblant, et de la vraisemblance

589 Idem, p.76

à la vérité.

Cependant, la logique de la feinte ne doit pas être confondue avec le mécanisme du déni que nous avons évoqué à l'occasion de la réflexion sur le résidu, résultat d'une négation des divers aspects de la résistance du réel. En effet, en tant que tentative de reconnaissance de l'altérité, la feinte efficace ne peut être assimilée à la tentative de rejet du réel et d'annexion de la différence que constitue la logique résiduelle (de ce point de vue, le sacrifice, qui procède de la réduction et même de la privation, se situerait même à l'opposé du processus générateur de résidu, qui obéit à une logique cumulative et productive). Nous dirions que le "comme si" emprunte secrètement à l'identité pour percevoir l'altérité; qu'il lui paie un tribut nécessaire. Il est un aménagement lié à la condition de l'homme, le plus souvent incapable de voir seul, et sans effort, d'appréhender directement la dimension sacrée du monde, de vivre à cru, de sentir sans médiation l'évidence. Néanmoins, en tant qu'aménagement et contournement de l'obstacle, donc en tant que subterfuge, le "comme si" auquel recourt l'institution du sacré vise la conciliation avec cela même qui le dépasse et qu'il ne peut atteindre que par ses moyens *propres* – c'est-à-dire par des moyens qui sont toujours *impropres*, mais qui se trouvent être les seuls dont il dispose. L'illusion consentie vient précisément de la conscience de ces moyens propres – donc impropres (mais faisant office et fonction) – de désigner une réalité qui échappe toujours.

Nous avons déjà pu commenter le caractère illégitime de l'objet sacré. Quels que soient les discours qui étaient le choix de l'objet, son élection parmi les autres, et la distinction qui le promeut du domaine profane au domaine sacré, ces discours apparaissent parfois, non comme la raison de cette distinction, non comme son préalable, mais comme une justification postérieure à un choix qui semble s'être fixé arbitrairement sur son objet. Le conte, la fable, le mythe, apparaissent alors non comme ce qui dévoile la raison de ce choix, comme ce qui rend clair un motif qui paraissait d'abord obscur, mais bien, au contraire, comme ce qui l'obscurcit encore davantage, ce qui en renforce l'arbitraire; de sorte que certains fondements, au lieu d'affleurer à la surface pour entrer dans le domaine de la compréhension rationnelle, s'enfoncent encore davantage dans l'inexplicable.

Le rôle du mythe ne serait pas, alors, comme on le dit souvent, d'expliquer le sacré, mais plutôt d'en renforcer la portée en créant autour d'une incohérence centrale une cohérence globale. Sur le mode absurde qui a présidé au choix de l'objet sacré, le langage sacré tisse un univers artificiel dans lequel l'objet vient s'insérer *a posteriori*, si bien que l'objet et son discours, vibrant à l'unisson dans un même non-sens, ouvrent la voie du sens –

un sens qui se tient là, immense, largement déployé entre les deux non-sens qui le figurent. Tout se passe *comme si* l'objet était issu du mythe à la manière dont l'huître forme la perle, alors que le langage a plutôt serti l'objet comme le plâtre vient entourer le moule et, en durcissant, lui donne corps. Si l'on s'intéresse aux mythes grecs, on pourra observer cette forme de solidarité, dans l'arbitraire, entre l'objet et son langage (il faudrait dire: dans l'imaginaire, car il est évident que le mythe participe d'une logique, même s'il ne s'agit pas d'une logique rationnelle. Il a été maintes fois démontré que le mythe entretient des rapports de similitude avec la structure du rêve et de l'inconscient). Pensons aux métamorphoses de Zeus, par exemple. Si le choix des formes que revêt le dieu peut paraître étrange et même arbitraire, l'arbitraire de ces formes est ensuite résorbé par la cohérence interne d'un récit qui le fait oublier. De même, il peut paraître insolite que Danaé, mère de Persée, dérive dans un tonneau; pourtant, tout se passe comme si le choix de cette mise à mort par son père Acrisios était naturel. En ce sens, les mythes ne fourniraient pas une explication de la réalité, ils contribueraient à développer une réalité parallèle, qui rend familière, et à terme invisible, la feinte dont il relève. Le choix de l'objet sacré demeurerait injustifié alors même que le mythe tâcherait d'étayer son fondement.

Pourtant, et c'est là le point intéressant, tout se passe comme si ce choix était fondé et que le mythe l'introduisait dans un discours logique ou pragmatique qui lui donne un caractère définitif. Ce choix, qui n'est pas ressenti comme tel, mais se trouve vécu comme un fait nécessaire, remonte à un passé si lointain qu'il n'est jamais remis en question. Le lointain même de ce passé n'est pas un lointain chronologique, c'est-à-dire temporel: tout mythe, tout sacré, fût-il fondé hier, provient du fond des âges. Toute production collective relative au sacré, même récente, s'enracine dans un passé immémorial. Ce passé n'est donc pas ce qui, dans une illusion de continuité, a précédé le présent. Il est ce qui est rejeté au loin, dans une distance radicale, précisément parce qu'il n'est pas contigu au présent ni même au temps des hommes. Il est le temps de l'homme, l'origine décisive mais intraçable, celle dont il ne reste jamais aucun témoignage. Souvenons de ces lignes de Marcel Gauchet que nous avons déjà citées plus haut: "La séparation temporelle du fondement, celle qui résulte de son assignation à un passé primordial, est la seule séparation absolument rigoureuse et sans appel. Les événements et les actes fondateurs ont eu lieu, ils sont irrémédiablement révolus et simultanément à jamais destinés à se perpétuer"⁵⁹⁰.

L'origine, parce qu'elle est un produit de l'homme, doit donc rester inconnue à l'homme. Scellée dans un supposé fond des âges, inaccessible à la mémoire, et par suite, à la

590 Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, p.X

pensée, elle échappe à la remise en cause, au déboulement et au conflit. Il faut bien l'admettre: nous jetons, afin de tenir un point fixe dans l'incertitude mouvante qui nous ceint de toutes parts, l'origine supposée de toute sacralité comme un filet à la mer; puis nous faisons de cette prise hasardeuse un point d'ancrage, point après lequel tout pourra venir, et tout pourra s'expliquer relativement à ce qui précède et ce qui suit, mais qui ne pourra jamais s'expliquer *lui-même*.

Le mythe, qui n'explique donc pas le sacré, mais l'*autorise*, vient toujours du plus lointain, du plus profond, du plus ancien, parce que depuis cette abysse, il échappe au radar de la conscience, et parce que, si rien n'a de sens, il faut bien commencer quelque part⁵⁹¹.

Tout se passe donc comme si l'objet sacré, par nature arbitraire, immotivé, transférable, était en réalité inéluctable, motivé, inamovible. Il aurait pu en être autrement, sans doute; mais tout se passe comme si cette unique formulation était la seule possible. Le rôle du mythe, qui semblait être d'expliquer le partage culturel qui s'opère entre sacré et profane, a plutôt pour effet, si ce n'est pour but avoué, d'en rejeter le fondement aussi loin que possible, en le formulant dans un langage spécifique qui en rend la nature étrangère, en l'expédiant, non pas dans un temps primordial, ainsi qu'il l'énonce, mais dans un temps *autre*.

Débordant la conscience par son énormité et sa proximité familière (on ne distingue bien que ce qui est suffisamment loin de notre œil pour former une image), il passe inaperçu, et nous habitue à traiter comme une évidence inaliénable ce qui relève, au moins partiellement, du casuel. Nul ne croit sincèrement que l'homme soit sorti de la glaise, que le char de Phaéton ait brûlé la terre africaine, que Gaïa ait tenu en son ventre les Cent Bras et les Hécatonchires. Nul ne peut prétendre être complètement dupe ni vouloir associer aussi étroitement logos et mythos, nul ne peut adhérer à ces discours à la lettre, et la prétendue ignorance, la supposée ingénuité des sociétés traditionnelles n'a pu atteindre ces degrés de naïveté. Chacun se résout donc à ce paradoxe: cela est vrai, *et en même temps*, cela n'est pas vrai. Chacun comprend la portée métaphorique de tels récits, chacun entend, derrière les mots, cette vérité jamais formulée: il s'agit bien de *cela*, mais *cela*, dont il est désormais impensable qu'il ait jamais pris une autre forme, aurait pourtant pu en revêtir une autre, aurait pu ressembler à autre chose. La virulence que montrent les peuples à prouver le contraire, l'attachement indéfectible des pères à la tradition, des initiateurs à l'expression du sacré,

591 Souvenons-nous des remarques précédentes sur la similitude de la valeur et de la démonstration mathématique: *Soit x une valeur de (f)...* Cette similitude s'observe également entre le raisonnement mathématique et le fondement toujours arbitraire du mythe: *Soit x une valeur de (f)...* *Il était une fois, il y a très longtemps...*

l'invention même du concept d'hérésie, le caractère répétitif des préceptes, l'impossibilité de déroger, semblent accuser l'inconsistance d'un fondement qui, s'il était indiscutable, se dispenserait aisément d'un tel appareil, et s'il n'était pas creux et lâche, tiendrait debout sans appui. Tant de précautions semblent désigner d'elles-mêmes la fragilité du lien causal qui unit le sacré à sa formulation: plus ce lien paraît ténu, accessoire, illusoire même, et plus l'énergie que l'on consacre à le défendre devient virulente et féroce.

Pour le dire autrement, chacun, participant d'une même représentation, d'un même *jeu*, contribue à ré-affirmer le caractère sacré de l'objet, cependant qu'il sait – qu'il ne peut ignorer – que l'objet sacré est sans fondement. Ce jeu est, par exemple, celui du langage. De même que nous recourons tous à l'artifice du mot "chaise" pour désigner la chaise, et que, nous le savons, rien ne motive particulièrement le choix d'un tel signifiant, lequel aurait pu être, indifféremment, "fer", "roulette", "enveloppe" ou "boîte", nous tenons à sa forme singulière, nous apprenons aux plus petits à bien la prononcer, et aux plus grands à bien l'écrire. Il n'est donc pas incompatible de se tenir dans une détermination arbitraire et d'en connaître l'existence, ni impossible de soupçonner cela même que nous devons, en même temps, tenir pour insoupçonnable pour qu'il se révèle efficace, dès lors que l'on a pénétré dans le monde symbolique, qui repose précisément sur une distance entre l'objet et le signe. Voici donc en quoi consiste le premier semblant, en quoi consiste la première imposture - imposture dont nous avons conscience, et qui requiert, pourtant, pour être efficace, notre consentement sans réserve.

Ce fonctionnement paradoxal n'est pas spécifique à l'objet sacré. Il s'étend au sacré en général, entendu non pas comme un ressenti, comme la conscience d'un au-delà qui nous dépasse, mais comme tentative d'organisation de ce ressenti, comme sa récupération rituelle. Dans le rite sacrificiel, rite central de cette tentative d'organisation du sacré pratiqué dans la quasi-totalité des sociétés primitives, la victime fait bien l'objet d'une imposture globale, et sa désignation relève bien d'une feinte à la fois consentie et efficace. Cette feinte prend un double aspect: tout d'abord, et c'est un point qu'éclaire la thèse de René Girard, dans les rites dits expiatoires, la victime n'est jamais la coupable du méfait, de l'affront ou de la souillure que l'on tâche de laver. D'après René Girard, cette "méprise" ne relève pas d'une cruauté volontaire envers un être innocent, mais d'un détour salvateur qui permet d'éviter, à long terme, le déchaînement incontrôlable de la réciprocité vengeresse. Si une personne *a* tue une personne *b*, l'ami ou l'époux de la personne *b* risque fort de vouloir immoler à son tour la personne *a*. Un parent de *a* pourrait alors à son tour venger sa mort par le meurtre d'un parent

de *b*, lui-même aussitôt vengé par un autre parent, etc. La loi du Talion dominant partout là où le système judiciaire ne peut intervenir, soit parce qu'il est inexistant, soit parce qu'il dysfonctionne, la réciprocité vengeresse est un risque que court toute société, à moins, dit René Girard, qu'elle ne soit en mesure de faire intervenir un troisième terme en la personne de la victime, qui prend sur elle l'ensemble d'une violence anonyme et en permet, par son isolement et son caractère intransitif, l'extinction.

En effet, la victime sacrificielle, contrairement à la victime amie ou parente, ne prête pas à la violence réciproque, et son meurtre n'ouvre pas sur l'hypothèse d'un meurtre prochain. Ce, pour trois raisons: d'une part, elle est désignée par l'ensemble du groupe; dans cette mesure, chaque membre du groupe est son co-meurtrier symbolique et, à ce titre, il n'a pas de motif de vengeance. D'autre part, elle est toujours innocente; elle n'est donc pas susceptible de déchaîner le retour en force de la violence, puisqu'elle n'en est pas l'auteur. Elle échappe par conséquent au cercle vicieux de la réciprocité infinie. Enfin, elle est toujours désignée parmi la marge du groupe, c'est-à-dire à la fois *en-dedans* et *en-dehors* de celui-ci. En effet, se situant sur une zone frontalière, suffisamment *en-dedans* pour que tous les membres du groupe aient la possibilité de s'identifier à elle, mais suffisamment *en-dehors* pour qu'aucun n'ait de motivation suffisante pour la défendre, elle attire sur elle tous les griefs sans susciter le désir de vengeance. Comme le montre René Girard, la quasi-totalité des catégories de victimes entre, en effet, dans cet équilibre entre identité et altérité. Lorsqu'il s'agit de victimes humaines, elles sont souvent désignées parmi les prisonniers de guerre (qui, du fait de leur statut d'étranger, n'ont pas d'attache dans le groupe), les jeunes femmes pré-pubères (qui ne sont donc pas encore entrées en l'état marital), des enfants orphelins, voire le roi lui-même, dont René Girard démontre, précisément, que sa place hiérarchique le maintient dans la position paradoxale d'un membre du groupe qui serait en même temps extérieur à celui-ci. Ou bien, il s'agit de victimes non-humaines, dont le statut animal empêche la confusion avec le groupe, maintenant la victime en position d'extériorité, mais dont la catégorie présente plusieurs affinités ou ressemblances avec le genre humain, de manière à ce que le rapport d'identité garantisse l'effet identificatoire ("Toutes les victimes, même animales, doivent *ressembler* à ceux qu'elles remplacent. Mais cette ressemblance ne doit pas aller jusqu'à l'assimilation pure et simple, elle ne doit pas déboucher sur une confusion catastrophique⁵⁹²", note René Girard).

Le sacrifice intervient donc comme ce qui est propre à juguler la violence, ou à la circonscrire, alors même que, chacun en est positivement convaincu, la victime désignée

592 René Girard, La violence et le sacré, p.23-24

est en réalité innocente. Pourtant, et nous touchons là un point essentiel, l'ensemble des membres du groupe se comporte *comme si* la victime était la véritable responsable des méfaits. Le sacrifice participe donc d'une véritable économie de la feinte efficace: de la feinte, parce qu'au coupable véritable, on substitue une victime innocente; efficace, parce que, poursuit René Girard, de ce sacrifice d'une victime innocente naîtrait un bienfait réel pour l'économie du groupe dont la cohésion se trouve renouvelée. Ce comportement, qui se sait fallacieux, mène à un accomplissement réel, dans la mesure où, si l'on écarte toute considération morale ou affective, et que l'on s'en tient assez strictement à une économie de la violence à l'intérieur du groupe, on peut considérer que le bilan d'un tel acte est positif, puisqu'*un seul* est immolé, sauvant tous les autres (telle est bien la logique contradictoire du sacrifice), mais aussi en ce sens que l'intériorité d'un désir et d'une forme de rêverie propre au groupe a ouvert, comme par magie, une brèche dans le réel, y a projeté son intention créatrice, en convertissant ce qui était de l'ordre du souhait en possible. L'efficacité de l'illusion se trouve conservée lorsque le sacrifice demeure symbolique, comme dans l'acte élocutoire: *je et tu* fondent bien un espace commun dès lors qu'ils peuvent évoquer, ensemble, *il*. Cette trinité essentielle, précisément, nous semble propre au sacré.

Un troisième cas qui permet de mettre en évidence cette efficacité de la feinte est celui de la représentation du destinataire. Mises à part certaines philosophies immanentistes, qui maintiennent dans l'envers du monde, dans sa doublure, l'origine et la cohérence des choses, la plupart des conceptions sacrées repose sur l'extériorisation d'une altérité fondatrice, souvent pourvoyeuse du bien et du mal, et formulant à l'égard des hommes une demande dont l'expression rituelle serait la réponse, implicite ou explicite. Le destinataire du sacrifice n'est jamais l'homme, du moins en apparence, mais une entité extérieure à celui-ci, à laquelle on prête le déroulement des faits et son explication. Les sociologues ont formulé à l'égard de cette projection plusieurs hypothèses convaincantes. L'invention hors du groupe de cette entité fondatrice relèverait, par exemple, pour Emile Durkheim, d'une expression du désir collectif. Par ailleurs, selon Marcel Gauchet, l'attribution d'une volonté extérieure au groupe, qui justifie un fonctionnement que lui seul, en réalité, détermine, permettrait d'entretenir l'idée d'une dette fictive à l'égard de laquelle l'ensemble des hommes, d'une part, seraient obligés de s'entendre, et dont aucun, d'autre part, ne serait à l'initiative, libérant la société d'une source de conflits possibles. Dans un cas comme dans l'autre, la projection de cette altérité relève bien d'une illusion. On tient là, chaque fois, un monde d'hommes fait par des hommes – telle est du moins la thèse défendue par ceux que nous venons de citer –, mais dont on ménage l'apparence de sorte qu'il semble le produit d'une volonté extra-humaine.

On pourrait considérer que cette illusion n'est pas consentie, et que le dédoublement que nous avons observé dans les cas précédents entre la part de l'être qui nourrit l'illusion et celle qui en reçoit le bénéfice, n'a pas lieu ici. Ce comportement échapperait alors au cadre que nous avons posé précédemment, dans la mesure où il constituerait bien une illusion, mais ne justifierait pas d'une participation consciente et avérée des membres de la communauté à cette illusion, et ne relèverait pas, donc, d'un consentement. Il y aurait illusion, mais pas feinte.

L'impossibilité d'une duperie complète semble pourtant tenir dans la similitude que présente cette extériorité avec l'humanité, notamment parmi les religions dites primitives; il n'est pas possible de rencontrer, dans cette entité que l'on projette, une altérité complète, sans se heurter d'abord au constat suspect d'une ressemblance. La thèse de René Girard, selon laquelle la formule sacrificielle ne serait que l'organisation par la communauté humaine de sa propre violence, allait déjà dans le sens d'un consentement des hommes à l'illusion, dont ils étaient en même temps les victimes et les auteurs. En s'éloignant au contraire de l'hypothèse girardienne, et en reprenant la théorie, qu'il a choisi d'écarter, d'un sacrifice économique, basé sur l'espoir d'une réciprocité (nous sacrifions au dieu qui, en retour, nous accordera sa bienveillance, des récoltes abondantes, une bonne santé, une vie prospère), on aboutit à une conclusion identique, de sorte que le détour par le pôle opposé, au lieu de nous éloigner de la première interprétation, nous ramène à cette lecture et vient la conforter. En effet, l'idée même du sacrifice économique, engageant le dieu au don réciproque, s'appuie bien sur l'hypothèse anthropomorphique d'une identité entre la créature et l'entité créatrice, dans la mesure où l'on imagine cette dernière sensible à l'échange commercial, et à une conception du monde pour ainsi dire mercantile qui est, en réalité, le propre de l'homme. La vie des dieux grecs est, elle aussi, en tous points symétrique à celle des mortels: conquêtes amoureuses, jalousie, perfidie, conflits fraternels et œdipiens: la conversion subtile d'un caractère proprement humain en extériorité ne peut avoir entièrement échappé à la subtilité des anciennes générations.

On peut, bien sûr, opter pour l'hypothèse évolutionniste, et prêter à un certain degré d'arriération, ou à l'infantilisme ingénu des "primitifs", l'aveuglement apparent de certaines de générations. Ou bien plutôt, on peut se refuser à la commodité séduisante de cette dernière hypothèse, qui présente, certes, l'avantage d'échapper au paradoxe de la dissociation de l'initié, à la fois auteur et bénéficiaire de l'illusion, mais n'emporte guère la conviction et demeure peu satisfaisante sur le plan de la probité intellectuelle. On gagera alors, avec les anti-évolutionnistes, que les membres de la collectivité n'avaient alors pas moins conscience de l'artifice possible d'une telle projection que de l'innocence de la victime

dans le jeu sacrificiel, mais qu'ils participaient, en raison du bénéfice important qu'ils se supposaient susceptibles d'en tirer, de la mise en place et du maintien de cet artifice.

De ce point de vue, sacrifier, c'est (tout en la tenant pour une raison véritable, et même pour la seule raison d'opérer le sacrifice) nier la radicalité de l'altérité en la tirant du côté de l'identité. C'est considérer que l'entité au nom de laquelle on sacrifie se comporte d'une manière semblable à la nôtre, que ses codes comportementaux, que ses attentes valent les nôtres. Tout se passe, à la fin, comme si l'altérité n'était pas *autre*, comme si ce pôle à partir duquel se déploie la différence n'était, finalement, qu'une forme d'*alter ego* - simplement plus grand, plus puissant, ou plus durable que l'*ego* sur le modèle duquel il se forme. On le comprend ici, l'illusion consentie n'est pas un arrangement provisoire ou un événement accidentel sur la voie du sacré, elle-même uniforme, univoque, unilatérale; elle est constitutive de l'appréhension de ce dernier par la communauté des hommes, qui doivent en tordre le concept pour tenter de se l'approprier, et accepter de céder un peu de sa radicalité pour l'instituer en un vecteur commun, de déplacer un peu l'extrême limite qu'il représente vers le centre anthropomorphe où eux se tiennent, et d'où ils ne parviennent pas à s'arracher. Mais il est certain que, dans ce déplacement qui le fait glisser légèrement de l'altérité vers l'identité, le sacré se perd quelque peu, et que la rigidité du cadre conçu pour lui le déforme jusqu'à un certain point: tout lieu symbolique où se tient durablement le sacré en laisse échapper le côté mouvant, extra-humain, sacral, en même temps que son aura se trouve au contraire renforcée par le travail des hommes et l'inscription dans l'histoire. Il ne perd rien de sa grandeur, donc, mais celle-ci perd de son extériorité et devient davantage, non seulement l'objet, mais aussi le produit du regard de l'homme. Comme les particules qui, d'après la physique quantique, perdent mystérieusement leur capacité à se multiplier et rayonner en tous sens dès lors qu'elles sont observées, et se limitent, aussitôt qu'on les regarde, à une existence banale, le sacré se départit de sa dimension la plus troublante lorsqu'il est pris dans le feu d'une attention prolongée. On pourrait alors considérer que tout le travail des hommes et l'œuvre du culte seraient destinés à reconstituer pour la collectivité les conditions extraordinaires qui ont permis l'apparition du sacré aux yeux d'un seul, ou de quelques-uns, de manière spontanée, c'est-à-dire sans travail. C'est alors, paradoxalement, par la répétition, l'accumulation, le martèlement et l'agglutinement, que l'on espérerait encourager, afin de permettre au sens sacral de surgir, le dépouillement, la distance, et le silence desquels il a jailli au départ. Comme des extrêmes qui se rejoignent, il y aurait dans l'artifice même du culte la recherche d'une spontanéité primordiale, une recherche d'authenticité par la non-authenticité, qui scellent définitivement l'imposture du sacré, lorsqu'il s'exerce sur la société

dans son ensemble, et n'admet pas de contradiction, alors qu'il est lui-même contradictoire.

Cependant, il convient de remarquer que le détour par lequel il se manifeste n'enlève rien à son efficacité, qui demeure le point d'extériorité par lequel la collectivité trouve à se réfléchir et se découvre capable de passer de l'état de rassemblement, fondé sur le cumul et la mise en évidence des différences par la comparaison des hommes entre eux, à l'état de corps, fondé sur la cohésion et la résorption de la différence. Le sacré campe le tiers qui fonde le groupe des hommes, en leur donnant le moyen de commercer entre eux. Néanmoins, sa reformulation parmi les hommes ne se fait pas sans une perte, de même que le symbole, en s'érigeant, "manque" l'objet auquel il renvoie, mais demeure tout de même efficace, ne perdant rien de sa capacité à y référer⁵⁹³, et n'enlevant rien à la cohérence globale du langage dont chaque terme demeure, pourtant, un artifice.

Si l'on fait la synthèse de ces réflexions et que l'on tâche de décrire le mode de diffusion du sacré, on peut donc noter que: 1) le sacré disparaît derrière toute tentative d'explication rationnelle, pourtant chargée de le révéler et de le rendre accessible 2) le sacré ne se montre qu'en se dissimulant, de sorte que cette dissimulation devient le signe même de sa dispensation 3) l'initiation au sacré, comme connaissance intime et directe du monde, qui court-circuite et devance toute autre forme de connaissance, peut être prise en charge par le groupe, mais demeurera tout de même une expérience personnelle et non-transférable, à laquelle chacun devra se confronter seul 4) cette dispensation du sacré comme organisation fédératrice du groupe, constitué à la fois *contre* et *vers* le tiers qu'il représente, repose sur un aveuglement collectif, consenti et partagé; c'est de ce consentement au simulacre qu'il tire son efficience très particulière.

Il est à présent permis de répondre à la question qui nous occupe. Que peut l'éducateur devant l'hypothèse de l'effondrement du sacré? Il ne peut espérer en être le théoricien, à la manière de celui qui explique. Il ne peut espérer en être le moniteur, à la manière de celui qui dévoile un mode de fonctionnement. Il ne peut, au sens strict, espérer l'enseigner. Il est même important qu'il y renonce, dans la mesure où, nous l'avons vu, le sacré

593 En ce sens que chacun sait de quoi il retourne lorsqu'on évoque une "table" ou un "chat", voir les analyses précédentes.

se retranche à mesure que l'on tâche de le décrire, et devient plus obscur à mesure qu'on le met en lumière.

Pourtant, comme le montrent les analyses précédentes, le discours rationnel, la description extérieure ou fonctionnelle, ne représentent pas les seuls modes possibles de dispensation du sacré. Ce que l'éducateur ne peut par les mots, il le peut donc par le silence. On initie ainsi au sentiment esthétique: l'enfant ne le découvre pas lorsqu'on lui dévoile la structure d'un tableau ni l'équilibre d'un paysage: il ne peut, alors, que l'admettre, mais non pas la ressentir. Il la découvre au détour d'un chemin de montagne, lorsque celui qui l'accompagne, qui parlait de tout autre chose, s'arrête, et que l'enfant sent sa main frémir dans la sienne. Il comprend dans l'hésitation de l'autre, son vacillement, *qu'il y a là quelque chose à comprendre*, que lui-même ne voit pas encore, et il fait alors une place secrète et toute particulière à ce qu'il sait désormais ignorer, mais qui donnera lieu, peut-être, plus tard, à une compréhension future.

Il n'est donc pas exclu que l'éducateur, chargé d'âmes, introduise les plus jeunes à des textes ou des œuvres, des événements à travers lesquels on devine l'existence du sacré; mais, afin que l'expérience ne soit pas contre-productive, il signalerait en même temps son propre désarroi devant ce qu'il présente, le mystère qui demeure, l'épaisseur qui fait corps, l'absence qui résiste, précisément, à la manière d'une présence. Sa parole peut, à elle seule, faire cortège autour de l'ineffable. Puisque le sacré ne se montre qu'en se dissimulant, il ne faut pas tâcher de le montrer, mais il ne faut pas davantage renoncer à le montrer. Les points de suspension devant ce que l'on ne renonce pas à taire, les hésitations, la recherche hasardeuse du terme adéquat, le retrait sincère, sont peut-être les instruments les plus sûrs de la transmission du sacré, ou, plutôt, d'une possibilité de transmission qui ne regarde, dès lors, plus que l'autre, dans sa singularité propre.

Une voie permettant d'aborder ce silence pourrait être celle de l'exploitation plus soutenue de l'art au sein du système éducatif, entendu comme l'un des lieux possibles de présentification du fonds sacral, de la dimension étrangère et secrète du monde. L'art serait bien, en tant que foyer hiérophanique, l'un des lieux de l'expression de la négativité du monde.

Sans rejeter ce que peut apporter l'ère de la communication généralisée et ses possibilités infinies de connexion, il s'agit de ne pas confondre les dispositifs du réseau et leur principe d'échange avec le fondement altérisé de la

symbolisation et de l'interrogation. Ceci appelle à penser ce qui peut redonner une distance réflexive, critique, ce qui peut assurer une sauvegarde de la valeur sémantique dans les réseaux démultipliés des systèmes relationnels. L'art répond à ce projet. Certes, il ne saurait le faire lorsqu'il est considéré comme la figure nouvelle d'un monde-fable dangereusement devenu, sous le régime des icônes déchues et des signifiants saturés, absorbé dans une vision pan-artistique et, du même coup, "an-artistique". Il en va tout autrement quand il incarne le lieu résistant de *l'autre*, où se maintient un rapport essentiel au Non. L'art comme avènement permanent d'un irréconcilié avec les supports signifiants, qui porte la joie douloureuse d'une inquiétante étrangeté où s'entend soudainement la limite du monde-fable, et où s'organise, dans la prise de conscience de cette limite, une résistance.⁵⁹⁴

Telle serait l'actualisation possible d'une éducation au sacré par le sacré, non par la transmission d'un contenu déjà établi, mais plutôt par la résignation au silence devant un contenu qui s'absente, une teneur qui échappe, un sens qui fuit et qui, pourtant, fonde dans le mouvement même de sa fuite tous les sens possibles, commandant l'ouverture des portes, la levée des frontières.

Car le sacré repose sur cet autre paradoxe: comme la vérité dans l'œuvre d'art, il n'existe pas *pour* l'homme, il n'est pas en chemin vers celui qui l'observe: c'est précisément la clôture de l'œuvre qui détermine son degré d'ouverture, son aspect "solitaire" qui met en mouvement le sujet.

Plus solitairement l'œuvre, constituée en stature, se tient en elle-même et plus purement elle semble délier tout rapport aux hommes, plus simplement le choc qu'une telle œuvre *soit* accède à l'ouvert et plus essentiellement l'é-normité (*das Ungeheure*) fait éclat, faisant éclater ce qui jusqu'ici paraissait normal. Cependant, ce multiple éclatement n'a rien de violent; car, plus purement l'œuvre se contient dans l'ouverture de l'étant qu'elle a ouverte elle-même, plus simplement elle nous dérange et nous pousse dans cette ouverture et, en même temps, hors de l'ordinaire. Suivre ce dérangement signifie alors: transformer nos rapports ordinaires au monde et à la terre, contenir notre faire et notre évaluer, notre connaître et notre observer courants en une retenue qui nous permette de séjourner dans la vérité advenant en l'œuvre. Cette retenue dans le séjourner permet à son tour au créé d'être l'œuvre qu'il est⁵⁹⁵.

C'est dans la mesure même où il n'est pas appelé que l'évidence de l'appel apparaît

594 Gilles Boudinet, *Art, éducation, postmodernité*, p.267

595 Heidegger, "L'origine de l'œuvre d'art", in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.74

manifeste pour le sujet, et que celui-ci regarde en direction de l'œuvre, qu'il répond à sa dimension sacrale.

Et ainsi, paradoxalement, l'attrait du sujet pour ce qui se dévoile apparaît comme la réponse à ce qui n'est pas une question, une présence à ce qui n'est pas un appel.

Le paradoxe de la transmission du langage et de la constitution de l'humanité

On dira que ce détour ne peut conduire à la révélation du sacré. Comment, en ne disant pas une chose, ou, plus précisément, en ne la disant que par ce qu'elle n'est pas, peut-on espérer en voir poindre l'idée dans l'esprit du novice? Comment une réalité aussi complexe que le déploiement de l'altérité, ou d'une unité secrète et sous-jacente à travers la multiplicité trompeuse de l'apparence, peut-elle se voir transmise au moyen d'un non-langage, en dehors de toute approche rationnelle, loin de toute explication et de toute description?

Les premiers apprentissages partent pourtant de ce rien que les plus jeunes s'approprient jour après jour par la seule fréquentation de ceux qui se le sont déjà approprié. Ainsi en va-t-il de l'apprentissage du langage, qui relève encore du mystère pour ses théoriciens. On peut acquérir une langue seconde par comparaison avec une langue première, par le recours à des structures déjà connues - par la traduction, par exemple. Il faut donc un langage déjà constitué pour le langage soit en mesure de s'éclairer lui-même. Cela vaut pour toutes les langues apprises, et l'on peut poser que, quand bien même l'individu qui est en situation d'apprendre ne souhaite pas, ou ne peut pas recourir à la traduction pour acquérir une langue nouvelle, cet apprentissage pourra toujours se faire, même malgré lui, relativement à une langue antérieure vis-à-vis de laquelle toute acquisition s'envisagera par comparaison implicite, selon un degré variable de nouveauté. Mais qu'en est-il de la toute première langue? Le jeune enfant ne peut compter sur aucune comparaison avec une langue antérieure, il ne dispose de nul dictionnaire, et les premiers termes ne peuvent s'expliquer par le recours à d'autres, étant donné qu'il s'agit, précisément, des premiers. Puisqu'il ne maîtrise pas l'écriture ni la lecture, il ne peut s'appuyer sur la considération d'unités graphiquement séparées qui pourraient le conduire à isoler plus facilement le sens de chaque vocable. Le langage se donne à lui comme une unité massive, compacte, et solidaire d'elle-même. La langue maternelle,

telle qu'elle se donne au départ, ne se décompose pas en éléments identifiables, ne laisse filtrer aucun espace interstitiel, ne permet aucune approche progressive. A travers la mélodie maternelle, dont le massage vocal prépare au message, l'enfant apprend, pourtant. Tous les enfants apprennent, quand nul ne leur a transmis activement, ni expliqué rationnellement.

On pourra opposer que le langage vient entièrement d'une prédisposition génétique, et que le milieu dans lequel évolue l'enfant n'a pas plus d'impact sur son acquisition qu'il n'en a sur sa capacité à respirer, à ouvrir les yeux, ou à digérer les aliments. L'expérience montre le contraire. Un enfant élevé dans les bois par les animaux sauvages ne se révèle pas doté de langage; mieux, il ne se révèle pas disposé à la parole. C'est donc bien par la fréquentation de ses pairs, et sans, pourtant, que la rationalité n'entre d'aucune manière dans sa constitution, que le langage, comme le sacré, se donne à l'enfant. Seuls les apprentissages qui suivent, scolaires par exemple, découlent de l'explication rationnelle, comme si une capacité d'apprendre intuitive, mimétique, laissait place peu à peu à la capacité d'apprendre à apprendre, au moyen du langage institué et de la rationalisation.

On observera donc que le langage, comme le sacré, se montre en se dissimulant: il sert à désigner, mais nul ne le désigne. Il s'efface en quelque sorte derrière son objet, son contenu sémantique, et si ce dernier apparaît comme saillant, lui-même se tient alors comme lisse ou "rentrant", de sorte qu'on ne lui porte qu'une attention relative; c'est bien dans cette *in-attention* au langage que se donne le langage, tout comme l'*in-attention* de l'observateur, nous l'avons vu plus haut, est le point de départ de la révélation sacrée. Focaliser l'analyse sur cette inattention ne conduit pas à jeter des ponts artificiels entre sacré et langage, mais à confirmer l'hypothèse d'un apprentissage sans intention, d'une connaissance apparemment autogène.

Dès lors, comment le langage se transmet-il? Quelle attitude de ceux qui le possèdent déjà peut-elle en favoriser l'appropriation? L'enfant seul se rend-il capable de déchiffrer la masse sonore qui l'environne? Le rôle des locuteurs qui l'entourent est-il complètement inexistant? Pas du tout. L'entourage de l'enfant (et c'est là une nuance décisive, essentielle) s'adresse à lui *comme s'il* possédait déjà le langage. Ce qui représente pour lui, en réalité, un objet au moins momentanément opaque et inutilisable lui est tendu *comme s'il* était transparent, accessible, disponible.

Dans un chapitre intitulé "Peut-on aider les enfants à développer le langage?", Barbara Abdelilah Bauer, linguiste, psychologue, et professeur de langue spécialisée dans la recherche autour du développement du langage, notamment dans les cas de bilinguisme, expose trois tendances contre-productives en matière d'acquisition du langage chez le très

jeune enfant. Elle évoque d'abord les méthodes reposant sur des situations artificielles, fabriquées exclusivement en vue de l'apprentissage, et montre que ces dernières ne parviennent pas, en dépit de leur orientation spécifique, à concurrencer les situations véritables que fournit la vie de tous les jours. "Jusqu'à trois ans, c'est surtout l'interaction directe, en face à face, avec la mère ou son substitut, qui garantit l'acquisition du langage à un niveau satisfaisant (...). Soulignons aussi l'importance de varier les situations d'interaction avec l'enfant afin de le familiariser avec les différentes fonctions sociales du langage. Il est par exemple préférable de procurer à l'enfant des situations d'apprentissage authentiques plutôt que de se limiter à des jeux ou endroits spécialement conçus pour bébés. Jouer avec des vraies casseroles dans la cuisine en compagnie de maman est plus stimulant pour le langage que de manipuler des imitations d'ustensiles de cuisine dans un parc à bébé⁵⁹⁶". Barbara Abdelilah Bauer déconsidère également, à ce titre, les exercices isolés élaborés en vue de l'éveil à la lecture, qu'elle invite à remplacer par "des situations d'interaction avec la mère lors de la lecture du livre d'images⁵⁹⁷".

Selon le même auteur, une seconde attitude à bannir est de focaliser son attention sur les erreurs que peut commettre l'enfant dans la réalisation des sons ou l'usage de la syntaxe. Une reformulation juste de l'énoncé, plus naturelle, se révélerait plus efficace. "Quand on parle à un enfant, il est préférable de répondre au message qu'il a voulu transmettre plutôt que de relever les 'erreurs' contenues dans l'énoncé, tout en proposant en retour un modèle de langage correct. Par exemple: (petite fille de 30 mois) "- Il a prévu la poupée à Nana" (la mère); "- Ah bon, il a pris ta poupée?"⁵⁹⁸ "

Enfin, et c'est le point le plus intéressant, un excès de stimulation conduirait, paradoxalement, à la construction d'un lexique finalement plus pauvre, ou à un apprentissage plus tardif. "Actuellement, dans les pays occidentaux, nous assistons parfois à un excès de stimulation de l'enfant, dû aux connaissances que nous avons acquises des compétences du bébé. Dans la course à la performance, la tentation est grande de surmener le bébé, la notion de sens disparaît devant le flot de mots utilisés pour 'apprendre' des choses au bébé⁵⁹⁹⁶⁰⁰ .

596 Barbara Abdelilah Bauer, Le défi des enfants bilingues, p.22

597 Idem.

598 Idem.

599 Idem, p.31

600 A titre d'exemple, l'auteur relate le témoignage suivant, récit d'une mère, édifiant quant à la possible nocivité d'une trop forte intentionnalité de la part du "passeur" que représente le locuteur expérimenté: "J'ai toujours beaucoup parlé avec mon fils. Quand il était bébé, je lui expliquais ce que j'étais en train de faire dans la cuisine, quand je recevais du courrier, je lui lisais les lettres, quand je l'emmenais en voiture, je commentais ce que je voyais dans la rue avant qu'il ne puisse voir grand-chose lui-même dans son siège-bébé. Ce n'est pas pour autant qu'il a commencé à parler tôt! Maintenant, à deux ans et demi, il fait des phrases de deux mots mais il prononce très mal et je suis la seule à le comprendre."

Une corrélation semble donc s'établir entre la *neutralité intentionnelle* des locuteurs en présence et la performance naissante de celui qui s'essaie au langage. Plus l'intention est forte, plus le locuteur peine à l'acquiescer. En effet, les trois tendances néfastes relatées par Barbara Abdelilah Bauer ont en commun de viser, chacune à sa manière, l'acquisition du langage. Elles ne regardent pas du côté du message, mais de celui de son expression: but avoué de la première, puisqu'il s'agit de créer des situations fictives ou d'inventer des exercices détachés de tout contexte afin de rendre l'enfant opérationnel dans l'environnement-cible, elle constitue également l'objectif du relevé systématique des erreurs et de la sur-stimulation précoce. Les méthodes qui se révèlent efficaces, symétriquement, ont toutes en commun de ne pas viser l'acquisition du langage, ou de ne pas le viser directement⁶⁰¹. En somme, elles ont en commun de n'être pas des méthodes, mais de se révéler comme telles, en quelque sorte, par accident. Le développement du langage relèverait donc bien d'une forme d'inattention, progressant à l'insu du locuteur novice comme du locuteur expérimenté, progressant alors même que l'on ne regarde pas de son côté, et battant en retraite, ou s'immobilisant, dès lors qu'on focalise sur lui l'attention.

Par ailleurs, on pourrait penser que c'est dans le mode d'inattention même des "passeurs" que s'élabore la possibilité du langage: il ne s'agirait pas, en effet, d'une *inattention inconsciente*: celle, par exemple, d'une personne qui, non informée de l'état de son interlocuteur, s'adresserait trop bas à une personne malentendante, ou en français à un étranger qui n'est pas en mesure de comprendre. Il s'agit d'une *inattention informée*, consciente, volontaire même. La mère sait que l'enfant ne parle pas, elle sait qu'il ne comprend pas non plus l'ensemble de son discours, et pourtant, elle lui parle *comme s'il* comprenait. Elle réfère le plus souvent, bien entendu, à des éléments du monde souvent concrets, relevant de l'immédiateté de la sphère d'énonciation; elle vocalise également, à la manière des femelles chez les autres mammifères; mais la grammaire est d'emblée présente, et le langage donné comme un tout indissoluble.

Or, cette feinte se révèle efficace: c'est de cette non-reconnaissance délibérée de l'ignorance, ou de cette persistance dans le déni, et dans ce recours au détour, que naît la possibilité de la vaincre. Ce n'est pas parce que nous décomposons le langage, que nous le simplifions, que nous en isolons les difficultés, que nous en répétons cent fois les termes, que nous en détaillons la syntaxe que le jeune enfant devient locuteur: c'est parce que nous parions, en lui, sur cet être futur qu'est l'être de langage, qu'il se rend susceptible de se

601 Voir à ce sujet les travaux de Daniel N. Stern, et ses observations des interactions mère-enfant. Voir également les travaux de Steven Pinker, qui soulignent que l'immense majorité des enfants est capable, avant l'âge de trois ans, de maîtriser la construction des énoncés et d'en intérioriser les règles.

dégager, peu à peu, de cet autre lui-même qui l'ignore; c'est parce que nous nous adressons à un nouveau-venu dont nous savons qu'il ne peut pas tout comprendre, mais dont nous décidons d'ignorer momentanément le handicap, qu'il se révèle capable de le faire. C'est dans cette même distance qui confine à l'indifférence que le sacré délaissé trouve à s'inventer.

Il en va de même de la constitution du concept d'humanité, paradoxale elle aussi. En effet, on peut considérer que le nouveau-venu que représente le bébé n'est pas encore investi des qualités ni des caractéristiques qui feront de lui un être humain. Il est donc à la fois humain par nature (donc déjà humain) et humain en devenir (donc non-encore humain). En effet, s'il est un être humain par la naissance, il doit en même temps s'humaniser, héritant de ses aînés ce qui constitue le propre de sa nature. "L'enfant, objet de l'éducation, se présente à l'éducateur sous un double aspect: il est nouveau dans un monde qui lui est étranger, et il est en devenir; il est un nouvel être humain et il est en train de devenir un être humain", écrit Hannah Arendt⁶⁰². Pourtant, nous considérons bien le bébé, dès son premier souffle et même dès avant sa naissance, comme un être humain. Nous lui parlons, nous lui prêtons des pensées, nous lui donnons des droits qui, à notre sens, sont constitutifs de l'humanité. Nous l'envisageons d'emblée comme l'un des nôtres, car nous nous adressons, en lui, non à ce qu'il est, mais à ce qu'il sera. Or, c'est précisément parce que nous lui prêtons ce qu'il n'a pas encore qu'il devient capable de se l'approprier réellement. Inversement, c'est parce que nous lui prêtons aveuglément une humanité dont il n'est pas encore pourvu qu'il s'avère, finalement, et rétrospectivement, avoir toujours été un être humain.

En ce sens, il serait possible d'éduquer au sacré par le sacré, alors entendu non comme un message que nous ne saurions formuler sans le perdre, mais en tant que posture ontologique qui actualise un type de rapport au savoir, et, par là, un rapport à l'existence.

Il serait donc possible de transmettre une connaissance, ou d'en éclairer le chemin, sans que la raison ni que l'intention, même, n'entre en jeu. Ou, plus exactement, l'intention et la raison n'intéresseraient l'éducation que dans la mesure où elles s'invitent elles-

602 Hannah Arendt, La crise de la culture, p.238

mêmes à se replier, à s'oublier, et à engager l'éducateur dans une forme de déraison ou de distraction étrangement propice aux progrès de son interlocuteur. Il conviendrait alors d'adopter l'attitude paradoxale de celui ou celle qui, ne doutant pas de l'ignorance de l'autre, s'adresse néanmoins à lui comme s'il était déjà pourvu de la connaissance. L'éducateur manquerait toujours son interlocuteur, dialoguant obstinément avec celui qu'il n'est pas encore, et témoignant à son égard d'une sorte de négligence consciencieuse et de gaucherie assumée. Se tenant toujours dans une avance importune, attendant l'autre là où il n'est pas, il userait d'une myopie pénétrante pour viser, à travers la forme actuelle qu'il considère sans la regarder, la forme prochaine qui s'invente dans le trouble même de cette adresse évasive, de cette *mal-adresse*. L'inverse est vrai également. Comme la mère "trop bonne" de Winnicott, qui maintient l'enfant dans un univers parfait d'où le moindre accident et la moindre frustration sont exclus, rendant vaine chez l'enfant toute recherche d'autonomie et endormant sa pulsion exploratoire, celui ou celle qui, le maintenant dans sa condition immédiate, s'adresse trop étroitement à lui, le prive de toute perspective, brise ses lignes de fuite, et il immole ce qu'il sera, ou ce qu'il pourrait être, au profit exclusif de ce qu'il est.

Le concept de zone proximale de développement, développé par Lev Vygotski, ne dit pas autre chose que la nécessité de se tenir dans un temps suspendu, intermédiaire entre présent et futur, demeurant dans un avenir qui ne soit ni si proche qu'il adhère au présent, ni si lointain qu'il ne puisse plus sortir du cadre trop étroit de la théorie, et depuis lequel le maître, l'adulte, le passeur, attendent le sujet, qui est toujours à venir. Il se situe en avant de lui, mais toujours assez près pour lui tendre la main ou lui montrer la route, lorsqu'il est en difficulté ou qu'il s'égaré⁶⁰³.

Si l'on rapporte le fruit de cette exploration au strict domaine de l'éducation, l'unique route à suivre serait de s'adresser à celui qui apprend comme s'il était pourvu du sens sacré, cette capacité à percevoir, au-delà de la matière brute d'un savoir avéré, le débord par où point l'envers de toute connaissance, cette sensibilité à ce qui nous dépasse, cette heureuse disposition à recueillir, en toute chose, la négativité du monde. Il faudrait naviguer entre deux écueils, dont le premier consiste à essayer de l'enseigner, tentative qui, nous l'avons vu, semble vouée à l'échec, et dont le second consiste à le reléguer, au contraire, hors de l'espace partageable, l'ignorant complètement, comme un élément de toute façon hors de portée du sujet auquel on s'adresse.

603 La zone proximale de développement est définie par l'écart entre ce que l'enfant est capable d'apprendre seul et ce qu'il est en mesure d'apprendre avec l'aide d'un adulte.

Le déclin du sacré ne serait plus, dès lors, un obstacle à l'enseignement, une entrave à l'autorité, un frein à la transmission des savoirs, et la reconsidération de ce concept pourrait au contraire favoriser une dynamique éducative nouvelle, car jouer à le rendre présent, ou témoigner de son absence, c'est le faire exister. Comptant sur l'attractivité inouïe et incompréhensible de ce concept, il suffirait au fond de ne rien faire, mais sans céder au défaitisme ni à la neurasthénie: la meilleure façon d'appeler le sacré, d'en affirmer l'existence et la nécessité, c'est de pointer du doigt, avec tranquillité, l'ébauche des chemins qui y mènent. D'en relever çà et là, sans jamais tâcher d'en expliquer les fondements, les traces, les ombres projetées. Il ne s'agit pas d'en détailler la part émergée, c'est-à-dire, en quelque sorte, d'en faire connaître le mode avéré, présentiel, dont les multiples manifestations sont d'ailleurs susceptibles de mener au conflit; mais de célébrer, chaque fois que cela peut se faire, et par le seul secours, parfois, du silence, l'absence même par laquelle il se manifeste.

Dans la mesure où le sacré serait l'intuition de l'universel, basée sur la reformulation personnelle d'une expérience primordiale, son acquisition est, naturellement, progressive et non évaluable. A cet endroit, le message de l'éducateur ne peut donc se poser que dans les termes d'un souhait plus ou moins philanthropique, et n'entre en aucun cas dans une logique comptable qui sanctionnerait ses apports à tel moment précis de l'apprentissage.

Nous avons cru trouver dans le sacré l'ennemi des valeurs républicaines, et son délaissement progressif ne nous a pas alarmés, qui devait délivrer la pensée du poids de l'héritage, du joug de l'arbitraire, et de la menace de l'obscurantisme. C'est davantage, semble-t-il, dans la standardisation que la pensée trouverait son véritable ennemi, ainsi que dans l'homogénéisation et le lissage d'un espace référentiel qui destitue à la fois le sacré et l'éducation, puisque ceux-ci procèdent tous deux d'une même structure, et apparaissent comme la reformulation d'une même expérience primordiale. Aucune recherche ne semble devoir combler un abysse dont la profondeur est la condition de tout essor, ni pouvoir se substituer complètement à la part silencieuse du langage et à la puissance négative d'un mode de transmission initiatique. Ainsi, nous l'avons vu, si le sens sacré est notre capacité à dire: "Cela est", dans une forme de révérence silencieuse, et dans la reconnaissance de la limite instituante que nous oppose l'illimité, l'axiologie est celle qui consiste à dire: "Cela devrait être", dans une recherche théorique qui est en même temps prescriptive. Eviter de s'enliser dans une pensée purement idéologique ou de s'adonner à une démesure prométhéenne implique d'articuler, autant que faire se peut, le "cela devrait être" avec le "cela est". Il est bien entendu impossible de faire se rejoindre l'un et l'autre. C'est donc dans leur tension, et

dans le jeu constant entre ces deux données, mais dans la vacuité de leur écart aussi, que nous devons mener l'investigation postmoderne. C'est dans l'observance de notre condition sacrale que réside la possibilité d'une socialité, donc d'une éducation, faisant sens pour le sujet, et c'est dans la considération de cette localité à partir de laquelle s'érige notre compréhension que peut trouver à s'énoncer la pensée de l'universel.

CONCLUSION

Dieu entraîne le sacré dans sa chute. La chute du sacré entraîne celle des valeurs. Désemparés, nous ne savons plus de qui tenir leur détermination, ni de quelle main attendre le partage entre le sacré et le profane. Nous avons cru en l'existence d'un fondement irrécusable, d'où jaillissait sans trembler tout ce que nous connaissions. Nous voyons aujourd'hui la courbe du temps se replier sur nos têtes, un livre refermer sur nous ses lourdes pages. Nous voyons s'abattre, non seulement les colonnes de la foi, mais les monuments vaincus des anciennes certitudes.

Nous voudrions maintenir le sacré sans maintenir les valeurs, ou sauver les valeurs contre le sacré. C'est impossible. Les valeurs nourrissent le sacré, qui inspire à son tour les valeurs. En ce qu'il fonde la différence, le sacré donne l'heure de l'intime en la réglant sur l'horloge de l'universel. Il est le point exact où se rencontrent le sensible et l'éternel, le sujet et l'objet: le sujet dans ses limites, l'objet dans son illimité.

Immoler le sacré au profit de la tolérance ne peut donc se concevoir: il faut bien se résoudre à établir une référence qui nous permettra de nous entendre, si ce n'est quant aux valeurs toujours relatives, du moins quant à ce que nous appelons le réel. Le sacré a depuis toujours constitué cette référence ultime: à la fois point de départ et aboutissement de la connaissance, il ouvre un chemin dans la compacité foisonnante du monde. Il est la démesure qui donne la mesure, comme la mer que nous ne connaissons jamais toute, mais au

rythme de laquelle nous pouvons nous accorder, comme la vie dont nous ne savons presque rien, mais dont nous pouvons, en prêtant l'oreille, entendre battre le pouls jusque dans l'épaisseur des pierres.

Point aveugle et sablonneux sur la fragilité duquel s'érige toute vision, où prend sens toute expérience, foyer inaccessible à lui-même depuis lequel s'envisage toute élaboration, de l'énoncé des règles de vie les plus élémentaires jusqu'à la recherche axiologique, le sacré se situe avant même que ne soit formé le premier mot, ou se révèle dans ce que le mot ne peut dire. Si la quête des valeurs, que l'on place justement à l'origine de toute construction sociétale, est la première ligne de ce qu'il est possible d'écrire, de notre projet de vie commune, le sacré est le papier même sur lequel se cherche notre pensée et s'écrit notre histoire. Confus, nous éprouvons à la fois la matérialité évidente de son grain et l'infini de ses bords jamais atteints, touchant du doigt cette triple évidence: rien ne s'écrit sans lui, rien ne s'écrit avant lui, et rien ne s'écrit après lui, puisque s'étendra toujours, à la suite de ce que nous croyions être le terme, la blancheur tranquille de sa trace, la poudre de son sillage limpide. Il est l'invisible manifesté dans le visible, il est l'envers de toute chose actée: ce que nous ne faisons pas, ce que nous ne disons pas, ce que nous ne voyons pas, c'est le sacré.

Minés, acculés, nous misons donc sur le normatif ce que l'axiologique n'a pu résoudre. Tel est le choix de notre société: "Au lieu des valeurs éthiques substantielles, à présent librement choisies et investies à titre privé, ce sont des normes juridiques formelles qui, désormais, assument pour l'essentiel le rôle socialement régulateur. On peut, certes, débattre publiquement de valeurs. Mais, pour le libéralisme politique (...), un tel débat éthique n'est pas directement constitutif pour ces normes⁶⁰⁴", écrit Jean-Marc Ferry. Supposer qu'un tel repli est possible signifie que nous ignorons la nature réelle des rapports entre axiologique et normatif. Cela signifie, en tout état de cause, que nous prenions pour des instances concurrentielles, donc exclusives, les deux aspects d'une même poussée régulatrice, d'un même phénomène catalyseur.

L'axiologique, en effet, n'a pas pour vocation de résoudre quoi que ce soit. Lui-même fiché dans le sacré comme une flèche prisonnière de la chair, il prétend maintenir ouvert un questionnement auquel le normatif viendra donner une réponse toujours provisoire, approximative, et devant être sans cesse réajustée, mais qui assure la nécessaire transition entre l'idéal impossible et la marche pragmatique du monde.

604 Jean-Marc Ferry, "De l'élection de valeurs à l'adoption de normes", in La rationalité des valeurs, Sylvie Mesure, p.150

Cela signifie deux choses: tout d'abord, que la question du sacré est au centre même de tout système de référence, et qu'en faire l'économie en vertu de prétentions universelles conduit à dégrader le concept même d'universalité, le ramenant à une somme de particularismes: c'est, pour reprendre la formule de Jean-Pierre Lebrun, construire ce "vivre-ensemble sans autrui" qui, issu de la meilleure volonté, constitue sans doute la pire des associations.

Ce point aveugle du sacré, et, par suite, l'irréductibilité de la valeur, en même temps que son aspect toujours insatisfaisant, inconsommable, résiduel enfin, constituent peut-être précisément cette part de sacrifice à laquelle il faut consentir: suivant la courbe asymptotique de notre pensée qui tend à l'universel sans jamais l'atteindre, il faut consentir à l'intervalle qui reste, considérant que ce pan d'espace que nous renonçons à franchir est aussi le jeu nécessaire au mouvement, la marge indispensable à l'exercice de la pensée.

Cela signifie également que le lieu véritable du combat est le terrain du langage, seul apte à ouvrir, en se déformant et se travaillant, les vides interstitiels contre le vide sidéral, à garantir l'inviolabilité d'un territoire sauvage, à receler les caches et les passes où la pensée peut faire retraite.

Or, un examen du langage nous amène à constater la disparition progressive de sa dimension négative: cette capacité à accueillir le doute, à approcher l'ineffable, à dire la mort, à figurer l'absence. Sans doute des formes d'expression nouvelles se sont-elles déclarées, plus concentrées, plus authentiques, plus spontanées et plus vives. Des néologismes aux émoticônes, l'innovation langagière vit bien le double idéal du recouvrement parfait de la chose par le mot, et de l'expression immédiate de la pulsion éprouvée, non reconvertie en désir. Mais ces transformations vont toutes dans le même sens, contribuant à rendre le langage toujours plus transparent, éclatant de signifiante, cinglant comme une corde raide; augmentant sa force percutante, brute, cependant que s'épuise sa puissance négative. Est-il trop tard pour le comprendre? Autre nom de la mort subite, c'est à une *vie subite* que le langage nous destine, et à laquelle il nous engage.

Pourtant, le sacré dans la langue ne se dit que par détours. C'est dans les mots silencieux, feutrés, flous même, indécidables, qu'il est possible de l'appréhender. Dès lors que le langage saturé obture toute niche, colmate tout creux, dans quelle faille ira-t-il se blottir, quel chuchotement sera en mesure de le faire entendre?

D'aucuns disent qu'il y a plusieurs sacrés, ou que son concept a changé de

nature. Nous assisterions dans un monde réenchânté au retour de croyances, sentant monter parmi nous de nouveaux parfums, crépiter une nouvelle effervescence. Retour du dionysiaque et du festif païen, tout s'éclaire sous un jour nouveau: le bouillonnement du marché, la fièvre de l'achat, une certaine forme de violence spontanée, la passion numérique, la ferveur écologique, le transhumanisme, le nudisme et le spiritisme seraient autant de symptômes d'évolution sociale témoignant d'une certaine nostalgie, et dessinant les contours d'un sacré renouvelé.

Un examen plus approfondi a mis en évidence le caractère illusoire de cette analyse. S'il est le lieu du paradoxe, de la dissonance et de la dysharmonie, le sacré implique aussi la cohérence d'un ensemble, le geste et la pensée indissociés; s'il a plusieurs visages, il n'a qu'une seule teneur. Il ne peut donc être saisi comme la seule manifestation de rituels ni réduit à l'usage de codes: lieu d'un *faire*, il emporte l'*être*, qui se voit modifié en profondeur par son surgissement.

Cet affleurement soudain d'une instance souveraine vers laquelle le sujet se voit tendre avec force ne doit pas être confondue avec ce que Mircea Eliade appelle le ritualisme dégradé, ritualisme qui va de manière autonome, détaché du mythe, de sorte que chacun fait apparaître isolément les morceaux épars d'un corps que nulle pensée souterraine, nulle cohérence secrète ne rassemble et n'anime. Si le transhumanisme, par exemple, qui fait de l'homme son propre horizon et situe en lui son origine, s'est vu qualifier de courant sacré, ce ne peut être qu'en vertu de ses ressemblances formelles avec un appareil rituel, et non en raison de sa résonance profonde avec un concept qui passe par la reconnaissance de l'Altérité fondamentale.

Destitué en tant que concept, le sacré subsiste donc davantage aujourd'hui sous la forme d'une revendication personnelle ou d'un élément patrimonial que sous celle d'une instance régulatrice, organisatrice et structurante à partir de laquelle peuvent se déployer tous les paradigmes et se décider l'échelle des valeurs.

Ce que l'on prend pour un nouveau sacré ne peut donc être que d'une autre nature. L'hypothèse du retour de la magie, qui implique une compréhension du monde binaire plutôt que ternaire, et envisage une continuité là où le sacré opère une rupture féconde, semble davantage appropriée à un monde qui aspire à l'immédiateté, et se trouve marqué par un repli horizontal sur les figures du même.

En réponse à l'hypothèse du ré-enchantement du monde, nous pouvons donc

poser que le sacré subit des changements si violents que nous sommes poussée à déclarer sa perte. La pensée magique prend sa place. Les éléments de nature sacrale que nous voyons subsister, quant à eux, existent bien; mais ils voguent de manière aléatoire, sans fin et sans lien, débris épars qui suivent l'explosion d'une étoile.

Si le sacré ne peut subsister, c'est que les conditions mêmes de son surgissement se voient bouleversées par un temps au sein duquel l'actuel et le durable concurrencent le chronologique et l'éternel, et par un espace saturé d'où l'horizon, l'étendue et la perspective se trouvent congédiés, compromettant par avance, pour celui ou celle qui vient à la connaissance, la tentative de se constituer en sujet. Une certaine forme de transcendance horizontale n'a plus cours, qui affecte à son tour l'espace du langage. La crise du sacré devient crise de l'énonciation, qui n'est pas celle du langage ni de l'expression. La crise de l'énonciation, c'est l'impossibilité pour *je* de tenir parole, dans tous les sens du terme, c'est-à-dire à la fois l'épouser physiquement, l'embrasser comme une cause, la soutenir à bout de bras au-dessus du vide, et, comme une promesse, l'engager dans le temps – s'engageant, en tant qu'être, avec elle. C'est donc la crise d'un *je* qui est à la fois héritier et novateur, un *je* qui s'inscrit dans la filiation sans renoncer à être sujet.

Internet aurait pu être l'occasion d'un renouveau de l'énonciation. On assiste plutôt, se maintenant à la fois en-deçà et au-delà de celle-ci, à l'incapacité de la production verbale à se situer, en regard de la pensée propre, au niveau du *moi*. De même, de nouveaux procédés, tels que le story-telling, en brouillant les repères énonciatifs et en substituant à l'énonciation véritable une énonciation artificielle destinée à modifier les comportements, menacent l'authenticité du *je* qui porte le sens, et l'amènent à se perdre au profit d'identités multiples et confuses. Il vacille.

L'énoncé, lorsqu'il nous parvient, a donc cessé de l'être: il s'est mué en maxime, en propagande, ou en icône. La multiplicité des énoncés brefs, qui ont souvent égard à une réaction du corps (*lol*), une expressivité de l'émotion ou l'immédiateté d'un besoin (*t'es où?*), pourrait être envisagée comme l'effet d'une hypertrophie du *ça* dans l'expression. Le *ça* de la structure psychique freudienne pourrait donc être associé à un *tel quel* de l'écriture, forme brute d'une production précédant toute forme d'élaboration. Au contraire, l'adoption de slogans et de formules préconçues pourrait mettre en scène une forme de *surmoi* dévoyé, perversi⁶⁰⁵, qui correspondrait à l'expression du désir de la collectivité et serait en cela

605 La répétition compulsive de formules addictives s'insinue si bien dans l'esprit du sujet et en prennent si bien le contrôle qu'ils se travestissent en une nouvelle forme de surmoi – à cette nuance près que les interdits introjectés se sont mués en une auto-injonction à jouir. Nous nous obligeons nous-mêmes à profiter, dans une

comparable au concept de Freud, à cette différence près que le message délivré, également intériorisé, serait moins une assignation à la règle et aux limites du corps qu'une injonction au désir. En d'autres termes, il serait moins un renoncement à la jouissance – immédiate, individuelle, au profit d'un bénéfice collectif – qu'une mise en demeure de jouir.

On notera que, si la teneur du message s'est inversée, cette configuration nouvelle a un fonctionnement identique à l'ancienne: continuant d'agencer les rapports entre l'individuel et le collectif, elle demeure orientée en direction du bien général – une société hypercapitaliste repose bien sur cette idée que la consommation, entraînant une augmentation des richesses, sert le collectif en multipliant le capital. La violence subsiste, simplement passée de la répression symbolique à la tyrannie de l'expression.

Le langage subit alors une déplétion sémantique d'une ampleur jamais atteinte: privé de tout ancrage, il sert la cause infinie de l'échange d'objets résiduels. Lorsqu'il est travaillé, lorsqu'il fait l'objet d'une élaboration patiente et minutieuse, lorsque le jeu verbal s'allie à la recherche des sonorités, ce n'est pas pour parfaire l'expression, ce n'est pas pour mener l'être à ce point de questionnement où les mots font faillite, c'est au profit de la promotion de produits et de leur distribution fluide sur le marché. De même, la marque n'énonce pas, elle annonce, librement, indéfiniment, régulièrement, dans une circularité lumineuse, rompue à tout aléa. Elle signe, mais ne signifie pas.

Le résidu, massif, pèse sur l'horizon de la pensée. Il est une différence qui n'a pas su se reconvertir en consommable, assimilable. Il est le caillou dans la chaussure, la masse dure d'un corps qui ne s'effrite pas sous la friction du pouce, qui demeure étranger malgré les tentatives de désintégration, qui sont aussi, et surtout, des tentatives d'intégration. Il n'est pas le sacré, mais ce qui lui résiste: ce qui, trop bruyant, trop univoque, trop compact et trop sûr, ne peut s'échanger dans l'épaisseur de la nuit.

Le refus du résidu (ce donné primordial qui est vécu comme un arbitraire, ce point aveugle sans qui nulle vision n'est possible) produit donc, paradoxalement, un excès de résidu (ce pur produit de l'homme qui n'est pas échangeable). L'altérité inéluctable, l'aspérité du réel, le vide insondable, la noirceur de la nuit, le blanc entre les mots, la structure d'horizon qui dresse, derrière toute parcelle conquise, l'étendue de l'inconnu, toutes ces formes de résistance sont lissées en un pur territoire où déferle le désir sans rencontrer d'obstacle, et l'irréductibilité du monde laisse place à l'irréductibilité du désir. C'est le surgissement massif d'un corps immaîtrisable, qui, sorti de terre en l'éventrant, renverse tout sur son passage, et

logique de performance de la jouissance.

voilant le soleil, installe l'hiver durable.

Le sacré se présente précisément comme l'irréductible de l'éducation; si cette dernière passe par l'acquisition du symbolique, nous dirons qu'elle ne peut faire l'économie de la structure sacrale, qui est, davantage que la capacité à représenter l'absence actuelle qui se résout en une duplication du réel par l'imaginaire, celle à entendre ce qui perle au-delà du visible, ce qui sourd au-delà de l'audible, et qui donne à envisager, non seulement la limite du corps et de la conscience, mais la démesure du monde. Au-delà de la compréhension globale à laquelle introduit le symbolique, le sacré conduit le sujet aux confins de l'expérience, au bord ultime de la conscience.

Si le symbolique est une capacité de représentation (par introjection et intériorisation), le sacré est une capacité d'ir-représentation, un renoncement au figuratif. Il est la conscience éblouie d'une trop large présence, une présence qui perce en tous points du monde, et qui excède de toute part le champ du perceptible.

On pourrait dire que le symbolique vient après le sacré, car si ce dernier est éprouvé comme une puissance supérieure qui menace sans cesse de nous détruire, le symbolique peut être saisi comme la tentative de restaurer une maîtrise contre la menace, d'organiser le sauvetage, de mettre en œuvre une stratégie contre l'imminence de l'écrasement. Pourtant le sacré, une fois révélé, une fois éprouvé l'envers de cette menace qui est la cohérence radieuse, n'engage pas l'homme à agir. Il invite plutôt à la contemplation muette d'un ordre dont nous ne saisissons que d'infimes manifestations, qui se signalent ça et là en scintillant au hasard, comme des mouches de lumière sur une eau invisible. Il faut donc admettre que le sacré, tout à la fois, précède le symbolique et le suit. Ce dernier serait alors la reconstruction d'un état de conscience déjà connu au préalable, le sujet se découvrant ontologiquement un sujet sacral et se destinant à le devenir sur un plan existentiel.

C'est sur cet horizon sacral, entendu comme fonds de la connaissance et comme le support futur de toutes les acquisitions qui pourront venir s'y situer en regard de l'immensité du monde, que s'appuie secrètement le travail d'éducation. C'est sur l'illusion consentie propre au sacré que vient se signer le pacte éducatif, et dans la conscience d'un dépassement constant et toujours à venir, d'un débord inéluctable, d'une altérité irréductible, que le savoir peut être reçu et agi. L'éducation est donc doublement liée au sacré, qui constitue à la fois cette condition à l'apprentissage qui apprête l'élève à devenir sujet, et cet horizon en vue duquel tout savoir prend sens, oeuvrant à la restauration d'une expérience

primordiale reformulée au niveau existentiel, et se resaisissant d'une expérience intime dont se découvre déjà la portée universelle.

Considérer le sacré comme un allié majeur de la mission éducative ne signifie pas renoncer aux progrès de la laïcité, bien au contraire. Ce serait confondre le sacré en tant que contenu, toujours contestable et relativisable, et le sacré en tant que structure, dont nous payons déjà très cher la destitution progressive. Symétriquement, faire l'économie du sacré en matière éducative ne contribue pas à garantir l'équité ni à protéger les particularismes, lesquels seront les premières victimes de cette restriction, puisque leur environnement sera détruit: le paysage qui leur était familier, les mots avec lesquels ils pouvaient se dire.

Mais le danger est avant tout structurel: faire l'économie du sacré, c'est renoncer à ériger des sujets pour former des agents et des opérateurs. C'est risquer l'éducation elle-même, sacrifiant l'énoncé au profit du code.

D'un autre côté, le sacré ne ressemble à aucun savoir institué. De fait, il ne peut être transmis comme tel. Prétendre l'enseigner comme n'importe quelle forme de savoir, c'est se destiner à le perdre comme la fleur déjà flétrie qu'on a ravie au champ, et qui meurt dans notre main avant que nous n'ayons seulement regagné le chemin. Sa teneur est indissociable des conditions de son surgissement, et on ne peut le priver sans lui faire de tort de l'attachement terrestre qu'impose sa nature hiérophanique. Dès lors, que faire?

Il est possible d'engager la réflexion, d'abord, sur le plan du langage, dont nous gageons qu'il n'est pas le seul reflet de la pensée, mais l'enveloppe de chair où elle peut prendre corps. Il s'agit dès lors de ménager une place au questionnement, au spectre polysémique, à l'exploration et au doute, soit à la possibilité de dire, mais aussi de redire, ou de se dédire. De faire les cent pas, piétinant, écumant, les bras derrière le dos. De rendre à la mort la possibilité de se dire, à l'absence l'hommage du silence. Il s'agit de restaurer dans le langage ce que l'espace a perdu, lissé et aplani de toutes parts: les lieux, les reliefs, les sentes et les passages; les souterrains, les pentes et les abîmes. Il s'agit d'en faire à nouveau, non pas le grand bureau virtuel de la bourse où les mots se dévaluent, fusant entre des murs blancs qui brillent, mais un lieu d'échange où ils se rencontrent, se heurtent, s'affrontent et se transforment. Il s'agit, en rendant leur poids aux mots, de rendre son épaisseur au monde, leur couleur aux choses. De rendre à la pensée sa lumineuse envergure.

Il est également possible d'engager la réflexion sur un plan personnel, faisant se joindre finalement ce qu'on nous a appelés à tenir loin, la dimension du passeur et celle de l'être. J'entends par passeurs tous ceux qui, chargés d'âmes, ont pour mission de d'éclairer la

voie du sens: enseignants, éducateurs, maîtres à penser, maîtres artisans, pères et mères, artistes même. Sans fausse pudeur, sans timidité ni extravagance, sans enjolivement ni ostentation, mais dans la pure simplicité de ce qui est, il est possible de témoigner de ce tremblement qui anime tout homme, toute femme. Ce tremblé du vécu, dont nous pensons qu'il ôte sa force à la parole, est au contraire ce qui la fonde. "Le frein le plus important que rencontre notre société face au sacré, écrit Ludovic Bot, se situe dans notre méfiance vis-à-vis du Sujet et de ses différents niveaux de perception. Refusant toute référence au mystère de l'existence, notre laïcité a habitué les enseignants à se méfier d'eux-mêmes. Nous oubliant comme Sujet, nous avons appris à transmettre des connaissances sur un 'objet' qui, sans relation avec rien ni personne, totalement désacralisé, s'est délité en des objets sans signification n'intéressant plus les jeunes⁶⁰⁶".

Nous ne perdrons rien: ni prestige, ni décence, ni crédibilité, ni assurance. Il n'est pas déplacé de chercher le chemin. La véritable indécence est de ne pas pouvoir dire (avant de dire: "Je suis professeur de physique, de langue, ou de musique", avant même de dire: "Je suis professeur"): "Je suis", dans la nudité d'un instant pauvre, à six heures du soir, le regard creux, et les mains vides. De ne pas pouvoir, étonné comme au premier jour, chercher ses mots dans la poussière de la craie.

Sans nommer le sacré qui est innommable, nous pouvons nous offrir en tant que sujet pensant, sujet cherchant et tâtonnant, montrant nos ongles abîmés, nos genoux salis, et la sueur qui scintille - ou bien sujet rayonnant, sujet comblé, sujet rasséréiné. Nous pouvons, sans inciter à nous suivre, désigner les empreintes qui attestent notre recherche, heureuse ou difficile, fluide ou laborieuse. Nous pouvons énoncer ce que nous sommes, le sacré que nous portons, comprenant qu'il est vain de vouloir délier le propre et l'universel.

Empruntant à la phénoménologie du sacré les conditions mêmes de sa diffusion, et recherchant dans son observation le moyen de le faire valoir, nous pouvons faire *comme si*, suscitant sans le désirer, l'élève était déjà capable de ce à quoi il s'apprête - *comme s'il* était d'ores-et-déjà en possession du langage auquel nous souhaitons le conduire.

Nous nous garderons bien sûr d'oublier tout à fait sa présence: il faudra toujours nous tenir presque hors-de-portée, nous déplaçant à mesure que l'élève accomplit la distance, afin de nous maintenir, non complètement en-dehors de sa conscience qui explore, mais à sa limite. L'enjeu est de nous situer, comme en ce point focal de la révélation sacrale, à

606 Ludovic Bot, "L'éducation au sacré par la transdisciplinarité pour une laïcité ouverte et source de liberté", in Le sacré aujourd'hui, p.158

la fois précis et lointain, vacillant et décisif, dans un éloignement qui ne compromette pas la perception, dans un trouble qui n'aille pas jusqu'à la perte des sens, ménageant une confusion ne soit pas le siège de l'incompréhension, mais celui d'une compréhension future.

C'est parce que nous demeurerons toujours un pas en arrière, dans une attente qui s'ignore, le regard évasif, la pensée tournée ailleurs, que nous serons le mieux à même d'accueillir ce qui vient et d'en flécher les indices. Nous tenir à portée de l'émerveillement, à l'orée de l'éblouissement constitue sans doute le meilleur témoignage de notre incertitude. Il n'est que de réunir les conditions de ce déploiement inédit.

M'être tenue près du concept de sacré, écoutant, relevant les traces, parfois si proche de lui qu'il me semblait le toucher, a permis de relever des caractéristiques, bien sûr, de tracer des lignes de fuite. De remonter à la croisée des chemins, de pressentir où se nouait l'intrigue comme on devine l'endroit du drame. Mais si j'observe des constantes et que je cerne le territoire, je sens bien que le plus petit indice glané doit toujours être revu, réinterrogé, ré-examiné à la lumière du jour, qui change à toute heure. Suivre le sacré, c'est un peu construire un château de cartes en plein vent, sur le bord escarpé d'une falaise. Ou chercher l'équilibre sur une corde qui danse. Et puis il y a la recherche inquiète de la juste distance, entre la tentation de venir trop près, aveuglée par le souffle en fusion, et la peur de perdre la trace. Il faut nous habituer à cette alternance: il y a une seconde, nous ne voyions rien. L'instant d'après, le sacré est là qui déferle comme une évidence, debout sur la crête des vagues.

C'est un animal sauvage, qui happe chaque mot que l'on tend, qui ouvre sur toute tentative d'approche sa gueule de feu, et qui pose sur nous, dès qu'on s'est éloigné et qu'on a bien voulu s'asseoir, son regard tranquille entre ses paupières mi-closes. Est-ce nous qu'il regarde? Sa queue se balance et fend l'air comme un fouet.

Les mains creuses, les genoux entre les bras, je regarde, moi aussi.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages théoriques et critiques

Abdelilah Bauer Barbara, *Le défi des enfants bilingues*, La Découverte, 2015 (1ère édition 2006)

Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Gallimard, Folio Essais, 1972 (1ère édition 1954)

Bachelard Gaston, *La poétique de l'espace*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1957

Barthes Roland, *Communications*, Seuil, 1963

Bataille Georges, *L'érotisme*, Editions de Minuit, 1985

Baudelaire, *Critique d'art*, Essais, 1976

Baudrillard Jean, *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, 1980

Baudrillard Jean, *Le système des objets*, Gallimard, 1978

Benjamin Walter, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Allia, 2003

Bergson Henri, *La pensée et le mouvant*, Librairie Félix Alcan, 1934

Bergson Henri, *Les deux sources de la religion et de la morale*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1990

Blanchot Maurice, *L'espace littéraire*, Folio Essais, Gallimard, 1955

- Boudinet Gilles, *Les Eros de la musique*, H Diffusion, 2015
- Boudinet Gilles, *Arts, éducation, postmodernité*, L'Harmattan, 2006
- Boudinet Gilles, *Arts, culture, valeurs éducatives*, L'Harmattan, 2009
- Boudon Raymond, *Déclin de la morale? Déclin des valeurs?* Presses Universitaires de France, 2002
- Boudon Raymond, *Le relativisme*, Presses Universitaires de France, Que sais-je, 2008
- Cheng François, *Le Dialogue*, Desclée de Brouwer, 2002
- Debray Régis, *Le Feu sacré*, Fonctions du religieux, Fayard, 2003
- Debray Régis, *L'obscénité démocratique*, Flammarion, 2007
- Debray Régis, *Jeunesse du sacré*, Gallimard, 2012
- Deleuze Gilles, *Différence et Répétition*, Presses Universitaires de France, 1968
- Deleuze Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie?* Les Editions de Minuit, 1991
- Deleuze Gilles, *Pourparlers, 1972-1990*, Les Editions de Minuit, 1990
- Deprez Stanislas, *Lévy-Bruhl et la rationalisation du monde*, Presses Universitaires de Rennes, 2010
- Dufour Dany-Robert, *Les mystères de la trinité*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1990
- Dufour Dany-Robert, *Le divin marché*, Denoël, coll. Médiations, octobre 2007
- Dufour Dany-Robert, *L'Individu qui vient ... après le libéralisme*, Denoël, 2011
- Dupuy Jean-Pierre, *La marque du sacré*, Carnets Nord, 2009
- Durkheim Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, 5ème édition, 2003
- Durkheim Emile, *Textes*, Editions de Minuit, Paris, 1975
- Durkheim Emile, *Le Suicide*, Presses Universitaires de France, Paris, 1983 (1ère édition 1897)
- Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Folio Essais, 1997 (1ère édition 1965)
- Eliade Mircea, *La Nostalgie des origines*, Méthodologie et histoire des religions (The Quest, meaning and history in religion), trad. de Henry Pernet et Jean Gouillard, Paris, Gallimard,

«Les Essais », 1971 ; rééd. « Idées », 1978

Fisher Hervé, *La pensée magique du Net*, Editions François Bourin, 2014

Freud Sigmund, *Totem et tabou*, Petite Bibliothèque Payot, 1965

Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines, 1985

Genette Gérard, *Figures II*, Editions du Seuil, Points, 1969

Girard René, *La violence et le sacré*, Hachette Littératures, 2008

Girard René, *Sanglantes Origines*, Flammarion, 2011

Guénon René, *La crise du monde moderne*, Gallimard, 1992 (1er dépôt légal: 1946)

Heidegger Martin, *Etre et temps (Ecrits publiés de 1914 à 1970)*, trad. de François Vezin, Gallimard, 1992

Heidegger Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1962

Intartaglia Julien, *La pub qui cartonne*, De Boeck, 2013

Josèphe Pascal, *La société immédiate*, Calmann-Lévy, 2008

Kambouchner Denis, *L'Ecole, question philosophique*, Fayard, 2013

Kuhn Thomas Samuel, *La structure des révolutions scientifiques*, 1962, trad. de l'américain par Laure Meyer, Champs, Flammarion, 1970

Labov William, *Le Parler ordinaire, "La langue dans les ghettos noirs des Etats-Unis"*, trad. de l'anglais par Alain Kihm, Le sens commun, 1993

Lash Christopher, *La culture du narcissisme*, trad. de l'anglais par Michel L. Landa, préface de Jean Claude MichéaClimats, Sisyphe, 2000

Lebrun Jean-Pierre, *Un monde sans limite*, Erès, 2003

Lecourt Edith, *Introduction à l'analyse de groupe*, Erès, 2008

Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1984

Liotard Jean-François, *Le différend*, Editions de Minuit, 1983

Liotard Jean-François, *La condition postmoderne*, Editions de Minuit, 2002

Maffesoli Michel, *L'ombre de Dionysios*, Livre de Poche, Biblio Essais, 1985

Mallarmé, *Igitur, Divagations, Un coup de dé*, Gallimard, 2003

Meirieu Philippe, *Janusz Korczak, Comment surseoir à la violence?* PEMF, 2001

Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945

Michéa Jean-Claude, *Les valeurs de l'homme contemporain*,

Montaigne, *Essais*, Livre 1, Garnier-Flammarion, 1969

Née Patrick, *L'Ailleurs en question*, Hermann Lettres, 2009

Nora Pierre, *Présent, nation, mémoire*, Gallimard, 2011

Nova Nicolas, *Curious Rituals, Gestural interaction in the Digital Everyday*, The Near Future Laboratory, 2012

Otto Rudolf, *Le Sacré, l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Traduit de l'allemand par André Jundt, Petite Bibliothèque Payot, 2001

Peron Verloove Anne-Sophie, *Internet: dix ans après, où en sommes-nous?*, Les Editions de l'Hèbe, janvier 2010

Pierron Agnès, *Le bouquin des dictons*, Bouquins, Robert Laffont, 2013

Pisarra Petro, *L'Evangile et le Web. Quel discours chrétien dans les médias?*, Les Editions de l'Atelier, 2002

Poulet Georges, *L'espace proustien*, Gallimard, 1963

Ricœur Paul, *La Métaphore Vive*, Seuil, 1975, p.111-112

Rousseau Jean-Jacques, *Essai sur l'origine des langues*, Collection complète des œuvres, Genève, 1780-1789, vol.8, édition en ligne www.rousseauonline.ch, version du 07 octobre 2012

Sartre Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard, coll."Idées", 1948

Saussure Ferdinand, *Eléments de linguistique générale*, Payot, 1975

Schiller (von) Friedrich, *Du Sublime*, Trad. d'Adolphe Régnier, Sulliver, 2005

Spinoza, *Traité théologico-politique*, Garnier-Flammarion, 1965

Stiegler Bernard, *Passer à l'acte*, Galilée, 2003

Stiegler Bernard, *Réenchâter le monde: la valeur esprit contre le populisme industriel*, Flammarion, Coll. Essais, 2006.

Tarot Camille, *Le symbolique et le sacré*, La Découverte, 2008

Tessier Robert, *Déplacement du sacré dans la société moderne. Culture, politique, économie, écologie*, Bellarmin, 1995

Valéry Paul, "*Commentaires de Charmes*", Gallimard, œuvres, La Pléiade, I, 1936

Viallon Philippe, *L'analyse du discours de la télévision*, Presses Universitaires de France, Que sais-je, 1996

Winnicott D.W., *Jeu et réalité*, Folio essais, Gallimard, 1975

Wunenburger Jean-Jacques, *Le sacré*, Presses Universitaires de France, mars 2009

Collectifs:

Basarab Nicolescu (sous la direction de), *Le sacré aujourd'hui*, Editions du Rocher, 2003

Blais Marie-Claude, Gauchet Marcel, Ottavi Dominique, *Conditions de l'éducation*, Paris, Stock, 2008

Bruckner Pascal, Michea Jean-Claude, Finkielkraut Alain, *Les valeurs de l'homme contemporain*, Le Tricorne, Genève, 2001

Fogel Jean-François et Patino Bruno, *La condition numérique*, Grasset, 2013

Kambouchner Denis, Meirieu Philippe, Stiegler Bernard, Gautier Julien, Vergne Guillaume, *L'école, le numérique et la société qui vient*, Mille et une nuits, Fayard, 2012

Mesure Sylvie (sous la direction de), *La rationalité des valeurs*, Presses Universitaires de France, 1998

Schüssler Ingeborg, Kant, *Les années 1796-1803, Opus postumum*, Vrin, octobre 2001

De Singly François (sous la direction de), *Enfants Adultes: vers une égalité de statuts?* Universalis, 2004

Articles

Ascombre Jean-Claude, "Les proverbes: un figement du deuxième type?" in *Le semi-figement*, Linx, Revue des linguistes de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, numéro 53, 2005

Besbès Khadija, "Le visage de la mère et l'écriture poétique", Lorand Gaspar, in

- Transhumance et connaissance*, Colloque de Cerisy, Jean-Michel Place, 1995
- Cassirer Ernst, "La valeur éducative de l'art", *Ecrits sur l'art*, trad. par Fabien Capeillères, Paris, Ed°du Cerf, 1995
- Goyard-Fabre Simone, "La question éthique dans l'œuvre tardive de Kant", in Schüssler Ingeborg, Kant, Les années 1796-1803, *Opus postumum*
- Liotard Jean-François, "La mainmise", in *Autres Temps*, parution de l'année 1990
- Raviello Anne-Marie, "L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède", in *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin, 1992
- Rinuy Paul-Louis, "La sculpture dans la "querelle de l'Art Sacré (1950-1960)", *Histoire de l'art*, n°28, décembre 1994

Oeuvres littéraires

- Barraqué Gilles, *La loi du roi Boris*, Nathan, 2013
- Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, Garnier Flammarion, 1964
- Bobin Christian, *L'enchantement simple*, Poésie Gallimard, 2001
- Cheng François, *Le Dit de Tian-Yi*, Albin Michel, Le Livre de Poche, 1998
- Cohen Albert, *Le livre de ma mère*, Gallimard, 1954
- Giono Jean, *Colline*, Le livre de poche, 1977
- Kafka Franz, *La Métamorphose*, Le Livre de Poche, 1980
- Laforgue Jules, *Complaintes et premiers poèmes*, Poésie Gallimard, 1979
- Lorand Gaspar, *Sol Absolu*, Poésie Gallimard, 1978
- Lorand Gaspar, *Patmos*, Poésie Gallimard, 2001
- Malraux André, *Les Voix du silence*, Gallimard, 1951
- Neruda Pablo, *Chant général*, trad. de Claude Couffon, Gallimard, 1977
- Orwell Georges, *1984*, trad. par Audiberti Amélie, Gallimard, Folio, 1950
- Pagnol Marcel, *La gloire de mon père*, Le livre de poche, 1957
- Pagnol Marcel, *Le château de ma mère*, Le livre de poche, 1958

Proust Marcel, *Le temps retrouvé*, Gallimard, 1927

Saint-Exupéry (de) Antoine, *Vol de nuit*, Folio Gallimard, 1931

Saint-John Perse, *Amers*, Poésie Gallimard, 1957

Senghor Léopol Sédar, *Ethiopiennes*, Seuil, 1990

Supervielle, *Gravitations*, Poésie Gallimard, 1996

Tournier Michel, *Vendredi ou la vie sauvage*, Flammarion Jeunesse, 2011

Dictionnaires, encyclopédies, méthodes

Dictionnaire critique de l'ésotérisme, Direction de Jean Servier, Presses Universitaires de France, 1998

Dictionnaire Historique Encyclopédique Linguistique du Latin, Université de Paris Sorbonne Paris IV

Dictionnaire de la langue française d'Emile Littré, Du Cap, 1969

Dictionnaire de philosophie, Godin Christian, Fayard, 2004

Encyclopédie Philosophique Universelle, Les Notions Philosophiques, Direction de Sylvain Auroux, Presses Universitaires de France, 1990

Grammaire méthodique du français, Martin Riegel, Jean-Christophe Pellat, René Rioul, Presses Universitaires de France, Quadrige, 1994

Nouveau Petit Robert, Dicorobert, 1985

Nouveau Petit Robert, Dicorobert, 2006

Conférences:

Camille Tarot, "*Qu'est-ce que le sacré?*", donnée le mercredi 17 mars 2010 à l'Université de Montpellier.

Heidegger Martin, "*Que veut dire penser ?*", dans *Essais et conférences*, trad. André Préau,

Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1958

Table des matières

INTRODUCTION.....	5
I / DECLIN DU SACRE.....	19
1° VERS UNE DEFINITION DU SACRE.....	21
Le sacré: révélation intime ou fait social ?.....	25
Un sacré laïc?.....	29
Motilité du sacré	33
Ambivalence du sacré.....	36
Un sacré individuel?.....	38
2° LA QUESTION DES VALEURS.....	51
2° A/ Définition, enjeux.....	56
Nietzsche: la valeur retrouvée?.....	57
La valeur comme entrée dans le monde.....	58
Hétérogénéité des discours axiologique et normatif	60
Le jeu.....	66
2° B/ Détermination de la valeur.....	67
Eléments de problématique: relativité culturelle, inéluctabilité de la "guerre des dieux".....	67
Le relativisme, une réponse possible à la pluralité des valeurs, et ses limites.....	70
La rationalité axiologique, tension asymptotique vers l'universalité impossible.....	75
L'origine du rationnel comme absence fondamentale.....	81
2° C/ La grammaire des valeurs : une alternative au relativisme.....	84
3° LE LANGAGE POSITIF: EFFACEMENT DE LA DIFFÉRENCE, DISSOLUTION DE L'ABSENCE	89
Valeurs et langage.....	89
Accueillir le différend.....	92
L'appauvrissement du lexique et de la syntaxe.....	95
Différences entre formes de langage: le statut de l'erreur.....	99
Les différences temporelles.....	103
Différence générique.....	108

La place de l'absent.....	112
Perte de référentialité du il	115
Langage et sacrifice.....	117
L'injonction référentielle.....	119
II/ UN MONDE RE-ENCHANTE?.....	127
1° RITE ET MYTHE.....	131
1° A/ Le rite.....	131
Célébrations de passage	132
Rites initiatiques.....	134
Le rite sans le mythe.....	144
1° B/ Le mythe.....	147
Traces du mythe.....	147
Deux mythes contemporains: le marché, l'homme éternel.....	154
3° L'ORGIE.....	165
Spécificité de l'orgie.....	170
Statut de la dépense	175
L'hypothèse sacrificielle.....	178
Altérité et aliénation.....	181
3° LE NUMERIQUE ET LE SACRE.....	191
3° A/ Les portes gardées du numérique.....	192
3° B/ Sacralisation du support numérique.....	194
3° C/ Une pensée sacrée?.....	196
Fondements mythiques du numérique.....	197
Métaphore du miroir.....	202
Les nouveaux mythes comme reformulation des mythes fondateurs: Eros, Thanatos, Prométhée.....	204
Renversement des concepts de réel et de virtuel et implications de ce renversement sur la dichotomie sacré/profane.....	206
3° D/ Résurgence de la magie.....	208
Retour au principe de plaisir.....	208
La pensée magique: Freud, Frazer.....	210
Distinction des concepts de magie et de sacré.....	214
Ajustement du cadre théorique à la dichotomie magie / sacré.....	224
III/ CONDITIONS DU SACRE, CONDITIONS DE L'EDUCATION.....	233
1° L'ESPACE LISSE.....	239
Espace et lieu.....	239
Du lointain.....	245
Du hiérophanique à l'universel.....	251
Relativisation de l'absence: la sommation de paraître.....	255
L'espace lisse, symptômes langagiers.....	263
Conversion de l'horizon.....	272
2° CRISE DE L'ENONCIATION.....	279
2° A/ L'énonciation, éléments de définition.....	281
2° B/ Crise de l'énonciation: état des lieux et aperçus.....	284
Énonciation et publicité.....	285
Effacement de la troisième personne.....	286
Anonymat de la première personne.....	287
La deuxième personne ou la rupture du contrat énonciatif.....	288
2° C/ L'énonciation artificielle.....	289
L'aphorisme ou l'ancrage sans énonciation.....	289

La fausse énonciation ou le story-telling.....	292
La télévision comme canal: une énonciation qui se dissimule.....	293
Effacement du destinataire, mise en place d'un destinataire de substitution.....	296
Sortie du temporel au profit du toujours-actuel.....	297
Internet ou l'énonciation paradoxale.....	299
2°D/ L'énonciation, "entre solipsisme et universalisme".....	303
Dire et être dit.....	303
La science ou l'autonomisation du savoir.....	306
Fin du poétique.....	311
L'énonciation, "entre solipsisme et universalisme".....	312
Enonciation, autorité.....	314
Enonciation, sacré.....	317
3° DU SACRAL AU RESIDUEL.....	319
3° A/ Fin de la parole des pères, repli du symbolique sur la chair.....	319
3° B / Confusion du biologique avec le légitime.....	322
3° C/ Enoncer ou demeurer: la question du résidu.....	327
L'objet, toujours-déjà résiduel.....	336
IV / EDUCATION ET SACRE.....	341
1° PEUT-IL Y AVOIR EDUCATION SANS SACRE?.....	347
1°A/ Le sacré en tant qu'objet.....	347
1°B/ Le sacré comme structure.....	353
1° C/ Condition de l'apprenti, condition du novice.....	354
1°D/ Le dépli du monde.....	357
La permanence de l'objet comme préalable à la posture sacrale.....	359
Conséquence de la permanence de l'objet: soupçon d'un recel.....	360
Du dépli du monde au paradoxe d'une initiation sacrale et pré-sacrale	362
2° PEUT-IL Y AVOIR UNE EDUCATION AU SACRE ?.....	369
2° A/ Phénoménologie de la révélation sacrale.....	370
Point focal.....	372
Ajustement focal.....	375
La distraction.....	376
Désencombrement du regard : l'hypermnésie de Bergson, le vertige de Proust, le rêve éveillé de Kafka.....	378
Continu et discontinu chez Bergson: le sacré comme manifestation du mouvant.	385
Benjamin: dépréciation de l'hic et nunc.....	387
La distance comme partie intégrante du déploiement sacral.....	388
2° B/ Rôle de l'éducation.....	390
L'éducation: initiation, formation.....	396
Caractéristiques de l'initiation.....	398
Aspect initiatique de l'entrée dans le monde.....	406
3° AUTO-GENÈSE DU SACRE: LE SACRE PAR LE SACRE?.....	411
Loin du sacré, l'enfance en exil.....	412
L'enfance et le soupçon de la mort: Jules Laforgues.....	414
Mode de diffusion du tabou.....	416
L'efficace de la feinte: vers l'auto-genèse du sacré existentiel?.....	420
Le paradoxe de la transmission du langage et de la constitution de l'humanité.....	434
CONCLUSION.....	443
BIBLIOGRAPHIE.....	455
Conférences:.....	461

