

Symboles et symbolismes

Hélène Houdayer

▶ **To cite this version:**

Hélène Houdayer (Dir.). Symboles et symbolismes. Presses universitaires de la Méditerranée, 160 p., 2007, “ Les cahiers de l’imaginaire ” nº 22, 978-2-84269-819-5. hal-03054670

HAL Id: hal-03054670
https://hal.science/hal-03054670v1

Submitted on 18 Mar 2021

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.

Symboles et symbolismes

Numéro dirigé par Hélène Houdayer

Cahiers de l'Imaginaire nº 22

Directeurs

Gilbert Durand, professeur émérite à l'Université de Grenoble, et Michel Maffesoli, professeur de sociologie à la Sorbonne, Paris V.

Responsable de rédaction

Patrick Tacussel, professeur de sociologie à l'Université Paul-Valéry de Montpellier.

Secrétariat et correspondance

Hélène Houdayer, maître de conférences à l'université Paul-Valéry de Montpellier. Dpt de Sociologie, université Paul-Valéry, route de Mende, F-34199 Montpellier Cedex 5, France.

☎ 04.67.14.20.92
Fax 04.67.14.24.87
houdayer@sociologie.net

Comité de lecture

Pietro Bellasi, professeur de sociologie à l'Université de Bologne (Italie) · Edgar Morin, sociologue et épistémologue, directeur de recherche au C.N.R.S. · Juremir Machado da Silva, professeur à l'Université de Porto Alegre · Roberto Motta, professeur d'anthropologie à la Fondation Joaquim Nabuco de Recife (Brésil) · Jean Bruno Renard, professeur de sociologie à l'Université Paul-Valéry · Viola Sachs, professeur de littérature à Paris VIII · Patrick Tacussel, professeur de sociologie à l'Université Paul-Valéry · Martine Xiberras, maître de conférences-H.D.R. à l'Université Paul-Valéry à Montpellier · Denis Fleurdorge, maître de conférences à l'Université Paul-Valéry de Montpellier · Hélène Houdayer, maître de conférences à l'Université Paul-Valéry de Montpellier · Philippe Joron, maître de conférences à l'Université Paul-Valéry à Montpellier · Jean-Marc Ramos, maître de conférences à l'Université Paul-Valéry à Montpellier.

Les Cahiers de l'Imaginaire sont publiés avec le concours du Conseil scientifique et du département de Sociologie de l'Université Paul-Valéry, Montpellier III, ainsi que de Centre d'études sur l'actuel et le quotidien (CEAQ), Université René-Descartes, Paris V.

Juin 2007
Presses universitaires de la Méditerranée

Cahiers de l'Imaginaire N° 22 2007

Symboles et symbolismes

sous la direction de Hélène Houdayer

SOMMAIRE

Hélène Houdayer, *Introduction* 7

Dossier

Jean-Bruno Renard, *De l'instinct animal au mythe humain. Note sur la théorie continuiste du mythe* 11

Philippe Joron, *Altérité symbolique et construction imaginale de la réalité* 17

Denis Fleurdorge, *La circulation des symboles dans les rituels et les représentations du politique. Usages, détournement, appropriation* 29

Jean-Paul Laurens, *Le triptyque École — Symbole — République* . . . 41

Hélène Houdayer, *La drogue : d'abord un mot puis une image symbolique* 55

Pascale Peretti, *De « l'imagination symbolique » à l'imaginarisation du symbolique : vers une interprétation anthropo-analytique du modèle d'expérience toxicomaniaque* 61

D'autre part

Marcel Bolle de Bal, *Complexité, identité, fraternité, citoyenneté : le quadrige de la reliance* 81

Françoise Mazuir, *La dialectique de la forme chez Georg Simmel* . . . 95

Pascal Tozzi, *Crime et politique : le « serial killer »* 101

Notes de lecture 125

Cahiers de l'imaginaire — Numéros parus 149

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 7-10

Introduction

Hélène Houdayer
Université Paul-Valéry, Montpellier III

L'activité imaginaire s'effectue autour de trois piliers essentiels qui donnent à l'imagination sa capacité créatrice : l'image, le signe et le symbole. Ce numéro des cahiers se concentre autour d'un des axes les plus délicats : l'univers symbolique qui se plaît à mêler mimétique et sémiotique.

Ce recueil de textes n'a pas de prétention exhaustive sur un tel univers, mais au regard d'une réalité sociale pétrie de symboles et de symbolismes, il s'agit de donner vie, par quelques exemples concrets à ce qui parfois devient trop abstrait, ou du moins d'en discuter la portée.

À travers la perspective du *mythe en acte* Jean-Bruno Renard pose les principes d'une « correspondance symbolique entre les trois niveaux des observations de la nature, des fantasmes et des mythes » révélant par là les liens biologiques et oniriques qui forment un pont entre l'homme et l'animal.

Philippe Joron nous propose *d'habiter la réalité*, en recherchant la dimension symbolique présente dans le rapport à l'autre. Les différents niveaux de la réalité semblent mus par notre relation au symbolisme qui nous invite tantôt à nous détacher de nos appartenances, de notre relation au quotidien, tantôt à nous rapprocher de ce qui fait sens ici et maintenant dans une perspective phénoménologique.

C'est autour des symboles de la République et de ses rituels que Denis Fleurdorge nous montre le jeu incessant qui existe entre des valeurs communes et le fait de les exposer. Ainsi en est-il du drapeau tricolore, de l'hymne national tour à tour détournés au service d'une cause qui n'est pas toujours celle de la République.

Toujours dans l'optique d'une République bardée de symbolismes, Jean-Paul Laurens nous rappelle combien l'institution scolaire et ses diplômes constituent dans la conscience de chacun l'incarnation fantasmatique des valeurs de notre société.

Un autre point de vue consiste à se saisir d'un objet bien ancré dans notre réalité pour montrer combien il est entouré par des univers symboliques. La drogue peut être cet objet dont nous parle tour à tour et de manière plu-

rielle Pascale Perreti et Hélène Houdayer. Véritable image symbole, chargée de forces attractrices et répulsives « la drogue » nous habitent de près ou de loin par le jeu institutionnel qui l'affecte.

Dossier

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 11-16

De l'instinct animal au mythe humain
Note sur la théorie continuiste du mythe [1]

Jean-Bruno Renard

Professeur de sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III
IRSA-CRI
Jean-Bruno.Renard@univ-montp3.fr

Roger Bastide (1968) identifie un courant théorique qui enracine les mythes, en deçà de la psychologie, dans la biologie. Il consacre deux pages à cette théorie, citant Bergson et Caillois. On sait que Gilbert Durand (1960) a aussi placé l'origine de sa tripartition de l'imaginaire (structures schizomorphes, synthétiques et mystiques) dans une matrice biologique correspondant à trois réflexes sensori-moteurs : la dominante posturale, la dominante copulative et la dominante digestive. Mais il s'agit essentiellement d'une réflexologie humaine, en particulier en ce qui concerne la dominante posturale, qui est associée à la verticalisation du corps humain. La théorie continuiste du mythe postule que nous sommes reliés, en deçà de la biologie humaine, à la biologie animale, y compris celle des animaux physiologiquement les plus éloignés de nous comme les insectes ou les reptiles.

On se référera à trois auteurs principaux : Henri Bergson, Roger Caillois et Tobie Nathan.

Bergson, dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932), est le premier à avancer l'idée d'une équivalence entre le mythe humain et l'instinct animal. La « fonction fabulatrice » qui est à l'origine des mythes, légendes, contes et romans, peut être considérée comme un instinct, écrit Bergson, « si ce n'était justement à la place d'un instinct que surgissent dans l'esprit ces images fantasmatiques. Elles jouent un rôle qui *aurait pu* être dévolu à l'instinct et qui le serait, sans doute, chez un être dépourvu d'intelligence. Disons provisoirement que c'est de l'*instinct virtuel*, entendant par là qu'à l'extrémité d'une autre ligne d'évolution, dans les sociétés d'insectes, nous voyons l'ins-

1. Cet article est le texte d'une communication présentée au colloque « Méthodes et champs de l'Imaginaire. Trentenaire du Centre de Recherche sur l'Imaginaire », qui s'est tenu à l'université de Paris-V — Sorbonne, les 19 et 20 décembre 1997, sous la présidence de Gilbert Durand.

tinct provoquer mécaniquement une conduite comparable, pour son utilité, à celle que suggèrent à l'homme, intelligent et libre, des images quasi hallucinatoires » (p. 114). Le philosophe écrit plus loin : « La pression de l'instinct a fait surgir en effet, au sein même de l'intelligence, cette forme d'imagination qu'est la fonction fabulatrice » (p. 172). Ou encore : « La fonction fabulatrice, sans être un instinct, joue dans les sociétés humaines un rôle symétrique à celui de l'instinct dans ces sociétés animales » (p. 218).

S'inspirant explicitement de Bergson, Caillois (*Le Mythe et l'Homme*, 1938, p. 21-22) va consacrer une partie de son œuvre à la découverte émerveillée de « correspondances » entre le comportement instinctif de l'animal, plus particulièrement chez les insectes, et la création mythologique chez l'homme. « La nécessité biologique, écrit Caillois (*ibid.*, p. 118), produit [chez l'animal] un instinct ou, à son défaut [chez l'homme], une imagination susceptible de remplir le même rôle. » On connaît l'étude classique de Caillois sur « La mante religieuse » (prépubliée en 1934 et reprise dans *Le Mythe et l'Homme* en 1938). L'auteur la résume ainsi : « *Le mythe représente à la conscience l'image d'une conduite dont elle ressent la sollicitation*. Quand cette conduite existe ailleurs dans la nature, il trouve donc sa réalisation effective dans le monde objectif. De ce point de vue, on définirait aisément les mœurs des mantidés comme un *mythe en acte* : le thème de la femelle démoniaque dévorant l'homme qu'elle a séduit par ses caresses. Phantasme pour l'homme, idée fixe de délire ou motif légendaire, cette situation est pour l'insecte la forme même de son destin » (p. 82-83). Caillois pose une équivalence sous forme de chiasme : chez l'animal, l'instinct est un « mythe en acte » tandis que, chez l'homme, le mythe est l'expression imaginaire d'un instinct. D'autres textes (« Mimétisme et psychasthénie légendaire » dans *Le Mythe et l'Homme*) établiront des correspondances entre les formes du mimétisme animal et des types de conduites humaines (déguisement, camouflage, masque) : ce qui est anatomique chez l'animal est artificiel, culturel, chez l'homme. De même, Caillois place à l'origine des jeux « quatre impulsions primaires » (*Les Jeux et les Hommes*, 1958, p. 104), quatre « instincts » (*idem*), qui rendent compte d'une typologie fondamentale des jeux humains : *Agon* (compétition), *Alea* (hasard), *Mimicry* (imitation) et *Ilinx* (vertige). « Chaque fois que j'ai pu, écrit Caillois (*ibid.*, p. 49-50), j'ai cherché dans le monde animal des conduites analogues. » Comme en témoignent des textes présentés en annexe de son livre et intitulés « *Mimicry* chez les insectes », « Joie de détruire chez un singe capucin » et « Goût des stupéfiants chez les fourmis ». La continuité que Caillois établit entre les jeux spontanés enfantins (*paidia*) et les formes culturelles élaborées (*ludus*) s'enracine elle-même dans une continuité biologique entre le monde animal et le monde humain.

La psychanalyse, à partir des textes fondateurs de Freud et de Jung, a montré qu'il y avait une correspondance entre d'une part les fantasmes humains, qui s'expriment de manière individuelle dans les rêveries, les rêves et les délires, et d'autre part les productions culturelles collectives comme les mythes, les

légendes et les contes. En 1967, l'ethnopsychiatre George Devereux, dans la ligne de Bergson et de Caillois, émet l'idée que les fantasmes humains correspondent à des comportements biologiques présents chez d'autres espèces mais non chez l'homme. Dans les années 1970, Tobie Nathan, élève de Devereux, réfléchit à ce système de correspondance entre trois niveaux, habituellement répartis en trois disciplines : les *comportements instinctifs des animaux*, décrits par les zoologues et les éthologues, les *fantasmes* décrits par la psychanalyse et les *productions culturelles* (contes, mythes, rites) décrites par les ethnologues et les sociologues. Pour Nathan, les fantasmes étudiés par la psychanalyse ont leur *double* dans les instincts des animaux, d'où le premier titre de son ouvrage sur la psychanalyse et la copulation des insectes, en 1979 : *La Psychanalyse et son double* [1]. Pour Tobie Nathan, le choix des insectes se justifie parce que, « s'il est vrai [comme le postule Devereux] que les fantasmes correspondent à des chances biologiques ratées, nous rencontrerons les plus significatifs pour nous sur les branches de l'arbre phylogénétique les plus lointaines de l'homme » (p. 20-21). Dans son livre, Nathan va s'attacher à démontrer qu'il existe « une exacte correspondance entre les fantasmes sexuels décrits par la psychanalyse [...] et les différents modes de copulation » des insectes (p. 15-16). Les fantasmes de viol, de castration, de vagin denté, de dévoration, de changement de sexe, d'hermaphrodisme, de relation fusionnelle, ont leur équivalent dans des formes réelles de copulation chez les punaises, les libellules, les mantes religieuses, les abeilles, les araignées, etc. Tout se passe comme si chez l'animal le fantasme était « réalisé » et, inversement, comme si chez l'être humain l'instinct animal était fantasmé.

À la fois proches et distincts des comportements sexuels, les comportements instinctifs des animaux concernant la gestation, la ponte ou la mise au monde des petits, l'élevage, le développement par métamorphose (Brunel, 1974), tous ces faits zoologiques, et bien d'autres encore, sont susceptibles d'un rapprochement avec des formes fantasmatiques ou mythiques. Nous avons ainsi tenté de montrer (Renard, 1992) que le motif légendaire de l'animal parasite dans le corps humain, qui trouve par exemple une expression fantastique forte dans la série filmique des *Aliens*, possède son équivalent zoologique avec l'ichneumon. Cet insecte pond en effet ses œufs dans le corps de chenilles d'autres espèces. Une fois les œufs éclos, les larves d'ichneumon se comportent en parasites de la chenille. Elles se nourrissent de son tissu graisseux, en évitant de s'attaquer à ses organes vitaux. Au terme de leur développement, les insectes percent la peau de la chenille pour émerger à l'air libre. Ainsi, ce qui est destin biologique pour la chenille et l'ichneumon est motif fantasmatique, légendaire et fantastique chez l'homme.

La théorie biologique des mythes peut être appréhendée à deux niveaux.

Sur le plan *épistémologique*, elle postule, selon l'expression de Caillois, « une continuité de la nature et de la conscience » (*Le Mythe et l'Homme*,

1. Je remercie Jean-Marie Brohm de m'avoir fait connaître cet ouvrage.

p. 59). Elle renoue avec l'idée ésotérique d'un monde unitaire, un Unus Mundus, tissé par des réseaux de correspondances symboliques. Comme l'écrit Roger Caillois : « De la réalité extérieure au monde de l'imagination, de l'orthoptère à l'homme, de l'activité réflexe à l'image, la route est peut-être longue, mais elle est sans coupure. Partout les mêmes fils tissent les mêmes dessins » (*ibid.*, p. 83). On sait que Caillois étendra le réseau de correspondances au-delà même du règne animal, jusqu'aux règnes végétal et minéral : par exemple les mêmes reflets irisés bleus se retrouvent dans la pierre appelée labradorite et sur les ailes du papillon brésilien morpho, des insectes ressemblent à s'y méprendre à des feuilles ou à des brindilles de bois, etc. L'auteur de *Le Mythe et l'Homme* appelait de ses vœux une « science diagonale » qui étudierait les phénomènes transversaux. L'œuvre de Caillois constitue ainsi, selon Jean-Jacques Wunenburger (1992), les prolégomènes à une « morphologie générale » (p. 56) qui étudierait comment une même générativité commande à la fois les formes de la nature et les formes issues de l'imaginaire humain [1].

Sur le plan *méthodologique*, et sans qu'il soit nécessaire pour cela d'adhérer à une métaphysique de la continuité, on peut simplement utiliser de façon heuristique l'idée d'une correspondance symbolique entre les trois niveaux des observations de la nature, des fantasmes et des mythes. Proche de la méthode d'amplification symbolique recommandée par Jung et Gilbert Durand, cette recherche des correspondances peut être un outil efficace pour l'exploration de l'imaginaire.

Références bibliographiques

Bastide, Roger 1968, « La mythologie » in Jean Poirier (dir.), *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », p. 1037-1090.

Bergson, Henri 1932, (rééd. 1988) *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF.

Brunel, Pierre 1974, *Le Mythe de la métamorphose*, Paris, Armand Colin.

Caillois, Roger 1938, (rééd. 1972) *Le Mythe et l'Homme*, Paris, Gallimard, coll. « Idées ».

Caillois, Roger 1958, (rééd. revue et augmentée 1967) *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard.

Caillois, Roger 1960, *Méduse et Cie*, Paris, Gallimard.

Caillois, Roger 1964, *Instincts et Société*, Paris, Gonthier, articles publiés entre 1939 et 1950.

Devereux, George 1967, « La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement », *Revue française de psychanalyse*, t. XXXI, n° 1, p. 101-142.

1. La revue *Prétentaine*, dans son numéro 14-15 (« Le vivant ») de décembre 2001, offre plusieurs articles qui évoquent cette continuité entre la matière et la vie, l'animalité et l'humanité, aussi bien sur le plan philosophique et religieux que d'un point de vue biologique ou éthologique.

Durand, Gilbert 1960, (rééd. 1992) *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.

Nathan, Tobie 1979, (rééd. revue et augmentée 1983) *Psychanalyse et copulation des insectes*, Grenoble, La Pensée sauvage (1re éd. sous le titre *La Psychanalyse et son double*).

Renard, Jean-Bruno 1992, (rééd. 2002). « L'animal avalé vivant » in Véronique Campion-Vincent et Jean-Bruno Renard, *Légendes urbaines. Rumeurs d'aujourd'hui*, Paris, Payot, p. 35-53.

Wunenburger, Jean-Jacques 1992, « L'imagination cosmique », *Cahiers de l'Imaginaire*, no 8 (« Roger Caillois et les approches de l'imaginaire »), p. 47-58.

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 17-28

Altérité symbolique et construction imaginale de la réalité

Philippe Joron

Maître de Conférences en sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III
IRSA-CRI
philippe.joron@univ-montp3.fr

Il revient à la pensée normative d'opposer imaginaire et réalité selon des critères de proscription, voire d'incompatibilité structurelle. Ce type de dualisme conduit de façon arbitraire à déconsidérer le premier pôle en faveur du second sous prétexte de ne pouvoir établir entre les deux un projet heuristiquement fécond. Mais habiter la réalité, cela revient toujours à s'immerger dans la dimension symbolique de l'altérité, dans l'imaginaire d'un lien archétypal qui nous raccroche aux autres et au monde.

Toute anthropologie, entendue du point de vue pragmatique selon Emmanuel Kant comme connaissance et usage du monde ou encore comme regard sur l'expérience de la liberté humaine dans le monde (Kant, 1988), postule inévitablement la compréhensibilité de l'homme par l'homme : ce qui pose de manière originale le rapport entre l'observateur et son objet, pétri d'humanité, ou plus simplement la relation d'altérité qui unit des individus ou des groupes sociaux donnés entre eux : relation intersubjective et tout à la fois objectale, tant pour le sens commun que pour celui qui s'intéresse à l'herméneutique de la vie sociale. Cette anthropologie-là interroge de fait les univers symboliques construits socialement que les hommes intercalent entre le monde donné, leurs angoisses et leurs attentes, entre les différences et les similitudes auxquelles ils font face naturellement et qu'ils élaborent culturellement. Si, comme le suppose Marc Augé, l'objet de l'anthropologie est le symbolique, elle doit alors s'intéresser en premier lieu « à la constitution de l'altérité (et secondairement des identités) chez les autres » (1994 : 84).

La question du sens devient alors essentielle dans ce décryptage des relations symboliques qui infiltrent l'altérité première, définie encore par Jean-François Lyotard comme « socialité originaire », c'est-à-dire comme « rapport

par lequel les sujets sont donnés les uns aux autres » (1994 : 78)[1] Déjà Maurice Merleau-Ponty, dans sa *Phénoménologie de la perception*, comprenait le social comme donné avant que ne s'applique sur lui nos actes de conscience : ce monde donné n'étant autre que celui de l'intersubjectivité. L'autre n'est pas pour moi un objet, séparé de mes vécus et de mon intentionnalité, il est surtout un ego, un autre moi-même capable d'éprouver son propre vécu. Il y aurait donc une sorte de coexistence du moi et d'autrui au sein de laquelle s'élabore le sens du social. Du point de vue de l'analyse merleau-pontienne, ce rapport intersubjectif est basé sur le transitivisme, c'est-à-dire une histoire faite de conduites en réseau et d'intentionnalités interconnectées (1989).

Dans *La pensée et le Mouvant* (1934) Henri Bergson faisait référence aux théories de la connaissance propulsée par la philosophie allemande, la principale étant celle développée par Edmund Husserl, qui prônaient un retour à l'immédiateté donnée[2]. La phénoménologie husserlienne faisait d'ailleurs préalablement écho aux travaux de Bergson sur *Les données immédiates de la* conscience (1888) qui tendaient à rapprocher plutôt qu'à distinguer Réalisme et Idéalisme. Car il y a bien dans l'intuitionnisme de Bergson une perspective réaliste que l'on retrouve par exemple au centre de son étude sur *Matière et Mémoire* (1898) : les images sont ainsi confondues avec la réalité. De même, la perception pure, place chacun de nous dans les choses. C'est par elle que les qualités de la matière sont connues en soi, du dedans. C'est pour cette raison que selon Bergson la matière est irréductiblement telle qu'elle nous apparaît. Dans son *Introduction à la Métaphysique* (1903) il réitère sa thèse de l'immédiateté donnée de la réalité extérieure sur l'esprit, affirmant notamment que le sens commun détient plus de vérités que ne sauraient en contenir les théories idéalistes et réalistes des philosophes et autres hommes de science.

Le réel se résume ainsi chez Henri Bergson à un monde d'images. De ce point de vue il défend un certain idéalisme puisqu'il perçoit une parenté ou une analogie entre réalisme et conscience. Cet idéalisme est cependant limité par son incapacité à lier les phénomènes naturels entre eux. De la même manière le réalisme, dans ses fondements stricts, ne parvient pas à expliquer la façon dont la réalité se reproduit dans l'esprit sous forme d'images. Bergson prétend ainsi se situer au-delà du réalisme et de l'idéalisme, au creux même de leur convergence.

Cette dernière position entraîne nécessairement des remaniements spéculatifs quant aux rapports sujet/objet, esprit/matière, mais aussi en ce qui concerne l'idée même d'objectivité sur laquelle est édifiée la science. Comme le soulignait Husserl (1950), il n'existe pas de réalité absolue, même si les

1. Voir également, Philippe Huneman, Estelle Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Armand Colin, coll. « Philosophie », 1997.

2. Raymond Aron lançait à la même époque une étude sur la sociologie allemande dans laquelle il familiarisait le lectorat français avec la phénoménologie sociale : Aron, Raymond. *La sociologie allemande contemporaine*. Paris : PUF, coll. « Quadrige », 1981 [Félix Alcan, 1935 pour l'édition originale].

essences sont des réalités intelligibles qui ne sauraient être le produit de la pensée. Cependant, toute réalité existe par donation de sens, parce qu'elle se constitue aussi dans la conscience. L'objectivité de la science, basée sur l'empirisme et la négation de l'intuitionnisme, n'est somme toute que représentation en vue d'une action, un ensemble de conventions en charge de trouver le meilleur moyen de modifier les phénomènes, sans pour autant les comprendre nécessairement : un constat qui n'est d'ailleurs pas si éloigné de celui émis par Emmanuel Kant concernant la relativité de la connaissance (1976). Peut-être faudrait-il alors, comme le prônait Gaston Bachelard, se *déphilosopher* ou se *dématuriser* dans l'approche de la réalité, assumant ainsi une position phénoménologique des plus ouvertes : « comment alors, sans se "déphilosopher", espérer vivre les ébranlements que l'être reçoit des images nouvelles, des images qui sont toujours des phénomènes de la jeunesse d'être ? » (1958 : 211)

1 Habiter le réel par médiation symbolique

L'homme s'inscrit naturellement dans le Réel. Cette dynamique d'insertion relève d'une adaptation nécessaire au monde dans lequel il évolue et passe inévitablement par l'élaboration d'un système symbolique grâce auquel les instruments, le travail, les interdits, les institutions, l'imaginaire lui confèrent de nouvelles formes pour appréhender le monde, autrement que par ses seules fonctions naturelles. Ce système symbolique, cet univers imaginaire permet ainsi à l'individu d'habiter le Réel, d'y trouver une place qui réponde à son désir de signification, de le modifier à sa façon, de le comprendre selon des modalités culturelles et donc socialement reconnaissables, de donner un sens à sa présence et à sa situation dans le monde [1].

Ainsi toute société se doit de définir son identité, le monde dans lequel elle évolue, ses désirs, et ses nécessités, le sens de son trajet dans une histoire. Il lui faut poser des questions sur son origine, son être-là et son devenir et c'est l'ensemble des réponses qu'elle est capable de fournir qui va déterminer, immanquablement, son statut d'humanité. En d'autres termes, cet ensemble de questions et de réponses permet de mettre de l'ordre dans un monde indifférencié. Le rôle, ou la fonction des univers symboliques consiste donc à fournir des réponses à ces questions élémentaires, une réponse ou un ensemble de réponses que la réalité et la rationalité (scientifique) peuvent difficilement donner par évidence.

Max Scheler (1874-1928), philosophe allemand d'obédience husserlienne, comprend cet appareillage symbolique en termes de « complémentarité » et de pénétration réciproque entre la « poussée vitale » et la liberté de l'esprit, c'est-à-dire entre la vie naturelle et la vie spirituelle (1951). Le point nodal

1. Sur ce point nous renvoyons à l'une de nos précédentes études : Fourastié, Brigitte ; Joron, Philippe. « The Imaginary as a Sociological Perspective », in *Current Sociology*. Vol. 41, nº 2. Londres : Sage Publications, 1993, p. 53-58.

de l'anthropologie philosophique de Scheler concerne l'idée de conscience. L'homme se situe en dehors de la nature pour en faire son objet. C'est ce qu'il appelle « l'être-en-acte de l'esprit » (1951 : 112) dans lequel sont reliées la conscience du monde, la conscience de soi-même et la conscience formelle de Dieu. « L'être-en-acte de l'esprit », appelé encore « l'être spirituel en acte » (1951 : 113) dit non à l'indétermination, se dégage de son univers naturel, se place hors de lui et le soumet à sa domination. L'homme est ainsi défini comme un être métaphysique, puisque ses capacités d'abstraction se superposent et s'imposent au monde naturel.

La position « situationniste » de Scheler met donc l'accent sur l'irréductibilité de la médiation entre l'homme et le monde. L'homme ne vit plus exclusivement dans un monde naturel puisqu'il l'a objectivé, puisqu'il se situe en dehors de lui. Son nouveau monde est à proprement parler artificiel, humanisé. De sorte que son eco-système ou son univers mésologique n'est plus seulement naturel mais encore et surtout social et culturel, fait de symboles, d'images, d'institutions et de productions matérielles. Georges Bataille (1897-1962), co-fondateur du Collège de Sociologie sacrée à la fin des années 1930, comprenait d'ailleurs un tel processus d'humanisation en tant que travail de la conscience par lequel le monde serait devenu objet de manipulation et aurait ainsi perdu son statut de souveraineté, synonyme pour lui d'intimité perdue et d'indifférenciation (1973).

Ernest Cassier (1874-1945), autre philosophe allemand d'obédience néo-kantienne, insiste lui aussi sur cette idée de médiation (1975). Plongé dans des formes linguistiques diverses, des images artistiques, des symboles mythiques ou des rites religieux, l'homme ne peut que regarder la réalité et agir sur elle qu'en interposant ses créations. Pour Cassirer, la position philosophique qui consiste à définir l'homme comme un être rationnel est assurément limitative. Il propose de le comprendre plutôt comme un être symbolique de par ses capacités intrinsèques à figurer des représentations, à interpréter et à comprendre le Monde selon un processus de liaison cognitive.

Rappelons ici que le symbole sert de lien conventionnel entre une chose et ses possibles significations. Selon son sens étymologique, c'est un signe de reconnaissance, formé par les deux moitiés d'un objet brisé que l'on rapproche. Selon son sens dérivé, il représente l'objet proprement dit, mais peut également différer par évocation sémiologique de l'image figurant cet objet. Il correspond donc à un signe concret qui évoquerait quelque chose d'absent ou d'impossible à percevoir.

Au contraire de la pensée logique, ou plus exactement de façon complémentaire, la pensée symbolique fonctionne à partir de rapports analogiques, c'est-à-dire de ressemblances plus ou moins lointaines entre des choses qui ne se ressemblent pas dans leur configuration générale et dont chacun des concepts évoquent nécessairement des sens différents.

Toute symbolisation s'enracine dans un « imaginaire ultime et radical » (Castoriadis, 1975), c'est-à-dire dans la capacité primaire d'évocation des

images propre à l'homme. Cette capacité d'évocation renvoie ainsi à l'idée de présentification. Dans *L'imagination symbolique*, Gilbert Durand souligne le degré d'adéquation entre l'image et la chose signifiée, un degré qui varie en fonction de l'intentionnalité du sujet connaissant : « la conscience dispose de différents degrés de l'image, selon qu'elle est la copie fidèle de la sensation ou simplement image qui signale la chose ; les deux degrés extrêmes seraient constitués par l'adéquation totale (la présence perceptive), ou l'inadéquation la plus poussée, c'est-à-dire un signe éternellement veuf du signifié » (1989 : 08)[1]. Ce signe-là correspond au symbole proprement dit. Ce dernier nous permet d'expliquer des choses ou des évènements qu'il ne nous est pas donné de percevoir directement. C'est un signe dont la particularité essentielle est de se référer à des choses qui sont du domaine du non-sensible (valeurs, sentiments), du non-présentable au sens strict du terme : « l'image symbolique est transfiguration d'une représentation concrète par un sens à jamais abstrait. » (Durand, 1989 : 12). La relation entre le signifiant et le signifié dépend de l'ensemble des possibilités significatives existantes entre les deux termes. Au travers du symbole les possibilités sont infinies, puisque le signifiant peut renvoyer à plusieurs ordres de signifiés.

Jean-Jacques Wunemburger qualifie d'ailleurs le symbolique de « tiers-état intermédiaire entre les sens et l'abstraction, [...] une hypostase ontologique entre le sensible et l'intelligible » (1999 : 101). Le symbole s'applique ainsi à résoudre ou dépasser la dualité concret/abstrait (affirmée dans la dichotomie corps/esprit) puisque qu'il établit un rapport de co-existence entre ces deux termes. L'abstrait et le concret sont les deux pôles d'une même réalité dont l'interdépendance est assurée par le symbole au niveau de leurs relations de signification.

Selon Ernest Cassier, tout organisme vivant s'adapte à son milieu au moyen d'un système récepteur par lequel il reçoit des informations extérieures, et d'un système effecteur que lui permet de réagir en fonction des informations reçues. On retrouve ces deux systèmes chez tous les êtres vivants, et leur existence est indispensable pour leur adaptation et donc leur survie. Ce schéma est valable pour l'homme, mais entre le système récepteur et le système effecteur va s'intercaler un troisième terme : le système symbolique. Ce système ne permet plus seulement une appréhension directe du monde à travers les sens, il est surtout une forme indirecte d'adaptation au réel : « Entre les réactions organiques et les réponses humaines existe une différence indubitable. Dans le premier cas, à un stimulus externe, correspond une réponse directe et immédiate ; dans le second cas, la réponse est différée. Elle est suspendue et retardée par le processus lent et compliqué de la pensée » (Cassirer, 1975 : 45). On retrouve une analyse similaire dans la notion de trajet anthropologique élaborée par Gilbert Durand : « un incessant échange qui existe au niveau

1. Voir également Martine Xiberras, *Pratique de l'imaginaire, lecture de Gilbert Durand*, Presses Universitaires de Laval, 2002.

de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social » (1988 : 38).

Nous avons dit que le symbole permettait de rendre réelles, puisque concevables, les choses qui n'ont pas de présence effective. C'est un phénomène inéluctable pour la conscience humaine que d'organiser le réel. Il lui faut, nous dit Durand dans *L'Imagination symbolique*, placer immédiatement telle ou telle chose dans un sens : « Cassirer l'appelle la "prégnance symbolique". Mais cette impuissance est l'envers d'un grand pouvoir : la présence du sens qui fait que pour la conscience humaine, rien n'est simplement présenté mais tout est représenté » (1989 : 64). L'attention du sociologue est ainsi portée sur l'idée de re-présentation quant à ce qui est, ce qui fait la réalité tangible, ce que la philosophie comprend encore comme l'existence physique, mais aussi et surtout de re-présentation du non-tangible, de ce qui appartient au non-sensible et donc au non-connaissable : champs de l'inconscient, univers métaphysiques, surnaturalité, surréalité, etc. Cette perspective s'inscrit tout naturellement dans le cadre de la phénoménologie hégélienne mais aussi husserlienne, de cette science englobante et dynamique qui rend compte des expériences de la conscience.

Selon Gilbert Durand, ce n'est pas tant le signifié (le sens) qu'il convient de mettre en perspective, puisqu'il relève par définition de l'inaccessible, mais bien plutôt le symbole ou l'image qui représente de manière polysémique ce même signifié tout en n'invalidant pas la possibilité d'autres appuis significatifs : « Puisque la re-présentation symbolique ne peut jamais se confirmer par la représentation pure et simple de ce qu'elle signifie, le symbole en dernier ressort ne vaut que par lui-même. [...] Le symbole est donc une représentation qui fait apparaître un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère » (1989 : 12-13). Cette analyse désormais célèbre insiste sur les diverses latitudes sémiologiques arpentée par le symbole. Ce dernier se définit avant tout par sa flexibilité en termes de significations potentielles ; il est lui-même harmonie problématique des contraires. Pour le dire autrement et reprendre ici un terme qualifiant l'effet combinatoire de plusieurs doctrines religieuses, le symbole est essentiellement syncrétique dans la mesure où il peut signifier plusieurs choses ou sentiments dont certains éléments se nourrissent de la contradiction qui les oppose.

Par sa dialectique du concept, Hegel souhaitait mettre en place une théorie générale de la pensée humaine. On retrouve une ambition similaire chez Durand à propos de l'imaginaire. Mais il dépasse en quelque sorte la perspective hégélienne en assimilant le concept à un symbole réducteur ou à une seule image finie et définie. Le concept n'est donc qu'une voie parmi d'autre, spécialisant mais aussi décevant par la pauvreté de ce qu'il prétend circonscrire rationnellement. L'imaginaire, ou l'univers des images, n'est autre que la matrice (le milieu mais encore la structure créatrice) dont sont issus le concept (image démystifiée) et la pensée rationnelle. Selon Durand, il n'y a pas et il ne peut y avoir (malgré de nombreuses tentatives avortées et stérilisantes) de

césure entre le rationnel et l'imaginaire, « le rationalisme n'étant plus, parmi bien d'autres, qu'une structure polarisante particulière du champ des images » (1989 : 89). Qui plus est, le rationnel ne saurait exclure l'imaginaire sans lequel il ne pourrait avoir lieu, grâce auquel il existe historiquement [1]. De ce point de vue, la contribution essentielle de Gilbert Durand à l'étude des imaginaires sociaux prend assise sur une critique acerbe du rationalisme occidental, lequel s'élabore à partir de la mise à mort des images, ainsi que sur une tentative acharnée de réification de l'imaginaire en tant qu'objet et champ d'étude socio-anthropologique.

Il ne fait aucun doute que l'histoire de la pensée occidentale, conçue comme évolution de la conscience ou progrès des idées, se confond avec celle de l'iconoclasme. Selon la philosophie classique, mais aussi sous l'impulsion des traditions religieuses juives, chrétiennes et musulmanes, l'*imago* fut essentiellement conçue comme représentation, copie, reproduction plus ou moins fidèle d'un être, d'un objet ou d'un sentiment. On retrouve une semblable orientation dans la philosophie des Lumières pour laquelle l'image n'est qu'un apparat de la réalité physique, sensible ou psychique. Ce travestissement de la réalité par la représentation imagée est alors synonyme de fausseté, source d'erreurs, de manipulations idéologiques et d'idolâtries heuristiques : ce faisant, la vérité inaliénable, celle des philosophes et des religieux, est répudiée au profit de la séduction par les sens dont les vérités se révèlent être mystificatrices.

Selon la tradition occidentale la vérité des sens (comme celle du corps) détourne le genre humain de celle de l'essence, principe de ce monde, accessible par le travail de l'esprit rationnel. Gilbert Durand attribue cette dévalorisation historique des images et des symboles à trois grands courants philosophiques. Le premier concerne le conceptualisme de la pensée d'Aristote qui privilégie l'empirisme et la pensée essentialiste. Le second est représenté par la scolastique et l'allégorisme de l'époque médiévale que figure *stricto sensu* la philosophie dogmatique de l'Eglise chrétienne. Le troisième et dernier courant iconoclaste prend appui sur le cartésianisme et le raisonnement scientifique moderne qui invalident, sous prétexte d'inutilité constitutive, tout ce qui ne saurait être soumis à la logique rationaliste de la production, de l'efficacité, de la domination matérielle et consommatoire.

2 La construction symbolique de l'altérité

L'imaginaire, c'est-à-dire notre capacité à produire et transformer des images, se trouve être ainsi la source de toute action socialement partagée sur le réel. Il est donc constitutif de toute espèce de communication et d'extériorisation de l'individu, notamment du langage articulé. Notre façon de concevoir les choses et le monde, transmise d'une génération à l'autre mais aussi diffusée entre les cultures, est le produit d'un processus de socialisation

1. Sur cette question, voir Michel Maffesoli, *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, 1996.

ou d'enculturation qui se traduit en termes d'enseignement, de reproduction et d'innovation. En fait, nous appréhendons et comprenons le monde avec les outils notionnels et imaginaux qui ont été mis à notre disposition par héritage.

Selon le paradigme constructiviste de Peter Berger et Thomas Luckmann (1989), adapté ici aux univers imaginaux, le langage revêt deux dimensions importantes en tant que mode d'édification du monde : il est d'abord un moyen de transmission des connaissances qui n'ont de réelle valeur que si elles sont communes à l'ensemble des individus formant société ; il est ensuite un créateur de réalité dans la mesure où il s'appuie sur des univers symboliques qu'il retravaille indéfiniment pour donner du sens.

De par ses caractéristiques symboliques le langage imaginal peut donc être considéré comme un médiateur entre les consciences individuelles : C'est par ce système de convention que l'individu construit sa réalité qui devient alors accessible aux autres individus. En ce sens, il est une objectivation du vécu personnel et subjectif.

L'univers du langage comprend ainsi au moins deux niveaux d'extériorisation : d'abord celui des émotions : c'est, selon Ernst Cassirer, la forme originelle du langage qui servait à exprimer initialement des sentiments ; ensuite celui des abstractions : le sens émis n'est plus seulement réaction physique, mais élaboration de mots dont la logique correspond à un sens précis. Le sens variera selon la combinaison de ces mots en eux.

Il existe bien sûr un problème de correspondance entre les mots et les choses que ceux-ci sont sensés exprimer, ou encore entre signifiant et signifié. Il y a en effet un problème d'adéquation ou de juxtaposition entre ces deux termes. Or, ce qui défini le lien entre le signifiant et le signifié, c'est le sens qui s'imprime dans un troisième terme appelé signe. Nous l'avons vu, ce signe correspond au symbole qui lui même traduit une relation de signification entre symbolisant et symbolisé : « ce que je saisis, nous dit Roland Barthes dans *Mythologies*, ce n'est nullement un terme l'un après l'autre, mais la corrélation qui les unit : il y a donc le signifiant, le signifié et le signe, qui est le total associatif des deux premiers termes » (1957 : 197).

Le langage permet donc une relation ou un rapport symbolique entre le signifiant et le signifié. Il peut désigner un objet concret, en situation passée ou présente, une valeur, un sentiment, une idée ou même une anticipation. S'il permet donc un rapport symbolique, il n'est pas pour autant seulement cela puisqu'il peut désigner un objet matériel ou une situation concrète, dont la représentation ne nécessite pas impérativement un niveau d'abstraction élaboré.

L'imaginaire du langage se présente dès lors comme un souscripteur de communication, au sens où il est intimement engagé de par ses fondements symboliques dans l'émergence et la pérennisation du lien social par la nécessité de l'échange. Comme l'affirment Peter Berger et Thomas Luckmann, « la vie quotidienne est avant tout une vie qui se perpétue grâce au langage que l'on partage avec ses semblables » (1989 : 55) Et c'est en ce sens que l'on peut

parler du langage comme construction symbolique de la réalité. Le langage est ainsi compris comme vecteur de connaissances, de sens et de valeurs qui contribue à la fondation et au maintien cohérent de la vie sociale.

Tout comme le symbole sur lequel il s'appuie, le langage comporte une dimension de présentification qui lui permet de faire apparaître ce qui est caché, sans pour autant dévoiler les multiples facettes du mystère en présence. Si le symbole ne nécessite pas obligatoirement une interaction entre les individus, cette dernière est cependant la condition de possibilité du langage. Celui-ci se définit donc comme un symbolisme interactif.

Berger et Luckmann insistent particulièrement sur le caractère mouvant du langage qui permet le passage entre différentes sphères de la réalité : notamment entre la réalité subjective vécue ici et maintenant et la réalité objective distancée des émotions : « Ainsi le langage peut devenir le dépôt objectif où s'accumulent en grand nombre des intentions et des expériences qu'il peut alors conserver dans le temps et transmettre aux générations suivantes » (1989 : 56).

Mais le langage possède également des capacités de transcendance de l'ici et du maintenant. Il peut relier différentes sphères de la réalité de la vie quotidienne ainsi que les « zones de manipulation » entre elles. Je synchronise ainsi ma biographie, ma vie personnelle, mes préoccupations avec celles des autres qui me font face. Je peux également parler de la réalité des événement que j'ai vécu hier ou encore évoquer la réalité d'individus ou de situations extérieurs à notre interaction en vis-à-vis : « en conséquence de ces transcendances, le langage est capable de "rendre présent" une diversité d'objets qui sont à la fois spatialement, temporellement et socialement absents du "ici et maintenant" » (1989 : 58).

Ceci dit, chacun de nous sait compartimenter ces diverses sphères de la réalité selon leurs qualités respectives, comme par exemple : un ordre de réalité tangible, un ordre de réalité mémoriel, un ordre de réalité spéculatif ou imaginatif, un ordre de réalité onirique ou virtuel. Notre conscience se déplace alors d'un ordre de réalité à un autre, en identifiant chacune de leurs caractéristiques : réalités multiples qui parfois se court-circuitent l'une l'autre. Mais celle qui a le plus d'importance à nos yeux, celle qui a le plus de poids, le plus de prégnance, c'est la réalité de la vie quotidienne : c'est une « réalité souveraine » (1989 : 34).

Nous avons parlé de la segmentation de la réalité en plusieurs sphères (par exemple : la réalité discrète du rêve et la réalité concrète de la vie quotidienne). Chacune de ces sphères jouit d'une certaine autonomie, c'est à dire qu'elle peut avoir une logique et un fonctionnement qui lui sont propres. Mais chacune d'entre elles possède également des portes d'entrée et de sortie (ce que les auteurs appellent des enclaves) qui lui permettent de communiquer avec d'autres zones de réalité, de se référer à d'autres sphères de la réalité. Il est ainsi possible à travers le langage d'insérer dans la réalité concrète des portions de « réalité discrète » comme le rêve. Cette intégration permet de donner une

signification au fait onirique selon les registres propres de la réalité de la vie quotidienne, et non plus seulement en fonction du sens qu'il revêt en tant que réalité discrète.

C'est à ce niveau qu'intervient la compréhension constructiviste du symbole ainsi que du langage sur lequel il s'appuie : « tout thème significatif qui embrasse ainsi plusieurs sphères de la réalité peut être défini comme un symbole, et le mode linguistique par lequel une telle transcendance est accomplie peut être appelé le langage symbolique » (1989 : 59). L'acte symbolique s'exprime ainsi dans un détachement vis à vis de la réalité concrète de la vie quotidienne. Il implique alors l'accès à des mondes ou des « régions » que l'expérience quotidienne ne nous permet pas d'atteindre. Mais c'est justement la construction de ces représentations symboliques qui supporte en quelque sorte l'élaboration sociale de la réalité. Ainsi la religion, la philosophie, l'art et la science sont des systèmes de symboles qui peuvent se révéler hautement abstraits (coupés de la réalité concrète) mais qui sont cependant indispensables au déroulé de la vie quotidienne ; des systèmes de symboles qui se révèlent en tant qu'éléments objectivement réels : « de cette manière, le symbolisme et le langage symbolique deviennent des éléments essentiels de la réalité de tous les jours, et de l'appréhension commune de cette réalité ; je vis quotidiennement dans un monde de signes et de symboles » (1989 : 60).

Par la construction de champs sémantiques ou de zones de sens, le langage permet l'élaboration et la transmission d'un stock social de connaissance auquel chacun de nous peut avoir accès s'il veut communiquer. L'interaction sociale est donc redevable d'une participation commune à un réservoir social de connaissance disponible. Ce stock de connaissance est alors typifié en fonction de mes propres préoccupations, de mes zones de manipulations et des « mondes occupationnels d'autrui » (1989 : 63). Ceci permet à l'individu d'identifier les situations auxquelles il fait face et de localiser ses semblables dans leur vécus respectifs.

Si nous rencontrons le symbole dans le domaine du langage, nous le retrouverons également dans l'orbe des institutions sociales. Comme l'indique Cornelius Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société* (1975), si ces institutions ne se réduisent pas exclusivement au symbolisme, elles ne seraient cependant pas en faire l'économie. En d'autres termes, toute organisation économique, juridique, politique, religieuse renvoie indubitablement à des ordres de possibilité et de sanctions liés entre eux par des référents symboliques qui s'ajoutent aux justifications logico-rationnelles, soit de façon complémentaire, soit de manière contradictoire : il ne suffit pas de dire que tel ou tel système politique, ou tel ou tel système économique est plus efficace, plus juste sur le plan de l'évidence logique, de la rationalité voire même de la moralité, il faut encore qu'il réveille l'adhésion émotionnelle et donc symbolique du plus grand nombre. Et cette adhésion va quelquefois à l'encontre de pures justifications logico-rationnelles et axiologiques.

Selon Castoriadis le symbolisme n'est jamais entièrement neutre ou totalement adéquat au fonctionnement des processus réels. En effet, aussi bien l'individu que la société dans son ensemble constituent et travaillent indéfiniment leur ordre symbolique respectif. Mais cette construction n'est pas libre, c'est-à-dire qu'elle n'est pas neutre vis-à-vis du réel ou d'un quelconque substrat historique. Il lui faut penser sa matière dans ce qui existe déjà, ou ce qui a déjà existé, dans ce qui déterminera des projets d'existence. La société trouve cette matière symbolique au niveau de la nature dans un premier temps, en fonction bien sûr du contexte ambiental ou mésologique dans lequel elle se trouve. Elle puise également ses matériaux symboliques au niveau des systèmes culturels présents et passés. Ce qui fait dire à Castoriadis que tout symbolisme s'élabore inévitablement sur les restes d'édifices symboliques antérieurs mais aussi, serions-nous tenté de rajouter, à partir de pré-visions sur l'architectonique imaginée de l'ensemble culturel correspondant. De ce point de vue le symbole se trouve toujours en état de « dissimultanéité » puisque ce qu'il exprime au présent fait nécessairement référence à plusieurs sens déjà soutenus par le passé ou en état de soutenance dans d'autres cultures, certains étant plus visibles que d'autres[1]. Cette dernière caractéristique du symbole peut également être appréhendée sous le vocable de la « non contemporanéité », terme créé par le philosophe allemand Ernst Bloch (1885-1977) pour désigner ce mécanisme axiologique mais aussi imaginaire par lequel le passé s'immisce immanquablement dans le présent (1978).

Références bibliographiques

Aron, Raymond 1981, [Félix Alcan, 1935 pour l'édition originale], *La sociologie allemande contemporaine*. Paris : PUF, coll. « Quadrige ».

Auge, Marc 2001 [1994], *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Flammarion, coll. « Champs ».

Bachelard, Gaston 1958, *La poétique de l'espace*. Paris : PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine ».

Barthes, Roland 1957, *Mythologies*. Paris : Seuil, coll. « Points ».

Bataille, Georges 1973, *Théorie de la religion*. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».

Berger, Peter ; Luckmann, Thomas 1989, *La construction sociale de la réalité*. Traduit de l'américain par Pierre Taminiaux, Paris : Méridiens Klincksieck, coll. « Sociétés ».

Bloch, Ernst 1978 [1935], *Héritage de ce temps*. Traduit de l'allemand par Jean Lacoste. Paris : Payot, coll. « Critique de la politique ».

Cassirer, Ernest 1975 [1945], *Essai sur l'homme*. Paris : Éd. de Minuit, coll. « Le sens commun ».

1. Sur l'idée de dissimultanéité des consciences, voir Patrick Tacussel, *L'attraction sociale*, Paris, Librairie des Méridiens, coll. « Sociologies au quotidien », 1984.

Castoriadis, Cornelius 1975, *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.

Durand, Gilbert 1989, *L'imaginaire symbolique*. Paris : PUF, coll. « Quadrige ».

Durand, Gilbert 1988, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Paris : Dunod.

Durand, Martine 2002, *Pratique de l'imaginaire, lecture de Gilbert Durand*. Presses Universitaires de Laval.

Fourastié, Brigitte et Philippe Joron 1993, « The Imaginary as a Sociological Perspective », in *Current Sociology*. Vol. 41, nº 2, Londres : Sage Publications, p. 53-58.

Huneman, Philippe et Estelle Kulich 1997, *Introduction à la phénoménologie*. Paris : Armand Colin, coll. « Philosophie ».

Husserl, Edmund 1950 [1913 pour l'édition originale], *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Paul Ricœur. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».

Kant, Emmanuel 1976, *Critique de la raison pure*. Traduit de l'allemand par Jules Barni. Paris : Flammarion.

Kant, Emmanuel 1988 [1800 pour la seconde édition allemande], *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Traduit de l'allemand par Michel Foucault. Paris : Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques ».

Lyotard, Jean-François 1994, *La phénoménologie*. Paris : PUF, coll. « Que-sais-je ? ».

Maffesoli, Michel 1996, *Éloge de la raison sensible*. Paris : Grasset.

Merleau-Ponty, Maurice 1989 [1945], *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».

Scheler, Max 1951, *La situation de l'homme dans le monde*. Paris : Éd. Aubier, coll. « Philosophie de l'Esprit ».

Tacussel, Patrick 1984, *L'attraction sociale*. Paris : Librairie des Méridiens, coll. « Sociologies au quotidien ».

Wunemburger, Jean-Jacques 1999, « Le Tiers-État symbolique », in *Cahiers de l'imaginaire*, Nº 5/6, Paris : L'Harmattan, p. 99-119.

Peter Berger et Thomas Luckmann 1989, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, coll. « sociétés », p. 59.

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 29-40

La circulation des symboles dans les rituels et les représentations du politique Usages, détournement, appropriation

Denis Fleurdorge

Maître de Conférences en Sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III
IRSA/CRI
`denis.fleurdorge@univ-montp3.fr`

La plupart des représentations du pouvoir et plus particulièrement celles qui sont officielles du président de la République recouvrent souvent des caractères contenus dans la notion de rituel ou de séquences rituelles [1]. La particularité principale des rituels présidentiels, c'est qu'ils recouvrent deux dimensions de la notion de rituel : une dimension religieuse et une dimension profane [2]. En effet, la notion de rituel est essentiellement liée à la sphère du religieux, ce qui rapporté au domaine du politique doit être compris comme des actes dont la dimension de sacré et de transcendance ne peuvent être que de l'ordre du métaphorique (sacré). De plus, lorsqu'il est fait usage de symboles républicains, d'un protocole et d'une préséance, et compte tenu de la situation contextuelle où ces actes du pouvoir se déroulent, l'ensemble peut conduire à des formes communes adhésions plus ou moins effervescentes (profane). Ainsi, à mi-chemin entre le rituel religieux et le rituel profane, les rituels du président de la République sont des actes prescrits, liés à certaines circonstances, itérables, susceptibles de s'organiser en séquences, de marquer la reconnaissance d'un certain statut et de provoquer le sentiment d'appartenance à une communauté. C'est aussi un « outil de propagande », mettant en jeu exemplarité et émotion, articulant forme et événement, présent et passé, innovation et tradition, spectacle et recueillement. Enfin, plus rarement, c'est un moyen d'influencer, voire d'orienter politiquement le cours de la vie en société. De ce rapide aperçu peut se concevoir l'idée de l'existence d'enjeux symboliques

1. Voir sur ce thème les ouvrages de Denis Fleurdorge, *Les rituels du président de la République*, Paris, PUF, 2001 et *Les rituels et les représentations du Pouvoir*, Paris, Zagros, 2005.

2. Voir pour plus de précision les ouvrages de Marc Abélès, *Anthropologie de l'État* (Paris, A. Colin, 1990), p. 119-125, et de Claude Rivière, *Les rites profanes* (Paris, PUF, 1995), p. 7-21.

en termes de détournement ou d'appropriation par des groupes politiques ou partisans.

Les trois premières années du septennat de François Mitterrand ont consisté, du point de vue de la représentation présidentielle, à renforcer les rituels républicains afférents à la fonction présidentielle, dont la finalité était non seulement une mise à distance symbolique et réelle de la fonction, mais aussi de permettre l'expression de la figure de l'autorité dans un contexte où se manifestaient au départ les plus grands doutes quant à la capacité de la gauche à tenir les rênes du pouvoir. D'une manière identique mais inverse les premières années du septennat de Jacques Chirac ont consisté à désacraliser et déritualiser pour une part les représentations officielles présidentielles. La cohabitation venue puis le nouveau quinquennat acquis, ce sera le retour aux fastes républicains dans un style personnalisé.

Un des phénomènes les plus intéressants de ces quelques dix dernières années est l'accroissement du rôle joué par une certaine ritualité dans la plupart des partis politiques, ou, pour une certaine part, de l'attention que portent les médias à cette ritualité. Il est vrai que les partis politiques possèdent leur propre arsenal de symboles. Notamment les partis de gauche que de longues périodes d'opposition ont conduits, face aux représentations institutionnelles du pouvoir, à élaborer tout un ensemble de signes distinctifs forts et sans ambiguïté : le drapeau rouge, la faucille et le marteau symbolisant l'union des classes ouvrière et paysanne dans la lutte révolutionnaire, la rose au poing des socialistes, ou bien l'hymne révolutionnaire que représente *l'Internationale*. À droite, et pour des raisons parfaitement inverses, la symbolique reste proche des formes institutionnelles ou relatives à l'histoire nationale comme le bonnet phrygien et la croix de Lorraine pour le parti gaulliste, et l'utilisation de *la Marseillaise* comme hymne du parti. Ceci doit être nuancé dans la mesure où on assiste à des formes de « brouillage » symbolique. Par exemple lors de sa constitution, l'U.M.P. a abandonné tous signes gaullistes (la croix de Lorraine a été remplacée par un arbre), ou encore le Parti Communiste n'utilise pratiquement plus les symboles de la faucille et le marteau.

Mais s'il y a bien ça et là, dans la plupart des partis, appropriation de symboles de la République et si, en période électorale, le Conseil constitutionnel est souvent obligé de rappeler à l'ordre les candidats qui les détournent ostensiblement à leur profit, il existe aussi certaines « dérives » consistant à capter telle fête nationale, voire à s'approprier des séquences entières de rituels républicains et, plus spécifiquement, de rituels présidentiels. Les stratégies de communication politique du Front National n'ont pas tant consisté à inventer de nouveaux symboles et de nouvelles formes du paraître et de la représentation politique[1], mais plutôt, et pour s'en tenir à ce qui fait l'objet de cette étude, à

1. On notera toutefois au passage que, dans les années 80, le Front National a innové quant à la forme donnée à certaines de ses séquences de meeting en empruntant aux prédicateurs et évangélistes américains l'utilisation du micro V.H.F., qui permettait une plus grande mobilité sur scène, et en diffusant en simultané la prestation sur grand écran.

ritualiser les représentations de son chef en s'investissant non seulement dans la célébration de fêtes nationales comme le 1er mai, le 11 novembre, la fête de Jeanne d'Arc, le 14 juillet, mais aussi d'avoir délibérément utilisé comme support, dans la mise en scène de discours politiques, certaines séquences spécifiques des rituels présidentiels : dépôts de gerbe, manifestations silencieuses, minute de silence, hymne national et couleurs nationales.

1 Le rapt de Jeanne d'Arc

Dans l'inventaire de tous ces « détournements-appropriations » figure en bonne place la fête nationale de Jeanne d'Arc. La commémoration annuelle de la libération de la ville d'Orléans, c'est-à-dire de la délivrance de la ville en 1429 par Jeanne d'Arc et ses troupes, est devenue fête nationale du Patriotisme par la loi du 14 juillet 1920. On notera que trois distinctions sont à faire ou à rappeler. Tout d'abord la célébration de la fête nationale du Patriotisme doit se faire obligatoirement le deuxième dimanche de mai. Ensuite, la ville d'Orléans a choisi le 8 mai pour sa propre célébration. Enfin la fête de la Sainte Jeanne d'Arc est le 11 mai.

La figure historique mythifiée de Jeanne d'Arc sert comme modèle de la vertu républicaine de patriotisme. L'usage politique et présidentiel représentent deux niveaux de célébration distincts. Dans le domaine politique, la célébration commémorative est locale, et a lieu tous les ans. À cette occasion, une jeune fille « méritante » de la ville est revêtue d'une armure et parcourt la ville sur un magnifique cheval blanc, incarnant ainsi la libératrice se rendant à la cathédrale. Cette Jeanne d'un jour, rosière en armure, est suivie dans sa déambulation par la foule des Orléanais et l'ensemble des élus locaux, maire en tête. La participation présidentielle est en revanche plus épisodique. Instaurée par Vincent Auriol, la tradition républicaine d'une visite du président de la République a été suivie par tous ses successeurs à l'exception de Georges Pompidou. L'usage retient que le président de la République doit se rendre au moins une fois au cours de son septennat à Orléans. L'acte est généralement accompli en début de mandat. François Mitterrand ayant obtenu un double mandat s'y rendit deux fois, en 1982 et en 1989. Le président Chirac a accompli le geste le 8 mai 1996, mais ne l'a pas réitéré.

Ceci serait de peu d'intérêt si le Front National ne se posait comme le parti « légitime » d'un nationalisme qu'il ne conçoit guère que sous ses formes les plus extrêmes, et s'il ne s'était attribué le monopole de cette fête. La fête de Jeanne d'Arc est devenue au fil des ans l'occasion de la grand-messe annuelle du Front National. Elle n'a pas lieu à Orléans, mais à Paris où elle donne lieu à un cortège, de composition fort hétéroclite qui, partant de la Tour Saint-Jacques, descend la rue de Rivoli jusqu'à la place des Pyramides et s'arrête au pied de la statue équestre de la Libératrice par le sculpteur animalier Emmanuel Frémiet.

Ainsi se succèdent en ordre calculé les personnages du cortège. Il reprend une partie de la composition du cortège officiel d'Orléans avec une Jeanne d'Arc en armure montée sur un cheval et suivie de ses hallebardiers. Puis, derrière, viennent le bureau politique du Front national et les délégations régionales du parti en tenues folkloriques et drapeaux régionaux. Enfin, le reste du cortège se compose de tout ce qui compte en France dans les domaines de l'anti-parlementarisme, de la haine de la République et des intégrismes de tous poils : sympathisants royalistes de l'Action Française, membres du groupuscule de l'Œuvre Française, représentants de l'association Arabisme et Francité, royalistes brandissant le drapeau noir et blanc des « camelots du roi », membres de l'association nationale Pétain-Verdun, etc. Cortège dont le caractère involontairement ironique réside précisément dans la galerie de figures souvent caricaturales qui le composent et vont du plus « montrable » au plus abject et au plus violent comme les Skinheads. On vient défiler en famille, en délégation, en groupe, en association en scandant des slogans hostiles à la République, ou déclinant sous tous les modes la « préférence française » (« la Sécu aux Français », « les emplois aux Français », etc.), ou encore prônant le retour du roi. Parfois montent des chants : cantiques, *Maréchal nous voilà*, hymne national. Enfin le défilé du cortège se termine. Le chef du Front National tient un discours place de l'Opéra sur une vaste estrade dressée devant le Palais Garnier avec, en arrière fond, une fresque peinte reprenant l'image de Jeanne d'Arc (associée à Clovis en 1996 !). La force symbolique de cette manifestation tient aussi au moment choisi pour son déroulement, le 1er mai, ce qui permet de capter une part de l'attention normalement dévolue à la fête du Travail et fournit l'occasion de déclarations sur des thèmes sociaux, déclarations provocantes et, de ce fait, reprises et amplifiées par les médias. En même temps, cela permet au Front National d'être le premier à fêter Jeanne d'Arc et la fête nationale du Patriotisme.

Cette situation n'a pas été sans poser des problèmes non seulement aux acteurs politiques traditionnels et démocratiques, mais aussi au président de la République lui-même. Du fait de cette situation, certaines villes, parmi lesquelles Fontenay-aux-Roses, Conflans-Sainte-Honorine ou Nanterre, refusent désormais de célébrer l'événement et ne pavoisent plus les édifices publics. Le 8 mai 1996, lors de sa participation à la célébration officielle, à Orléans, le président Chirac se trouva contraint de replacer le symbole de Jeanne d'Arc dans les cadres stricts de la République avec un discours sans détours, bien que la cible de sa dénonciation ne soit pas explicitement désignée : « Comment ne pas voir combien Jeanne est étrangère à toute idée de mépris ou de haine ? Combien ses paroles sont à l'opposé du discours d'intolérance, de rejet, de violence que l'on ose parfois tenir en son nom. [...]. La pureté de son idéal, la noblesse de son combat la placent au-dessus des ambitions et des calculs. Elle appartient à tous les Français et à toute la France[1]. »

1. Discours de Jacques Chirac à Orléans, le 8 mai 1996.

2 Les couleurs nationales, un enjeu symbolique entre institutionnalisation et appropriation partisane

Un élément symbolique mérité d'être abordé tant il est souvent utilisé, approprié, voire détourné, il s'agit de l'histoire du drapeau national. Loin de prétendre à traiter de l'histoire de cet éminent symbole national, il convient de comprendre son utilisation dans les différentes représentations du politique. L'utilisation des trois couleurs nationales, le bleu, le blanc, et le rouge, symbole total de l'incarnation de la France, garde toute sa mystérieuse origine et reste du domaine de l'hypothétique. En effet, selon la théorie la plus courante, l'association des couleurs dans le drapeau national serait le fait de La Fayette et de l'astronome Bailly (futur maire de Paris), qui auraient eu l'idée d'associer le bleu, le blanc et le rouge, sous la forme d'une cocarde, comme support emblématique d'une République en marche et comme signe de ralliement pour les patriotes. Selon une deuxième hypothèse, les couleurs nationales associeraient au blanc du roi, le bleu et le rouge de la Garde nationale et de la ville de Paris. Michel Pastoureau[1] souligne qu'il faut remonter en amont de la Révolution française pour trouver l'origine de l'association de ces trois couleurs et se transporter en Amérique.

En effet, le soulèvement des colons américains contre la couronne d'Angleterre et la Révolution qui s'ensuivit (1775-1783) ont précédé la Révolution française. Ces colons insurgés, pour fédérer leur union, ont inventé leur propre bannière en reprenant les couleurs de la couronne britannique, mais en les associant d'une manière différente (première ébauche du *Stars and Stripes* actuel). À cette époque, le drapeau britannique reflétait la composition nationale du pays. James VI Stuart, roi d'Écosse, ayant hérité de la couronne d'Angleterre à la mort d'Elizabeth Ire (1603), avait associé en 1606 la bannière écossaise (croix de Saint André blanche sur fond bleu) à la bannière d'Angleterre (croix de Saint Georges blanche sur fond rouge) première version de l'*Union Jack* (1606) auquel, après l'Acte d'union de la Grande-Bretagne et de l'Irlande, avait été associée la croix de Saint Patrick (1801).

L'introduction en France serait donc antérieure à la Révolution, et se situerait dans la période pré-révolutionnaire (vers 1780-85) où les « idées nouvelles » faisaient leur chemin et que la mode vestimentaire était aux couleurs bleu, blanc et rouge. De sorte que l'utilisation des trois couleurs en France tiendrait plus à la récupération d'un effet de mode dont les racines profondes trouveraient leur origine dans la combinaison chromatique du bleu, du blanc et du rouge de la Révolution américaine. Cela dit, il est vrai que le blanc fut la couleur du roi, surtout sur les champs de bataille comme moyen de ralliement, et que les Bourbon utilisèrent de manière épisodique cette trichromie dans leur livrée. Mais, en revanche, il faut dire qu'à la fin du XVIIIe siècle le rouge et le bleu ne sont plus les couleurs dominantes de la ville de Paris. L'hypothèse

1. Voir les travaux de l'historien Michel Pastoureau concernant la vexillologie et les couleurs : *Les emblèmes de la France* (Paris, Bonneton, 1998).

de Michel Pastoureau semble cohérente et il faudrait donc rechercher l'origine non seulement des couleurs, mais aussi de l'agencement trichromique du drapeau national dans l'histoire vexillologique britannique.

Les couleurs nationales naissent de l'histoire, mais s'acclimatent et s'imposent par des pratiques. C'est la Marine nationale qui vers 1794 donne sa forme au drapeau national avec ses larges bandes verticales. Au début les couleurs changent fréquemment d'ordre, puis se stabilisent en partant du bleu, en passant par le blanc et en finissant par le rouge, certainement sous l'influence du peintre David. Il faut attendre le Ier Empire pour que ce symbole soit utilisé dans tous les régiments des armées, et c'est vers 1875 qu'il acquiert toute sa légitimité en étant reconnu de tous (même des royalistes). En tant que symbole, il tire sa force du fait qu'il permet de rompre avec l'Ancien Régime, qu'il garantit une certaine continuité du pouvoir (les couleurs n'étant pas inconnues et bénéficiant d'un effet de mode), qu'il est facilement reproductible sur n'importe quel support.

L'usage strictement personnel du pavoisement national est assujetti à une codification précise. Une première manifestation en est la présence du pavillon national, portant la marque du président, hissé sur le toit de l'Elysée, et qui est amené lorsque le président quitte la France pour un voyage officiel à l'étranger. Mais, d'une manière générale, l'utilisation des drapeaux est fonction de la nature et du lieu de la cérémonie, avec une constante qui est leur disposition toujours à droite et derrière le président. Cet usage est récent et ne date que des années 80, au début du septennat de François Mitterrand. Son prédécesseur, Valéry Giscard d'Estaing n'a pas utilisé la symbolique du drapeau. Dans son bureau de l'Élysée ne figurait que le fanion du 2e Dragon, régiment dans lequel il avait servi.

Dans l'usage actuel, il est ainsi possible de dresser un inventaire exhaustif de l'usage présidentiel du drapeau national comme élément de décor : pour la cérémonie des vœux à la Nation à partir de 1984[1] (à partir de 1988 au drapeau national sera associé le drapeau européen, placé à droite, pour toutes les représentations en France et en Europe) ; pour les conférences de presse ; pour les conférences de presse après un Sommet européen ; pour les conférences de presse commune (ou individuelle), lors d'une visite officielle du président à l'étranger, l'ordre est inversé, le drapeau français est placé après celui du pays qui invite (à droite)[2]. Si le pays invitant est européen, on ajoute le drapeau européen[3] ; pour les conférences de presse lorsque c'est la France qui reçoit,

1. Cette date marque vraisemblablement le début « institutionnel » du pavoisement systématique du décor présidentiel.

2. Il y a parfois des erreurs, révélatrices ou non. Ainsi, lors du voyage de Jacques Chirac au Congo (ancienne colonie française) la conférence de presse commune, président français et président congolais, s'est déroulée avec une présentation des drapeaux dans une position inversée, comme si la France recevait le Congo. (voyage officiel au Congo juillet 1996).

3. Si le président doit faire une déclaration exceptionnelle de politique intérieure française sur un territoire étranger, cette déclaration a obligatoirement lieu à l'Ambassade de France, laquelle possède un statut d'extraterritorialité. Et il la fait selon la codification habituelle : drapeau national

le drapeau du pays invité (non européen) est placé après le drapeau national (à droite).

L'usage du pavoisement comme élément du décor dans les représentations présidentielles pose un problème de sens. Il est vrai que le drapeau national est un symbole, mais un symbole relativement redondant lorsqu'il est associé à l'image du président de la République. En effet, le président est déjà l'incarnation de la France. Il n'a pas besoin de rappeler ainsi, même sous forme de symbole, ce que les discours rassembleurs de la période électorale, l'onction donnée par le suffrage universel et la pratique « isolée » du pouvoir (arbitre des actions politiques et garant des institutions) lui ont déjà donné. Accéder au rang de président de la République s'est avoir acclimaté et promu sur sa personne l'idée d'une « incarnation de la France » en un être unique et central. Ce recours au « drapeau-décor » est sans aucun doute un emprunt au modèle américain pour lequel cette symbolique fait sens dans la mesure où la pratique institutionnelle du « *spoil system* » (cette pratique qui consiste à renouveler à chaque élection présidentielle l'ensemble des postes administratifs et de responsabilités [1]) invite à désigner de manière explicite les personnes investis de l'autorité. La justification d'une telle pratique, discutable de notre point de vue, trouve sa raison dans les propos mêmes du principal instigateur Jacques Pilhan (conseiller en communication de François Mitterrand puis de Jacques Chirac) : « [...] en 1984, nous avons décidé, en accord avec François Mitterrand, que lorsqu'il parlerait à la télévision, il y aurait un drapeau français à côté de lui. Nous sortions d'une très longue période où tout signe national avait été proscrit. Nous n'avons pas manqué, alors, d'être accusés par l'entourage du Président d'être des professionnels irresponsables, des mercenaires et des suppôts de la droite. Toujours est-il que, dans le mois qui a suivi, les "unes" de la presque totalité des magazines étaient tricolores. Qu'avons-nous fait ? Le Président avait donné au pays le signal de se montrer à nouveau fier du drapeau français. Vous mesurez la place particulière qu'occupe le président de la République [2]. » Cette pratique du pavoisement n'a pas été abandonnée, Jacques Chirac poursuit assidûment cette forme de représentation symbolique.

La plupart des représentations des partis politiques, et plus particulièrement lors de mise en scène électorale de leur chef, utilise dans un emploi abusif et détourné les couleurs nationales sous toutes ses formes. Par exemple lors de meetings gaullistes c'est l'utilisation d'un subtil éclairage de scène qui projettent en trois faisceaux distincts la symbolique nationale. Ou encore, c'est l'estrade du « président-candidat » Mitterrand souligné d'un liséré tricolore en 1988. Dans un registre plus outrancier, c'est l'utilisation des couleurs natio-

et drapeau européen (à droite). Ce fut le cas lors du voyage officiel au Bénin (Décembre 1995) et au Togo (juillet 1996).

1. Depuis 1983, les pratiques ont évolué dans la mesure où les changements ne se font plus pour des raisons uniquement politiques, mais aussi de compétence (*merit system*). Ce qui n'empêche pas la nécessité de montrer qui dirige et de le signifier par un symbole (le drapeau).

2. J. Pilhan, « L'écriture médiatique », *Le Débat n° 87* (Paris, Gallimard, novembre-décembre 1995), p. 13.

nales faites sous la forme d'une composition et d'une accumulation lors de la tenue des conférences de presse du candidat Le Pen en 2002. Ce qui n'est pas sans rappeler, dans une version plus kitch, *Hommage à la Révolution française* d'Arman installée dans le hall d'entrée du palais de l'Élysée. Enfin, on peut souligner que lors du 1er mai 1997, le détournement peut se transformer en illégalité. Ainsi Bruno Mégret alors délégué général du Front national est sur la tribune officielle ceint d'une écharpe tricolore. Il s'agit là d'une usurpation manifeste d'un symbole d'ordinaire réservé à l'autorité publique. Bruno Mégret s'affiche de la sorte comme s'il était Maire de Vitrolles alors qu'il est conseiller régional de Provence-Alpes-Côte d'Azur et député européen. Il n'a donc pas le droit de porter ce symbole qui est un des éléments d'uniforme réservé aux maires, aux adjoints au maire, aux parlementaires.

3 Quand la musique n'adoucit pas les mœurs

Dans un autre registre, la musique peut apparaître comme une composante symbolique à part entière des formes de représentations du politique. En effet, le couple « politique-musique » est une association qui souvent permet de donner une marque personnelle à des hommes politiques et plus largement à des organisations. Ainsi, le général De Gaulle terminait souvent ses grands discours publics en chantant *la Marseillaise*. Cette pratique s'est perpétuée dans le parti gaulliste (ex. R.P.R.) qui généralement à la fin d'une grande manifestation reprend en chœur l'hymne national. Pour d'autres motifs, le Front national introduit progressivement la reprise en chœur de l'hymne national dans certaine de ses manifestations publiques. Tel fut le cas lors d'une « manifestation spontanée » devant l'Assemblée nationale en octobre 1996. Il s'agit pour le Front national d'estomper progressivement son anti-républicanisme et de réinvestir symboliquement par petites touches distinctes et variées une respectabilité démocratique.

De manière symétrique, les parties de gauches, essentiellement le parti Communiste et les partis révolutionnaires, terminent leur manifestation par le chant de *l'Internationale*. Valéry Giscard d'Estaing accompagnait ses meetings de la *Symphonie no 4* de Malher ou par *le Chant du départ*. François Mitterrand en 1981 pour sa cérémonie d'installation était entré dans le Panthéon sur le 4e mouvement de la *9e Symphonie* de Beethoven (*Hymne à la joie*), et était ressorti sur *la Marseillaise* chantée par Placido Domigo. Enfin on notera, que les entrées de Jean-Marie Le Pen sont ponctuées par « le chœur des esclaves » du *Nabucco* de Verdi, et que ses sorties se font sur *l'hymne à la joie*. Hitler en son temps entrait en scène sur *Rienzi* (ouverture) de Wagner. Ce qui est frappant, au passage, c'est que la plupart de ces musiques contiennent non seulement les thèmes de la fraternité, de la liberté, mais aussi de la captivité et de l'asservissement.

Si l'on se place dans le contexte plus large de l'histoire, le symbole de l'hymne national, à l'instar du drapeau national a connu les mêmes vicissi-

tudes au cours de son histoire. Officiellement, la Première République instaure que tous les chants et les musiques ayant contribué au succès de la Révolution seront exécutés officiellement par les corps de musique (Garde nationale, régiments de ligne, etc.). La *Marseillaise* fait partie de ces chants. C'est le décret de la Convention du 14 juillet 1795 (26 messidor an III) qui instaure cette pratique. Sous l'Ancien Régime, la codification des hymnes (ou de ce qui s'en approche) était liée à la nature de l'acte qu'ils devaient accompagner et des origines religieuses de ces hymnes. Par exemple, lors du départ des Croisés, on chantait le *Veni Creator* ; lorsque le roi faisait son entrée officielle dans une ville, on chantait le motet *Domine salvum fac regem.* Sous le Premier Empire, il n'y a pas d'hymne officiel. Napoléon fait exécuter par ses musiques militaires soit le *Domine salvum fac imperatorem*, soit le *Veillons au salut de l'Empire*. La Restauration (Louis XVIII) instaure la quasi-officialité de deux hymnes en lien direct avec la présence ou l'absence du roi (ou de sa famille) à la cérémonie concernée. Ainsi, Lorsque le roi paraissait (entrées royales ou certaines cérémonies publiques) ou que paraissait un membre de sa famille, on chantait *Où peut-on être mieux qu'au sein de sa famille ?* ; Hors d'une présence royale dans une cérémonie officielle, c'est *Vive Henri IV !* qui était chanté. Sous Louis-Philippe, on utilisera comme hymne officiel *La Parisienne.* La IIe République prendra comme chant officiel *Le Chant des Girondins.* Au moment du Second Empire, Louis Napoléon Bonaparte aura comme chant officiel *Partant pour la Syrie.* Enfin, il faut attendre l'avènement de la IIIe République pour retrouver *La Marseillaise* comme hymne national. En effet, une circulaire ministérielle (Ministère de la Guerre) rappelle l'existence du décret de la Convention du 14 juillet 1795 (26 messidor an III) établissant le caractère officiel et national de ce chant.

On remarquera que le gouvernement « collaborationniste » de Vichy conservera officiellement l'hymne national de La *Marseillaise*, mais utilisera de manière officieuse *Maréchal, nous voilà*. De la même manière, si l'on peut vraiment dire, le Gouvernement Provisoire de la République Française présidé par De Gaulle utilise de manière officielle La *Marseillaise*, mais la double fréquemment du *Chant des Partisans.* Sous la IVe et la Ve République, l'hymne national est définitivement institué sous la forme unique de La *Marseillaise*. La consécration institutionnelle de La *Marseillaise* se fait par son inscription à l'article 2 de la Constitution de 1958 : « L'hymne national est La *Marseillaise* » (en 1879, un groupe de Parlementaires avait fait pression, sans succès, pour qu'elle soit reconnue comme hymne de la Nation).

Il convient d'ajouter à ce rapide panorama historique de l'hymne national le fait que La *Marseillaise* reste un « objet » vivant qui a subi bien des transformations tout au long de ses deux cents ans d'existence. La composition de La *Marseillaise* est attribuée à Rouget de Lisle. Certaines contestations se sont toutefois manifestées concernant la mélodie dont la paternité reviendrait à Ignaz Pleyel, Jean-Frédéric Edelmann, Jean-Baptiste Grisons ou encore Alexandre Boucher. Dès 1795, La *Marseillaise* est arrangée pour plusieurs voix

de musique et, en 1887, elle est transformée en marche militaire (auparavant Hector Berlioz avait proposé, en 1830, une version trop compliquée qui ne sera jamais utilisée). Le 11 novembre 1974, le président Valéry Giscard d'Estaing fait changer, en le ralentissant, le rythme de La *Marseillaise*. L'ancienne version fut rétablie par le président François Mitterrand en 1981.

4 Petit inventaire factuel des détournements du sens et des appropriations partisanes

Dans cette utilisation détournée de rituels et de symboles présidentiels à des fins politiques par le Front National peut parfois se manifester dans des actes anodins, voire relevant d'une certaine agitation médiatique. Ainsi en octobre 1996, une délégation des cadres dirigeants du parti vont déposer, sans autorisation, une gerbe sur la tombe du soldat inconnu au pied de l'Arc de Triomphe. On a dans cette situation relativement marginale l'illustration d'une appropriation qui se constitue autour d'un rite d'oblation présidentielle. En effet, la pratique oblative florale dépend de la nature des actes à accomplir et de la nature de la cérémonie. En général, la gerbe est utilisée pour les grandes commémorations périodiques (cinquantenaire). La raquette sert pour les commémorations annuelles (8 mai, 11 novembre). Enfin, la couronne est la forme usitée pour les obsèques. Dans tous les cas, le président est assisté dans son offrande. On notera que ce sont deux Gardes républicains qui portent l'élément floral (gerbe, raquette, couronne) tandis que le président accompagne le dépôt en simulant une aide. Dans certain cas, une couronne peut être déjà en place sur une sorte de chevalet, dans ce cas le président s'arrête devant le présentoir et observe une minute de silence[1]. Déposer une gerbe sur la tombe du soldat inconnu c'est participé à l'entretien d'une mémoire collective et attester par le geste une légitimité à l'accomplir. Ce dernier point est essentiel lorsque l'on sait que tous les soirs à dix-huit heures trente la flamme du Souvenir est ranimée par une association d'anciens combattants différente.

Parfois ce « détournements-appropriations » peut revêtir la forme d'une simple participation. Tel en fût le cas à Toulon en 1995 lorsque Jean-Marie Le Pen siégea dans la tribune officielle pour la revue du défilé militaire du 14 juillet. Dans un souci de mise en scène et d'utilisation des attributs du pouvoir, il est possible de s'attarder sur les motifs, au-delà d'une simple présence. Une des composante fondamentale, présente dans tous les grands rituels républicains, c'est que le décor et plus largement l'espace investi. Le décor s'élabore le plus souvent à partir d'un « point origine » : le président de la République. L'approche doit se faire en termes de vision, de perception de la scène à partir d'effets de mise représentation. Il s'agit, après un constat effectué sur le

1. C'est par exemple le cas lors de la cérémonie de réconciliation entre la France et l'Allemagne à Verdun, septembre 1984. Ou encore, pour la commémoration de la Libération de Paris, la prise d'armes à la Préfecture de Police de Paris, août 1994.

terrain, de la production de deux effets visuels que l'on peut définir par les termes de *focalisation* et d'*élévation*. La focalisation est « ce qui conduit à ». Tout doit converger vers le « point origine » (le président). L'exemple le plus significatif est la position centrale dans la tribune lors des cérémonies présidentielles du 14 juillet. La position, sur l'estrade au centre et en avant, contribuent à donner une impression de convergence horizontale vers le « point origine » (le président). L'effet d'élévation est obtenu par la disposition en hauteur, sur une estrade. Cette disposition tend à créer une impression de convergence verticale, « ce qui va vers ». Ainsi, par analogie de sens, lorsque Jean-Marie Le Pen est ostensiblement placé dans un décor permettant ces effets de focalisation et de convergence, le décor doit fonctionner comme indice de statut. Ceci se retrouve aussi lors de son meeting lors de l'hommage annuel rendu à Jeanne d'Arc (voir *supra*).

5 Pour conclure : la fascination des symboles de la République

En 1994 s'est tenue à Paris une exposition confidentielle[1] reconstituant, sous forme d'objets réels (tableaux et sculptures), le résultat d'un concours pour l'invention d'une allégorie de la République. L'histoire remonte au 18 mars 1848, date à laquelle la IIe République ouvrait un concours destiné aux artistes et ayant pour objet l'élaboration d'un symbole matériel de « l'esprit » du pouvoir en place[2]. Les plus grands noms des arts s'y précipitèrent[3], dans tous les sens du terme, puisque l'expérience se solda par un échec retentissant. En effet, la jeune République souhaitait s'investir dans l'invention de symboles suggérant la nouveauté du régime, en imposant aux artistes un cahier des charges aussi iconoclaste que polysémique. Les thèmes étaient, pêle-mêle, non seulement l'incontournable trilogie républicaine : « Liberté, Égalité, Fraternité », mais aussi le Progrès, la Justice, la Paix, la Nation, la Patrie, la Prospérité, la Force, etc. Le résultat fut incongru et parfois comique puisque tous ces éléments devaient être allégoriquement représentés dans l'œuvre et que, par un effet d'accumulation forcenée, la finalité allégorique de l'œuvre se trouva détournée.

La première réflexion que suscite toutes ces expériences en termes de maniement de symbole, c'est qu'il ne faut pas confondre une composition symbolique avec un inventaire de symboles. Tout ce qui touche à la symbolique d'une Nation en général, et à l'exploitation politique qui peut en être faite en particulier s'accommode difficilement de l'accumulation et de la complexité, la seule façon de conjuguer des allégories, nous le savons depuis le Moyen Age, étant le récit. Le second point est celui de l'empirisme des symboles. On ne peut pas inventer des symboles de toutes pièces, ils s'imposent plus qu'ils

1. Exposition dans les sous-sols de l'Assemblée nationale (juillet 1994).
2. Le jury fut présidé par Ledru-Rollin et comptait parmi ses membres Lamartine.
3. Cambon, Daumier, Diaz, Flandrin, Goyet, Vigneron, Ziegler, etc.

ne sont créés et se caractérisent par leur faculté de cristalliser un sens complexe mais immédiatement compréhensible par le plus grand nombre. C'est peut-être sous cette forme que peut s'institutionnaliser une certaine forme de « magie » de la reconnaissance du pouvoir politique. Les symboles attachés au président de la République sont des « objets » présents qui fonctionnent « à la place de » pour signifier et informer. Les symboles républicains du président sont par exemple la cocarde, symbole révolutionnaire et le fanion tricolore, symbole de la Nation. Tous ces symboles constituent un ensemble que l'on peut assimiler à des attributs habituels et récurrents du pouvoir.

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 41-54

Le triptyque École — Symbole — République

Jean-Paul Laurens

Maître de Conférences en sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III
IRSA
jean-paul.laurens@univ-montp3.fr

Novembre 2005 : L'actualité de la société française est toute concentrée sur les violences urbaines. De la mort de deux adolescents à celle d'un gardien de lycée, des milliers de voitures brûlent en trois semaines d'émeutes nocturnes. Bilan : « *l'éducation nationale a recensé 255 atteintes aux biens ou aux bâtiments liées aux violences urbaines dans les établissements scolaires du 1er au 16 novembre*[1]. » L'institution scolaire n'est donc pas épargnée : 106 écoles, 92 collèges et 49 lycées enregistrent des dégradations dont 20 % perturbent le fonctionnement des classes. Quelques écoles maternelles sont même incendiées : « *Ils brûlent leurs écoles !* » Sans doute parce que les jeunes des quartiers vivent leur scolarisation comme un piège (Berthelot, 1983). En brûlant les écoles de la République, « *ils cassent le jeu* »[2], ils manifestent le sentiment de s'être « *fait avoir*[3] » par une institution d'État dont eux et leurs parents attendent beaucoup[4]. Ce faisant, ils nous renvoient au fait que « *l'école républicaine construite comme un grand appareil de notre intégration sociale et nationale ne fonctionne plus* » (Dubet, 2005, 18) ou pour reprendre une expression désormais à la mode que « *l'ascenseur social est en panne* ».

À ces dégradations dont la dimension symbolique n'a échappé à personne, le gouvernement répond par quelques mesures dont la teneur symbolique est tout aussi évidente. Par exemple l'accueil par le prestigieux lycée Henri IV

1. Luc Bronner et Pascal Ceaux, « Le bilan chiffré de la crise des banlieues », *Le Monde*, 2 décembre 2005.

2. François Dubet, Redoutable égalité des chances, *Libération*, 12 janvier 2006.

3. François Dubet, « Pourquoi ils brûlent les écoles », *Le Monde de l'éducation*, décembre 2005, p. 18.

4. Stéphane Beaud, « *80 % au bac... » et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*, Paris, Éds. La Découverte, coll. Textes à l'appui, 2002, 330 p. ; Jean-Paul Payet, *Collège de Banlieue. Ethnologie d'un monde scolaire*, Paris, A. Colin, 1995, 208 p. ; Daniel Thin, *Quartiers populaires. L'école et les familles*, Lyon, Pul, 1998, 290 p.

d'élèves issus des Zones d'éducation prioritaire dans le but de les préparer aux meilleures classes préparatoires[1]. Qu'elle soit confrontée aux prétendus « *sauvageons* » ou « *racailles* », la nation française en appelle à son institution scolaire[2]. Lorsque début décembre, le premier ministre annonce des mesures en faveur de l'égalité des chances dans la société, le volet éducatif du programme est important : il fait même en substance de l'institution scolaire « *le lieu de rendez-vous de la République*[3] ». Ce que le ministre de l'Éducation nationale entérine quelques jours après[4], ce que le Président de la République rappelle à l'occasion de ses vœux solennels aux Français : « *L'école, c'est la clé de tout*[5]. » L'actualité met donc en exergue un triptyque : École — Symbole — République dont nous nous proposons de répertorier quelques aspects, en commençant par le cas d'un diplôme : le baccalauréat.

1 Le Baccalauréat

Car le baccalauréat est plus qu'un diplôme. Il est, étymologiquement, le *bacca laurea* c'est-à-dire la couronne de laurier, l'antique symbole de la victoire (Solaux, 1995, 8). Il est aussi un fait social[6]. On est toujours « bac plus » ou bien « bac moins » quelque chose. Il est un repère, une balise identitaire et une priorité pour les familles : « *Passe ton bac d'abord !* » Il est l'un des grands

1. « *Je pense en particulier à un accompagnement personnalisé dans des classes d'accueil, pour permettre aux élèves issus des ZEP d'entrer dans de bonnes conditions dans les meilleures classes préparatoires. Le lycée Henri IV à Paris sera pilote de ce projet : 30 élèves seront accueillis dans ce dispositif et logés dès la rentrée 2006* » annonce le Premier ministre lors de sa conférence de presse du 1er décembre 2005. Outre ce prestigieux lycée parisien, plusieurs établissements d'enseignement supérieur tels l'Institut d'études politiques de Paris ou encore l'École supérieure des sciences économiques et commerciales (Essec) sont sollicités pour poursuivre leurs expériences de discrimination positive.

2. Après les violences urbaines de la fin des années 1980 (Vaulx-en-Velin, Montfermeil...), le gouvernement socialiste de l'époque associe la politique de l'éducation prioritaire au dispositif global de gestion sociale des quartiers difficiles. Patrick Bouveau et Jean-Yves Rochex, *Les Zep, entre école et société*, Paris, Hachette, 1997, 125 p.

3. Raphaëlle Bacqué, « Villepin implique les familles dans la lutte contre l'échec scolaire », *Le Monde*, 2 décembre 2005.

4. Discours du 13 décembre : « *les causes de cette panne de l'égalité des chances sont multiples. Mais une chose est sûre : si nous voulons y remédier, l'École doit être au premier rang* ».

5. Allocution du 31 décembre 2005 : « *Et au cœur de la République, il y a le mérite : pouvoir réussir par son travail, sa volonté, son talent, quel que soit le lieu où l'on vit ou quelle que soit son origine. Pouvoir progresser, réussir dans la société sans être entravé par la barrière des castes ou des privilèges. L'école, c'est la clé de tout. Nous allons mieux aider les établissements qui en ont besoin, faire de l'apprentissage l'autre voie de la réussite, ouvrir plus largement les portes des universités et des grandes écoles aux enfants des milieux modestes. Et puis, l'honneur de la République c'est d'intensifier notre action au service des habitants des quartiers en difficulté parce qu'il n'y a pas de République sans égalité des chances.* »

6. Antoine Prost, « Le bac, symbole d'appartenance à l'élite », *Le Monde de l'éducation*, avril 2005, p. 74-75.

rituels qui rythme l'année, le parcours de formation ou le cycle de vie d'un nombre sans cesse croissant de jeunes gens : un rite de passage [1].

Lorsqu'au printemps 2003, les enseignants descendent massivement dans la rue pour exprimer leur hostilité aux réformes du gouvernement, la dimension symbolique du baccalauréat est de toutes parts exploitée [2]. Lorsque les enseignants d'abord menacent de boycotter l'organisation de l'examen. Ensuite lorsque les grévistes continuent d'assurer en douce les cours à leurs classes de terminale. « *Touche pas à mon bac* ! » pouvait-on lire au printemps 2005 sur les banderoles des lycéens venus s'opposer à la réforme du baccalauréat engagée par le ministre de l'Éducation nationale [3]. Ce dernier souhaitait y introduire une dose de contrôle continu comme cela se pratique au niveau du Brevet des collèges ou bien dans l'enseignement supérieur. C'est le seul point du projet de loi d'orientation pour l'école qu'il croit devoir retirer. Les lycéens ont manifesté à cette occasion leur volonté de voir le baccalauréat conserver sa valeur nationale.

Un aspect de cette dimension emblématique du « bac » est évoquée par Edmond Goblot dans un ouvrage de 1925 : *La barrière et le niveau,* dans lequel il met l'accent sur le rôle joué par le baccalauréat dans la légitimation de la bourgeoisie. Il note que celle-ci tient tout autant sa place de son éducation, y compris scolaire, que de sa fortune. Le diplôme fait d'elle une institution légale : « *Elle a même ses titres officiels, revêtus de signatures ministérielles, munis de timbres, de cachets, de tous les sacrements administratifs ; et c'est aujourd'hui, je crois, la seule pièce administrative qui soit encore faite de cette manière précieuse et durable dont on faisait au temps jadis les titres authentiques : le parchemin. Le baccalauréat, voilà la barrière sérieuse, la barrière officielle et garantie par l'État, qui défend contre l'invasion. On devient bourgeois, c'est vrai ; mais pour cela, il faut d'abord devenir bachelier. Quand une famille s'élève de la classe populaire à la bourgeoisie, elle n'y arrive pas en une seule génération. Elle y arrive quand elle a réussi à faire donner à ses enfants l'instruction secondaire et à leur faire passer le baccalauréat.* » (Goblot, 1984, 86)

Dans les années 1980, c'est le projet de porter 80 % d'une génération au niveau baccalauréat qui donne l'expression du caractère symbolique de ce diplôme. Bien des observateurs ont d'abord pris cette ambition pour un simple « *effet d'annonce* » (Terrail, 1997, 11). Or c'était minimiser, la volonté politique, la demande de scolarisation et l'attractivité de ce diplôme. Certains se sont réjouis de cette mesure qui répond aux besoins de notre économie et

1. Pierre Bourdieu, « Les rites d'institution », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, nº 42, juin 1982, p. 58-63.

2. Stéphane Beaud, « Avant propos », *Problèmes politiques et sociaux*, nº 891, Le baccalauréat : passeport ou mirage ?, août 2003, p. 5.

3. Ces manifestations avaient déjà donné lieux à certaines scènes de violences entre jeunes cette fois « *racailles* » contre « *bouffons* ». Luc Bronner, « Dominique Pasquier : "Cela ressemble à une sorte de revanche scolaire" », *Le Monde*, 16 mars 2005. Brigitte Perucca, « La fracture lycéenne au crible », *Le Monde de l'éducation*, mai 2005, p. 45-49.

au souci de démocratiser l'accès à l'instruction. D'autres n'ont pas manqué de faire état de toutes leurs inquiétudes à voir ce symbole scolaire et social en quelque sorte bradé. Comme si cette massification des bacheliers ne pouvait qu'entraîner sa dévalorisation. Une crainte qui rejoint la question de la baisse du niveau. Or, tandis que l'on s'inquiète pour le niveau des bacheliers, on se détourne de celui des jeunes collégiens ou des formations professionnelles courtes : Brevet d'études professionnelles et Certificat d'aptitudes professionnelles (Baudelot, Establet, 1989). Mais ces diplômes n'ont pas la dimension symbolique du baccalauréat.

2 La dictée

La problématique récurrente de la baisse du niveau est l'occasion d'aborder un autre objet de culte du champ scolaire : « *La dictée passe aujourd'hui pour l'exercice le plus traditionnel de l'école primaire, et le plus symbolique* » (Chervel, Manesse, 1989) écrivent André Chervel et Danièle Manesse. D'où les nombreuses tentatives de comparer le niveau des générations par le biais de la fameuse dictée de Fénelon[1]. Le diagnostic est sur le long terme positif alors que le temps d'exposition à l'enseignement de l'orthographe (via la dictée) régresse au bénéfice des savoirs scientifiques. L'enseignement de masse n'a finalement pas failli dans sa mission autant qu'on se plait à le répéter car c'est l'ensemble d'une génération qui apprend désormais les bases fondamentales du calcul et de l'orthographe.

Si la dictée n'est plus la première épreuve des examens de la République, elle a gardé une place de choix dans l'imaginaire social. Comme dans les souvenirs de Pierre Sansot : « *La dictée représentait le moment le plus solennel de cette école et de cette langue française.* [...] *une cérémonie où chacun avait un rôle bien défini dont il ne devait pas s'écarter. En effet l'exercice se déroulait (se pratiquait) avec une extrême minutie : le temps imparti pour relire le texte était exactement calculé, le barème des fautes était connu de nous tous et il concernait même les peccadilles : le quart de point pour les accents (mais certains, par, fantaisie ou pour des raisons mal définies, étaient plus sévères quand il s'agissait d'un accent grave que d'un accent aigu) ; le circonflexe jouissait d'un statut particulier ; il bénéficiait, si je puis dire, d'un demi-point*[2]. »

Le cérémonial n'est plus le même dans les salles de classe actuelles. Aussi, c'est à l'extérieur de celles-ci qu'il se maintient. Les amoureux de la langue française s'organisent des cérémonies qui sentent bon la nostalgie de l'âge d'or de la dictée et de l'école primaire *versus* Troisième république. Les concours de dictée organisés par Bernard Pivot en sont l'expression. « *Pivot ne s'y est*

1. Corinne Pons, « Connaissances en français et en calcul des élèves des années 20 et d'aujourd'hui », *Note d'information*, nº 19, 1996, 5 p.

2. Pierre Sansot, « La France : un fait d'imagination ? », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1988, p. 146.

pas trompé et incarne avec humour le rôle de l'instituteur. Il passe dans les rangs, jette un œil sur les copies, taquine les candidats. Il s'est même déguisé en instituteur avec une blouse grise et une baguette en bois lors d'un des premiers championnats[1] » note Valérie Feschet. Le concours de dictée déborde largement le « *cadre médiatique et ludique* » (p. 213) dans lequel il s'inscrit. Parce que les candidats s'entraînent. Parce qu'il est question du rayonnement culturel de la France. Parce que les lieux de la finale sont, année après année, scrupuleusement choisis[2]. La super finale de 2005 est accueillie par le Collège de France. Tout un symbole. Le concours de dictée accueilli par l'institution scientifique jadis fondée par François Ier pour concurrencer la trop conservatrice Sorbonne. La dictée s'y pare des habits de l'audace, elle qui, au sortir des années 1968, était archaïque, traditionnelle, bourgeoise voire répressive.

Exercice privilégié du contrôle de la maîtrise de l'orthographe et de la grammaire, la dictée pose son emprise à l'époque où l'identité nationale est tout autant affaire linguistique qu'affaire politique. En éradiquant l'illettrisme, la nation façonne ses citoyens. Depuis la Révolution de 1789, être Français c'est aussi parler le français d'où la bataille acharnée de la République contre les langues régionales. En promouvant le français, elle fait aussi de la dictée « l'épreuve reine » du certificat d'études : un autre symbole fort de l'institution scolaire française. Car de la dictée au certificat d'études primaire, il n'y a qu'un pas : « *Le succès des "Dicos d'or" est incontestablement lié à l'image que les adultes portent en eux de la dictée type certificat d'étude*[3]. »

3 Le certificat d'études

Le concours de dictée apparaît lorsque disparaît le certificat d'études, autre monstre sacré de la symbolique scolaire. Mais outre sa dictée, il faut évoquer son épreuve de calcul avec les bassins à remplir ou les trains qui se croisent[4]. Nombreuses sont aujourd'hui, les commémorations du certificat d'études qui donnent lieu à l'organisation de véritables vraies fausses sessions d'examen. Dictée à la plume sergent-major, questions, rédaction, histoire et géographie

1. Valérie Feschet, « Les délices de l'orthographe ou la passion des Français pour "la dictée de Pivot" », dans Christian Bromberger (dir.), *Passions ordinaires. Du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard Éds., 1998, p. 211.

2. Successivement la Cité de la science et de l'industrie, le Palais de Chaillot, la Bibliothèque nationale, la Sorbonne, le Sénat, l'Unesco, le siège de l'Onu, l'Assemblée nationale, la Grande bibliothèque nationale, le Château de Versailles, le Stade de France, l'Opéra Garnier, l'Olympia, l'Hôtel de ville de Paris, le Cirque Fratellini.

3. Feschet, p. 210. « *La dictée, les fautes d'orthographe, le zéro éliminatoire suffisent à symboliser le certificat d'études, sinon toute l'école primaire : c'est l'épreuve reine, qui condense les efforts inlassables, les peurs, les échecs, les rancœurs aussi, et les attaques.* » Patrick Cabanel, *La République du Certificat d'études. Histoire et anthropologie d'un examen (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Belin, 2002, p. 114.

4. « *Deux trains partent à 5 heures du matin, l'un de Paris, l'autre de Marseille (distance : 864 kilomètres). Le premier fait 54 kilomètres à l'heure, et le second, 36 kilomètres. À quelle heure se croiseront-ils, et à quelle distance de Paris ?* » Sujet type rapporté par Cabanel, p. 144.

le matin. Pour l'après-midi, le « *summum de la torture*[1] », et sans calculette, les problèmes de mathématiques[2]. Cette nostalgie à l'égard du « *baccalauréat des modestes*[3] » a été récemment exploitée par une émission de télé-réalité qui a mis en scène 24 adolescents dont le but était de le préparer dans les conditions des années 1950 : pensionnat, surveillant, autorité, uniforme, prix d'excellence, bonnet d'âne, cuillère d'huile de foie de morue[4].

La portée symbolique du certificat d'étude est ancienne. Dès les années 1920, il est l'égal de certaines institutions religieuses comme en témoigne ce texte relevé par Patrick Cabanel : « *Le seul examen qu'ils connaissent est le certificat d'études primaires, le bachot du gueux, qu'ils appellent le centificat, lui donnant ainsi la splendeur d'un magnificat laïque…* » *Le « centificat » ! (on devrait écrire : Santificat) Comme ce nom transfigure l'humble* « bachot du gueux » ! *On devine, dans l'âme de ceux qui le prononcent, un respect mystique. Le certificat, ce n'est qu'un examen ; le centificat, c'est un sacrement.* « Le jour du Jugement » *(je reprends le récit de M. Guéguen), quand* « Monsieur l'inspecteur, ange à binocle, proclame les "élus", ceux-ci, avec le "centificat", reçoivent une sorte de consécration. Il y a bien des esprits inquiets qui soupçonnent là quelques magie diabolique : ne va-t-on pas faire des sorciers de tous ces garçons qui apprennent la "fusique" ? […] "*Ne raillons pas. Dans cette admiration, même superstitieuse, il y a quelque chose de touchant. Et qui ne serait ému de voir l'accueil fait par ces braves gens aux écoliers qui ont affronté l'examen*[5] *?" »*

Patrick Cabanel pousse cette analogie religieuse sur plusieurs aspects. Lorsqu'il évoque la dictée comme moment fort où la communauté des élèves (les fidèles) se groupe autour de l'instituteur (l'officiant) pour une célébration rituelle : « *Combien d'enfants n'ont-ils pas entendu "Le point final !" comme le dimanche, le* Ite, missa est ? » (p. 123) Lorsqu'il fait du certificat d'études l'équivalent laïque de la première communion : « *La substitution était sans doute d'autant plus naturelle que l'Église, de son côté, fonctionnait assez exactement comme une école, avec le catéchisme, son par cœur et ses récitations publiques, le dimanche. Ajoutons que les deux institutions rivales […] menaient leur clientèle enfantine jusqu'au même rite de passage, vécu dans*

1. Jacques Bruyère, « Les joies du certificat d'études », *Midi libre*, 31 août 2005.
2. « Un ouvrier qui fait des dépenses quotidiennes de tabac, eau-de-vie, boisson ne s'aperçoit pas qu'il gaspille ainsi environ 143 Francs par an. Combien cela représente-t-il de journées de sa femme qui est brodeuse et gagne 2,75 Francs par jour ? Combien lui rapporterait sa sobriété, à l'année, s'il plaçait cet argent à la caisse d'Épargne, au taux de 3,5 % ? » sujet rapporté par Bruyère.
3. Cabanel, p. 10.
4. Il s'agit du « *Le Pensionnat de Chavagnes* » émission diffusée sur M6 en septembre 2004. Le succès d'audience, en prime time, de la promotion 2004 a permis l'enregistrement d'une série en 2005. Elle a préparé cette fois le Bepc dans « *Le Pensionnat de Sarlat* ».
5. Il s'agit d'un texte de Paul Lapie (collaborateur a *L'Année sociologique* et Directeur de l'enseignement primaire de l'époque) qui rapporte et commente les propos de l'écrivain Pierre Guéguen. Paul Lapie, « Le centificat », *Revue pédagogique*, 1925, 2, p. 321-322. Citation rapportée par Cabanel, p. 262.

les mêmes saisons de l'année (la fin du printemps) et de la vie (la fin de l'enfance) : la première communion pour l'une, le certificat d'études pour l'autre. Et toutes deux ont tôt compris cette rivalité, se disputant, au début, les temps de préparation, l'ambition des familles, le prestige social. Peut-être la dictée, telle au moins que la France l'a vécue, l'aimant et la redoutant à la fois, comme un culte national, serait-elle impensable dans une civilisation non chrétienne, voire non catholique. À moins que ses belles heures, sous les IIIe et IVe Républiques, n'aient fait d'elle une pièce maîtresse de cette religion civile à la française, religion laïque dont les dogmes et les lieux de culte furent la mémoire de la Révolution, l'école, la morale laïque, la langue de la dictée. (p. 125) »

4 L'école de Jules Ferry

L'exceptionnel charisme du « Certif » tient, pour Antoine Prost[1] au fait qu'il incarne « *la République de la belle époque* » (p. 75), « *l'école primaire de la République* » (p. 74), celle de Jules Ferry et des lois de 1882, autrement dit un « âge d'or » durant lequel obligation, gratuité et laïcité permettent à tous de réussir les apprentissages scolaires. Or, la mémoire pare cette forme scolaire de vertus qu'elle n'a pas. C'est oublier qu'une minorité d'élus seulement obtient le certificat d'études[2]. Ce qui fait dire à Célestin Freinet, que l'instituteur des années 30, menant la totalité de ses élèves au diplôme de fin d'études primaires, est une « *image d'Épinal*[3] ». C'est oublier que l'organisation de la scolarisation fixée par la Troisième république est loin de promouvoir l'égalité des chances : « *le certificat menait son élite à une forme d'impasse, l'enseignement primaire supérieur et l'École normale, quand une infime proportion de Français atteignait la vraie voie royale, celle du lycée et du baccalauréat* » (p. 287).

L'organisation des scolarités au tournant du XIXe et XXe siècles est structurée en ordres et non en niveaux comme aujourd'hui : l'école primaire n'y est pas encore un préalable à l'enseignement secondaire. Le primaire (gratuit) et le secondaire (payant) forment deux réseaux de scolarisation étanches au recrutement social distinct : le premier répond au besoin d'instruction du peuple tandis que le second accueille les enfants de notables (Prost, 1968). Il faut attendre la IVe République pour que l'école unique soit pensée et la Ve République pour qu'elle soit réalisée et instituée (Barreau, 1998). Il faut attendre les années 1950 et 1960 pour que le système éducatif se « démographise (Prost, 1986) » voire se démocratise (Merle, 2002) sans toutefois parvenir à l'égalité des chances scolaires.

1. Antoine Prost, « Ce bon vieux certificat d'études », *Le Monde de l'éducation*, avril 2004, p. 74-75.
2. Tout au plus 25 % d'une génération en 1900 et au mieux 50 % en 1950 selon les historiens.
3. Propos rapportés par Cabanel, p. 269.

La référence à cette période culte de l'histoire de l'école en France croise bien des débats qui n'en finissent pas d'alimenter l'actualité. Lorsque, par exemple, il s'agit de dénoncer les faiblesses de la forme scolaire actuelle accusée de produire l'échec scolaire de masse[1]. Lorsqu'il s'agit aussi de dénoncer le recul de l'institution devant les assauts répétés de l'école des parents et du marché[2] ou bien encore de dénoncer la dérive de l'école de la République[3] devant la percée contemporaine de l'école des pédagogues symbolisée par les I.U.F.M. (Institut universitaire de formation des maîtres[4]). Le fait est qu'une forme scolaire s'éclipse lentement mais sûrement après la seconde guerre mondiale puis après 1968 et que certains piliers de l'institution scolaire de la Troisième république s'effacent avec elle tandis que le baccalauréat, les mathématiques modernes et les professeurs d'école prennent sûrement le devant de la scène, tandis que les I.U.F.M. se substituent aux Écoles normales, tandis que les pédagogies nouvelles se substituent aux méthodes traditionnelles.

Le fait est aussi que cette nostalgie ne concerne pas seulement le sens commun. L'actualité politique récente témoigne et participe volontiers de cette réalité. L'année 2005 est marquée par la volonté de redonner de l'autorité aux enseignants et à l'institution scolaire[5], d'abandonner la méthode d'apprentissage de la lecture dite globale, de généraliser la note de vie scolaire au collège, de revaloriser l'apprentissage précoce I.E. dès 14 ans[6]. Bref, s'il est faux de dire que l'école de nos grands-parents assurait la réussite de tous, il est tout aussi faux de penser qu'elle assurait la promotion sociale de chacun. Nous avons déjà noté que l'école primaire obligatoire, gratuite et laïque conduisait à une impasse dont la conséquence était de bloquer la promotion sociale. On peut pour illustrer cette réalité faire référence au « *Livre* » et à son contenu.

1. Viviane Isambert-Jamati, « Quelques rappels de l'émergence de l'échec scolaire comme problème social dans les milieux pédagogiques français », dans Éric Plaisance (Éd.), « *L'Échec scolaire* », *nouveaux débats, nouvelles approches sociologiques*, Paris, Éd. du C.N.R.S., 1985, p. 155-163.

2. Yves Careil, *De L'école publique à l'école libérale. Sociologie d'un changement*, Rennes, Pur, 1998, 245 p. ; Brigitte Perucca, « Parentocratie et marché contre méritocratie » (Entretien avec Agnès Henriot-van Zanten et Brigitte Darchy-Koechlin, Le Monde de l'éducation, octobre 2005, p. 18-19.

3. Par exemple Philippe Nemo, *Pourquoi ont-ils tué Jules Ferry ? La dérive de l'école sous la Ve République*, Paris, Grasset, 1991, 355 p.

4. Voir à ce sujet le débat entre Alain Finkielkraut et Philippe Meirieu que l'on peut suivre dans le journal Le Monde durant le mois de mai 2000.

5. On trouve cette volonté inscrite dans plusieurs mesure de la La loi d'orientation sur l'école dite Fillon de 2005 Ce qui n'est pas sans coïncider avec un regain d'intérêt pour les réflexions d'Hannah Arendt : Jean Lombard, *Hannah Arendt, éducation et modernité*, Paris, L'Harmattan, 2003, 118 p.

6. Sur cette actualité, le site Internet du Ministère de l'Éducation nationale : `www.education.gouv.fr`

5 Le Tour de la France par deux enfants

En effet, l'inventaire des symboles scolaires ne saurait être pertinent sans référence au best seller des livres de lecture : *Le Tour de France par deux enfants* de G. Bruno. Écrit cinq années avant les lois de 1882, il est prémonitoire. « Le Tour de France *signale l'ouverture accélérée des écoles, magnifie les départements tôt alphabétisés, annonce le rattrapage des autres* » écrivent à son sujet Jacques et Mona Ozouf[1]. Il accompagne le développement de la scolarisation primaire obligatoire, gratuite et laïque engagée par la Troisième république : il s'en vend surtout trois millions d'exemplaires en 10 ans, 6 millions en vingt-cinq ans et près de 9 millions en un siècle[2]. L'ethnologue Pierre-Jakez Hélias rapporte qu'il est dans les villages bretons des années 1920 parfois « *la bible* » et en tout cas « *le livre*[3] ». Tout se passe comme si l'auteur s'était même effacé devant le livre pour lui offrir toute sa dimension car G. Bruno est un pseudonyme[4].

Or il est facile de constater que les jeunes héros de ce récit[5], malgré leur application scolaire n'en restent pas moins agriculteurs. Tout s'y passe comme si l'instruction primaire ne débouchait pas sur la promotion sociale des élèves méritants. Ceci sans doute parce que ce livre s'adresse avant tout à la France rurale qui n'accède jamais au lycée. Comme le notent Mona et Jacques Ozouf, le *Tour de France par deux enfants* met en scène une France essentiellement artisanale et paysanne où les curés, les soldats et les prolétaires sont rares, une France où les destinées sont figées à l'image du système scolaire dual qui sépare les enfants du peuple et les enfants de notables.

Il vaut attendre la version dite « révisée » de 1906 pour qu'enfin la science et la promotion sociale soient évoquées. La première plus que la seconde d'ailleurs. L'auteur fait alors, dans un épilogue, découvrir au plus jeune fils de l'un des deux héros, les bienfaits de la science d'une part et l'ambition sociale d'autre part lorsqu'il s'écrit après avoir découvert les conséquences des découvertes de Louis Pasteur : « *ces savants sont admirables ! Je voudrais, moi aussi, devenir un savant quand je serai grand* (Bruno, 1906, 307). » Ce sera la seule concession faite à cette question de la promotion sociale que l'on

1. Jacques et Mona Ozouf, « Le tour de la France par deux enfants », dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. 317.

2. Il s'en vend, en moyenne, 80 000 exemplaires par an pendant de 1877 à 1967.

3. Jean-Pierre Bardos, « Postface », G. Bruno, *Le Tour de France par deux enfants*, Paris, Belin, 1977, p. 312. Il supplante dans bien des foyers ruraux *La Vie des saints*, il devient dans la Grande encyclopédie Berthelot l'ouvrage « *le plus lu et le plus aimé des livres de lecture en usage dans les écoles primaires* ».

4. Pierre-Xavier Boyer, « Aux origines de l'élitisme républicain : les aristocraties d'Alfred Fouillée », *Revue Française d'histoire des idées politiques*, nº 22, 2005, p. 261.

5. Ce livre de lecture narre en fait l'épopée héroïque de deux jeunes orphelins lorrains qui, en 1871, franchisent clandestinement la frontière à la recherche de leur oncle dans le but de retrouver leur nationalité française. Une quête qui leur fait d'abord faire le tour des régions, ensuite percevoir l'unité et la grandeur de la patrie puis le sens du devoir et enfin découvrir la géographie, les grands hommes, la moralité, le droit, l'agriculture, l'élevage, la technologie, l'hygiène et, bien sûr, les vertus de l'instruction.

aurait pu penser plus prégnantes dans ce manuel de lecture de la République. Cela dit, cette version « révisée » ne l'a pas été pour adapter le propos du livre aux progrès de la scolarisation primaire et à ses conséquences en terme de mobilité sociale. Il l'a été pour respecter une dimension plus importante encore du programme républicain : la séparation de l'église et de l'État établie par la loi du 9 décembre 1905. « *Dieu expulsé, la Patrie peut occuper toute la place* » notent Mona et Jacques Ozouf[1].

L'actualité de décembre 2005, est également l'occasion de mettre en avant cet autre élément de la symbolique scolaire et républicaine : la laïcité à la française dont on fête le centenaire. Un « *pilier de notre temple républicain* » selon l'expression du Président de la république[2]. Car chacun sait que la problématique de la laïcité est contingente de la question scolaire. Le débat puis la mise à l'œuvre de la laïcité en France se concentre tout au long du XXe siècle fortement sur l'école. Pas plus tard qu'en 2004, une loi relative à l'application du principe de laïcité dans l'institution scolaire, et seulement celle-ci, est votée : elle interdit le port de « *signes religieux ostensibles* ».

6 La Marseillaise

Les prises de position publiques qui ont accompagné la réflexion sur l'opportunité d'une telle décision, mettent en exergue le fait que la France a construit son institution scolaire à l'image d'un « *sanctuaire*[3] ». Elle a voulu son institution scolaire à l'image d'un creuset dans lequel se fond et s'intègre le pluralisme communautaire afin que puisse s'y tisser la communauté nationale. De la première affaire du voile en 1989 à la loi de 2004, en passant par la définition des « signes ostentatoires », les ministres de l'Éducation nationale n'ont de cesse de rappeler qu'« *à la porte de l'école doivent s'arrêter toutes les discriminations, qu'elles soient de sexe, de culture ou de religion*[4] ». Enfin, l'actualité scolaire de ces dernières années et de ces derniers mois nous donne l'occasion d'évoquer, dans la même veine, une mesure dont le but est également de « *répondre à l'enjeu de l'assimilation des populations extérieures venues sur le territoire national* » et de « *réaffirmer le rôle primordial de l'école dans la transmission des valeurs de la République* » : c'est l'enseignement obligatoire de *La Marseille* à l'école primaire. Il n'est effectivement pas possible de clô-

1. Ozouf, p. 317. Comme en témoigne par exemple l'évocation des derniers instants du père des deux héros du *Tour de France* tout au début de l'histoire (p. 10 des versions respectives). Dans la version « primitive » de 1877 *« ses regards mourants s'éclairèrent d'une flamme plus pure, il semblait vouloir à présent ne plus songer qu'à Dieu* » tandis que dans la version « révisée » de 1906 « *il semblait chercher par-delà l'horizon cette frontière reculée de la chère patrie* ».

2. Site de la Présidence de la République.

3. François Dubet, « La fin de l'école-sanctuaire », *Libération*, 16 février 2000. Luc Bronner, « L'illusoire tentation de l'école sanctuaire », *Le Monde*, 12 février 2004.

4. François Bayrou, Circulaire Éducation nationale du 20 septembre 1994, citée par Mohand Khellil, *Sociologie de l'intégration*, Paris, PUF, 1997, p. 62.

turer ce rapide inventaire de quelques symboles qui concernent l'institution scolaire française, sans évoquer enfin l'hymne national de la France.

Ce dernier est au programme des écoles depuis 1911 et l'instruction de Félix Faure ainsi rédigée : l'hymne national « *doit être appris et chanté dans toutes les écoles où le chant est compris parmi les matières obligatoires* ». Trois couplets seulement sont enseignés : le premier, le dernier et celui dit des enfants[1]. Son enseignement tombe en désuétude jusqu'à ne plus être évoqué du tout[2]. Au milieu des années 1980, une circulaire du ministre de l'Éducation nationale de l'époque relance son apprentissage dans les salles de classes primaires dans le cadre de la formation à la citoyenneté. Enfin, *La Marseillaise* s'est récemment invité dans les affaires scolaires lorsqu'en 2005, au cours de l'examen de la loi d'orientation scolaire par l'Assemblée nationale, son enseignement est rendu cette fois obligatoire par l'article 26 du texte afin que « *l'élève prenne conscience de son appartenance à une communauté nationale* ». L'offre d'éducation civique comporte désormais « *obligatoirement l'apprentissage de l'hymne national et de son histoire* » de même que « *la signification des grands symboles de la France et de la République* ».

Cela dit, le succès de l'équipe nationale de foot au mondial de 1998 ou encore le fait que la Marseillaise ait été sifflée par certains spectateurs lors du match France-Algérie en 2001[3] ont rapidement amené certains enseignants à évoquer devant leurs jeunes élèves la nature de ce chant puis expliciter certains de ses passages datés et contestés[4]. De l'évocation des « *bras vengeurs* », du « *sang impur* » ou bien encore des « *cohortes étrangères* » qui « *feraient la loi dans nos foyers* » par exemples, le commentaire circonstancié de l'enseignant s'impose tout comme la contextualisation historique. Or « *L'ignorance croissante de la Révolution française, elle aussi évanescente dans les programmes scolaires au cours des dernières décennies, prive La Marseillaise de la référence la plus élémentaire aux événements qui lui ont donnés naissance*[5] » remarquait Michel Vovelle en 1984. Par ailleurs, la dimension patriotique du chant, ne concorde pas toujours avec l'élan européen dans laquelle la France s'est engagé depuis plusieurs décennies[6].

1. « *Nous entrerons dans la carrière. Quand nos aînés n'y seront plus. Nous y trouverons leur poussière. Et la trace de leurs vertus (bis). Bien moins jaloux de leur survivre. Que de partager leur cercueil. Nous aurons le sublime orgueil. De les venger ou de les suivre* »

2. Michel Vovelle, « La Marseillaise. La guerre ou la paix », dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire. I. La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. 133.

3. Rappelons que la loi sur la sécurité intérieure de mars 2003, prévoit depuis une amende de 7 500 euros en cas d'outrages à l'hymne français.

4. Georges Mattia, « La Marseillaise, hymne dans l'air du temps ? », *Midi-Libre*, 13 novembre 2005.

5. Vovelle, p. 133.

6. D'où la proposition récente d'ajouter un X^{e} couplet : « *Allons enfants de nos 25 pays, Une ère nouvelle est arrivée. Dans le ciel de l'Europe unie, Flotte le drapeau étoilé (bis). Souvenons-nous du temps naguère, Qui nous a tant déchirés. Et demain plus jamais la guerre, Mais de l'amitié et la paix*. »

7 École, symbole de la République

À tenter un inventaire de quelques éléments qui contribuent à illustrer le triptyque École — République — Symbole, on s'aperçoit d'abord que la liste est finalement plus longue que l'on aurait pu l'imaginer au départ. Au baccalauréat, à la dictée, au certificat d'étude... nous aurions pu ajouter les « *hussards noirs de la République* » immortalisés par l'expression de Charles Péguy[1], les cancres ou forts en thèmes dont on trouve de belles descriptions chez Pierre Sansot (1994). Nous aurions pu évoquer la campagne d'affichage du Conseil régional du Languedoc-Roussillon lorsqu'il communique son investissement financier en matière scolaire. En charge des lycées, il finance la gratuité des livres et premiers équipements puis le fait savoir par le biais d'une affiche qui reprend un tableau célèbre intitulé : *La Liberté guide le peuple*[2] où il substitue aux armes et aux morts figurants sur le tableau, des livres. Nous aurions pu évoquer également l'école buissonnière ou certains clichés de Robert Doisneau...

De toute évidence la République et son institution scolaire forment un couple ancien et soudé. Au point que l'expression « *école de la République* » soit redevenue un « *quasi-slogan*[3] », un symbole, qui ne cesse de reprendre de l'ampleur notamment depuis le début des années 1980. D'abord lorsque le ministre de l'Éducation nationale recentre entre 1984 et 1986 les programmes sur les enseignements fondamentaux : lire, écrire, compter. Ensuite, et surtout, lorsqu'à partir de l'année 1989 coïncide les festivités du bicentenaire de la Révolution française de 1789, le vote de la loi d'orientation sur l'éducation de juillet 1989, puis lorsque éclate la première affaire du foulard islamique à Creil à l'automne 1989. Enfin en ce début de XXIe siècle qui voit se succéder la loi interdisant le port de signes ostensibles à l'école (mars 2004) puis la loi d'orientation de François Fillon (avril 2005) qui siffle la fin du libéralisme initié par les mouvances pédagogiques de l'après mai 1968 et le retour à la désormais très symbolique « *école de la République* ».

Bibliographie

Barreau, Jean-Michel, Jean-François Garcia et Louis Legrand 1998, *L'École unique (de 1914 à nos jours)*, Paris, PUF, p. 48, 128 p.

Baudelot, Christian et Roger Establet 1989, *Le Niveau monte. Réfutation d'une vieille idée concernant la prétendue décadence de nos écoles*, Paris, Seuil, p. 44, 200 p.

Berthelot, Jean-Michel 1983, *Le piège scolaire*, Paris, PUF, p. 41, 297 p.

1. Charles Peguy, « L'argent », *Cahier de la Quinzaine*, février 1913. Extrait reproduit dans Hervé Terral (Éd), *L'école de la République. Une anthologie (1878-1940)*, Paris, C.N.D.P., 1999, p. 207-210.
2. Eugène Delacroix, 1830.
3. Hervé Terral, « Avant-propos », dans Terral, p. 5.

Bruno G. 1906, *Le Tour de France par deux enfants. Devoir et patrie. Livre de lecture courante*, Paris, Belin, p. 50, p. 307.

Chervel, André et Danièle Manesse 1989, *La Dictée. Les Français et l'orthographe 1873-1987*, Paris, Inrp-Calmann-Lévy, p. 44.

Dubet, François 2005, « Pourquoi ils brûlent les écoles », *Le Monde de l'éducation*.

Goblot, Edmont 1984, *La Barrière et le niveau. Étude sociologique de la bourgeoisie française*, Brionne, Montfort, p. 43.

Merle, Pierre 2002, *La Démocratisation de l'enseignement*, Paris, La découverte, p. 48, 128 p.

Prost, Antoine 1968, *L'Enseignement en France 1800-1967*, Paris, A. Colin, p. 47, 525 p.

Prost, Antoine, Prost 1986, *L'Enseignement s'est-il démocratisé ?*, Paris, PUF, p. 48, 206 p.

Terrail, Jean-Pierre 1997, *La Scolarisation de la France. Critique de l'état des lieux*, Paris, La dispute.

Sansot, Pierre 1994, *Cahiers d'enfrance*, Paris, Payot, p. 52, 214 p.

Solaux, Georges 1995, *Le Baccalauréat*, Paris, La documentation française, p. 8.

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 55-60

La drogue : d'abord un mot puis une image symbolique

Hélène Houdayer

Maître de Conférences en Sociologie,
Université Paul-Valéry, Montpellier III
IRSA/CRI
houdayer@sociologie.net

À l'image de ses nombreuses perceptions et représentations, l'objet drogue possède de multiples univers symboliques. Nous allons partir à la découverte de quelques uns de ces univers qui forment d'incontestables mythes pour la drogue.

1 La drogue, d'abord un mot...

L'étymologie du mot « drogue » apparaît d'abord controversée : le mot pourrait venir du persan *droa*, odeur aromatique, ou de l'hébreu *rakab*, parfum, ou encore du néerlandais *droog*, substance séchée.

Toutes les définitions classiques[1] du mot drogue renvoient à une substance pharmacologique dite *active* sur l'organisme, c'est-à-dire produisant des effets majeurs sur le cerveau (en ce sens, tout médicament est une drogue). Il devient dès lors judicieux d'évoquer les états modifiés de conscience pour ces produits appelés « drogue » qui ont le pouvoir de changer les perceptions et les facultés mentales de ceux qui en usent et en abusent. Cette signification donnée au mot « drogue » réfléchit alors une image ou plutôt des images qui nous permettent de glisser vers les univers mythiques de la drogue.

2 Puis une image symbolique

C'est parce que les drogues ont des effets psycho-actifs changeants, contradictoriels et contextualisés que l'imagination peut se développer. La substance

1. Entendons par là celles que l'on retrouve au niveau des dictionnaires et des institutions telles que l'Institut national de la santé et de la recherche médicale (INSERM), l'Organisme mondial de la santé (O.M.S.), la Mission interministérielle de lutte contre les drogues de les toxicomanies (MILDT).

est pour le moins complexe[1] car elle trouve ses racines dans un contexte culturel qui façonne des univers symboliques et mythiques[2].

Tout au long de l'histoire de la colonisation, militaires et scientifiques rapportent de leurs voyages une foule de pratiques nouvelles, et de produits associés au grand *Ailleurs*. Parmi ces pratiques, celle de la consommation de drogues : adjuvant créatif, voyage à la découverte de soi-même.

Lorsque Louis Aubert-Roche et Joseph Moreau de Tour découvrent le haschisch dans les années 1840 (le *dawamesk*, confiture verte d'Inde à base de chanvre), ils décident d'organiser des soirées vouées à sa consommation. Charles Baudelaire y résidait aussi à l'époque et participa aux soirées dont il tira ses « Paradis Artificiels ». Théophile Gautier fut un des premiers invités, suivi d'une pléiade de poètes, d'écrivains, de peintres et autres artistes. Il publia en 1846 un conte, *Le Club des haschischins*, qui donna son nom aux membres des soirées du 17, quai d'Anjou.

Pratiquement 800 ans plus tôt, en 1090 la secte des Haschischin (Ismaéliens en fait), située dans une région austère proche de l'Irak voit le jour. Son objet est de combattre par tous les moyens les fervents défendeurs du Coran. On les nomme aussi les « assassins ». Avant de partir au combat ces jeunes recrues vouées à la mort, entrevoient le paradis qui les attend grâce à un site verdoyant dans lequel ils sont transportés et où ils dégustent une potion « paradisiaque » (un mélange d'opium, de jusquiame et de chanvre) qui promeut l'amalgame haschisch/assassin.

Un autre exemple de présentation mythique de la drogue s'accorde à démontrer leur aspect envoûtant : le corps du toxicomane est possédé par le produit. L'individu est habité, envahi par une entité surnaturelle qui le gouverne. Le toxique figure cette entité, le Malin, d'autant plus qu'il recèle une part de référence à l'étranger. L'Odyssée d'Ulysse nous en apprend long sur cette philosophie : une des premières épreuves d'Ulysse est celle des mangeurs de lotus.

> Le dixième jour nous abordâmes la terre des lotophages, qui se nourrissent d'une fleur. Là, étant montés sur le rivage et ayant puisé de l'eau, mes compagnons prirent leur repas auprès des nefs rapides. Et alors, je choisis deux de mes compagnons, et je les envoyais afin d'apprendre quels étaient les hommes qui vivaient sur cette terre. Et ceux-là étant partis ils rencontrèrent les lotophages, et les lotophages ne leur firent aucun mal, mais ils leur offrir le lotus à manger. Et dès qu'ils eurent manger le doux lotus, ils voulaient rester avec les lotophages et manger du lotus. Et, les reconduisant aux nefs, malgré leurs larmes, je les attachais sous les bancs de nefs creuses ; et j'ordonnais à mes

1. On se référera ici à la pensée d'Edgar Morin : complexe, composé d'une multitude d'éléments, d'interactions, d'effets directs ou indirects, de rétroactions. Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, E.S.F., 1990.

2. Cf. Hélène Houdayer, « Méthode et objet : un pacte épistémologique, Les consommations de drogue comme objet de recherche », *Esprit critique, revue électronique de sociologie* vol. 5, nº 3, été 2003.

> chers compagnons de se hâter de monter dans nos nefs rapides, de peur qu'en mangeant le lotus ils oubliassent le retour[1].

« La drogue » est d'abord représentation puisque ses effets changent selon les produits, les individus et le contexte. À partir de là l'imagination peut se mettre en marche sous la forme d'images symboliques.

Les symboles de la drogue vont puiser directement au niveau des significations de la prise du produit : substance interdite, nocive, voire mortelle, mais aussi source de plaisir : ainsi trouve-t-on une définition en rapport avec la loi, le corps, la mort, le plaisir, hauts lieux de cristallisation de l'imagination.

Car une des toutes premières images symboliques qui s'imposent à propos de l'usage de drogue concerne aussi la maladie. La substance est envisagée comme source de dépendance, de contagion, de désœuvrement et de pratique de mort. Une telle approche aboutit à des conceptions sur la santé et sur la maladie qui témoignent du malaise que l'on ressent lorsqu'il s'agit des drogues. C'est ici l'image qui donne au symbole son sens. Nous faisons alors appel au « langage symbolique » et à ses différentes dimensions (Xiberras, 2002, 32). Une dimension dite *cosmique* qui nourrit le symbole du monde environnant : médecins et malades sont là pour témoigner de la déchirure que représentent les consommations de drogues les plus dures. Une dimension onirique faites de rêves et de souvenirs intervient pour renforcer l'image de chute présente chez l'usager, c'est la descente, le manque, la souffrance. Enfin dans sa dimension poétique le symbole de la maladie puise ses référents dans des situations paroxystiques : la douleur décrite par Freud face à la cocaïne, l'overdose dénoncée par les médias.

Cependant les drogues conservent leurs mystères du fait de leur côté ambivalent : à la déchirure se substitue l'évocation des paradis artificiels ; à la chute la montée vers le plaisir ; à Freud Baudelaire.

C'est ce qui donne à la drogue sa dimension mythique si l'on se réfère aux structures anthropologiques de l'imaginaire proposées par Gilbert Durand (1960) et en particulier l'inversion des régimes de l'image. Le régime diurne de l'image combat la drogue tandis que le régime nocturne tente de s'en accommoder. La drogue symbolise alors une source de vie, mais par l'excès et la passion qu'elle occasionne elle est simultanément source de mort.

Le régime nocturne de la drogue semble être du côté du consommateur par son côté intime. Ainsi en est-il de l'usage du cannabis qui s'est étendu à toutes sortes de groupes sociaux et qui font que sa production est largement sortie de ses limites traditionnelles. Les consommateurs savent désormais cultiver leurs produits. « Ils ont appris le rôle de l'ensoleillement, de la terre, des engrais, de la taille, du moment de la récolte ainsi que des modalités de traitement et de conservation des sommités fleuries. Enfin, ils ont compris que la culture hydroponique et le clonage permettaient la production automatisés

1. Extrait de Homère, *L'Odyssée*, Paris, De Bonnot, 1973, p. 105.

et continue de quantités importantes de cannabis, ce dans un local de taille réduite et sans lumière naturelle » (Sanchez, 2003, 129).

Recettes, travaux pratiques, horticulture, histoire, culture, médecine et législation forment le quotidien des consommateurs de drogues.

Que la drogue soit dure ou douce, elle présente un aspect mystérieux et insondable qui laisse au consommateur une expérience intérieure.

Ainsi cet exemple poignant d'un consommateur de cocaïne : « Il y avait toujours chez moi cette espèce de lutte permanente [...] Je faisais sur moi un travail inimaginable pour essayer de contrôler mon souffle, le débit de mes paroles, de manière à vraiment pouvoir parler aux gens. (p. 25) »

Tandis que le régime diurne développe des gestes de purification et d'élévation qui donne au régime un accent guerrier au profit de la lutte institutionnelle contre la drogue (médicale, pénale, économique).

Le toxicomane se trouve dans une structure d'auto-intoxication volontaire dans la mesure où malgré la connaissance de l'interdit et du danger présent dans l'usage de drogue, celui-ci choisit de consommer. Face à ce choix d'intoxication, le droit pénal français légitime un droit de regard public, souvent en désaccord avec l'intimité du sujet dans le cadre de la lutte contre la drogue et la toxicomanie : surveillance sanitaire, augmentation des peines, prolongation du délai de garde à vue, perquisitions de nuits, saisies et confiscations de biens... Le toxicomane se voit affliger le même traitement que le terroriste. Dans l'imaginaire l'amalgame se fait rapidement. Les partis extrémistes réclament d'ailleurs la peine de mort pour les dealer.

Le toxicomane peut être comparé au terroriste selon le fonctionnement de l'impureté. « C'est cette fonction de manipulateur de l'impur qui fait du terroriste, nécessairement et volontairement, un être marginalisé, désocialisé, voué à une expérience tragique qu'il a provoqué dont il se pense l'ordonnateur. La distance avec les sociétés, les groupes sociaux dont il provient et ceux que l'on interpelle, trouve son origine, avant d'être rattaché aux enjeux de l'histoire, dans ce rôle, que toute société désigne comme distinct, séparé et qui échoit à ceux qui se font une spécialité d'approcher les dangers qui dépassent la condition humaine normale[1] ».

Les peines ne sont pas la seule chose qui autorisent la comparaison du toxicomane avec la figure du terroriste, les procédés utilisés pour traquer les trafiquants et les toxicomanes sont à la hauteur de ceux des terroristes. Le nouveau Code pénal, entré en vigueur en 1994 (loi du 16 décembre 1992), reprend la plupart des dispositions de la loi de 1970, inscrites à l'origine dans le code de la Santé Publique, à l'exception de celles relatives à l'usage. De nouvelles dispositions « criminalisent » les infractions commises dans le cadre du trafic organisé. Les peines d'emprisonnement atteignent 30 ans pour la production, la fabrication, l'importation et l'exportation de stupéfiants en bande

1. Alain Pessin, « Structures politiques de la transgression », *Cahiers de l'imaginaire*, 1988, nº 2, p. 78.

organisée. Le dirigeant d'une organisation de trafic encoure la réclusion criminelle à perpétuité.

L'aspect mystérieux et ambivalent des drogues provient de cet aller-retour (le trajet anthropologique) entre le régime nocturne et diurne et qui permet aux univers symboliques et mythiques de la drogue de conserver toute leur efficacité. Ainsi ce consommateur explique comment il est passé d'une douce quiétude, d'un confort intérieur avec sa drogue à une sensation plus douloureuse qui l'a dirigé vers un relais institutionnel de traitement de la dépendance : le soutien médical.

> par ailleurs il ne faut pas oublier qu'il y a une sensation de plaisir dans la drogue [...] prenez n'importe quel toxicomane qui a pris de l'héroïne blanche, il vous dira la même chose : cela a un goût [...] ça descend dans la gorge. C'est peut-être une sensation de chaleur qui vient plus vite, une sensation de bien-être qui est plus palpable.[....] J'ai fait une vraie rencontre avec un médecin [1].

3 Activer des symboles : l'exemple de l'extasy

Dans les produits toxiques et fortement réprimés en vogue de nos jours, nous trouvons l'extasy, pilule essentiellement utilisée dans les rave-party, ce qui nous rappelle terriblement *l'extasis*, sortir de soi, pour se diriger vers un autre état d'âme. S'éclater au sens littéral du terme mais aussi dans son acceptation plus symbolique : déchirer son enveloppe. L'extasy fait désormais partie de ces nouvelles drogues en vogue jugées dangereuses.

L'extasy est une amphétamine hallucinogène qui a donc un fort pouvoir stimulant tout en étant susceptible de déclencher des hallucinations visuelles ou auditives.

La menace provient au moins de deux éléments majeurs.

3.1 L'aspect sournois de l'extasy

Les extasy se présentent sous la forme de pilules ou de cachets qui prennent donc l'apparence d'une médecine bienfaisante. Ces derniers opèrent sournoisement nous disent les spécialistes car ils bénéficient de la symbolique des médicaments. Les méfaits de l'extasy sont ainsi dissimulés par le côté thérapeutique du médicament.

3.2 L'aspect subversif de l'extasy

Les extasy sont avalés au cours des *rave* ce qui suppriment l'image diabolique de la seringue et de l'injection. Ils rentrent dans le cadre d'une consommation festive réfléchie. Or ils n'en sont pour autant pas moins dangereux

1. « Témoignage d'un consommateur d'héroïne », par Mario Sanchez, 2003, p. 62.

dans la mesure où ils occasionnent des dégâts dans le cerveau. Cette substance se veut festive, c'est donc une drogue de paix mais elle est associée à la part d'ombre de la structure orgiastique. Elle revendique du danger dans un cadre qui n'est pas censé en détenir en apparence, le festif.

L'extasy dans son fonctionnement déplaît à la société parce qu'elle utilise des armes nouvelles pour s'affranchir de sa réputation de dragon. Elle détourne le bien (le médicament, la fête) en mal (les problèmes occasionnés dans le cerveau). Nous avons donc une fois de plus l'exemple d'un produit qui pose la révolte au sein du social, et qui pour cela est condamné, au-delà de ses risques physiques. Devant cet état de fait les politiques nationales restent démunies, seul le système associatif et médical parvient à approcher le phénomène sous la forme d'une surveillance bienveillante profitant des diverses manifestations festives au cours desquelles les extasy peuvent être consommés.

L'extasy entre dans le contexte festif de la consommation (les raves et la techno, les songes et la musique). Elle se pose selon les usagers comme une recherche de soi mais aussi une quête de l'inconnu (on ne sait jamais ce que contiennent ces cachets de la découverte confectionnés à partir de multiples drogues de synthèse), renouant avec la démarche spirituelle des drogues. Face au manque de communication, elle est une solution de convivialité par ses effets désinhibiteurs, eupho-risants et désangoissants. Certains évoquant à son sujet une « quête du bonheur » car l'extasy se consomme au cours de soirées musicales qui privilégient l'association musique et danse (la drogue des *clubbers*) transformant ainsi l'image traditionnelle de l'impuissance et de la passivité prêtée aux drogues.

Bibliographie

Durand, Gilbert 1960, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas, p. 55.

Houdayer, Hélène 2000, *Le défi toxique*, Paris, l'Harmattan.

Ingolf, François-Rodolphe 2003, « Éloge de la verdure : les us et coutumes du cannabis », *Dans L'intimité des drogues*, Paris, Autrement, p. 129.

Joseph, Miriam 2005, *Ecstasy*, Paris, Les Éditions du Lézard.

Maffesoli, Michel 2002, *La Part du diable*, Paris, Flammarion, p. 58.

Sanchez, Mario 2003 *Dans l'Intimité des drogues*, Paris, Autrement, p. 25, p. 56.

Saunders, Nicholas 1996, *E comme Ectsasy*, Paris, Les Éditions du Lézard.

Xiberras, Martine 2002, *Pratique de l'imaginaire, lecture de Gilbert Durand*, Laval, PUL, p. 32, p. 55.

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 61-80

De « l'imagination symbolique » à l'imaginarisation du symbolique : vers une interprétation anthropo-analytique du modèle d'expérience toxicomaniaque

Pascale Peretti

Doctorante en Anthropo-analyse
Université Paul-Valéry, Montpellier III
pascale.peretti@freesbee.fr

Si l'imagination symbolique est bien, comme le soutient G. Durand, cette faculté qui permet à l'Homme d'établir des articulations et connexions symboliques quasiment illimitées, grâce au développement de son troisième cerveau, nous entendons précisément nous départir de toute animalité et de tout instinct grégaire en proposant cette lecture anthropo-analytique du modèle d'expérience héroïnomaniaque.

Entre l'anthropologie de l'imaginaire de G. Durand et la psychanalyse lacanienne, les divergences théoriques sont pourtant telles qu'au-delà d'une certaine similitude thématique, les tentatives de rapprochement entre ces deux courants de pensée du XXe siècle s'avèrent plutôt périlleuses.

Fondées sur des postulats parfois contradictoires, opérant à des niveaux de réalité différents, les deux perspectives ne semblent pas pouvoir converger alors même qu'elles évoquent des notions analogues telles que l'imaginaire, le symbolique, l'inconscient ou encore les structures et topiques de l'activité mentale et sociale.

L'approche durandienne comme la psychanalyse s'attachent à découvrir les déterminations et mécanismes de l'élaboration du sens et de la réalité, psychique et socioculturelle, mais les méthodes et conceptions sur lesquelles elles reposent rendent les deux théories quasiment incompatibles : alors que la psychanalyse s'appuie d'abord sur une conceptualisation du sujet, l'anthropologie de l'imaginaire étudie les réalités socioculturelles à partir desquelles pourront être dégagés les mécanismes psychiques, sociaux et culturels de la mise en représentation du monde.

L'inconscient, individuel et freudien dans la première perspective, collectif et jungien dans la seconde, n'est pas constitué des mêmes « matériaux » psychiques et joue, dans ces deux types d'approches, un rôle très différent au niveau de la constitution de la réalité et du processus représentatif.

De même, la construction du sens partagé est envisagée selon des dynamiques opposées : pour la psychanalyse lacanienne, fondée sur une conception structuraliste du langage, le sens ne peut être réalisé qu'*a posteriori*, comme effet du rapport entre les signifiants, c'est à dire comme effet de structure. La structure symbolique précédant et déterminant l'imaginaire dans cette perspective, la signification, imaginaire, n'est accomplie que par l'effet d'un bouclage qui la rend identique à elle-même en suspendant le renvoi entre les termes de la chaîne symbolique. Pour G. Durand au contraire, la signification précède la structure, elle est donnée *a priori* car « le signe est intrinsèquement motivé » et « ne vaut que par lui-même », comme le prouve selon lui la récurrence de certains thèmes imaginaires à travers l'histoire et la diversité culturelle.

C'est finalement cette conception du signe et du symbole qui sous-tend la divergence entre anthropologues durandiens et psychanalystes au sujet des fondements symboliques et imaginaires de la réalité. Divergence qui renvoie directement à la « *double filiation historique de la notion de symbole* », considéré soit comme un « *signe sur-motivé* », « *à signification sur-définie* », soit comme un élément s'insérant dans une structure formelle « *liée à une signification indéfinie* » [1].

La première conception est partagée par des auteurs comme Eliade, Jung, Benoist, Durand ou Castoriadis dans une certaine mesure, et fait référence à la notion de symbolisme tandis que le terme « symbolique » est plutôt réservé à la seconde conception du symbole où s'inscrit la psychanalyse lacanienne.

Néanmoins, l'étude des récits de vie d'une vingtaine d'héroïnomanes va nous donner l'occasion d'établir un pont entre ces deux points de vue.

Partant d'une lecture durandienne du modèle d'expérience toxicomaniaque, des thèmes imaginaires qui s'y répètent d'un sujet à un autre, c'est en effet à la mise en évidence d'une structure symbolique que nous avons abouti, structure susceptible, selon nous, de dévoiler le sens subjectif, culturel et social de ces pratiques.

Afin d'étayer théoriquement notre interprétation, et pour justifier ce curieux rapprochement entre les disciplines, nous pensons devoir repartir d'une origine commune à de nombreux penseurs modernes du symbolisme et de l'édification symbolique de la réalité : le kantisme.

1. Point de vue développé par J. Rogozinsky, in *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque du collège international de philosophie », 1991, p. 128.

1 Symbolisme et symbolique de Kant à Lacan

Si ces penseurs nous ont semblé devoir être référés à la pensée kantienne, c'est qu'ils sont pour la plupart des néo- ou, pour le moins, des post-kantiens. Ils considèrent généralement la réalité humaine comme une construction symbolique, et non comme une pure donnée objective s'accordant miraculeusement avec notre appareil perceptif et représentatif.

Dans cette perspective, le réel comme tel est en effet jugé inaccessible à l'intuition et à la conscience de l'Homme, et seuls les phénomènes, les choses en tant que déjà formées par l'esprit humain, peuvent faire l'objet de sa connaissance et sont constitutifs de sa réalité.

La réalité humaine est donc posée comme relative à l'esprit qui la constitue. Elle apparaît comme une donnée structurée, organisée, préformée par des catégories *a priori* et universelles de la sensibilité et de l'entendement humains. Universalité qui rend à la connaissance humaine son caractère objectif.

Cette catégorisation par laquelle le réel est rendu intelligible à l'homme peut être rapprochée de la notion de symbolique, d'ordre symbolique ou d'institution symbolique de la réalité.

Quant à la notion de symbolisme, elle est avancée par Kant dans le cadre de la formation des Idées de la Raison, et elle est d'emblée associée par lui à la faculté d'imagination. Faculté qui opère la synthèse entre sensibilité et entendement, par le biais du schématisme dans le cas des concepts de l'Entendement, ou du symbolisme pour ce qui concerne les Idées de la Raison.

Dans cette optique, le symbole est assimilé à une figure qui permet de rendre compte de l'Invisible au cœur du visible, de donner sens à ce qui est inconnaissable directement, de rendre visible une idée non intuitionnable, en établissant une analogie de rapports qui ne doit pas être confondue avec une analogie de contenus. Car les représentations symboliques ne permettent pas de remonter aux choses elles-mêmes, tout comme les mots ne sont pas des choses.

Depuis Kant et l'école de Marbourg, on assiste à une certaine extension de la notion de symbole puisque toutes les productions signifiantes de l'homme en viennent à être posées comme symboliques.

Dans l'anthropologie durandienne, la fonction symbolique est à la base de toute pensée humaine, la pensée mythique comme la pensée rationnelle participant de ce fonctionnement spécifique de l'appréhension humaine du monde. Tous les objets de la réalité, de même que tout ce qui participe du non-sensible, sont lestés d'un sens, ou d'un faisceau de sens, puisque la conscience humaine participe toute entière de ce fonctionnement symbolique par lequel des signifiants, signes ou symboles sont associés à des signifiés, sens ou significations qui forment le cadre d'intelligibilité nécessaire à toute vie culturelle et sociale.

Toutefois, certains signes nécessitent un degré de symbolisation plus élevé en ce qu'ils tendent à rendre compte de phénomènes non présentifiables directement, ce qui les rend totalement inadéquats aux choses ou sensations à

représenter. C'est dans cette dernière catégorie de signes que l'imagination symbolique opère pleinement en permettant aux « catégories innées de la conscience » de se projeter plus librement dans les contenus de pensée.

Car pour G. Durand, il existe aussi des formes *a priori* de la conscience constituant et organisant les contenus de pensée et finalement l'ensemble de la réalité culturelle et sociale.

Ces « préformes » ou « schèmes fonctionnels de l'imagination » sont considérés par cet auteur comme des « catégories motivantes » des symboles. Dès lors, si le symbole renvoie toujours, au-delà de lui-même et de son inscription matérielle, à un horizon de mystère, il est en même temps sur-motivé par ces catégories en tant qu'elles participent à sa « signification intrinsèque » et constituent son sens pré-donné. Il ne s'agit pas pour autant, pour G. Durand comme pour Kant ou Piaget, de nier l'expérience sensible. Aussi, la notion de « trajet anthropologique » vient-elle rendre compte du phénomène de causalité circulaire qui intervient au niveau de la double motivation des symboles, entre schèmes subjectifs assimilateurs d'une part, et accommodation aux intimations objectives du milieu d'autre part, et permet-elle d'envisager la diversité culturelle des symboles.

L'inconscient durandien serait donc constitué par ces schèmes et archétypes universels façonnant la pensée. Aussi rejoint-on la notion kantienne de « sujet universel », ce qui incite G. Durand à qualifier l'objectif de sa démarche de « *fantastique transcendantale* » (Durand, 1992, 437).

Pour le néo-kantien Cassirer, le symbolisme est aussi la principale fonction de la conscience humaine. Et si le symbole est dépassement, transcendance vers l'autre, c'est qu'il renvoie à un monde de sens, un monde construit qui est le seul monde possible pour l'homme. Les formes symboliques, telles qu'elles sous-tendent et structurent le langage, le mythe, la religion, l'art ou la science, se substituent ici aux catégories kantiennes et apparaissent comme les directives originaires et invariantes de la construction du sens et de l'objectivation du monde. Le degré de métaphorisation dont elle font preuve est cependant plus ou moins elevéélevé, et c'est seulement au niveau du symbole pur, non mimétique et non analogique, que la fonction de signification accède à sa véritable autonomie. Dans ce dernier cas, ce n'est plus l'imitation du réel qui garantit le sens, mais l'interconnexion des symboles. Par où le relativisme de Cassirer rejoint d'une certaine façon le courant structuraliste dans lequel s'inscrivent Levi-Strauss et Lacan.

C'est également à une forme de néo-kantisme que s'apparente la pensée de Levi-Strauss, d'ailleurs qualifiée par P. RicoeurRicœur de « kantisme sans le sujet transcendantal ». La culture se présente en effet, dans l'anthropologie levi-straussienne, comme un ensemble de systèmes symboliques structurés inconsciemment par des lois de l'esprit, des contraintes mentales universelles qui déterminent l'ordre culturel et social. Pour Levi-Strauss comme pour Cassirer, le langage est le premier modèle symbolique, à la base de tous les autres, dont la structure détermine les significations et représentations du monde, et

rend possible la construction de la réalité humaine en médiatisant l'accès de l'homme au réel puisque dans cette perspective « *les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précédeprécède et détermine le signifié*[1] ». Mais contrairement aux « schèmes fonctionnels » de G. Durand, ces contraintes mentales ne déterminent pas intrinsèquement la signification des symboles. Les symboles ne signifient rien en eux-mêmes, contrairement à ce qui se passe par exemple dans le symbolisme inconscient de Freud. Car c'est justement l'effet de cette sub-structure mentale que de donner lieu à un ordre formel qui nécessite la mise en relation de ses éléments constitutifs pour pouvoir faire sens. L'hyper-sens de toutes les constructions culturelles devant être ramené, en dernier lieu, à l'opposition nature/culture.

L'inconscient apparaît donc ici comme une sorte de « grammaire » mentale structurant l'ordre culturel et social et par conséquent l'univers de sens de l'homme. Mais le sujet ne peut pas être dit universel, comme le souligne l'expression de Ricœur sus-citée, car l'anthropologie de Levi-Strauss s'attache à mettre en évidence, au delà des invariants structurels, la diversité culturelle liée aux multiples possibilités de mise en forme du réel à partir de structures mentales communes.

C'est dans le prolongement des thèses de Cassirer et de Levi-Strauss qu'il faut enfin situer la notion lacanienne d'ordre symbolique. D'après E. Balibar toutefois, Lacan n'est pas un néo-kantien, mais un « *authentique post-kantien*[2] », de part sa conception non substantielle du sujet, liée à la constitution de celui-ci en tant que divisé, mais aussi parce que, comme le souligne B. Ogilvie, Lacan inaugure une « *perspective transcendantale au carré*[3] » en posant comme « *condition de possibilité des conditions de possibilités* » du sens, l'existence de l'inconscient en tant que cause. Si l'inconscient est selon lui « structuré comme un langage », cela ne signifie pas que le sujet puisse être ramené, comme chez Levi-Strauss, à la structure du groupe humain, mais cela implique que ce sujet soit façonné par l'ordre symbolique qui lui préexiste et le constitue comme manquant et désirant. Car si le symbole est dit déterminer le sujet, c'est qu'il lui impose une coupure, en l'arrachant au réel et au monde des choses, ou des noumènes, pour l'introduire à un monde de sens opérant essentiellement par différenciation et par opposition. Le sujet est dès lors dans l'impossibilité de se signifier lui même, il n'apparaît que comme « représenté par un signifiant pour un autre signifiant » dans la chaîne symbolique. Ce qui revient à dire qu'il n'apparaît qu'en disparaissant en tant qu'être, qu'il « ne se donne qu'en se retirant », et ne peut se retrouver que dans l'objet pulsionnel dit « objet a », objet partiel métaphorisant cet effet de chute du sujet. Et

1. Cf. C. Levi-Strauss, Introduction à l'œuvre de M. Mauss, in Sociologie et anthropologie, Paris PUF, p. XXXII.
2. Cf. E. Balibar, in *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque du collège international de philosophie », 1991, p. 97.
3. Cf. B. Ogilvie, in *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque du collège international de philosophie », 1991, p. 103.

c'est de manque primordial, de ce manque-à-être de tout sujet humain, que se fonde le désir et finalement toute l'édification socioculturelle en tant que structurée par l'échange symbolique.

L'ordre symbolique, dont le langage représente le prototype, implique donc la reconnaissance d'une Loi au fondement de la subjectivité comme de l'ordre culturel. Il constitue l'homme plus que celui-ci ne le constitue en lui imposant de se situer par rapport à une perte radicale.

L'inconscient lacanien n'est pas composé, comme dans l'univers durandien, de matériel représentatif, mais exclusivement d'un pur symbole non représentatif, d'un signifiant sans signifié — le signifiant phallique — qui inaugure le sens en arrimant la chaîne signifiante d'où il se trouve exclu, et désigne le manque comme cause du sujet et de la réalité.

C'est donc sur fond de négativité qu'est édifié l'univers de sens de l'homme, et c'est précisément à partir de ce fondement négatif que les théories durandiennes et lacaniennes peuvent selon nous être comparées.

Mais avant d'en venir à l'objet central de notre étude, une dernière remarque s'impose au sujet de la construction théorique du concept de symbolique. Car si G. Durand a tendance à employer indifféremment les notions d'imaginaire et de symbolique, celles-ci se trouvent en revanche nettement différenciées dans la conception lacanienne : le symbolique y apparaît en effet comme une notion structurale, impliquant le manque et l'incomplétude, tandis que l'imaginaire renvoie à une « substantialisation », une totalisation du sens sous-tendue par un fantasme de complétude. Le sens est symbolique, la signification imaginaire pourrait-on résumer.

Aussi, les travaux d'un auteur comme Castoriadis semblent-ils relever d'un double emprunt, à la psychanalyse et à l'anthropologie de l'imaginaire, puisqu'à partir d'une distinction entre les deux dimensions, imaginaire et symbolique, de la réalité socioculturelle, il en vient à considérer l'institution du sens comme symbolique sans pour autant ramener tous les contenus représentatifs à de purs effets de structure. Certains thèmes ou significations imaginaires étant, selon lui, motivés par des « schèmes organisateurs » qui opèrent au niveau culturel comme le « fantasme fondamental » du sujet opère au niveau individuel.

2 Symbolique et négativité

C'est ainsi la notion de négativité comme fondement de l'ordre symbolique qui nous a semblé propice à jeter un pont entre les théories freudo-lacaniennes et durandiennes de la constitution du sens.

Freud, le premier, a démontré que l'humanité accède à la symbolicité par l'opération de la négation puisque l'affirmation primitive ne prend véritablement sens que sur fond d'absence supposée et que la négation s'apparente en outre, dans le procès de culturation et de socialisation, au meurtre du père primitif et au renoncement à la toute-jouissance qui lui est associé.

Et avant même que Lacan n'y voie le modèle de toute structure symbolique, de la structure du sujet en particulier, le célèbre jeu du Fort-Da, analysé par Freud, révélerévèle que l'opposition et la différenciation sont les principales opérations de la vie psychique et symbolique.

Car c'est bien d'une négation, d'un écart, d'un arrachement au monde de la Chose et à son indifférenciation primitive que le sujet advient à la vie psychique et symbolique.

Le symbole lui-même, en tant que tenant-lieu de la chose à représenter, est à la fois le signe de son effacement et la forme de sa substitution. « Le mot est le meutre de la chose » affirmait Lacan. Et sa signifiance ou valeur dépend des rapports, paradigmatiques et syntagmatiques, qu'il entretient avec les autres signes de la chaîne. Chaîne que l'on sait marquée par l'incomplétude, du fait de sa structure même, et parce qu'il manque un signifiant maître, tombé dans l'inconscient sous le coup du refoulement originaire. Ce pourquoi il ne peut y avoir de métalangage.

De même, les « structures anthropologiques de l'imaginaire » de G. Durand ne deviennent signifiantes qu'à partir d'une différenciation fondamentale, radicale : l'opposition aux « visages de la mort et de la fuite du temps » comme négation absolue de tout l'édifice culturel.

Bien qu'opposé au structuralisme, G. Durand n'en fait pas moins référence à un premier effet de structure, de mise en rapport, d'opposition ou de différenciation pour conditionner le mécanisme représentatif.

La mort, ou plutôt l'intelligence de la mort apparaissant dans sa théorie comme la « condition de possibilités des conditions de possibilités » du sens.

Le Réel chez Lacan, ou plutôt son expulsion de l'ordre symbolique, l'absence irrémédiable de la Chose comme vide central au cœur de l'édifice humain, et la représentance de ce vide par le signifiant phallique, de même que les visages de la mort chez Durand, représentent donc la première condition, elle-même inconditionnée, la cause des conditions de possibilités de l'ordre humain que sont les symboles, les schèmes ou les archétypes. Ce qui revient à dire que la mort est la condition de la vie et de l'édifice socio-culturel humain.

À noter au passage que l'archétype durandien ne correspond pas à l'archétype jungien, mais que ce dernier est plutôt comparable au « schème » de l'anthropologie de l'imaginaire. En outre, la condition inconditionnée de la réalité dans l'univers jungien apparaît sous la « figure » positive de Dieu, alors que c'est une condition négative qui détermine l'ordre symbolique chez Durand comme chez Lacan.

Par ailleurs, Durand admet que l'opposition à la négation absolue, que nécessite toute construction symbolique, peut prendre plusieurs formes qu'il classifie et ramène à trois grandes « structures de l'imaginaire » dont les deux dernières sont dites hétérogénéisantes, parce qu'elles font finalement place à la négation, tandis que la première s'appuie essentiellement sur le procédé de renversement du négatif en son contraire. Cette structure, dite héroïque,

relève du régime diurne de l'imaginaire dont le principe, du tiers exclu, rappelle celui qui supporte le Logos en tant que fondé sur la logique classificatoire.

Les structures du régime nocturne de l'imaginaire fonctionnent, elles, sur la base d'une intégration du négatif vis à vis duquel le sens humain a à se positionner. Ce en quoi elles évoquent le symbole lacanien qui inclut et dépasse sa négation selon le procès de la dialectique hégélienne. De même que l'ordre symbolique suppose la reconnaissance de la Loi, soit le consentement au manque fondateur de la subjectivité et de l'édifice culturel. Se soustraire à cette Loi, nier la négativité fondatrice reviendrait en effet à mourir à la vie sociale, à l'échange généralisé et à l'acceptation des semblants et « tenants-lieu » de l'objet primordial à jamais perdu qu'elle implique.

Ce qui revient à dire qu'il faut accepter la négativité pour ne pas être anéanti en tant que sujet humain. Ou encore qu'il faut savoir mourir, à un certain idéal de complétude, pour pouvoir vivre. « *La parole ou la mort* » (Safouan, 1993), « le désir ou la mort », tel est donc l'impératif porté par la psychanalyse et qui trouve un écho dans la conception durandienne de l'imagination symbolique comme fonction par laquelle l'homme se dresse contre la mort.

3 La structure synthétique de l'imaginaire comme imaginarisation du symbolique

La seconde structure de l'imaginaire durandien, procédant par négation de la négation et centrée autour de l'archétype de la « coupe », peut déjà évoquer le signifiant phallique comparé par Lacan à un vase en tant que constitué autour d'un vide central tout en étant porteur de la virtualité de toutes les formes possibles.

Mais c'est la troisième des « structures de l'imaginaire » mises en évidence par G. Durand qui a plus particulièrement retenu notre attention en ce qu'elle nous paraît présenter une « imaginarisation » de la structure du symbolique lacanien.

Il s'agit d'une forme synthétique ou cyclique de l'imaginaire que l'on peut véritablement qualifier d'hétérogène puisqu'elle fait coexister des représentations contradictoires, négatives et sublimées, sans prétendre résoudre cette contradiction en un quelconque effet de synthèse homogénéisant les différences.

C'est une structure ambivalente, « oxymorique » et dialectique, qui repose, dans la conception durandienne, sur le modèle biologique ou réflexologique de la rythmicité humaine.

Or c'est précisément par le rythme que l'homme accède à la symbolicité qui le caractérise et le spécifie en tant qu'humain. C'est par le rythme qu'il se sépare du monde naturel et instaure un espace-temps humanisé. « *Les rythmes sont créateurs de formes* » (Leroi-Gourhan, 1965, 135) admet Leroi-Gourhan dans son étude sur les origines de l'humanité. L'espace, le temps, le

sens et la culture n'émergent que de la différenciation. Car seule la discrimination, la mise en opposition des éléments de la réalité permet de les délimiter et de les définir les uns par rapport aux autres.

C'est donc de l'écart différentiel que naissent les phénomènes en tant que formes appréhendées par la conscience humaine. Écart entre les différents phénomènes du monde d'une part, et entre chaque phénomène et sa négation potentielle d'autre part : tout « avoir-lieu » n'apparaissant que sur fond de « non-lieu », toute institution symbolique désignant le fond de négativité à partir duquel elle s'inscrit.

Nous voulons donc voir, dans cette dernière structure du régime nocturne de l'imaginaire, une mise en représentation de la structure du symbolique en tant qu'elle opére précisément par contraste, à partir de la co-existence des opposés, tout en maintenant en son sein une véritable hétérogénéité, du fait du renvoi que tout symbole engage vers son altérité radicale.

C'est également la structure du sujet, basée sur un mouvement d'oscillation permanente entre présence et absence, apparition et disparition, qui nous semble représentée à travers ce mécanisme rythmique que G. Durand dévoile comme pré-determination de la conscience imageante.

En outre, par cette mise en représentation de « l'intégration de la mort dans la vie », de l'ambivalence fondamentale inscrite dans toute vie psychique et symbolique, il nous donne à penser le sens des pratiques et constructions symboliques qui participent de ce registre synthétique de l'imaginaire.

4 Ritualité et structure synthétique de l'imaginaire

La ritualité traditionnelle relève précisément de cette structure cyclique de l'imaginaire. Elle procède en effet par mise en tension de thèmes contradictoires. Thèmes qui n'accèdent à la plénitude de leur sens que de ce mouvement même de tension, et par le dépassement dialectique de cette tension, puisque c'est en intégrant et en consentant à sa propre finitude que la vie humaine atteint son véritable sens. De la même façon que toute création symbolique doit assumer la perte et la négativité incluses dans sa démarche.

La structure tripartite des rites concorde avec celle que Durand parvient à dégager comme synthétique à l'issue de son étude sur la convergence des images et représentations symboliques appartenant à diverses traditions culturelles.

Vie-mort-vie, tel est en définitive le canevas de représentations sur lequel repose toute pratique rituelle.

A. Van Gennep a le premier mis en évidence ce schéma tripartite dans son étude systématique des rites de passage : séparation, marge, agrégation sont les trois séquences symboliques « nécessaires » à la reconnaissance collective des changements d'états et de statuts qui ne manquent pas de se présenter dans l'existence de tous et de chacun, étant admis que « *pour les groupes*

comme pour les individus, vivre, c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître » (Van Gennep, 1909, 272).

De même, dans l'interprétation qu'en donne Eliade, la ritualité traditionnelle s'organise autour de trois mouvements dont le principal motif revient en définitive à retourner la société vers un état de chaos supposé originel, propice à convoquer la force créatrice des dieux et par là même à réactualiser l'événement primordial de la création, afin de renaître à une société renouvelée, « purifiée », et légitimée dans ses fondements.

La modélisation du rituel de V. W. Turner reprend également cette tripartition, sous la forme « societas-communitas-societas », et permet de révéler les fonctions culturelles et sociales de cette pratique, en y repérant notamment le mouvement dialectique par lequel les valeurs d'une société se trouvent tour à tour renversées puis légitimées par ce renversement même.

Marge, liminarité, communitas, chaos, mort sont autant de représentations du passage par la négativité, par la négation de l'ordre culturel et social, qu'implique toute ritualité. Passage où se joue la réversibilité du symbolique et par là, l'interrogation des fondements de la réalité, de la croyance collective et de la communauté humaine.

5 Le Sacré et la réversibilité du symbolique

La prise de distance de l'homme par rapport au réel objectif est au principe de son incertitude quant à la légitimité et à la validité de la réalité sociale en tant que symboliquement et imaginairement construite.

La « fictionnalisation » de l'originaire, telle qu'elle est évoquée de façon constante dans les mythes et rites traditionnels, apparaît dès lors comme une façon de pallier cette incertitude fondamentale en donnant consistance à la Loi par la référence à des figures de l'Absolu créateur. Loi qui, comme telle, est pourtant radicalement hétéronome et n'a d'autre principe que la division du sujet. « *Donner un nom à la loi, créer le souverain dans les croyances est le détour nécessaire et inutile tout ensemble moyennant lequel la loi du nom, opérant de derrière, se garantit aux yeux de la conscience, du nom de la loi* » affirme M. Safouan. Et pour rendre compte de sa transcendance, c'est par « *un nom qui s'emprunte à la mort* » que la croyance représente généralement la Loi.

Les échanges symboliques entre vivants et Morts (Baudrillard, 1976), hommes et Dieux, monde visible et monde Invisible, rendus possibles par cet imaginarisation d'un monde double, radicalement Autre par rapport à la société humaine, doivent donc garantir la légitimité des systèmes de règles et de croyances sociales, et délimiter le champ des possibilités humaines (Baudry, 1999).

Réversibilité des échanges qui actualise en outre la réversibilité du symbolique en confrontant la société humaine à ce qui la transcende.

Le mouvement de réversibilité du symbolique, par lequel la société fait retour sur son origine, interroge ses fondements et s'ouvre à ce qui la dépasse, se joue donc de façon privilégiée dans le champ du Sacré. Champ qui se trouve défini par la permanence de cette « *croyance en une réalité supérieure qui donne sens à l'ordre du monde partout où l'on ignore les principes de cet ordre* » (Géraud, 2000).

Dans sa « théorie de la religion », G. Bataille présente le phénomène religieux comme essentiellement porté par une « recherche de l'intimité perdue », du fait que « l'*homme est l'être qui a perdu, et même rejeté, ce qu'il est obscurément, intimité indistincte* » (Bataille, 1979, 77).

Le monde réel, en tant qu'être continu, se trouve en effet expulsé du champ de la réalité humaine fondée, elle, sur la discontinuité et la différence. Il devient dès lors, pour l'homme, un objet absolu, originaire, irreprésentable, et finalement absolument inéchangeable contre son sens (Baudrillard, 1999) puisqu'il n'y a pas de re-présentation du monde mais seulement une symbolisation de celui-ci qui en désigne le fond d'absence en même temps qu'elle lui substitue un sens.

Dans cette perspective, le Sacré se présente comme cette dimension de l'expérience à travers laquelle l'homme tente de retourner à son être immanent, à cette indifférenciation originaire d'où il se serait extrait par l'opération de sa conscience objectivante.

Mais ce retournement, désormais impossible, ne peut plus se jouer qu'imaginairement et transitoirement, dans les expériences rituelles, festives, sacrificielles ou encore esthétiques.

Le renversement rituel de l'ordre social est l'une des modalités de ce mouvement de retournement à l'ante-social, au chaos, au désordre, au « bouillonnement » des origines où l'homme cherche à renouer avec l'intimité du monde et trouve à se ressourcer, à légitimer ou à vivifier son ordre social (Caillois, 1950).

Sur la base de l'interprétation presentéeprésentée par H. Rey-Flaud dans son étude sur les rituels charivariques (Rey-Flaud, 1985), nous proposons à notre tour une lecture psychanalytique de la structure des rites de synthèse : par une ré-actualisation imaginaire de l'originaire, et par la commémoration symbolique de sa perte, les pratiques rituelles tendent à refonder périodiquement l'ordre culturel et social en permettant la ré-inscription, dans « l'inconscient collectif » ou dans l'inconscient de chacun des membres de la collectivité, du signifiant de la différence pure, signifiant du manque et de l'échange symbolique, signifiant hétéronome de la cause du sens.

Qu'elles soient collectives ou, comme aujourd'hui, plutôt individuelles, les ritualisations nous apparaissent donc toujours comme des tentatives de convocation de l'Autre à des fins de ré-incription symbolique de la Loi en tant qu'elle fonde la culture et la subjectivité humaines.

6 La ritualité toxicomaniaque

Parler de ritualisations individuelles, dans le contexte contemporain, ne manque pas d'évoquer la symptomatologie obsessionnelle [1]. Dans cette entité clinique, les symptômes sont comparables à des rites négatifs [2], centrés autour des notions de tabou et de purification. Ils apparaissent en effet comme des mécanismes de défense censés protéger le sujet contre l'angoisse de réalisation incestueuse où il s'anéantirait en tant qu'individu différencié [3].

De même que les rites négatifs protégent la collectivité contre l'angoisse du contact avec le numineux, et de l'impureté que ce contact engendrerait. Impureté dont M. Douglas a par ailleurs montré le lien négatif avec les systèmes symboliques classificatoires, puisque c'est dans le fait d'échapper à ces classifications individualisantes que certains phénomènes acquiérent un caractère impur. Ce qui nous renvoie à nouveau vers l'association entre indifférenciation originaire, transgression de l'ordre symbolique et dimension Sacrée de l'expérience humaine.

Mais ce sont plutôt les rites religieux, ou synthétiques, qui nous semblent pouvoir soutenir la comparaison avec le modèle d'expérience toxicomaniaque. Ces rites, qui intégrentintègrent les rites négatifs et magiques, permettent en effet d'établir une synthèse entre la convocation du numineux comme source de puissance sacrée, et la mise en rapport de l'ordre social et de ses règles avec cette puissance inconditionnée. Ce sont en fait des ensembles rituels qui mettent en scène les mythes et recréent une athmosphèreatmosphère sacrée où la condition humaine « *trouve un autre fondement qu'elle-même* » en participant à une réalité transcendante.

Ils relèvent donc de la « structure synthétique » de l'imaginaire puisqu'ils permettent aux représentations humaines et à l'édifice culturel d'intégrer leur propre négation tout en trouvant à se fonder dans ce retournement vers leur altérité radicale.

L'analyse thématique des récits de vie de sujets toxicomanes « en voie de réinsertion », évoquant leur parcours avec un certain recul historique, nous a permis de mettre à jour quelques thèmes imaginaires récurrents qui s'organisent, dans la totalité des récits recueillis, selon une structure tripartite comparable à celle qui sous-tend la ritualité traditionnelle [4].

1. Cf. B. Guiter, *Rite religieux et névrose obsessionnelle*, Thèse de Doctorat en Sociologie, Montpellier III, 2004.

2. Cf. Distinction entre 3 types de rites (négatifs, magiques, religieux ou de synthèse) in Cazeneuve, J., *Sociologie du rite*, Paris, PUF, 1971.

3. En outre, comme le montre les travaux d'H. Rey-Flaud, les vérifications et déconstructions auxquelles s'adonne l'obsessionnel de façon répétitive dévoilent le sens profond de sa démarche comme une quête du signifiant de la Cause tel que ce sujet aurait en fait échoué à l'inscrire dans l'inconscient au moment du procès de la métaphore paternelle.

4. Cf. Peretti, P., *L'expérience héroïnomaniaque : une forme de ritualité contemporaine ?*, Mémoire de Maîtrise en Anthropologie, Montpellier III, 2000. L'ensemble des thèmes imaginaires relevés dans les récits de vie des sujets interrogés figurent dans cette étude.

Si l'ensemble de l'expérience toxicomaniaque semble bien structurée par un imaginaire de type synthétique, par deux fois néanmoins, il est fait référence à des représentations de type héroïque ou diurne pour représenter cette « coupure purifiante », analogue à celle qui supporte les rites négatifs, par où les sujets interrogés entendent sortir de l'univers chaotique ou confusionnel dans lequel ils ont le sentiment d'évoluer.

L'« *entrée dans le monde de la drogue* » est ainsi associée à des thèmes héroïques telles que la pureté, la lumière ou l'ascencionascension, qui se présentent en contrepoint des situations liminaires caractérisant généralement la période pré-toxicomaniaque. De même, la rupture avec ce mode de vie est décrit comme une coupure inaugurant un « *retour parmi les vivants* », une « *renaissance* », voire une « *réhabilitation* », afin de retrouver notamment « *un corps sain* », ou encore un « *temps propre*[1] », et d'en finir avec « *le milieu vicieux* », « *infect* » ou « *pourri* » auquel ces sujets viennent de renoncer. La notion de souillure, évoquée pour qualifier le « *monde de la drogue* » tel qu'il apparaît progressivement après une période de « l*une de miel* », rend compte d'une situation caractérisée par la liminarité, la dépossédépossession, l'inversion, l'indertermination, la morbidité que les sujets rencontrés qualifient de « *descente aux Enfers* ».

Le retournement vers un monde pré-formel, de plus en plus associé à un vécu chaotique et « *explosé* » au fur et à mesure que l'expérience extatique et dépersonnalisante se transforme en descente cauchemardesque et engloutissante, se présente sous deux facettes opposées qui ont toutefois en commun de participer à cet « imaginaire du voyage », de « l'Ailleurs » ou de « l'exil » mis à jour par H. Houdayer dans son étude des conduites à risque (Houdayer, 2000). À l'imaginaire du « voyage extatique » ou de la « possession mystique » succède en effet celui de la dépossession, du chaos et du « retour dans les entrailles de la terre ». Où l'on reconnaît le double visage du sacré, sous les figures de l'âge d'or fusionnel et du chaos originel, à quoi correspondent les sentiments ambivalents, de fascination et d'effroi, auquel il donne lieu.

C'est finalement lorsque l'expérience toxicomaniaque devient totalement centrée autour de thèmes morbides et chaotiques, que les sujets en appelentappellent à un secours extérieur pour les soutenir dans leur démarche de rupture et de ré-insertion.

Aussi aboutissons-nous, à l'issue de notre étude sur les représentations imaginaires associées à l'expérience toxicomaniaque, à un canevas structural de type vie-mort-vie, ou mort-vie/vie/mort/vie si l'on tient compte de la période pré-toxicomaniaque.

1. Cf. « Clean Time », documentaire diffusé par Arte, et centré autour du témoignage de Marc Riolfou, ex-toxicomane.

7 « Être vivant parmi les autres » : sens subjectif, culturel et social de l'expérience héroïnomaniaque

À la différence de certaines ritualités collectives ou sociales, la « ritualité toxicomaniaque » ne fait pas que convoquer imaginairement les figures de l'originaire et de l'ante-Loi. Elle implique un véritable retournement subjectif, dans un mouvement de reéversibilté vers le corps et le monde interne où sont inscrites les premières traces, archaïques, de l'expérience d'indifférenciation originaire que Lacan désigne par l'expression de « Chose freudienne ».

Mais si la description des premiers rapports avec la drogue évoquent bien cette expérience primitive de satisfaction que le sujet cherche en vain à retrouver tout au long de sa vie, c'est toujours dans une mise en tension avec l'expérience de perte radicale qui lui succède nécessairement, du fait d'un premier effet de négativité et de distance associé à l'inscription même de ces traces, que se joue ce mouvement de retour vers l'originaire.

Dans les incessants échanges entre jouissance et perte, mort et vie, qui caractérisent le début de l'expérience héroïnomaniaque, les sujets semblent d'abord trouver un mode de participation intense à la vie.

Mais bientôt, les expériences de perte dominent le parcours du toxicomane et c'est dans un mouvement de dépersonnalisation, de dépouillement identitaire, de déconstruction de toutes les catégories imaginaires organisant la réalité, qu'il cherche le fondement de son identité symbolique en tant que pur trait de la différence, ré-ouverture à la virtualité de tous les possibles. Expérience négative propre en outre à lui révéler ce message initiatique sous forme de Loi : « que la mort est intégrée à la vie », qu'il faut accepter de « se perdre pour se retrouver ».

De cette quête de la cause du sens, poussée jusqu'à l'originaire et animée peut-être par les nombreuses ruptures qui ont pu entamer le sens de la réalité partagée et le sentiment identitaire des futurs toxicomanes, c'est finalement de la structure de la Loi que ces sujets semblent s'en retourner.

C'est aussi en tant que « pratiques sociales » que ces conduites collectives nous ont interrogés. Dans l'étude qu'il leur consacre, P. Baudry voit dans un certain nombre de conduites de risque contemporaines un moyen de convocation de l'Autre à des fins de refondation symbolique et de ré-agencement de l'ordre social. C'est donc par l'expression de « *ritualité détraquée*[1] » qu'il en vient à désigner ces pratiques, afin de les différencier notamment de la ritualité traditionnelle.

Car c'est très certainement dans leur contextualisation qu'il faut chercher le sens culturel et social de telles démarches.

Les « ritualités contemporaines » pourraient bien apparaître alors comme des tentatives de visibilisation des fondements de l'ordre et du lien social, dans

1. Cf. P. Baudry, *Le corps extrême : approche sociologique des conduites à risque*, Paris, L'Harmattan, 1991.

ce contexte moderne où les socialisations démocratiques impliquent l'acceptation de la perte de la Cause du sens et le recours à une EthiqueÉthique qui peut sembler d'autant plus arbitraire qu'elle est auto-garantie par l'homme lui-même. Dans le contexte plus spécifiquement contemporain, on parle aussi de « crise de l'autorité » et l'on voit apparaître un phénomène d'exclusion sociale dont on sait qu'il a pour effet de ronger les sociétés démocratiques au niveau de leurs fondations.

C'est d'ailleurs de plus en plus massivement parmi les « exclus » que se recrutent les sujets toxicomanes contemporains, et l'on comprend d'autant mieux, dans ces conditions, l'impératif d'une re-fondation symbolique qui pourrait les animer.

Par ailleurs, la convocation de l'Autre et des figures de la négativité est à situer dans ce contexte d'hypermodernité, particulièrement bien décrit par J. Baudrillard, où la figure de l'altérité radicale s'est dégradée dans celle du double virtuel et où la tyrannie de la norme s'est substituée à l'hétérogénéité de la Loi.

Dans cette société post-moderne, bornée à elle-même, les sujets recourrentrecourent à des « stratégies fatales », paradoxales, puisqu'elles impliquent d'en passer par une morfication symbolique pour retrouver le sentiment d'exister et le sens du destin humain.

Bibliographie

Agamben, G. 1997, *Le langage et la mort*, Paris, Bourgeois, « Détroits ».

Avtonomova, N. 1991, « Lacan avec Kant : l'idée du symbolisme », in *Lacan avec les philosophes*, Paris, Albin Michel, « Bibliothèque du collège international de philosophie », p. 67 à 132.

Balandier, G. 1992, *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, « Fondements ».

Bataille, G. 1979, *Théorie de la religion*, Paris, Gallimard, « Tel ».

Baudrillard, J. 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, « N.R.F. ».

Baudrillard, J. 1976, *L'échange symbolique et la mort*, Paris, N.R.F. Gallimard.

Baudrillard, J. 1983, *Les stratégies fatales*, Paris, Grasset.

Baudrillard, J. 1999, *L'échange impossible*, Paris, Galiléé.

Baudry, P. 1991, *Le corps extrême : approche sociologique des conduites à risque*, Paris, L'Harmattan.

Baudry, P. 1999, *La place des morts : enjeux et rituels*, Paris, Armand Colin.

Benoist, L. 1975, *Signes, symboles et mythes*, Paris, PUF, « Q.S.J. ».

Berger, P. et T. Luckmann 1996, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin, « Références sociologie ».

Caillois, R. 1950, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, « Folio Essais ».

Cassirer, E. 1975, *Essai sur l'homme*, Paris, Les éditions de Minuit, « Le sens commun ».

Cassirer, E. 1997, *Trois essais sur le symbolique*, Paris, Édition du Cerf.

Castoriadis, C. 1975, *L'institution imaginaire de la réalité*, Paris, Éditions du Seuil.

Cazeneuve, J. 1971, *Sociologie du rite*, Paris, PUF.

Douglas, M. 2001, *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte et Syros, « Sciences humaines et sociales ».

Durand, G. 1964,*L'imagination symbolique*, Paris, Puf, « Quadriges ».

Durand, G. 1992,*Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.

Duvignaud, J. 1977, *Le don du rien*, Paris, Stock, « Monde ouvert ».

Eliade, M. 1959, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, « Folio Essais ».

Géraud, M. O., Leservoisier, O. et R. Pottier 2000, *Les notions clefs de l'ethnologie*, Paris, A. Colin.

Godin, Christian 1998, *La totalité 1 : de l'imaginaire au symbolique*, Paris, Champ Vallon.

Houdayer, H. 2000, *Le défi toxique : conduites à risque et figures de l'errance*, Paris, L'Harmattan.

Juranville, A. 1996, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, « Quadriges ».

Jung, C. G. 1970, *Psychologie et Alchimie*, Paris, Buchet-Chastel.

Kant, I. 1994, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Paris, J. Vrin.

Lacan, J. 1973, *Le séminaire XI : les 4 concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil.

Lacan, J. 1996, *Écrits I*, Paris, Seuil, « Points essais ».

Lacan, J. 1996, « Sur la théorie du symbolisme d'E. Jones » in *Écrits II*, Paris, Seuil, « Points essais », p. 273-308.

Lacan, J. 1996, « Subversion du sujet et dialectique du désir » in *Écrits II*, Paris, Seuil, « Points essais », p. 175-195.

Le Gaufey, Guy 1996, *L'incomplétude du symbolique : de R. Descartes à J. Lacan*, Paris, EPEL.

Leroi-Gourhan, A. 1965, *Le geste et la parole : la mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, « Sciences d'aujourd'hui ».

Levi-Strauss, C. 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, « Agora ».

Levi-Strauss, C. 1990, *Mythologiques 1 : le cru et le cuit*, Paris, Plon.

Marteens, J. T. 1978, *Ritologiques*, Paris, Aubier Montaigne, « Étranges étrangers », (4 volumes).

Mauss, M. 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

Rey-Flaud, H. 1985, *Le charivari, les rituels fondamentaux de la sexualité*, Paris, Payot.

Rey-Flaud, H. 1996, *L'Éloge du rien*, Paris, Seuil, « Champ freudien ».

Safouan, M. 1993, *La parole ou la mort : comment une société humaine est-elle possible ?*, Paris, Seuil.

Sperber, D. 1974, *Le symbolisme en général*, paris, Hermann, « Savoir ».

Turner, V. W. 1969, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Ethnologie, Paris, PUF.

Van Gennep, A. 1909, *Les rites de passage*, Paris, Librairie critique E. Nourry.

D'autre part

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 81-94

Complexité, identité, fraternité, citoyenneté : le quadrige de la reliance

Marcel Bolle de Bal
Université Libre de Bruxelles

> Nous avons besoin, pour poursuivre l'humanisation et civiliser la terre, d'une force communicante et communiante. Il faut un élan, religieux dans ce sens, pour opérer dans les esprits, la reliance entre les humains, qui elle-même stimulera la volonté de relier les problèmes les uns aux autres.
> La mission de la pensée complexe *est de relier*.
>
> Edgar Morin

Le CILPEC a pour objectif de *relier*... : ainsi commence la « convocation » qui nous a été adressée, nous invitant à participer à ce congrès[1]. Puisque de relier il s'agit, ou encore de « tisser ensemble » (étymologie du terme « complexe »), je me propose, à la demande des organisateurs de notre rencontre, de développer quelques idées personnelles sur une notion qui m'est chère, celle de « *reliance*[2] » : « démon politique » d'Edgar Morin, selon l'affirmation de celui-ci, elle me paraît se situer au cœur même du paradigme de la raison complexe, cette antithèse de la raison simplifiante, du paradigme de simplification fondé, lui, sur le principe de séparation, de dé-liance. Mais la déliance contemporaine n'est pas que scientifique, elle est aussi sociale, psychologique, cosmique. En réaction contre de tels phénomènes, quatre aspirations de reliance s'expriment avec de plus en plus d'acuité : des aspirations de reliance à soi (identité), de reliance aux auxtres (fraternité), de reliance au monde (citoyenneté). En d'autres termes, de reliance psychologique, sociale, culturelle (ou cosmique) et cognitive. Tel est l'essentiel du propos que je compte développer. Au terme de celui-ci, la reliance devrait nous apparaître — du

1. Communication présentée au Congrès Inter-Latin pour la Pensée Complexe (Cilpec) à Rio de Janeiro, du 8 au 10 septembre 1998, dans le cadre de l'atelier « Éthique ».

2. « Reliance » : terme de structure et de consonance bien latine, même s'il doit subir le voisinage encombrant d'un faux frère anglophone. Par reliance, j'entend l'acte — et son résultat — de relier ce qui a été délié, disjoint, déconnecté, séparé.

moins je l'espère — comme un enjeu social, politique et culturel majeur pour nos sociétés en devenir. Mais également un enjeu scientifique de première importance : la reliance des idées et des disciplines — c'est-à-dire la pensée complexe — constitue, elle, une démarche cognitive essentielle pour aider à la solution des problèmes socio-politiques ainsi soulevés. Ce qui ne nous dispensera pas, dans le cadre de cet atelier consacré à l'« Éthique » de la complexité, de nous interroger sur deux dimensions de celle-ci : l'éthique de reliance et l'éthique de la reliance.

1 La société raisonnante : un système socio-scientifique de division et de déliance

Un trait me paraît fondamental pour décrire notre société : il s'agit d'une *société de raison*, qui fonde son développement sur le recours à la raison, à ce qu'elle croit être rationnel et/ou raisonnable. En se sens, elle peut, me semble-t-il, être qualifiée de *société raisonnante*, de même que l'on baptise « folie raisonnante » un délire appuyé sur des raisonnements (Robert). Parmi ces « raisonnements » fondamentaux, il en est un qui nous est inculqué depuis notre plus jeune âge, sous forme de norme culturelle prégnante : diviser pour maîtriser, pour dominer. « Diviser pour comprendre » nous a enseigné Descartes, « division pour produire » en a déduit son disciple Taylor, faisant en cela écho au « diviser pour régner » conseillé par Machiavel à son Prince ; par référence à la théorie des systèmes socio-techniques, nous pouvons décrire cette société « raisonnante » comme un *système socio-scientifique de division et de déliance*, composé de deux sous-systèmes avec leurs dynamiques propres mais étroitement interconnectées : un sous-système scientifique et un sous-système social.

Le *sous-système scientifique* est articulé autour du principe de la *raison simplifiante* (Morin), paradigme de la science occidentale classique qui implique quatre clivages cruciaux : entre recherche fondamentale et recherche appliquée, entre le chercheur et les structures sociales qu'il étudie, entre concepteurs et exécutants d'une recherche, entre les instances internes à la personne du chercheur (sa personne privée, sa personne professionnelle, sa personne civique). Ce modèle rationaliste de la recherche scientifique tend, en particulier dans le domaine des sciences humaines, à produire une connaissance atomisée, parcellaire, réductrice, à creuser un profond fossé entre savoir théorique et savoir pratique : il crée de la *déliance cognitive*.

Le *sous-système social*, produit, reflet et complément de ce sous-système scientifique, se nourrit d'un certain nombre de rationalisations déliantes, c'est-à-dire de « rationalisations » techniques, économiques, sociales et culturelles (industrialisation, organisation, production et consommation de masse, organisation « scientifique » du travail, bureaucratisation, marketing commercial et politique, etc.) qui entraînent de la *déliance sociale*, une rupture des liens sociaux, en effilochement du tissu social, une désintégration communautaire

(dislocation des « groupes sociaux primaires » ; la famille, le village, la paroisse, l'atelier, ...). Cette déliance sociale s'accompagne d'une *déliance psychologique* (la fuite de soi, pris que l'on est par les frénésies de la production et de la consommation ... ou par l'épreuve du chômage) et d'une *déliance culturelle* ou *cosmique* (le repli sur soi, la fuite du monde et de l'engagement politique).

2 Au-delà de la société raisonnante : pour un système socio-scientifique d'alliance et de reliance

Libérés de la nature par l'usage de la raison et de la science, nos contemporains deviennent prisonniers de leur culture rationaliste et scientifique. De plus en plus reliés par leurs techniques — la voiture, la radio, la télévision, le téléphone, la chaîne, l'ordinateur, Internet — ils le sont de moins en moins par les structures sociales. La spécialisation scientifique se prolonge dans le travail en miettes, la famille en lambeaux, le village en ruines. Désintégration atomique et désintégration communautaire ne sont que les deux faces d'un même phénomène. Surgit alors des profondeurs du corps social une aspiration profonde — dont la revendication écologique constitue une manifestation d'avant-garde — à un *renouveau de reliance*, à une revitalisation des liens sociaux détruits, à de *nouvelles alliances* entre l'homme et la nature, entre les sciences et les citoyens, à une société (réellement) « raisonnable », c'est-à-dire, si nous ouvrons à la fois le dictionnaire et nos oreilles, « douée de (vraie) raison ». Sous la forte pression de cette aspiration, d'importantes mutations des deux sous-systèmes sociétaux sont en gestion.

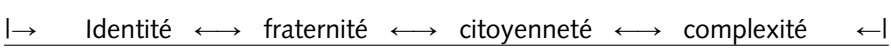
Les *mutations du sous-système scientifique* sont marquées par le souci de plus en plus évident d'un travail de *reliance cognitive*, qui se manifeste à la fois dans le champ des sciences dites « exactes » et dans celui des sciences dites « humaines ». Dans le champ des sciences de la nature, Ilya Pregogine et Isabelle Stengers plaident en faveur d'une *Nouvelle Alliance* entre l'homme et la nature, entre l'homme et le monde qu'il décrit, entre système observateur et système observé, entre milieu scientifique et milieu humain ; voire entre les diverses cultures scientifiques (Prigogine, 1974). Dans le champ des sciences humaines, Edgar Morin développe un effort similaire pour échapper à la pensée mutilée et mutilante, pour réintégrer le sujet dans le paradigme de la science à la fois par le haut (l'observateur-concepteur) et par le bas (l'observé-conçu) ou, en d'autres termes, pour substituer au paradigme de simplification un *paradigme de complexité*, pour nourrir celui-ci des ambiguïtés, paradoxes, contradictions et incertitudes rejetées par celui-là (Morin, 1977). Une telle métamorphose de la science implique donc de *nouvelles alliances et reliances* : non seulement entre l'homme et la nature, entre sciences de l'homme et sciences de la nature, mais aussi entre les diverses sciences de l'homme (sociologie, psychologie, économie, histoire, ...), entre science et philosophie, entre théorie et pratique, recherche et action, expérimentation et expérience.

À ces mutations du sous-système scientifique répondent en écho des *mutations du sous-système social* : le besoin de « nouvelles alliances » dans le champ scientifique correspond à la quête de *nouvelles reliances* dans le champ social. Les producteurs écrasés par l'anonymat des grandes organisations bureaucratiques, les consommateurs affolés par les tentations de la société de l'hyper-choix, les citoyens perdus dans la foule solitaire partent en tâtonnant à la recherche de nouveaux liens sociaux, expérimentent de nouvelles structures de reliance : communautés familiales, comités de quartiers, boutiques de droit, écoles nouvelles, médecine de groupe, alcooliques anonymes, associations et sectes diverses. Ces *aspirations de re-liance* concernent des *reliances* non seulement *sociales* (reliance aux autres) mais aussi *psychologiques* (reliance à soi) et *culturelles* ou *cosmiques* (reliance au monde). Solidarité, identité, citoyenneté : tels sont les enjeux que vivent intensivement, émotionnellement, les êtres de ce temps ponctuellement rassemblés au sein de foules soudain solidaires lors d'événements comme la venue de Jean-Paul II à Longchamp, les funérailles du roi Baudouin et de la princesse Diana, la Grande Marche Blanche à Bruxelles, le Mondial de foot, etc.

3 La reliance : un quadrige, un quadrilatère ou une boucle ?

Au cœur de la reliance comme enjeu scientifique social, culturel et politique majeur, nous venons de mettre à jour quatre forces à la fois parallèles et convergentes : la *complexité* (reliance interdisciplinaire, reliance cognitive), l'*identité* (reliance à soi, reliance psychologique), la *fraternité* (reliance aux autres, reliance sociale), la *citoyenneté* (reliance au monde, reliance cosmique). D'où m'est venue l'image du *quadrige de la reliance* : un quadrige n'est-il pas « un char attelé de quatre chevaux de front » (Robert) et le projet de reliance n'implique-t-il pas une action conjuguée, frontale, complémentaire de ces quatre forces attelées, tirant dans la même direction ?

Puis un doute s'est installé en moi : ne serais-je point en train de succomber à la tentation d'une vision linéaire du devenir, qu'il soit humain, social ou scientifique ? Ne serais-je pas infidèle aux préceptes de la pensée complexe et du raisonnement « en boucle », cher à Edgar Morin ? Si j'entends demeurer fidèle à ce dernier paradigme, ne devrais-je pas plutôt recourir à l'image du *quadrilatère*, au sein duquel chaque côté interagit avec les autres ? Ou alors reprendre un schéma en boucle cher à Edgar Morin :



À chacun(e) de retenir la métaphore qui lui paraît la plus pertinente…

Consacrons quelques instants à esquisser le portrait des quatre chevaux de notre quadrige (ou si vous préférez les quatre côtés de notre quadrilatère, les quatre aspirations œuvrant en boucle).

Premier cheval : l'*identité*, cheval de la *reliance à soi*. C'est une condition indispensable pour pouvoir se relier aux autres et au monde. La reliance à soi est à la fois productrice et produit de l'identité. Pour Edgar Morin, la dialectique de la distanciation de soi et de la reliance à soi constitue l'une des dynamiques essentielles de la construction de l'identité[1]. Il est certes tentant de voir dans cette reliance à soi la dimension psychologique de la reliance. Mais une analyse un peu plus « complexe » révèle que cette reliance à soi est par nature sociale : la reliance à soi est indissociable de la reliance à l'autre. Celle-ci est une médiation essentielle de celle-là, et réciproquement. Comme l'a bien noté Alain Eraly, il importe de sociologiser le rapport à soi : le rapport à soi présuppose le rapport social et il est lui-même une sorte de rapport social (c'est toujours à autrui que je me relie ... cet autrui étant le soi à qui ou dont je parle[2] ?) Edgar Morin, comme toujours, élargit les perspectives : plaidant pour une reliance à son idée-force de Terre-Patrie, il nous invite à vivre « cette *reliance d'identité* fortifiée par l'idée de communauté de destin, en particulier par celle de notre communauté de destin planétaire, avec les problèmes de vie et de mort qui se posent pour tous[3] ». Ici aussi la reliance sociale et la reliance cosmique (surtout celle-ci) ne sont pas loin...

Deuxième cheval : la *fraternité*, cheval de la *solidarité* et de la *reliance aux autres*. La force qui l'anime vient de l'expérience que nos contemporains font de leur société, celle de la foule solitaire, d'une fourmilière d'hommes seuls (Camus) : plus que jamais « reliés », ils le sont essentiellement par des machines (la chaîne, la TV, les ordinateurs, Internet, etc.), non par des relations humaines directes. D'où leur nostalgie de la fraternité, de la solidarité, de rencontres authentiques. D'où le retour des tribus, annoncé et analysé par Michel Maffesoli (Maffesoli, 1988) : la logique de l'identité sexuelle (politique, professionnelle), aux yeux de cet auteur, cède progressivement la place à un processus d'identification à un groupe, un sentiment, une mode. D'où, pour lui, l'émergence des réseaux, de petits groupes, de rassemblements éphémères et effervescents au sein de cette société de masse. Ils révèlent le profond désir, au sein du corps social, de vivre d'intenses émotions collectives, ce qui, à partir du terme grec « *aisthesis* » (sensation en commun), nous pourrions appeler un phénomène d'« *esthésie* » collective. Illustrent cette tendance des phénomènes récents, certes très différents les uns des autres et pourtant similaires dans leur logique profonde, non exempte de contradictions : un million de jeunes agglutinés à Longchamp autour d'un pape dit rétrograde, deux millions de Britanniques pleurant dans les rues de Londres une princesse adultère et divorcée, des millions d'Hindous désireux d'honorer dans un stade de football une humble religieuse, des centaines de milliers de Belges réunis pour dire adieu au roi d'un pays que l'on décrit au bord de l'éclatement ... ou,

1. Edgar Morin, « Vers une théorie de la reliance généralisée ? », in Marcel Bolle de Bal (Éd.), *Voyages au cœur des sciences humaines. De la reliance*, Paris, l'Harmattan, 1996, t. I, p. 317.
2. Alair Eraly, Qu'est-ce que la « reliance à soi » ?, in Marcel Bolle de Bal, *op. cit.*, t. I, p. 138.
3. Edgar Morin, art. cité, p. 317.

citoyens que l'on disait résignés et amorphes, brusquement transformés en une foule solidaire et fraternelle de marcheurs blancs, à l'appel des parents d'enfants assassinés, les quarante milliards de spectateurs d'un Mondial de foot dénoncé comme l'opium du peuple ... Il y a de la ferveur et de l'émotion dans l'air du temps des technocrates. Ce qui relie ces immenses rassemblements, c'est la quête de reliances, de l'être-ensemble : dans de telles circonstances, nos contemporains, atomes de cette foule solitaire, se sentent soudain moins seuls, se relient aux autres, mais aussi, à des degrés divers, à eux-mêmes et au monde. La masse atomisée se mue en messe émotionnelle.

Troisième cheval : la *citoyenneté*, cheval de la *reliance au monde*. À l'heure où il est de bon ton de gloser sur la dépolitisation des masses, l'émergence de la génération « bof », le rejet général du monde politique, la progression du « cocooning » et du repli sur soi, maints faits récents viennent s'inscrire en faux contre de telles thèses : l'investissement de nombreux jeunes dans des mouvements humanitaires, l'engagement de bénévoles issus de tous les milieux sociaux dans des actions sociales en faveur des plus défavorisés (handicapés, exclus, sans papiers, sans logements, sans familles, etc.), des manifestations de masse riches de sens politiques telles que celles de Strasbourg contre le Front National ou de Bruxelles pour la cause des enfants martyrs. La volonté de défense de la cité (« *polis* ») n'est pas émoussé ; elle tend à prendre des formes différentes de la politique traditionnelle. Ici gît un énorme réservoir potentiel de *reliance citoyenne*, articulé autour de la volonté de ne point abandonner aux seuls politiques le soin de gérer le devenir de la cité, du monde ... et du petit monde de chacun. Si nous examinons de plus près le cas de la Grande Marche Blanche qui, en octobre 1996, a rassemblé dans les rues de Bruxelles plus de 300 000 personnes « blanches » (tout de blanc — couleur de pureté — vêtues), que constatons-nous ? Non seulement de la reliance identitaire (beaucoup marchaient pour la première fois dans une telle manifestation... comme le petit enfant qui fait ses premiers pas initiatiques, germes de son identité en gestation), non seulement de la reliance fraternelle (solidarité entre Flamands, Wallons et Bruxellois, entre Belges et immigrés, entre hommes et femmes, entre jeunes et vieux...), mais surtout de la reliance citoyenne (les marcheurs, dans leur grande majorité et sous la sage recommandation des parents d'enfants assassinés, n'entendaient pas renverser le pouvoir, remplacer les responsables politiques, mais plus simplement — et plus efficacement — agir sur celui-là, influencer ceux-ci ... bref s'exprimer en tant que citoyens, revaloriser la notion de « citoyenneté »).

Quatrième cheval : la *complexité*, cheval de la *reliance cognitive, intellectuelle, scientifique*, voire *spirituelle*. À bien des égards, il s'agit du maître-cheval, celui qui dirige, exprime et synthétise tous les autres. Car tout progrès de l'identité, de la fraternité et de la citoyenneté débouche immanquablement sur une production et un accroissement de complexité. Et tout cela est généré dans un processus en boucle, en de multiples boucles. Écoutons à ce propos, une fois encore Edgar Morin : « *Relier la science et les citoyens, relier les indi-*

vidus atomisés dans la perte des anciennes solidarités, etc., mais aussi relier les connaissances séparées, contextualiser, globaliser, etc. et finir sur la vision cosmique du commencement de ce monde de séparations, dislocations, ruptures, collisions, destructions, où quelques faibles forces ont pu relier noyaux, atomes, former les astres, relier les atomes en molécules, puis ces molécules en macro-molécules, et terminer sur nos besoins de vie — être reliés par l'amitié et l'amour — et nos besoins de pensée… » (Morin, 1995, 393).

La complexité est l'avenir — et inscrite dans le devenir — de chacune des forces entraînant le char de notre vie. Dans le champ de l'*identité* : plus celle-ci s'affirme, plus elle se doit d'intégrer les contradictions propres à tout être humain, les paradoxes inhérents à toute existence humaine. Dans le champ de la *fraternité* : plus celle-ci se vit intensivement, plus elle révèle sa double nature, à la fois fraternelle et fratricide. Dans le champ de la *citoyenneté* : plus celle-ci et revendiquée, plus elle se heurte aux pesanteurs et contraintes de la vie politique.

Quant à ce champ de la *complexité*, à la fois extérieur et intérieur à chacun des autres, il nous invite à remettre sérieusement en œuvre le modèle traditionnel, rationaliste et positiviste, de la recherche scientifique dans les sciences humaines en général, dans la sociologie en particulier.

4 Complexité et sociologie : deux voies de reliance cognitive

La complexité, nourrie et nourrissante du principe de reliance, nous appelle à mettre en œuvre deux modalités originales de travail sociologique : des recherches-actions et des interventions socioanalytiques.

Des *recherches-actions* : elles ont pour vocation de relier ce que la recherche classique tend à séparer, c'est-à-dire la théorie et la pratique, la recherche et l'action, le psychologique et le social, l'affectif et l'intellectuel, le savoir en train de se concevoir et la réalité en train de se construire. Elles tracent des pistes où pourront s'enraciner de « nouvelles alliances » entre travail théorique et travail pratique, activités de recherche et activités d'aide à la prise de décisions, l'université et les milieux extérieurs, le discours sur la réalité et le concours à l'évolution de cette réalité, entre les diverses sciences humaines (sociologie, psychologie, histoire, économie) dans la mesure où elle implique un travail avec des personnes vivant une histoire particulière au cœur de systèmes socio-économiques spécifiques, entre les sciences de la nature et les sciences de l'homme, dans la mesure où se rejoignent au sein des unes et des autres des préoccupations similaires visant à prendre en compte le système de relations entre investigateurs et investigués. Par leur nature, elles visent à assurer la reliance entre recherche fondamentale et recherche appliquée, chercheurs et objets/sujets de recherche, concepteurs et exécutants d'une recherche, instances internes à la personne du chercheur. Ces nouveaux modes de recherche, outils de mutation scientifique, sont en même temps des outils de mutation sociale : la recherche-action, dans la mesure où elle tend à réduire la distance

entre le savoir du théoricien et l'expérience du praticien, se situe dans la perspective du développement des capacités relationnelles et institutionnelles des acteurs sociaux, c'est-à-dire de leur capacité à gérer le devenir des systèmes vivants dont ils font partie. Elle constitue donc un outil susceptible de favoriser la reliance entre acteurs sociaux et leur reliance au produit de leur action sociale.

Des *interventions socianalytiques* : la recherche-action se profile en effet comme l'instrument de base d'une nouvelle forme de sociologie appliquée, de ce que j'ai proposé de définir comme une *socianalyse évolutionnaire*. De quoi s'agit-il ? D'un mode d'exercice de la sociologie aux ambitions à la fois scientifiques et cliniques. D'une socianalyse dont le rapport à la sociologie serait de même ordre que celui de la psychanalyse à la psychologie. D'une socianalyse dont le rapport aux systèmes sociaux serait du même ordre que celui de la psychanalyse aux systèmes individuels : les aider à se connaître, à prendre conscience de leurs contradictions internes, à gérer leur devenir. Une socianalyse qui puisse se vouloir et s'affirmer « évolutionnaire », c'est-à-dire respectueuse des capacités et aspirations réelles des membres du système concerné (par opposition à celle à vocation révolutionnaire prônée par Georges Lapassade et son équipe). Il s'agit d'un type d'intervention où le sociolgue-socianalyste, par le choix d'une attitude d'« implication contrôlée » (J. Maisonneuve) ou de « distanciation empathique » (E. Morin : se distancer sans s'exclure) s'efforce d'échapper à deux tentations permanentes et contraires : celle d'une distanciation absolue (déliance fonctionnelle) et celle d'une immersion totale (reliance personnelle).

Ce type d'intervention n'échappe pas, nul ne peut l'ignorer, à des choix d'ordre idéologique, déontologie, éthique. À nous d'évoquer maintenant, brièvement, les problèmes éthiques liés à tout politique inspirée par le souci de reliance.

5 Complexité, reliance et éthique

Pour évoquer les *fondements éthiques* du recours à l'idée de reliance, il me paraît nécessaire, pour la clarté du débat, de distinguer deux notions : d'une part, l'*éthique de reliance*, c'est-à-dire une éthique qui place la reliance au centre de son système de valeurs ; d'autre part, l'*éthique de la reliance*, c'est-à-dire tous les problèmes éthiques posés par les théories, pratiques, politiques et actions de reliance (... et de déliance).

5.1 L'éthique de reliance

Une telle éthique tend à faire de la reliance une valeur centrale, fondamentale indiscutable. Sous son égide, l'action visant à créer de nouvelles reliances — psychologiques, sociales, culturelles, cognitives — ou à revivifier d'anciennes reliances distendues, est parée de toutes les vertus. Edgar Morin

s'en est fait le chantre le plus convaincant : pour lui, la reliance constitue une valeur à la fois scientifique et sociale, intellectuelle et humaine, cognitive et ontologique, de laquelle l'idée de « communion » n'est pas absente (Morin, 1993, 206).

Or c'est là que le bât peut-être blesse. Certains se méfient d'une telle assimilation entre les idées de reliance et de communion : n'impliquerait-elle pas une éthique de reliance fusionnelle, synonyme d'aliénation potentielle ? D'autant plus que, complexité oblige, la déliance — elle aussi — paraît pouvoir être érigée en valeur existentielle, du moins dans certaines circonstances : il est de bonnes déliances (celles qui libèrent de liens qui ligotent ou aliènent) ... et de mauvaises reliances (celles de foules acclamant les chefs nazis à Nuremberg ou les intégristes iraniens à Téhéran, par exemple). La déliance sociale (une retraite) peut favoriser la reliance psychologique (par la méditation), la déliance cosmique (la mort) peut nourrir la reliance existentielle (des survivants), la reliance cosmique (lé méditation transcendantale) peut s'accompagner de déliance sociale (les sectes) et psychologique (l'équilibre mental de la personne).

Pour moi, l'éthique de reliance — du moins dans sa dimension sociale — implique fondamentalement *le partage des solitudes acceptées* et l'*échange des différences respectées* (bref l'antithèse de la reliance fusionnelle et de l'idéologie intégriste...). À quoi j'ajouterais volontiers *la rencontre des identités affirmées* et la *confrontation des valeurs assumées*, ce qui révèle bien le lien complexe entre les dimensions sociale, psychologique, culturelle et politique de la reliance : en arrière plan, se profile tout le problème de l'engagement social, communautaire et politique, de la démocratie, de la société civile en tant que structure médiatrice (reliante) entre l'individu et l'État-Nation, du mouvement écologiste (la « reliance » pourrait bien constituer le thème majeur de son programme politique : reliance homme-nature, homme-environnement, autres types de reliances entre les hommes, entre les hommes et la cité, les citoyens et la politique, sciences de la nature et action communautaire, etc.).

Une éthique de reliance implique le développement des capacités et des structures de reliance (à soi, aux autres, au monde). Mais aussi, de façon paradoxale (la pensée complexe n'est pas loin !), être accompagnée d'objectifs antithétiques s'inscrivant dans une éthique de déliance : il s'agira dès lors d'envisager la possibilité de favoriser certaines déliances, de développer les *capacités de déliance* — sociales et spirituelles — des personnes (capacité de se désaliéner, de conquérir son autonomie), de créer des *espaces* ou des *structures* où la déliance pourrait cesser d'être subie ou deviendrait source de nouveaux départs (psychologiques, sociaux ... ou intellectuels). Une *éthique de reliance* ne peut faire l'économie d'une *éthique de déliance* : c'est ce qu'exprime l'expression « *éthique de la reliance* » dont je me propose d'évoquer quelques dimensions.

5.2 L'éthique de la reliance

En réaction contre une *éthique de reliance* trop univoque, et partant paradoxalement équivoque, il convient de tracer les grandes lignes de ce que pourrait être une « *éthique de la reliance* » prenant en compte le caractère duel, dialogique et parfois paradoxal du couple conceptuel *reliance/déliance*.

La question à trancher peut être formulée ainsi : quels problèmes éthiques soulève — sur les plans intellectuels, moral et politique — le recours au concept de reliance, qu'il s'agisse d'interprétation scientifique ou d'intervention systémique... étant entendu qu'il est bien difficile de séparer ces différents plans étroitement liés. Réfléchissons donc à partir de trois pistes, parmi beaucoup d'autres possibles.

5.2.1 *Première piste. De la reliance comme réalité duelle et dialogique*

La reliance est une réalité « *duelle*[1] » : elle inclut, génère — ou suppose — toujours de la déliance. Son unité est une unité « duelle » portant en elle son contraire complémentaire : la déliance. En cela elle est aussi une réalité « *dialogique* » au sens où l'entend Edgar Morin : « l'association complexe (complémentaire, concurrente, antagoniste) d'instances nécessaires à l'existence, au développement d'un phénomène organisé » (Morin, 1980, 98), « l'unité symbiotique de deux logiques qui se nourrissent l'une l'autre, se concurrencent, se parasitent mutuellement, s'opposent et se combattent à mort » (Morin, 1980, 80).

Réalité duelle et dialogique, la reliance ne peut être dissociée de la déliance, son double antagoniste et complice : à elles deux, elles forment un couple soumis à des logiques différentes et complémentaires, toutes deux nécessaires à l'existence de la vie psychique, sociale et culturelle, mais aussi à la pratique cognitive de la pensée complexe.

Politiquement, intellectuellement et éthiquement, c'est l'ensemble conceptuel complexe *reliance/déliance* qu'il convient de toujours prendre en considération.

5.2.2 *Deuxième piste. La reliance/déliance, paradigme éthique de l'hyper-modernité ?*

Selon d'aucuns (Michel Maffesoli notamment), à une modernité construite sur la raison et la déliance serait sur le point de succéder une « post-modernité » valorisant au contraire les aspirations de reliance. En d'autres

1. Par référence au « duel », nombre intermédiaire entre le singulier et le pluriel, tel qu'il existe dans de nombreuses langues (le grec, le slovène, etc. mais pas le français). Ce nombre désigne ce qui va par deux et forme néanmoins un ensemble, deux qui forment un tout, une entité en deux parties : les deux yeux, les deux mains, le yin et le yang, le bonheur et le malheur, la vie et la mort, l'ombre et la lumière, l'ignorance et la connaissance, etc.

termes, le paradigme de déliance scientifique et sociale, typique de la modernité, serait invité à céder la place au paradigme « post-moderne » de reliance. Personnellement, je préfère parler d'*hyper-modernité* plutôt que de post-modernité : cette dernière expression laisse entendre, en effet, qu'il existerait un « après » de la modernité, différent et distinct d'elle. Or ceci me paraît éminemment contestable, car plus que jamais la modernité et sa logique de déliance sont à l'œuvre. Il n'y a pas réellement une post-modernité supposant la fin de la modernité, mais une modernité poursuivant son développement dialectique, dialogique : en son sein les excès des reliances techniques génèrent la quête de reliances humaines, les déliances scientifiques appellent un travail de reliance interdisciplinaire. C'est pourquoi je préfère parler d'*hyper-modernité*, terme construit sur le même modèle que ceux d'« hyper-complexité » développé par Edgar Morin (Morin, 1980, 99) et d'entreprise hyper-moderne avancé par Max Pages (Pages, 1979, 17), pour décrire des réalités en gestation au sein même de la modernité, et de sa culture fondée sur une logique de déliance.

En considération du caractère « duel » tant du complexe conceptuel reliance/déliance, que de la notion d'hyper-modernité, j'ai envie d'avancer — de façon un peu caricaturale, je le concède — l'idée que, au sein de cette dernière, un double paradigme est à l'œuvre : celui de la reliance pour l'« hyper », celui de la déliance pour la « modernité » toujours active. Le paradigme éthique de l'hyper-modernité serait donc celui du coupe *reliance/déliance*.

Ce paradigme éthique refléterait les problématiques particulières des sociétés hyper-modernes, marquées par l'éphémère, le mobile, la légèreté, la glisse, le surf, la dilatation de l'espace (chacun potentiellement relié à tous les points du monde) et le rétrécissement du temps (l'intensité du temps présent) : délier des contraintes dysfonctionnelles, relier ceux qui en éprouvent le besoin lucide.

5.2.3 *Troisième piste. La reliance, paradigme du secteur quaternaire*

Voici une quarantaine d'années, une thèse optimiste connaissait son heure de gloire : celle de Jean Fourastié sur le progrès technique, économique et social, promu au titre de « Grand espoir du XXe siècle » (Fourastie, 1949) : elle était fondée sur sa théorie des trois secteurs c'est-à-dire, en gros, le primaire (l'agriculture), le secondaire (l'industrie) et le tertiaire (les services). Ce dernier était censé absorber tous les excédents de main-d'œuvre libérés par l'introduction du progrès technique dans les deux premiers. Un élément postérieur est intervenu, que n'avaient pas prévu les scientifiques d'alors : les « nouvelles technologies » (informatique, télématique, bureautique, etc.) ont envahi à leur tour le secteur des services (la grande distribution, les administrations). Demeure toutefois hors de leur emprise un secteur que, dans le prolongement des thèses de Fourastié, je baptiserais volontiers « *secteur quaternaire* » : un secteur principalement non-marchand qui prend en charge les personnes en difficultés (handicapés, malades, vieillards, exclus de tous ordres) ou simple-

ment en besoin d'encadrement (jeunes, vacanciers, etc.), s'efforce de recréer des liens sociaux pour ceux qui souffrent d'une rupture ou d'une carence de ces liens, à la suite de diverses logiques personnelles et sociales. Bref un secteur qui place au centre de ses activités la « reliance sociale », la réparation des déliances subies, la mise en œuvre de reliances désirées. C'est en ce sens que la reliance peut apparaître au cœur éthique des projets et des systèmes de valeurs de ce secteur quaternaire.

D'autres enjeux éthiques liés aux stratégies de reliance pourraient être évoqués : la reliance dans ses rapports avec les réalités dysfonctionnelles d'une société « duale », le développement des capacités de reliance (à soi, aux autres, au monde, au savoir) des acteurs sociaux, la reliance comme enjeu politique (éthique de conviction et/ou éthique de responsable), la reliance comme outil convivial (au sens d'Illitch : comme outil maîtrisé par les acteurs et ne les dominant pas, « reliant » et non « liant »). La place et le temps manquent pour développer ces différents points. Je préfère clore ici ces quelques réflexions par un clin d'œil « complexe » et complice reliant prose scientifique et poésie littéraire, sociologie et mythologie.

6 Hermès, dieu de la reliance/déliance hyper-moderne

En effet, puisque la poésie littéraire, par la simplicité complexe de son expression, peut mieux que la prose scientifique rendre compte des paradoxes, de la complexité de toutes choses, pourquoi ne pas nous engager sur une autre piste, celle de la méditation à partir des symboles et de la mythologie ? À cet égard, le personnage d'Hermès ne constituerait-il pas, tant du point de vue pratique que du point de vue éthique, l'archétype ou le dieu de la reliance/déliance ?

Hermès, dieu des médiations, des passages, des carrefours, de la communication. Hermès messager des dieux, intermédiaire entre les dieux et les hommes, entre les hommes, entre la terre et les enfers. Hermès, dieu des reliances multiples, diverses, essentielles.

Mais Hermès est également le dieu des marchands, des voleurs, des menteurs, des filous. Hermès adepte des déguisements, faiseur d'illusions. Hermès, dieu des déliances derrière sa façade de médiateur-reeliant.

Je ne sais si Hermès, dieu des chemins et des transports, était en plus automédon, qualifié pour conduire un char et son quadrige. Sauf aujourd'hui, sans doute, le quadrige de la reliance, le char de la reliance et de son passager clandestin, la déliance...

Hermès, personnage complexe, est aussi dit le dieu des paradoxes et des ambiguïtés. Proche du portier Janus à deux têtes (re)liées, ne mérite-t-il pas, en ces temps de religiosité complexe et d'intégrisme menaçant, d'être honoré avec humour comme le *dieu de la reliance hyper-moderne*, ou, si l'on préfère, comme le *dieu de la reliance/déliance*.

Et puis le *caducée*, son emblème essentiel, ne symbolise-t-il pas l'équilibre dynamique des forces contraires, leur intégration autour de l'axe du monde ? N'est-il pas le symbole de l'énigmatique *complexité* humaine et des possibilités infinies de son développement [1] ?

Bibliographie

Bolle de Bal, Marcel (Éd.) 1996, *Voyages au cœur des sciences humaines. De la reliance*, Paris, l'Harmattan.

Fourastie, Jean 1949, *Le grand espoir du xxe siècle*, Paris, PUF.

Maffesoli, Michel 1988, *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans la société de masse*, Paris, Méridiens Klincksieck.

Morin, Edgar 1977, 1980, 1986, 1992, *La Méthode*, Paris, Le Seuil, 4 volumes.

Morin, Edgar 1993, *Terre-Patrie*, Paris, Seuil.

Morin, Edgar 1995, *Une année Sisyphe*, Paris, Seuil.

Pages Max, Michel Bonetti, Vincent de Gauleac et Daniel Descendre, 1979, *L'emprise de l'organisation*, Paris, PUF.

Prigogine, Ilya et Isabelle Stengers, 1974, *La Nouvelle Alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard.

1. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 9e réimpression, 1989, p. 155.

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 95-100

La dialectique de la forme chez Georg Simmel

Françoise Mazuir

Docteur en sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III

Toute l'œuvre de Georg Simmel s'appuie sur un axe épistémologique qui érige le concept de la forme en modèle constitutif de la représentation de l'activité humaine.

Ainsi, c'est à partir du concept d'*action réciproque* (*Wechselwirkung*) que Georg Simmel introduit la dialectique de la forme qui constitue dès lors la clé de voûte axiologique de sa théorie.

Ce que Georg Simmel veut démontrer avant tout, c'est que les choses ne sont pas immuables, que la vie s'écoule dans un flux permanent et que ce mouvement perpétuel est dû à cette oscillation entre forces attractives et forces répulsives qui conditionne cette dynamique vitale et nécessaire.

En effet — et ainsi que nous le rappelle Julien Freund — « Simmel estime qu'il ne peut y avoir de solution définitive : la vie, qu'elle soit biologique ou psychologique, historique ou sociale, est sans cesse confrontée à ce mouvement contradictoire de l'unification et de la désagrégation et même elle ne demeure vie qu'en le perpétuant et en le faisant renaître constamment sous de nouvelles formes » (Simmel, 1991, 16).

C'est bien le concept de la forme que met en avant Georg Simmel et qu'il aborde dans *Philosophie des Geldes* (*Philosophie de l'argent*) : « Avec la réification (*Vergegenständlichung*) de l'esprit on obtient la forme, qui permet une conservation et une accumulation du travail de la conscience ; la forme est parmi les catégories historiques de l'humanité la plus importante et la plus riche en conséquences. Elle transforme en fait historique ce qui est tellement problématique en biologie, à savoir la transmission d'un acquis (*Vererbung des Erworbenen*) ». Il poursuit : « Si l'on a considéré que la supériorité de l'homme sur l'animal réside dans l'héritage et non pas simplement dans une descendance, la réification de l'esprit dans des mots et des œuvres, dans des organisations et des traditions constitue le porteur de cette différence, car seule elle donne à l'homme son mode ou plutôt elle lui donne un monde. (Simmel, 1920, 510) »

Deux caractéristiques essentielles définissent la notion de forme selon Georg Simmel.

Toute d'abord, la forme est une *représentation* imposée par le concept à l'ensemble de l'être. Il écrit dans *Das individuelle Gesetz* (*La Loi individuelle. Digressions philosophiques*) que tout concept « a pour tâche d'imposer à l'ensemble de l'être une forme — forme grâce à laquelle des fractions très variées du Dasein peuvent circuler » (Simmel, 1968, 175). Il précise, toujours dans le même ouvrage, que « la vie est indissolublement condamnée à avancer dans la réalité que sous la forme de son contraire, à savoir dans une *forme* » (172) et que la forme est, en cela, principe de différenciation.

Outre ce principe de différenciation, la forme pour Georg Simmel est aussi principe d'individuation, c'est à dire qu'elle n'est semblable à aucune autre forme tout en faisant partie du même tout (totalité ouverte).

Enfin, ces mêmes formes peuvent se présenter selon un mode de succession (*nacheinander*), selon une logique verticale, ou de coexistence (*nebeneinander*), selon une logique horizontale, l'une n'excluant pas l'autre mais, tout au contraire, pouvant s'interpénétrer.

Toujours évoquant la forme, Simmel écrit à son sujet : « Elle est en même temps membre et corps, partie et totalité, achèvement et exigence d'être complétée. (Simmel, 1991, 39) » Pour Simmel, toute la vie est constituée de ces formes qui se heurtent, s'affrontent, se transforment, disparaissent dans un perpétuel mouvement qui constitue un indispensable renouvellement et en assure la pérennité (*Umformungen*).

La seconde caractéristique essentielle qui définirait la forme selon Simmel tiendrait dans le fait que celle-ci constitue une « configuration cristallisée », c'est à dire qu'elle possèderait sa propre logique en se détachant de l'être, en devenant autonome par un processus d'objectivation, rentrant alors en conflit avec la vie même — ce conflit entre les formes et la vie étant nécessaire.

Cette antinomie de la vie et des formes est repris par Georg Simmel dans *Brücke und Tür* (*Le Pont et la porte*). Il écrit : « L'image des choses extérieures comporte pour nous cette ambiguïté que tout, dans cette nature extérieure, peut aussi bien passer pour relié que pour séparé… C'est à l'homme seul qu'il est donné, face à la nature, de lier et de délier, selon ce mode spécial que l'un suppose toujours l'autre. (Simmel, 1993, 161) »

Georg Simmel introduit là une dimension incontournable, celle de la liberté humaine, tragique en son essence car elle-même « séparée », antinomique, possédant ses propres « prisons », ses propres aliénations.

Mais ce que Georg Simmel veut surtout faire comprendre, dans *Brücke und Tür*, c'est que cet antagonisme de la vie et des formes constitue d'une part la tragédie de la culture et, d'autre part, le conflit de la culture.

La tragédie de la culture se situe dans l'objectivation des formes et leur détachement de la vie et la nécessaire subjectivité des individus. En effet, ainsi que l'énonce Georg Simmel, il y a un premier dualisme entre le sujet et l'objet et un second entre le sujet et lui-même, c'est à dire entre la vie subjective

et ses contenus. C'est, écrit-il, « au sein de ce dualisme que réside l'idée de civilisation » (Simmel, 1993, 180), poursuivant : « À sa base une réalité intime, dont la totalité ne peut s'exprimer que de manière symbolique et quelque peu floue, à travers cette formule : l'âme en route vers soi. (180) »

Le conflit de la culture, quant à lui, réside dans l'individualité humaine et la récusation de la forme, c'est à dire dans la prise de conscience et la lutte du sujet contre une double aliénation qui se situe, d'une part, dans le rapport entre l'âme et les formes et, d'autre part, dans le rapport entre l'individu et la société.

En fait, *Brücke und Tür* constitue une métaphore de l'existence comme mouvement incessant des choses, lui-même impulsé par une dynamique agonale. Le pont (*Brücke*) ne peut exister sans la porte (*Tür*) et inversement — et ce, précisément, parce que tous deux sont fondamentalement antagoniques.

« Le pont (*Brücke*) constitue l'image de la liaison, de la mise en rapport, la porte (*Tür*) celle de la séparation, de la dissociation, parce qu'elle clôt l'espace sur lui-même au milieu de l'infinité » (Simmel, 1991, 14).

En fait, la vie n'est possible que grâce aux formes qu'elle produit et qui la renouvellent dans un mouvement incessant, dialectique, entre le fini et l'infini, l'intérieur et l'extérieur, le lien et la séparation, l'unité et la multiplicité : « Alors que le pont, ligne tendue entre deux points, prescrit une sûreté, une direction absolues, la porte est ainsi faite que par elle la vie se répand hors des limites de l'être-pour-soi, isolé, jusque dans l'illimité de toutes les orientations. (Simmel, 1993, 165) »

Ce que Simmel veut nous faire entendre, c'est que la vie produit des formes et que ces formes, en se détachant et en s'objectivant, constituent le cours de la vie.

Ces formes, nécessairement mutantes, permettent un changement permanent et offrent une multitude de combinaisons possibles. Par leur truchement, la vie se perpétue sans cesse.

Il est aussi à noter par ailleurs que c'est la forme — dialectique en son essence — qui est à l'origine du concept simmelien du conflit (*streit*), forme d'interaction et donc de socialisation.

Ce qui nous semble intéressant — essentiel — de souligner, c'est l'inévitable confrontation des formes. La vie se voudrait lisse, sans heurt, mais ce souhait de quiétude est contrarié par l'émergence, la confrontation, la transformation et la disparition des formes. Mais, la vie, sans le jeu des formes, serait dénuée de tout projet et vouée à sa propre fin. La vie ne peut être vie qu'en acceptant ce renouvellement incessant des formes.

Peut-être pourrions-nous ainsi dire que l'être ne peut *être* que dans le devenir. Enfin, c'est aussi par l'existence de la *porte* (ouverture) que l'homme fait l'expérience de sa limitation tout comme celle de sa liberté — en choisissant alors d'aller au-delà de cette limite, de *sa* limite, de ce « point-frontière » ou de s'y tenir.

Le mouvement dialectique qui irrigue la pensée de Simmel se retrouve, ainsi que nous le rappelle Julien Freund, dans *Über soziale Differenzierung* (*Sur la différenciation sociale*) (Simmel, 1890) mais aussi dans *Einleitung in die Moralwissenschaft* (*Introduction aux sciences morales*) (Simmel, 1989) où Simmel oppose « unité et antagonisme des fins » et dans *Soziologische Äesthetik* (*Esthétique sociologique*) (Simmel, 1993, 129) avec les concepts de symétrie et de dissymétrie.

Dans ce dernier texte, on peut lire : « Au commencement de tous motifs esthétiques, il y a la symétrie. (129) », et encore : « Symétrie veut dire, esthétiquement, que l'élément singulier dépend de son interaction avec tous les autres, mais, en même temps, que la sphère ainsi désignée est fermée sur elle-même ; les formations asymétriques au contraire accordent, avec un droit plus individualisé pour chaque élément, une plus grand marge pour des relations qui s'étendent librement dans l'espace. (135) »

C'est dans *Das individuelle Gesetz* que Georg Simmel explique que les concepts ne peuvent être figés sous peine d'être inopérants et d'entraver notre pensée et notre vision du monde : « Entre la nature de la réalité et celle de nos concepts il existe une disparité (*Diskrepanz*) qui fait que ceux-ci ne peuvent pour ainsi dire jamais rattraper celle-là. Les déterminations d'une chose réelle ont entre elles une continuité, une graduation flottante qui les fait passer de l'un à l'autre et de l'un dans l'autre telles qu'elles sont totalement incompréhensibles pour nos concepts figés et leur développement en lois de la nature. Le processus artistique, qui constitue un pont entre les deux, non seulement opère des suppressions, mais aussi des transformations par sa nature et sa force même. (Simmel, 1991, 17) »

En dénonçant le concept comme une entité figée — et donc invalidante — Simmel nous invite à concevoir la représentation non pas comme définitivement fixée mais comme susceptible de pouvoir se modifier.

Il serait alors aisé d'imaginer un concept possédant un « noyau dur » qui serait de l'ordre symbolique (où se situeraient les valeurs, les traditions, etc.) et une enveloppe plus souple, plus perméable, sorte d'instance intermédiaire entre la réalité des choses et l'espace symbolique, qui servirait de « filtre » et où se fixerait la dimension imaginaire.

Cette matérialisation du concept qui possèderait, à la manière cellulaire, un noyau dur, une enveloppe et une membrane directement en lien avec la réalité des choses nous amènerait à penser celui-ci comme inclus dans un processus de régénération au contact de l'extérieur.

C'est ce principe de régénération par l'extérieur qui engendrerait une modification à l'intérieur, c'est à dire dans les couches plus profondes (sphère symbolique) où l'approche sensible (connaissance des faits) s'objectiverait et permettrait, par ce processus d'objectivation, une compréhension du sens, de l'agir et, dès lors, une possible interprétation (herméneutique).

Mais Simmel préfère s'en tenir à l'action réciproque (*Wechselwirkung*). Il explicite son point de vue. Concernant les différentes institutions, il écrit : « À

la vérité ces formes font partie d'un ordre supérieur, ce sont des cristallisations de la vie réelle des êtres associés... (224) »

Il désigne, en faisant référence à la quotidienneté et au lien social : « ... autant d'exemples choisis tout à fait par hasard parmi tous les milliers de rapports momentanés ou durables, conscients ou inconscients, fugitifs ou féconds, qui nous lient sans cesse... C'est ici que l'on trouve ces réciprocités d'actions entre les atomes de la société ... Ces réciprocités sont les facteurs essentiels de toute la ténacité et de toute l'élasticité, de toute la multiplicité et de toute l'unité de cette vie sociale à la fois si claire et si problématique. »

Ainsi donc, loin de penser le concept comme une entité figée, Simmel nous invite à le penser, tout au contraire, comme principe dynamique.

La pensée grecque avait déjà retenu comme fondamental le principe de dialectique et son double mouvement. C'est ce principe que l'on retrouve dans l'affrontement entre l'Un et le Multiple, où l'Un n'existe que par [permet] l'Autre et inversement.

C'est d'ailleurs sur ce principe que fonctionnent nos institutions, notre conception du politique, notre vision du social dans son hétérogénéité.

L'affrontement de ces deux instances permet d'éviter une victoire — ou une défaite — finale. C'est dans l'affrontement (le conflit), dans cette dialectique du mouvement, dans la dualité de la forme que perdure la vie.

Le jeu des formes et leurs transformations font de la vie une totalité ouverte, permettant le devenir et constituant les fondements du possible de la liberté humaine en introduisant la question du choix.

C'est ce choix — qui nous libère et nous aliène tout à la fois — nous détache aussi de l'Un et nous ouvre à l'Autre, dans sa dimension subjective.

Enfin, c'est grâce aux réciprocités des actions qui mettent en relation les individus qu'émerge l'intersubjectivité, c'est à dire la reconnaissance de l'autre comme sujet à part entière, différent, c'est à dire non pas occultant notre devenir, nos convictions, mais nous permettant de nous « ouvrir à... », de nous « projeter vers... » en nous confrontant, en nous mesurant.

Nous devons voir, dans le relativisme philosophique de Georg Simmel, une certaine sagesse de la vie, une expérience vécue (*ereignis*) au sens de la confrontation, de notre confrontation avec celle-ci, mais aussi peut-être avec nous-mêmes.

Ré-introduisant la question du sujet dans son rapport avec lui-même et avec les autres, Georg Simmel ré-aborde les questions du choix, de la liberté humaine et de l'aliénation au regard de la modernité, conflictuelle en son essence.

Pour la pensée simmelienne, la vie ne peut être « unité » que dans une dialectique bi-polaire, antagonique, où le conflit harmonie/dissonance permet sa pérennité.

Ouvrages consultés

Simmel, Georg 1890, *Über soziale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen* [*Sur la différenciation sociale. Recherches sociologiques et psychologiques*]. Berlin : Duncker & Humblot.

La Sociologie de Georg Simmel (1908), Éléments actuels de modélisation sociale/sous la direction de Lilyane Deroche-Gurcel et de Patrick Watier, Paris : PUF, 2002, 281 p., (Collection Sociologies).

Simmel, Georg 1920, *Philosophie des Geldes*. Munich-Leipzig : Duncker & Humblot.

Simmel, Georg 1968, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*. Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

Simmel, Georg 1988, *La Tragédie de la culture et autres essais* ; traduit de l'allemand par Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris : Rivages poche, 257 p., (Collection Petite Bibliothèque).

Simmel, Georg 1989, *Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine kritik der ethischen Grundbegriffe* [*Introduction aux sciences morales. Une critique des concepts fondamentaux de l'éthique*] in *Georg Simmel Gesamtausgabe* [Œuvres complètes]. Francfort-sur-le-Main : Suhrkamp.

Simmel, Georg 1991, *Sociologie et épistémologie* ; traduit de l'allemand par L. Gasparini, Paris : PUF, 238 p., (Collection Sociologies).

Simmel, Georg 1991, *Sociologie et épistémologie*. Paris : PUF.

Simmel, Georg 1993, *La Tragédie de la culture*. Paris : Seuil.

Simmel, Georg 1998, *Sociologische Ästhetik* [*Esthétique sociologique*]. Bodenheim : Philo.

Simmel, Georg 2004, *Philosophie de la modernité* ; traduit de l'allemand par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris : Payot et Rivages, 437 p., (Collection Critique de la politique).

Vandenberghe, Frédéric 2001, *La Sociologie de Georg Simmel*, Paris : La Découverte, 124 p., (Collection Repères).

Les Cahiers de l'Imaginaire, nº 22, 2007, p. 101-124

Crime et politique : le « serial killer »

Pascal Tozzi
Université Montesquieu Bordeaux IV

Depuis une vingtaine d'années, le cinéma, la littérature et plus récemment l'Internet[1] s'inspirent abondamment des faits divers et expriment une fascination certaine pour le personnage du tueur en série construit comme un individu chez lequel l'intelligence, la culture et le raffinement glacials côtoient la plus répugnante des bestialités. On ne compte plus les adaptations ou les études consacrées à cette figure qui ne cessent de susciter l'intérêt du grand public en même temps que se brouillent les frontières entre humanité et barbarie.

La mise en scène de cet *être d'hyperviolence*, à laquelle va venir se superposer le discours des scientifiques, des psychiatres ou des enquêteurs n'est pas fortuite. En effet, et nous rejoignons ici Denis Duclos, la violence qui n'est jamais laissée sans signification par les sociétés humaines et la façon dont elle va être « mise en acte » (aussi bien que réprimée d'ailleurs), dessinent la frontière symbolique et politique du territoire civilisé[2]. C'est en ce sens que la grande criminalité est toujours typique d'une société, d'un régime, tant par le nombre que par le style de ses criminels qui vont être choisis socialement pour faire l'objet du commentaire horrifié, ou parfois de l'éloge voilée sous la répulsion. Sur cette typicité se construit le travail du sociologue, de l'anthropologue, comme du politologue qui ont pour tâche de recenser les figures données aux angoisses contemporaines et d'étudier les mécanismes de la peur, politiquement pleine de potentialités.

Ainsi se pose la question de la signification pour nos sociétés politiques et nos cultures de l'adoption de grands criminels comme *héros négatifs*, celle de la fascination massive de l'imaginaire occidental qu'opère via les productions cinématographiques, télévisuelles, littéraires, et parfois l'actualité, ce « monstre » qu'est le tueur en série[3]. Il se distingue du criminel de masse

1. Environ 10 000 occurrences pour « sérial killer » et « tueurs en série » sur les sites francophones et 258 000 pour le web mondial (moteur de recherche utilisé : `http//www.Google.com`).

2. D. Duclos, Pourquoi tant de « tueurs en série » aux États-Unis ? in *Le Monde Diplomatique*, août 1994.

3. Voir les « héros » récents de type *Hannibal Lecter* et les films comme *Le silence des agneaux*, *Basic Instinct*, *Seven*, *Le voyage de Félicia*, *Summer of Sam*, *Résurection*, *Bone collector*, *Six-pack*, *Scènes de crimes*, *Les rivières pourpre*, *Hannibal*...

(*mass murder*) — qui va tuer plusieurs personnes en un seul acte —, la doctrine criminologique le définissant comme un tueur ayant à son actif au moins trois meurtres consécutifs.

À travers notre propos, nous essaierons de montrer que ce dernier, sans être l'unique ou la plus importante figure du Mal, en reste néanmoins une forme archétypale qui, outre son actualité, a l'intérêt de remplir parfaitement les fonctions « économiques » de l'imaginaire politique en système démocratique : la structure mythique sollicitée dans la construction du tueur en série recèle une efficacité politique tenant dans sa capacité à susciter des projections émotionnelles[1] (I). Pour certains, la fascination de nos sociétés démocratiques pour la violence extrême est probablement liée à l'effondrement symbolique dans ses formes traditionnelles. Celle-ci reste en tout cas une forme de défi adressé aux sociétés démocratiques pluralistes et à leur capacité de gestion de l'agressivité sociale (II).

1 Le *serial killer* comme figure du Mal

Le tueur en série nous confronte philosophiquement à l'expérience du Mal en ce qu'il a de révoltant, d'angoissant, de scandaleux (du grec : *skandalon*, piège, obstacle, occasion de chute). Il est « révélateur de ce sentiment d'impuissance que l'homme ressent devant les multiples aspects du Mal dont l'expérience se fait toujours dans la violence et qui suscite la révolte inutile, l'émotion indignée » face à l'inacceptable qui touche l'innocent[2].

Pour F. Laupies, « le Mal est d'abord ce qui me méduse, me pétrifie » (Laupies, 2000, 4). S'il a une essence que l'on retrouve dans le tueur en série, c'est précisément celle qui est de l'ordre de l'excès, de l'abject déjà présents dans le crime, qui dépassent l'inintelligible dans la sériation ; il est ce qui est à craindre par excellence et qui fait culminer la peur à son paroxysme. On retrouve l'assassin comme objet de la crainte qui, jusque là invisible ou seulement probable, va devenir, à l'occasion de ses différentes mises en scène, en même temps inimaginable dans sa barbarie et pourtant plus réel. Comme l'écrit l'auteur cité précédemment, « l'abominable se signale par un excès du réel sur le possible ». Il y a aussi dans le mal personnifié par le *serial killer* raffiné et cultivé, cette double nature qui va fasciner les masses ; le mal est à la fois « étranger au non-sens et au sens, à la fois repoussant et banal, il peut être en même temps hideux et séduisant…c'est bien parce qu'il y a en lui quelque chose qui attire qu'il peut se déployer » (8) notamment sous les formes de l'instabilité, de la désorganisation et de la destruction de la vie humaine.

C'est à ce stade que la réflexion philosophique rejoint le champ politique. En effet, la définition du mal vient s'ancrer dans la pensée politique « civilisatrice » en ce qu'elle construit les limites du monde humain et qu'encore à ce titre, elle

1. Cf. « Mythe politique », in P. Braud, *Sociologie politique*, L.G.D.J., 2002, p. 651.
2. Coll., *Le Mal, premières réflexions*, Bréal éd., 2000, p. 12.

délimite l'exclusion de l'insupportable, du dangereux circonscrivant du même coup les fantasmes, les mythes collectifs (A) mais aussi les ennemis qu'ils soient extérieurs, ou intérieurs comme le tueur en série (B).

1.1 Le tueur en série comme vecteur fantasmatique et mythique

Dans cette partie du développement nous allons voir comment le *serial killer* réveille la figure fantasmatique du monstre (1) en même temps qu'il cristallise la peur de la souillure et de la contamination (2), puisque « le mal, pour être combattu, doit offrir un visage concret, dût-il emprunter celui d'une créature de fiction » (Rouquette, 1992, 39).

1.1.1 La figure du monstre

Denis Duclos établit longuement un premier lien entre la représentation du tueur en série et les contes héroïques du Nord, les traditions celtiques et les poèmes scandinaves de la période Viking. C'est dans ces sources qu'il trouve la matrice de l'imaginaire transposé au serial killer. L'auteur évoque une continuité « fantasmatique » dans l'aventure du « guerrier furieux » (Duclos, 1994). La destinée fatale de ce dernier sous l'aspect de Odin — et ses avatars — dieu de la furie et du passage à l'acte se nourrissant de vin et de sang, est de basculer dans le mal et de mourir dans la catastrophe collective qu'il entraîne, tuant inlassablement ceux qui s'opposent à lui, amis et ennemis.

Il est aussi intéressant de remarquer que les surnoms donnés aux meurtriers en série par les médias et pour l'opinion publique — dès qu'ils dépassent le classique « tueur de *tel endroit* » — prennent une connotation fantastique et fantasmatique. Ainsi parmi les nombreux exemples relevés peut-on mentionner quelques « célébrités » telles que Peter Kürten le « Vampire de Düsseldorf », « Le monstre de Florence », Jeanne Weber « l'Ogresse de la goutte d'Or », « l'Ogre de Rostov » et autres « Loup-garous » locaux manifestant parfois le « syndrome de Dracula »… Ici surgit le nom du monstre mi-humain mi-animal comme à chaque fois que des hommes, en politique notamment, font l'expérience de leur insupportable *étrangeté-à-eux-mêmes*, de cette situation, où *l'autre de l'homme* mais *homme-pourtant* peut se nommer seulement comme animal ou monstre.

L'histoire et les légendes permettent d'affiner la généalogie du mythe et les implications imaginaires du choix de plusieurs qualificatifs monstrueux du tueur en série. Ainsi, l'origine du mot « ogre » diffère selon que pour certains il est un dérivé controversé du terme *oïgour*, désignant au XIIe-XIIIe siècle les Huns buvant le sang de leurs ennemis[1], ou que l'on se réfère à la racine latine *orcus* désignant le dieu des enfers et de la mort[2]. D'autres défendent la

1. J. Collin de Plancy, *Dictionnaire infernal, répertoire universel des êtres…*, Plon, 1863, p. 501-502.
2. Dic. Larousse Lexis.

parenté celtique en retrouvant l'origine du terme dans le nom *orgetorix*, « roi des tueurs[1] ». Ces diverses étymologies mettent en relief les caractéristiques constantes de l'ogre qui vont être aujourd'hui attribuées à l'assassin multiple : avidité, cruauté et anthropophagie.

Ces traits sont aussi ceux du vampire, autre « voleur de vie ». Celui-ci est traditionnellement associé aux croyances slaves mais l'on trouve déjà ses traces dans la plus haute antiquité[2]. Les premiers récits mentionnant des morts-vivants suceurs de sang appartiennent à la Chine du VIe siècle avant notre ère (Mozzani, 1995, 1757). La Grèce mais aussi la Gaule, l'Égypte, l'Empire Romain contiennent aussi dans leurs légendes les traces des buveurs de sang — *cadaver sanguisugus* — qui vont connaître un regain d'intérêt au XIIe siècle notamment en Angleterre. Des cas de vampirisme vont être « répertoriés » notamment dans « *De Nugis curialium* » par Walter Map (1193) et « *Historia Regis Anglicarum* » par William de Newburgh (1196). En 1414, Sigismond de Hongrie (1368-1437) aurai fait reconnaître officiellement les vampires par l'Église Orthodoxe, lors du Concile Œcuménique. En France, une affaire célèbre fut le procès de Gilles de Rais en 1440, tueur en série associé au vampirisme par J.-K. Huysmans[3] ; de même en 1611 pour la comtesse hongroise Erzsébet Bathory accusée d'avoir vidé de leur sang prés de trois cent jeunes filles, ou encore Vlad Tepes, chef sanglant de Valachie[4] (1431-1476) à la fois héros ayant contribué à libérer son pays de l'envahisseur ottoman et tyran sanguinaire qui aurait fait empaler des milliers de personnes pour son seul plaisir. Ainsi le vampire défraye depuis longtemps la chronique et le *serial killer* hérite, encore aujourd'hui, de toute la charge imaginaire de ce monstre légendaire.

Il en est de même pour le loup-garou, autre monstre à figure humaine, dont tous les « cas » comme Pierre Burgeot (brûlé en 1521 à Besançon) ou Gilles Garnier (XVIIe) sont accusés d'avoir assassiné et dévoré des humains, notamment des enfants. La lycanthropie, attestée dés l'Antiquité gréco-romaine (à travers Lycaon souverain mythique d'Arcadie) désignera plus tard les assassins pour les médecins du XIXe qui en feront une maladie mentale caractérisant notamment les criminels et les tueurs sadiques, rappelant que ceux de « l'espèce des loups-garous [...] se confondent avec les personnes ordinaires durant le jour, vivent et travaillent parmi elles ; mais la nuit venue, revêtus d'une peau d'animal qui leur confère surpuissance et impunité, ils se nourrissent d'êtres vivants » (Balandier, 1988, 90).

Cette altérité bestiale est d'autant plus insupportable dans des sociétés contemporaines où la mort est établie dans une déconcertante *présence-*

1. P.-Y. Lambert, La langue gauloise. Description linguistique, Errance, 1994, p. 36.
2. « *Sa première trace tangible est un vase préhistorique découvert en Perse orné d'un dessin : un homme aux prises avec un être monstrueux essayant de lui sucer le sang* » in, J. Marigny, *Sang pour sang, le réveil des vampires*, Gallimard, 1993, p. 14.
3. In *Là-bas* (1891).
4. Qui a inspiré Bram Stoker pour son célèbre *Dracula*.

absence (Balandier, 1994, 110). « Elles la dénient, en affirmant la capacité progressive de la repousser, de donner à la vie humaine son entière durée potentielle en se fixant un but qui résume tous les autres : l'abolition de la mort. Elles l'escamotent, par la ségrégation clinique des personnes qui en sont le plus proches, par la délégation générale accordée au corps médical, par les traitements du cadavre permettant de simuler le sommeil de la vie ».

Ce progressif effacement social des manifestations morbides se poursuit jusque dans la mise à mort des animaux, dont Noëlie Vialles explique qu'elle est devenue invisible. Les abattoirs séparent ainsi les espaces du « *souillé* » et du « *propre* » et nos sociétés, « à l'image de tueur brutal maculé du sang des bêtes, [...] substituent celle du boucher dont la maîtrise d'artiste transcende et esthétise la matière, effaçant l'animal dans la viande[1] ». L'analyse de Marshall Sahlins nous permet de mieux comprendre cette « thanatopraxie culinaire » (Sahlins, 1980). Selon lui, la comestibilité est fonction inverse de l'humanité, ce qui signifie que nous ne mangeons que du *non-humain*, et que l'interdit de l'anthropophagie est tacitement fondateur de notre système alimentaire.

Or la caractéristique commune aux trois créatures (vampire, ogre, loup-garou) évoquées par les surnoms susmentionnés, et attribuée aux tueurs en série en fonction de leurs actes, est bien de se repaître de chair ou de sang humains. C'est pourquoi le *serial killer* incarne le monstre avec d'autant plus de force qu'il contrevient souvent simultanément aux trois interdits fondamentaux quasi-universels que sont le cannibalisme mais aussi l'inceste, et le meurtre. Ainsi le tueur va prendre figure de monstre en tant qu'*être organisé*, « dont la confrontation diffère notablement de celle des individus de son espèce » (Lecouteux, 1999, 7).

Le tueur compulsif est dans une certaine mesure l'héritier de ces êtres fantastiques figurant dans les mythologies et les légendes, il est la *créature* ou l'objet *contre nature* qui va être vecteur de souillure et de contamination.

1.1.2 La peur de la contamination et de la souillure

Avec la représentation ou l'exposition du tueur en série sur fond d'américanisation des cultures, se pose la question corollaire du déferlement de la criminalité « à l'américaine » en Europe[2]. La peur fantasmatique de la contamination criminelle s'immisce d'abord dans les incertitudes de quantification du phénomène des tueurs en série. Il existe une très grande différence entre la criminalité officielle et la criminalité réelle : le rapport entre les deux est appelé le « chiffre noir » ou « obscur » (*dark number*). Celui-ci est peu précis et variable.

1. N. Vialles, « La mort à bonne distance : Qu'est-ce que la viande ? » in *Sciences Humaines*, HS n° 23, décembre 1998-janvier 1999.

2. Cf. l'exécution de John Gaey (U.S.A.) en 1994 ou le procès de Guy Georges (France) en Mars 2001.

Certains spécialistes sont d'ailleurs convaincus qu'il y a autant de tueurs en série en Europe qu'aux États-Unis (Bourgoin, 1999, 10). Encore faut-il, pour eux, être capable de faire la connexion entre les crimes commis dans les villes européennes. Les chiffres du Mal resteraient d'abord en-dessous de la vérité car d'aucuns supposent que de nombreux meurtres isolés n'ont pas été reconnus comme appartenant à une série. Ensuite les récidivistes ne sont pas inclus dans les statistiques des tueurs en série. De même derrière plusieurs crimes que l'on associe à un seul tueur en série peuvent se cacher plusieurs tueurs en série. Enfin rien ne garantit que des meurtriers arrêtés après un premier meurtre « gratuit » ne soient pas des tueurs en série « en puissance ». On insiste aussi sur la mondialisation évidente du phénomène et les incidences de la libre circulation qui, au sein de l'Europe, va favoriser l'augmentation certaine des *serial killers* nomades très mobiles qui feront des victimes dans plusieurs pays différents comme l'ukrainien Anatoli Onoprienko. Ce dernier est mis en cause dans plus de cinquante assassinats perpétrés en Grèce, en Yougoslavie, en Hongrie, en Suède, en Allemagne et en France...

Nous retrouvons derrière ces observations des accents qui évoquent le mythe du complot et de la conspiration d'autant plus efficace en termes politiques que la diabolisation et l'instauration de la crainte sont à chaque fois proportionnels à la méconnaissance de l'amplitude de la menace fantasmatique qui met le réel en abyme. L'imaginaire de la contamination du crime rejoint en quelque sorte celui de la peste en tant que « révélation d'un fond de cruauté latente par lequel se focalisent sur un individu, ou sur un peuple, toute les possibilité perverses de l'esprit » (Artaud, 1946).

Nous voyons que l'interstice d'insécurité entre le réel et l'imaginaire du tueur en série constitue le contexte nécessaire au fonctionnement de la rumeur rendu favorable par la peur collective, portée par toute l'imagerie des films d'horreur et thrillers, crédibilisés par juste ce qu'il faut d'actualité. La distorsion fantasmatique intervient sans incompatibilité avec la vérité littérale du crime [1]. La violence du serial killer, dès qu'elle est mise en scène devient plus visible, apparaissant soudain comme contagieuse, s'engendrant en quelque sorte elle-même comme dans une succession de métamorphoses dans un processus en spirale. « Échappant à tout contrôle critique, la rumeur a tendance à majorer les pouvoirs de l'ennemi démasqué et à le situer au cœur d'un réseau de complicités diaboliques. Plus la peur collective sera intense, plus on aura tendance à croire à des vastes conjurations appuyées sur des ramifications dans la place » (Delumeau, 1978, 232). La rumeur, ici dans le cas du tueur en série, remplit cette fonction de nouvelle version de la fable immémoriale dont parle Pierre Cabin et qui oppose l'extrême innocence au mal absolu, dont on retrouve le schéma organisateur dans de très nombreux récits [2]. Nous reviendrons sur ce point lorsque nous traiterons du sentiment d'insécurité (cf. infra).

1. Cf. sur ce procédé de construction de la victime émissaire, R. Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, 1982, p. 33.
2. P. Cabin, « La face rêvée de la modernité », in *Sciences Humaines* nº 90, Janvier 1999.

La contamination est indissociable de l'idée de saleté, de souillure qui elle aussi en tant qu'offense à l'ordre vient nous noyer dans une peur spécifique qui obscurcit la réflexion et nous fait entrer dans le règne de la Terreur (Ricœur, 1960, 31). L'impur, c'est ce qui à l'instar du tueur en série ne doit pas être inclus si l'on veut perpétuer tel ou tel ordre. Nous rejoignons ici la distinction faite par l'anthropologue M. Douglas entre les différents types de pollution sociale : 1er le danger qui rôde aux frontières extérieures et fait pression sur elles ; 2e le danger que l'on encourt en franchissant les divisions internes du système ; 3e le danger qui se situe en marge de ces lignes intérieures ; 4o le danger qui provient des contradictions internes, de sortes qu'en certains points le système semble être en guerre avec lui-même (Douglas, 2001, 138). L'hyperviolence du *serial killer* emprunte à ces quatre types-idéaux, bien construite comme un déferlement potentiel avec une nature contradictoire à la fois extrême et intime au système. Cela ne serait-ce que parce c'est le système qui engendre la « saleté sociale » en tant que sous-produit d'une organisation, puisque toute mise en ordre entraîne forcément le rejet d'éléments non-appropriés (55). C'est pour cette raison structurelle mais aussi par plusieurs autres traits caractéristiques que le tueur en série va pouvoir incarner l'ennemi du système social et politique.

1.2 Le tueur en série comme incarnation de l'ennemi intérieur et fauteur d'insécurité

Il y a diverses façons de protéger le rituel politique et donc démocratique contre le scepticisme. La principale consiste à supposer qu'un ennemi, qui opère à l'extérieur, ou en ce qui nous intéresse à l'intérieur de la communauté et s'emploie à en saper les effets bénéfiques : l'ennemi peut être un démon, un sorcier, ou un officiant de la magie noire pour les sociétés primitives mais s'incarne tout à fait dans le criminel d'exception de nos sociétés occidentales contemporaines (1). De ce point de vue, la menace de l'insécurité collective devient un instrument politique (2).

1.2.1 Le meurtrier multiple ou l'ennemi intime

Le tueur en série est intimement lié au système par plusieurs éléments de sa nature. C'est avant tout un homme malgré les tentatives de le repousser dans la forêt de la déshumanisation comme le *loup-garou*. Il est même humain par essence puisque l'homme est le seul être vivant qui puisse faire preuve de barbarie sérielle sans nécessité, consciemment et en y trouvant parfois du plaisir (Rommeru, 2000, 51).

Le tueur multiple est non seulement des « nôtres » par nature mais aussi dans la vie, indétectable parmi les autres et semblable à eux, jusqu'à ce qu'un accès d'hyperviolence le démasque aux yeux de tous. C'est le cas pour les personnages de fiction mais aussi pour la plupart des assassins réels dont les profils sont établis par les psychiatres et autres experts.

Avant d'aborder ce dernier aspect, il est intéressant de se pencher sur la représentation artistique du *serial killer* comme par exemple Hannibal Lecter, ou le psychopathe du film *Seven*, qui est instruit et cultivé, voire policé. La démence du criminel se complique d'un sens aigu de l'organisation et de l'efficacité, associé à une vive intelligence. Dans de très nombreux cas le tueur mis en scène possède un sens implacable de la rationalité et de l'efficience qui va jusqu'à l'édification d'un code moral, adapté à son comportement et insérant ses exactions dans un système qui va, pour lui, les légitimer. La destruction de l'autre s'articulant autour de l'idée centrale de duplication vient obéir, comme dans romans de Thomas Harris, à la logique d'un programme qui prend tout son sens dans l'idée même de maîtrise, de prévision et donc d'organisation.

C'est ce dernier élément qui cette fois au niveau de la réalité criminelle va permettre aux spécialistes d'établir certaines différences. Les agents du F.B.I. distinguent ainsi les tueurs *organisés* et les criminels *désorganisés*. Ils associent statistiquement le *serial killer* à la première catégorie qui pour nous illustre le mieux la figure de l'ennemi intérieur au sens d'intime. En effet ses caractéristiques a priori sont celles de la normalité. Généralement affublé d'une bonne — voire grande — intelligence, le tueur en série possède, d'après des études récentes faites par le F.B.I., un quotient intellectuel élevé (autour de 110 voire de 120 pour le violeur en série). Il est compétent socialement et sexuellement, occupe souvent un emploi qualifié et est parfaitement capable de se contrôler du moins en apparence, de projeter un masque de normalité et de ne pas effaroucher ses victimes. Chez lui, « pas la moindre trace apparente d'un comportement bizarre ni de pensées irrationnelles. Lorsqu'il est pris, son charme superficiel et son aisance de langage lui permettent de simuler la sincérité et le remords pour tromper ses accusateurs. Dans sa cellule, le tueur en série psychopathe devient un prisonnier modèle » (Bourgoin, 1999, 36).

Intime du système dont il épouse tous les visages de la normalité, il devient l'ennemi-intime par essence lorsqu'il « organise » la sériation de ses crimes en rituels, remettant ainsi un ordre symbolique typiquement humain, là où l'entendement espérait trouver le chaos qui lui aurait permis de repousser la cruauté dans une dimension non-civilisée. Pourtant il n'y a jamais de barbarie sans humanité... Ainsi se construit la figure du *serial killer*, d'un côté sociopathe aimant le contact de sa victime qu'il va souvent préférer poignarder ou étrangler, de l'autre très sociable, engageant, avec des amis et des voisins qui sont choqués lorsqu'il se fait arrêter, tellement « il avait l'air normal », banal.

La construction d'un tueur quasi-parfaitement socialisé et « super-intelligent » marque parfois quelques limites dans la réalité. C'est ainsi que l'on attendait un tueur de l'Est parisien plus proche du personnage de thriller que d'un Guy Georges marginal, sans domicile fixe ni travail. Pourtant l'imaginaire persiste et résout les approximations avec l'universelle réalité d'un assassin en série qui n'est mu par aucun intérêt particulier mais par la seule force de sa passion exterminatrice et de son hyper-perversité, n'existant que par la mort des autres. Selon les experts, le tueur se rend parfaitement compte de la por-

tée de ses actes, n'éprouve pas le moindre remords ni aucun sentiment de culpabilité et va provoquer cette *incrédulité* qui est le mode relationnel du « normal » à ce « double hyperviolent » et responsable au sens de conscient (Brossat, 1998, 176).

Nous touchons ici l'universalité du modèle d'*Amok* dont Alain Brossat dit qu'il est la transformation potentielle et dans l'instant de l'homme moyen somnolent en *serial killer*. Ce dernier est, pour l'auteur, niché au creux de l'existence ordinaire et de la communauté politique, il est le voisin, le passant, le citoyen paisible, voire l'homme politique ou le notable respecté qui va nous présenter soudainement l'inconcevable hyperviolence, comme revers possible de l'apathie démocratique.

1.2.2 Tueur en série et sentiment d'insécurité

Le sentiment d'insécurité est définissable comme une inquiétude cristallisée sur un « objet » et sur ses responsables désignés. Dans le cas présent, le sentiment d'insécurité peut-être éprouvé et croître puisqu'il trouve dans les tueurs en série, des objets de cristallisation adéquats. Ces derniers font partie des plus « adaptés » puisqu'ils sont à la fois ancrés dans l'histoire d'un groupe stigmatisé (criminel) et à la fois pertinents dans l'espace de l'individu subjectivement perçu (menace de l'intégrité physique) ainsi que de ses liens avec la société (sociabilité, affectivité...).

Le sentiment d'insécurité autour d'un sujet ne peut se catalyser que si celui-ci est construit au cœur de la société. Cette construction va s'opérer par le flou grossissant dont l'insécurité va envelopper la réalité du danger. Cela « ne signifie nullement que ce danger est imaginaire, mais que l'insécurité, elle, se développe tout entière dans le registre imaginaire, dans un plan qui n'offre aucune intersection avec celui où opèrent les statistiques des criminologues » (Ackermann 1982, 2).

Ainsi, même si les romanciers et cinéastes inventent rarement leurs personnages, ces derniers sont largement surévalués par l'imaginaire et l'on peut dire que la construction du tueur en série est avant tout médiatique. Le lien entre médias et *serial killer* se retrouve de façon intéressante au cœur même de cette appellation en parallèle direct avec les « *serials* » télévisées américaines. Pourtant c'est surtout à travers le fait divers que la relation se resserre. Cette présentation de l'actualité souvent distordante et relatant les actes du tueur compulsif, ouvre la première porte sur un arrière monde qui engendre l'angoisse. Le sensationnalisme, avec sa présentation abrupte et primaire de la violence, de la mort, se nourrit immanquablement de l'événement « tueur en série » puisqu'il puise avec délectation dans la périphérie du social, le hors-la-loi et le hors-la-norme[1]. Champ livré à la projection des fantasmes, ce type médiatique de traitement de l'événement va renforcer « l'idée profondément

1. G. Awad, Du sensationnalisme, in *Humanisme et entreprise*, nº 218, Juin 1996, p. 1-16.

ancrée dans le credo populaire, d'une irrésistible montée de la violence » (Chesnais, 1981, 391). Pour D. Duclos, si les histoires d'Henry Lucas, Ottis Toole et autres tueurs célèbres suscitent cet engouement, c'est qu'elles « sont en partie des montages de l'imaginaire social, fruits d'une collaboration active entre leur vantardise, celle des polices locales, et le sensationnalisme médiatique, contribuant à la rumeur déformante » (Duclos, 1994, 35).

Depuis toujours la propagation de bruits alarmants qui accompagnent un phénomène d'hyperviolence du type *serial killer* provoque la mise en alerte de l'instinct de conservation par des menaces persistantes contre la sécurité ontologique du groupe. La rumeur telle que la décrit Jean Delumeau apparaît bien « l'aveu et l'explicitation d'une angoisse généralisée et, en même temps, comme le premier stade du processus de défoulement qui va — provisoirement — débarrasser la foule de sa peur. Elle est identification d'une menace et clarification d'une situation devenue insupportable. Car, rejetant toute incertitude, la population qui accepte une rumeur, porte une accusation. L'ennemi public est démasqué ; et cela, c'est déjà un soulagement » (Delumeau, 1978, 232).

Enfin la construction du tueur et donc du sentiment d'insécurité est aussi l'œuvre du narrateur qui vient perfectionner le fantasme. En effet, à l'inverse du tueur en série qui sans faire de détails inflige une souffrance réelle, l'auteur du récit ne distille que des douleurs imaginaires mais dont il peut ciseler le côté macabre, sans limites.

Ces vecteurs de projections paranoïaques font surgir des types ritualisés de boucs émissaires qui, comme le tueur en série permettent à la collectivité de se poser en victime — ce qu'elle est, ici, effectivement le plus souvent — et de justifier par avance les actes de justice qu'elle ne manquera pas d'exécuter.

Une fois que la construction de l'objet insécurité a eu lieu chez les individus, que le thème anime des passions et des émotions, il faut les diriger vers le cœur de la vie politique pour qu'elles trouvent un écho (cf. infra). L'insécurité relève pour une part de l'imaginaire qui lui donne une efficacité redoutable tant dans les débats que comme instrument politique. Conséquemment la sécurité devient la manifestation quotidienne d'un ordre qui la déborde (Balandier, 1988, 200).

Le sentiment d'insécurité véhiculé par les médias, la rumeur et autres vecteurs, va devenir schème fédérateur et confirmer l'idée que le crime soude la communauté autour du contrôle social. Le *serial killer* est ici la figure idéale : il incarne qualitativement une violence démesurée sans pour autant que le seuil quantitatif au-delà duquel il y a risque de dissuasion de toute action collective au profit de la méfiance, de la suspicion et de l'insatisfaction, ne soit franchi... C'est ainsi que le tueur en série va incarner une forme du mal intérieur qui, comme toute criminalité, va être recyclée par le politique dans une stratégie globale d'*économie des illégalismes*.

2 Le *serial killer* dans la stratégie politique de l'économie du Mal

L'existence de l'ennemi sous la forme du meurtrier multiple postule l'impossibilité de civiliser le monde et d'astreindre les deux parties en présence à une règle commune, humanisée. Pour autant, le système démocratique ne va avoir de cesse de réaffirmer son pouvoir de contrôle social du crime (A) et d'appréhender le couple [Mal/tueur en série] de façon structurelle et spécifique (B).

2.1 Tueur en série et contrôle social

Comme le rappelle Sebastian Roché, « Max Weber charge le pouvoir politique d'organiser les réponses à la violence physique, de pacifier la société, de lutter contre l'ennemi [...]. [Il] doit organiser les réponses à la violence, c'est à dire faire de l'insécurité une priorité politique ». Les institutions et l'État vont alors s'armer de l'insécurité pour ordonner leur action dans la société notamment démocratique, puisque c'est la paix politique qui est le meilleur contexte dans lequel l'insécurité peut se donner comme objet. Les revendications d'ordre vont prendre une forme normative et pousser le législateur à établir de nouvelles « bornes du comportement légal », la police à plus de présence et la justice à plus de sévérité [1]. Par exemple, beaucoup insistent sur la nécessité d'élargir les compétences des organismes de sécurité européens faces aux diverses formes de déviances et notamment le crime en série.

La réponse politique visant à prévenir et juguler le crime introduit l'idée centrale de contrôle social. Celui-ci peut être défini comme la réponse sociétale à la déviance et à l'anormalité, caractérisant une société donnée située dans le temps et dans l'espace. Le tueur en série, comme forme à la fois réelle et imaginaire du désordre, a pour corrélatif les dispositifs disciplinaires par lesquels le pouvoir va maintenir dans son assujettissement « l'individu disciplinaire » et opérer son bon « dressement (Foucault, 1975) ». Face au délinquant persistant grave du type *serial killer*, la protection de l'ordre va s'opérer à travers la morale (comme réaffirmation du bien contre le mal étudié précédemment), mais surtout à travers le traitement (1), la dissuasion et le système de justice criminelle avec ses sous-systèmes (police, tribunaux...) (2) que nous allons à présent aborder.

2.1.1 Le traitement

Face à un délinquant qui présente un risque élevé de récidive se pose la question de l'utilisation de mesures thérapeutiques pour « corriger » l'attitude déviante.

La solution médicamenteuse ou l'hospitalisation ne sont pas envisagées — ou rarement — par la plupart des spécialistes puisque les meurtriers de la catégorie étudiée sont généralement considérés comme responsables de leurs

1. Pour ce paragraphe, cf. S. Roché, *Le sentiment d'insécurité*, PUF, 1993, p. 15 et s.

actes et donc voués à l'incarcération. En ce qui concerne les criminels en série organisés, la responsabilité est pratiquement toujours reconnue pour plusieurs raisons, dont « la persistance du discernement vis à vis du bien et du mal, la préméditation de l'acte, l'absence de signes cliniques évoquant une maladie mentale » (Boucharlat, 1997, 107), la quasi-inexistence de troubles mentaux ou de pertes épisodiques du contrôle des pulsions agressives. Pour le Groupe Suisse de Travail de Criminologie, la très grande majorité des criminels dangereux appartient à cette catégorie de personnes dites *borderlines* et situées dans la zone floue séparant la santé mentale de la pathologie : « parce que leurs crimes sont atroces et dépassent l'entendement, nous sommes tentés de les considérés comme fous mais ils ne le sont pas ; de les espérer guérissables, mais leur cas est généralement sans espoir ». De même pour John Douglas, y a-t-il conviction que la réinsertion des tueurs et violeurs en série n'est qu'une utopie, car il s'agit selon lui d'individus incapables d'éprouver des sentiments comme la compassion ou le remords [1].

La société, décontenancée à travers la communauté de ses médecins experts, va réveiller les vieux ancêtres et notamment la théorie du *criminel-né* de Lombroso et les visions constitutionnalistes (selon lesquelles le caractère meurtrier est un ensemble biologique définitif). Ainsi l'origine des actes du tueur en série va parfois être recherchée dans la prédisposition héréditaire (chromosome du crime), le dysfonctionnement hormonal, l'accident biologique (atteinte cérébrale)... De nouvelles thérapies comme l'introduction à l'intérieur des neurones, de substances modifiant le comportement, l'implantation de micro-électrodes permettant des stimulations, la stéréotaxie ou le laser permettant la pratique de micro-lésions sur des zones du cerveau, sont envisagées. « De même le repérage extrêmement précis des lésions grâce aux techniques d'imageries permettrait une approche nouvelle par la suppression des zones irritatives visant un apaisement des crises et une amélioration du comportement » (136).

Contre l'irrationalité induite par une telle figure barbare, l'esprit humain va raviver le grand mythe civilisateur du progrès scientifique. Face à un tueur que l'on peut qualifier de « machine à tuer », et outre l'aspect du traitement, la science, la technique sont aussi invoquées pour contribuer à la dimension dissuasive du contrôle social.

2.1.2 La dissuasion

La dissuasion comporte l'idée d'une réponse sociale basée sur la force. Nous considérerons celle-ci au sens large en insistant sur l'aspect de la réaction policière face au phénomène des tueurs en série pour ensuite évoquer brièvement la réponse de la justice.

1. J. Douglas, *Agent spécial du F.B.I. J'ai traqué les serial killers*, Éd. du Rocher, 1995.

La réaction policière : police scientifique, informatique et profilage Le postulat de départ est que la criminalité reposant à 90 % sur l'anonymat, il y a un facteur puissant de dissuasion dans la certitude pour les délinquants d'être identifiables. Le pouvoir va « dresser » la multitude « confuse et inutile » des criminels en une multiplicité d'éléments individuels — identités et continuités génétiques... — dans un dispositif qui contraigne par la visibilité, le « jeu du regard » favorisant l'exercice de la discipline au sens foucaldien du terme et les moyens de coercition rendant clairement visibles ceux sur qui ils s'appliquent. La visibilité devient piège, comme dans le *Panopticon* : par les fichiers génétiques, on induit chez le meurtrier un état conscient et permanent de visibilité qui va assurer le fonctionnement automatique du pouvoir. La barbarie du tueur en série pourrait être tenue en échec par la science prenant la forme d'une banques de données de profils d'A.D.N. La méthode de comparaison de profils d'A.D.N., utilisée de plus en plus souvent pour identifier les auteurs d'infractions graves, est relativement simple. Il suffit d'établir un profil génétique après prélèvement et de comparer l'ensemble des traces relevées sur les lieux d'infractions avec les profils de personnes connues préalablement enregistrés. La Grande-Bretagne possède déjà une banque de données d'environ 400 000 échantillons. Aux États-Unis le F.B.I. gère un système de données génétiques CODIS (Combined D.N.A. Index System) qui comptera, à terme, plusieurs millions de fiches.

Pour certains, c'est à ce stade que le sentiment d'insécurité permet à l'État de resserrer l'étau autour des libertés individuelles et que l'homme « paie sa plus grande sécurité objective par une plus grande insécurité subjective, un sentiment d'enfermement, d'écrasement de sa liberté » (Chesnais, 1981, 9). C'est ainsi que le 9 mai 2001 l'on a pu assister à la remise en liberté de Jeff Pierce au bout de 15 ans de prison. Cet homme, innocenté tardivement par le « contre-test » d'un laboratoire indépendant avait été victime d'une experte de la police judiciaire américaine, M. Gilchrist. Celle-ci est très fortement soupçonnée d'avoir faussé les résultats des tests dans les 2 000 cas de viol dont elle était en charge pour mieux « s'assurer » que les hommes mis en cause dans ces dossiers soient punis. Parmi eux, 11 condamnés à morts ont déjà été exécutés...

Si les fichiers A.D.N. posent de nombreuses questions en matière d'éthique [1] et de garde-fous, les systèmes informatiques font en revanche l'unanimité des services de police du monde entier.

En France, ANACRIM (gendarmerie) et CHARDON (police) sont pratiquement les équivalents du VICAP (Violent Criminal Apprehension Program) du F.B.I. américain, du HITS (Homicide Investigation Tracking System) de la Police de l'État de Washington. Tous sont des systèmes informatiques destinés à collecter et à analyser des données concernant certains types de crimes violents. Lorsqu'un nouveau cas est intégré dans ces programmes, les ordinateurs vont

1. Du type : peut-on forcer au prélèvement ? Doit-on détruire les échantillons, ou les garder ? Combien de temps ? Quelles sont les garanties contre des actions dévoyées ?...

comparer celui-ci à de nombreux cas similaires et avec leur mode opératoire ; une sélection est ensuite faite en fonction des affaires présentant le plus de similitudes avec le dossier en cours.

À l'invocation des spécialistes de la police scientifique et informatique sur le terrain comme à l'écran, s'ajoute celle des *profilers*[1]. Ces *supers-experts*, héros de l'intelligence civilisée qui peut comprendre, démasquer et terrasser l'incarnation du mal, font partie du dispositif chargé de faire triompher l'unité de la communauté des citoyens mise en danger.

Selon Thierry Toutin, on peut dire que le profilage psychologique « est une démarche essentiellement fondée sur l'expérience, la logique et l'intuition » (Toutin, 2000, 9). Robert Ressler, précise que le profilage est une technique de recherche qui repose à la fois sur les sciences comportementales et humaines (psychiatrie légale, criminologie, victimologie...), mais aussi sur l'expérience professionnelle de policiers et de psychiatres (Ressler, 1993). Enfin, selon le professeur M. Bénézech, « la scène du crime, c'est le continuum de la personnalité de l'auteur[2] ». Outre l'évaluation du mode opératoire, du lieu, du mobile et de la « signature criminelle », la méthode du profilage se base sur les postulats suivants : — le comportement est révélateur de la personnalité ; — pour découvrir le criminel, il faut regarder le crime ; — pour appréhender le criminel, il faut être capable de s'identifier à lui et à sa victime ; — il faut recréer mentalement la scène du crime et donc le scénario du meurtre.

La méthode relativement efficace couplée aux classifications préétablies des psychiatres n'est pourtant pas neutre. Ainsi, Denis Duclos insiste sur le risque décelable d'une « entente entre idéologues, policiers, psychiatres, narrateurs et même... meurtriers, pour passer du raisonnement inductif à la déduction pure et simple et affirmer le principe de la prédestination criminelle : le travail idéologique de l'expert transforme le singulier en sociopathe. Son penchant normatif incite presque à considérer comme de futurs criminels tous les jeunes présentant les signes trouvés dans l'enfance des criminels réels » (Duclos, 1994, 220). Il y a donc danger à imposer l'idée de profils cohérents, inévitablement corroborés par divers indicateurs puisque, à partir de là, peut s'instaurer une méfiance automatique au seul vu de certains indices. Dans un monde de surveillance tout peut alors « faire *signe* pour le policier à l'affût du comportement déviant » (222). Au-delà de la police, tous les professionnels de la répression, de la justice, de la gestion, ont besoin de catégories précises et sans appel, pour contrôler, maîtriser la conformité et ce qui s'en écarte.

Nous pouvons donc relever, avant de nous pencher sur la réaction pénale, que se pose avec acuité la question d'un contrôle social des policiers et des psychiatres en vue de garantir leur humanité, leur non-désir de jouir du contrôle et donc l'absence d'abus...

1. Psychiatres et spécialistes en criminologie chargés de dresser le portrait psychologique des meurtriers dont la série télévisée « *Profiler* » a fait son thème central.

2. M. Bénézech, « Le psychiatre et la scène du crime : au sujet du profilage psychologique de l'agresseur homicide » in *Annales médico-psychologiques*, 1999, 157, nº 1, p. 41-46.

La justice pénale Outre l'aspect judiciaire et juridique des moyens d'investigation évoqués ci-dessus se pose le problème du « châtiment » réservé au tueur en série. Les peines ne sont pas, pour Michel Foucault, destinées à supprimer les infractions mais plutôt « à les différencier, à les distribuer afin d'aménager la transgression des lois dans une tactique générale d'assujettissement. La pénalité est donc une façon de gérer les illégalismes, de dessiner les limites de la tolérance, de donner du champ à certains, de faire pression sur d'autres, de tirer profit de ceux-ci et de neutraliser ceux-là » (Foucault, 1975).

C'est dans une perspective de neutralisation que le système de justice démocratique va se saisir du meurtrier multiple en renforçant la certitude et la sévérité des peines. Pourtant le crime sériel est un acte qui va en bonne partie échapper aux catégories courantes d'une culture humaine : il est proprement inqualifiable et suscite pour cela une frayeur intense. L'auteur d'une succession ininterrompue d'assassinats tend à excéder les moyens de la loi[1]. Par exemple, pour le code pénal français, les meurtres accompagnés de viols, d'actes de barbarie, de torture entraînent la réclusion criminelle à perpétuité et aucune réduction de peine n'est envisageable pendant 30 ans[2]. Cette réponse de protection sociale est mise en pratique chez le tueur récidiviste reconnu responsable de ses actes (Boucharlat, 1997, 4) et pourtant le criminel échappe toujours au jugement de la société car la répétition empêche d'une certaine façon la rétribution punitive de l'acte : le français F. Heaulme encourrait au moins deux fois la perpétuité. De même, condamner un *serial killer* comme Richard Speck à 600 ans de prison montre, outre le côté grotesque, la difficulté de la loi humaine à se saisir des actes inhumains. Quelle réponse cohérente peut donner la justice dans des cas extrêmes comme Henry Lee Lucas et Ottis Toole qui revendiquent 360 victimes et dont 180 ont été confirmées par les enquêtes sur le territoire de plus de 10 États américains ?

Là où la foi démocratique en la *réhumanisation* et la vertu salvatrice des apprentissages perd définitivement pied, la société va se poser la question de l'éradication et de la destruction, rêvées avec d'autant plus de force pour le tueur en série qu'il offre un corps coïncidant avec le mal. Ainsi c'est souvent à l'occasion des meurtres sériels que la peine de mort est appliquée aux États-Unis mais aussi qu'elle revient sur les lèvres des citoyens de pays où elle a été abolie. Comme si la démocratie devant ses propres monstres se reprenait à « rêver » d'un bon achèvement du conflit, effectué selon les « règles » mêmes de sa violence, certes tenue à distance, mais qui en constitue la substance effective en tant que système de pouvoir et de domination. Mais est-ce vraiment plus satisfaisant de condamner quelqu'un à plusieurs fois la peine de mort ?

L'horreur et l'indignation que suscitent les agissements de l'hyperviolent et donc du tueur en série sont nécessaires pour formuler les règles d'inclusion de l'ordre politico-juridique et du contrôle social ; mais en même temps cette

1. Voir sur cette idée, D. Duclos *op. cit.* p. 33.
2. Art 221-2 et 222-26 du Code pénal.

figure du mal permet de donner son statut à l'hyperviolence maintenue du côté du système politique. La société démocratique va devoir dévoiler, sous la contrainte du surgissement des figures hyperviolentes tel le *surcriminel*, sa propre réserve d'hyperviolence (Brossat, 1998, 177).

Outre les réactions susmentionnées, il est aussi intéressant d'étudier comment la matrice démocratique, va de manière structurelle appréhender le couple mal/tueur en série.

2.2 L'appréhension du couple mal/*serial killer* par le système démocratique

Le terme d'appréhension a le double sens de « crainte » et « d'action de saisir ». C'est en suivant la duplicité fortuite du mot que nous allons voir comment le tueur en série, en tant que vecteur du mal, va donner à la démocratie l'opportunité de se sentir fragile (1) et de réagir selon certaines modalités américaines ou françaises (2).

2.2.1 La construction stratégique de la fragilité démocratique

A.Brossat se pose la question structurelle suivante, en même temps qu'il l'adresse à la démocratie : « *Comment irais-je imaginer cette passion inavouable mais inextinguible de la démocratie pacifiée pour la gamme infinie des images de fin du monde ? Et que dire de cette passion du monstre sans cesse reformée au cœur de la vie démocratique*[1] *?* »

En effet un ensemble de terreurs diffuses et d'avenir menaçant dont le tueur en série est une des figures, alimente « les sombres ruminations des opinions démocratiques » (Rufin, 1994, 10). Seuls les systèmes totalitaires sont optimistes et chantent un avenir politique radieux éternel. À l'inverse comme le dit J. C. Rufin la civilisation démocratique « cultive le délicat privilège de se savoir plus que toutes les autres mortelle et ne vit qu'en imaginant chaque jour la forme du poignard qui va lui donner le coup de grâce ». Les démocraties scrutent le danger, qui les fascine et le *serial killer* même s'il n'a pas l'envergure imaginaire des nouveaux barbares ou d'une apocalypse de type écologique ou terroriste, vient alimenter l'océan de violence qui les environne et les infiltre soi-disant, leur permettant de s'imaginer fragiles et condamnées.

C'est là l'événement innommable qui vient réenchanter un système politique démocratique à l'ordre parfois trop lisse, et qui ne cesse de s'éloigner du risque majeur de sa propre mort. Dans une société aux valeurs mises en doute et à l'étonnement absent, il faut aller chercher dans l'extrême l'étincelle d'un sursaut, d'un donné-révélé qui va provoquer un consensus incontestable autour de l'intolérable. Le sentiment d'horreur ou de dégoût face au tueur en série est suffisamment fort pour ressouder un instant la communauté aux solidarités déliquescentes. La fascination de nos sociétés démocratiques pour

1. Sur cette idée, cf. A. Brossat, *op. cit.*

la violence extrême est probablement liée à l'effondrement symbolique décrié par certains (Garapon, 1996, 100).

Ainsi la démocratie se ressource à l'essence de la politique qui trouve son sens avant tout, par l'inscription de la mort violente dans le champ de l'imaginable voire du possible ; c'est ainsi que la politique est bien l'affaire des martyrs, des héros et des monstres qui parfois se confondent dans le personnage des tueurs en série.

Ainsi J. C. Rufin en vient-il à dire que le véritable héros que le peuple écoute, est « celui qui a tenté par tous les moyens de fuir la société, de la détruire et de se détruire lui-même : le toxicomane, le sans domicile fixe, le terroriste, le délinquant », le plus éloigné que la société va jouer à ramener en son centre. Le cadre qui pour diverses raisons bascule dans le meurtre « intéresse certes, mais il est moins central que le *serial killer* qui, sans motif apparent, décime une série impressionnante de victimes (264-265) ». La démocratie va ainsi recycler l'exclusion qui nourrit le système plutôt que de l'affaiblir. Celui-ci n'est jamais plus fortement soudé qu'au moment où la peur de la mort trouve une cause clairement identifiée, sous la forme d'un état de nature et d'hyperviolence dont le spectacle est accessible à son peuple. Pour qu'un mal soit puissant et actif, au point de pouvoir prétendre au statut de figure du Mal contre lequel la démocratie se posera en refuge, il faut qu'il représente la révolte radicale. Il doit toucher la civilisation démocratique en son point sensible, là où elle se sait — ou se croit — mortelle. Le *serial killer* n'est peut-être pas quantitativement à la hauteur de ce rôle mais il est en revanche qualitativement pertinent. En effet, « barbarie-en-l'homme » visible au niveau de l'individu, il renvoie à la possibilité humaine de la barbarie collective et du génocide par la sériation à une autre échelle.

C'est à ce stade que l'imaginaire et l'inconscient collectif peuvent constituer les opérateurs permettant de passer d'une dimension du mal à l'autre. Ainsi, dans un cas différent mais symptomatique, lorsqu'en 1984 Huberty tira en 245 coups de feu et fit 40 victimes (dont 21 morts), sa femme au comble de l'incompréhension éprouva le besoin de reconstruire l'image d'un homme aux convictions nazies et relia, dans les mentalités, l'atrocité de son mari à la matrice politique de l'horreur fasciste[1].

Cette représentation du mal qui renvoie dans un premier temps à la fragilité prêtée aux démocraties va ensuite engager celles-ci à se mobiliser pour la combattre. Face au tueur en série certains auteurs opposent les réactions systémiques des démocraties française et américaine.

2.2.2 *France/États-Unis : deux façons opposées de réagir à l'hyperviolence ?*

Pourquoi tant de tueurs en série dans la culture anglo-américaine ? Ou plutôt, pourquoi cette tendance à mettre en scène une violence exorbitante, par

1. Même s'il s'agit du cas d'un *mass muder*, l'événement reste symptomatique.

le biais de personnages réputés pratiquer le meurtre à la dizaine, voire à la centaine, et cela dans la réalité comme dans la fiction ?

C'est la question que se pose Denis Duclos et qui permet de distinguer deux gestions socio-politiques du *serial killer*[1]. La réponse des États-Unis au phénomène sera le traitement de cette grande criminalité comme exceptionnalité d'un Mal, proportionnelle aux prétentions de leur système de valeurs. « L'enracinement américain s'est effectué grâce à des hommes nourris de la Bible et de l'Apocalypse, qui ont toujours interprété leur aventure, leurs entreprises, en termes mythiques » (Astre, 1980, 20). Il faut donc un Satan à la hauteur du messianisme américain qui puisse permettre de réaffirmer une symétrie, une équipotence entre l'*individu-criminel-déviant* et la société répressive, légaliste, contrôlante. Pour que la réponse sociale et collective puisse faire démonstration de toute sa puissance il faut hisser presque à égalité de celle-ci la violence individuelle du tueur en série.

D. Duclos trouve que s'exprime ici, sous l'apparente rationalité d'une société moderne et civilisée, « un condensé de la croyance profonde en la symétrie nature/culture (violence/civilisation), un principe d'équilibre mythique qui permet de comprendre la stature que prennent les criminels d'exception en Amérique, venant se situer en antagoniques crédibles d'une société entière, voire d'une culture se vivant comme exceptionnelle au plan mondial ». Ainsi la productivité du criminel va être activée jusqu'à la mythification par tous les acteurs culturels que sont aux États-Unis, le cinéaste, le biographe, le journaliste et l'internaute.

Mais la réplication de l'acte meurtrier par le *serial killer* est aussi une forme de réponse à une culture américaine de l'excès et du record qu'envie parfois l'Europe, même dans les pires catégories[2]. Pour l'idéologie américaine, il y a une relation importante qui unit la masse des hommes ordinaires au héros qui peut et doit en sortir, si les circonstances l'exigent, afin d'assumer certains actes d'intervention indispensables, puis qui regagnera sa simple existence quand il aura mené à bien sa mission. C'est à cette difficulté anomique « d'être au milieu » qu'est confronté le meurtrier multiple qui, dans une interprétation perverse de l'héroïsme, va répondre à la nécessité sociale de l'exploit, du palmarès et au rêve américain individualiste pris dans le sens de dépassement absolu de la condition humaine (Terrier, 1973). Il est l'avorton monstrueux et caché du mouvement général des sociétés libérales dont parle Georges Balandier, qui provoque « l'avènement de l'individu dé-lié, davantage livré à lui-même, et la promotion des performances individuelles fondées sur les ressource et les capacités de chacun » et qui « moins qu'une société ordonnée

1. D. Duclos, « Pourquoi tant de "tueurs en série" aux États-Unis ? » in *Le Monde Diplomatique*, août 1994.

2. Voir les « tableaux de chasse » publiés notamment sur internet, intitulés par exemple « *serial killer locations and number of kills* »
`http://members.tripod.com/~...1Killr/serialKillersExposed/sknumber.html`

selon la reconnaissance des mérites façonne ainsi une société de compétition et d'incertitude » (Balandier, 1994, 25).

Le *serial killer* va osciller entre une volonté farouche de s'exhiber à travers les médias et celle de se terrer ; celui qui se cache en tant que criminel a simultanément besoin des images pour se montrer et prouver au monde qu'il est le plus fort, que le nombre de ses crimes est suffisant pour entrer dans la liste des *serial killers* légendaires. Pour certains spécialistes, « Il ressort que le tueur organisé ne semble valider pleinement ses crimes que par le regard de la société, seule habilitée à leur conférer une valeur exemplaire, porte sur eux[1] ».

L'Amérique se perçoit aussi comme Terre d'abondance, « continent de l'illimité » qui légitime toute exploitation de nouvelles ressources, la création de nouveaux désirs et l'ivresse d'une appropriation infinie des biens de cette terre (Astre, 1980, 67). Le tueur en série serait en quelque sorte issu d'une interprétation inattendue du modèle que les États-Unis exaltent. Sa « vocation » — et la recherche de la médiatisation — n'est peut-être pas idéologiquement si éloignée de celle du « parfait » salarié d'une chaîne de *restaurants-hamburgers*, socialement poussé à montrer son excellence et faisant tout pour être couronné premier ouvrier au tableau d'honneur du mois en cuisinant des *steaks.*

La perspective marxiste sur le sujet, critique cynique et indirecte au système américain, identifie d'ailleurs le crime à une forme de production capitaliste : « Le criminel produit des crimes [...]. Le criminel brise la monotonie et la sécurité quotidienne de la vie bourgeoise, la mettant ainsi à l'abris de la stagnation et suscitant cette incessante tension et agitation sans laquelle l'aiguillon de la concurrence elle-même s'émousserait. Il stimule ainsi les forces productives [...]. En trouvant sans cesse de nouveaux moyens de s'attaquer à la propriété, le crime fait naître sans cesse de nouveaux moyens de la défendre [...]. En dehors du domaine du crime privé, le marché mondial serait-il né sans crime nationaux[2] ? »

De son côté, si l'Europe semble parfois imaginer que l'égalité dans la puissance et la considération avec les États-Unis passe par une concurrence de la grande criminalité, les modalités d'appréhension du phénomène diffèrent. La différence est de la même nature que celle opposant les deux interprétations de la laïcité : d'un côté par excès, de l'autre par défaut. Inversement à l'excès anglo-saxon, la tendance française va plutôt être à la réduction et à la normalisation ; à la démesure nous allons substituer la mesure et l'explication. L'inclusion de l'hyperviolent par la loi d'une part et son « démontage » par la rationalité du psychologue, du sociologue, ou des criminologues d'autre part, vont opérer ce qu'Alain Brossat appelle la reconversion d'*autre-absolu*

1. L. Negrier-Dormont, Nossintchouk R., *Tueurs en série*, Flammarion, Coll. « Dominos », 2001, p. 77.

2. K. Marx, *Éloge du crime*, titre donné par le traducteur à une notule de Marx écrite entre 1860 et 1862, incorporée traditionnellement dans les « théories de la plus-value », t. IV du *Capital*, tirée à part par D. Jon Grossman, Librairie Tschann, 1976.

en *double* : « Expliquer le mal c'est effacer le scandale, c'est d'une façon l'accepter comme naturel, comme inévitable, expliquer le mal, c'est au fond le nier » (K. Barth).

Ainsi la mise en scène grand-guignolesque est-elle moins favorisée en France ; les homologues des *profilers* américains préfèrent, chez nous, la dénomination d'*analystes comportementaux*. Les premiers sont des héros médiatisés qui combattent le mal surhumain et inhumain ; les autres revendiquent un statut de spécialistes du comportement humain. Pour certains auteurs « aux États-Unis, les criminologues considèrent le *serial killer* (tueur en série) comme un *monstre* incurable [...]. En France, une vision plus humaniste [de plus en plus remise en cause] a cours, et le tueur en série demeure un être théoriquement susceptible de s'amender ou d'être guéri de ses pulsions criminelles » (Negrier, 2000, 61).

Il existe bien des différences irréductibles entre les deux sociétés d'abord de culture, d'idéologie et ensuite d'échelle. En France, Patrice Allègre ou Guy Georges avec ses sept meurtres probables n'ont pas le « tableau de chasse » de prédateurs américains comme Herman Mudgett et John Wayn Gacy, suspectés respectivement de trente trois et plus de deux cents meurtres. Mais le fossé apparent entre deux gestions de la violence du tueur en série (intégration et diabolisation) s'estompe si l'on remonte à la matrice générative du code démocratique.

En effet, l'émergence du régime démocratique s'accompagne du rejet de toutes les autres formes politiques comme systèmes archaïques et du sentiment imbu de sa perfection ne souffrant plus d'alternative. Cette intuition d'un ordre nouveau s'affirmant en Bien supérieur luttant contre un Mal (par exemple l'Ancien Régime...) sera le premier lien entre la conception du pouvoir et sa légitimation par la réalisation du Bien et l'exclusion du Mal. Il y a bien, à l'origine de la démocratie, une tendance à la « vision manichéenne du monde, conviction qu'une fois qu'on aura écarté le Mal déterminé, le monde sera bon » (Aron, 1997, 212). Ainsi le mal, agent pathogène socialement observable provoque la construction dyadique d'un Bien inaccessible (l'idéal sociopolitique[1]). Mais aussitôt, pour pallier aux inconvénients de ce type « pur » et universel de légitimation manichéenne, le modèle démocratique apporte le correctif du relativisme en prenant sa source dans la communauté entière. La démocratie à besoin de la transcendance mais en même temps la redoute et vient aussitôt la hacher et réduire la vérité à des opinions qui se valent. C'est en ce sens que l'on peut dire que nous sommes en présence d'une codification syncrétique.

À la lumière de ce que nous venons de dire, nous comprenons que le traitement du tueur en série, s'il fait l'objet de différences culturelles réelles, illustre en même temps les deux tendances américaine et française d'un même code démocratique oscillant par sa structure même entre universalisme et relati-

1. Cf. J. L. Martres, préface de l'ouvrage de Xu Zhen Zhou, *L'art de la politique chez les légistes chinois*, Economica, 1995.

visme. Transformés en incarnation de demi-dieux surpuissants par les uns, les assassins multiples vont être jugés par les autres dans des formes d'autant plus normales et usuelles que leurs actions les éloignent de la norme et les singularisent. À la mise hors-champ aux accents de transcendance, fait face la réintégration coûte que coûte par la mise en action irrésistible du principe égalitaire destiné à digérer l'inhumain. Double victoire de la plasticité démocratique : sa face manichéenne triomphe dans sa lutte pour l'éradication du Mal et sa face relativiste montre sa force d'inclusion en intégrant dans le champ humain le criminel le plus repoussant.

Le tueur en série, incarnation du Mal intime à la communauté des hommes et ses mises en scène, vont remplir des fonction politico-sociales en luttant contre l'ennui politique de nos sociétés démocratiques notamment par la réintégration dans la réalité et dans l'imaginaire du risque majeur : la mort. Cependant, si la créature monstrueuse est en politique un puissant et ultime recours, il est aussi ce que Alain Brossat appelle « un misérable miracle ». « L'explicitation par le monstre d'un événement ou un crime vaut toujours ce que valent les diagnostics des médecins de Molière : quand la connaissance et la faculté raisonnante se dérobent, le moi magique, *monstre*, sert de clé universelle » (Brossat, 1998, 252). Pourtant la question reste complexe. En effet, face à toutes les menaces, le pouvoir démocratique affronte le double risque « de se montrer désemparé ou de se rendre insupportable par un contrôle toujours plus étroit de la société civile, en l'inclinant vers une sorte de totalitarisme rampant et inavoué » (Balandier, 1988, 207).

Contribution à l'imaginaire politique notamment démocratique, le tueur en série aux multiples figures l'est sans aucun doute. Mais poser l'utilité systémique de ce Mal à figure archétypale n'efface pas l'objection d'une représentation du crime qui au lieu d'être cathartique, aurait valeur d'exemplarité et entraînerait sa propre reproduction violente. À l'heure de la *V-chip* [1] destinée à protéger les jeunes téléspectateurs, cette controverse d'ordre psychanalytique n'est pas résolue. Pour quelques psychiatres, les films d'horreur « qui étaient autrefois culturellement codés, dévoilant des angoisses archaïques » auraient quasiment laissé place « à l'omniprésence de la figure du mal absolu, du tueur en série, dans une fascination pour la perversité morale et pour le triomphe de l'omnipotence narcissique [2] ».

Pour d'autres travaux récents, si l'on exclue les esprits les plus fragiles enclins au mimétisme, la consommation et la banalisation de la brutalité correspondant à une violence effective de nos sociétés, représentent bien une façon de la tenir à distance : c'est la thèse dite de la « désensibilisation [3] ».

1. « Puce anti-violence », en vigueur au Canada depuis 1996.
2. D. Zagury, psychiatre, cité par L. Negrier-Dormont, R. Nossintchouk, *Tueurs en série*, *op. cit.*, p. 70.
3. O. Mongin, « Faut-il censurer les films sanguinaires ? Les nouvelles images de la violence » in *Le Monde diplomatique*, août 1996.

Pourtant une incertitude gênante persiste dans la fascination qu'exerce le tueur en série. Celle-ci est entretenue par la violence représentée comme « état de nature » à l'égard duquel on ne peut rien et la mise en scène d'un assassin omniprésent suggérant l'idée que tout individu est un psychopathe en puissance [1]. La fascination réside dans l'attirance pour une figure de la déviance en même temps que dans la peur d'être habité par une force meurtrière inconsciente. Alors survient la répulsion comme « vœu conjuratoire [2] » : il faut à tout prix « renverser la course du désastre » (Duclos, 1994, 258) et réaliser une alchimie : dès que se présentent l'absurde et la mort il faut poser la question du sens et de la vie. La nature morte peut alors s'appeler aussi « *still life* [3] » et l'inhumain servir de repoussoir à l'humain.

Bibliographie

Ackermann W., Dulong R. et H.-P. Jeudy 1982, *Position pour une sociologie de l'insécurité*, M.S.H.

Aron, R. 1997, *Introduction à la philosophie politique*, 1997, Le livre de Poche.

Artaud, A. 1946, *Le théâtre et son double*, Gallimard, Paris.

Astre, G.-A. 1980, *Situation de l'idéologie aux U.S.A.*, Lettres modernes-Minard.

Awad G. 1996, Du sensationnalisme, in *Humanisme et entreprise*, n° 218.

Balandier, G. 1988, *Le désordre. Éloge du mouvement*, Fayard.

Balandier, G. 1994, *Le dédale. Pour en finir avec le XXe siècle*, Fayard.

Bénézech, M. 1999, « Le psychiatre et la scène du crime : au sujet du profilage psychologique de l'agresseur homicide » in *Annales médico-psychologiques*, 157, n° 1.

Boucharlat, J. 1997, *Les criminels sexuels*, Éd. Economica.

Bourgoin, S. 1999, *Serial killers*, enquête sur les tueurs en série, Grasset.

Braud, P. 2002,*Sociologie politique*, L.G.D.J.

Brossat, A. 1998, *Le corps de l'ennemi, hyperviolence et démocratie*, Éd. La fabrique.

Cabin, P. 1999, « La face rêvée de la modernité », in *Sciences Humaines* n° 90.

Chesnais, J.-C. 1981, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Laffont.

1. Voir certaines théories psychiatriques et les films comme « Tueurs nés » (Natural born killers 1994) d'Oliver Stone...
2. D. Sibony, *Psychopathologie de l'actuel*, Éd. du Seuil, 1999, p. 190.
3. Trad. Anglaise de « nature morte » = « encore en vie ».

Coll., 2000, *Le Mal, premières réflexions*, Bréal éd.

Coll., 1998,*Criminologie et société. Actes de colloque*, Bruylant Bruxelles.

Conklin, J. E. 1975,*The impact of crime*, Mac Millan Publisher.

Cusson, M. 2000,*La criminologie*, Hachette.

Cusson, M. 1983, *Le contrôle social du crime*, PUF.

Delumeau, J. 1978, *La peur en occident*, Pluriel.

Douglas, M. 2001, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, La découverte/Poche.

Duclos, D. 1994, *Le complexe du loup-garou. La fascination de la violence dans la culture américaine*, Éd. la découverte.

Duclos, D. 1994, « Pourquoi tant de "tueurs en série" aux États-Unis ? » in *Le Monde Diplomatique*.

Fabre, G. 1998, *Épidémies et contagions. L'imaginaire du mal en occident*, PUF.

Foucault, M. 1975,*Surveiller et punir*, Gallimard.

Garapon, A. 1996, *Le gardien des promesses. Justice et démocratie*, Éd. O. Jacob.

Girard, R. 1982, *Le bouc émissaire*, Grasset.

Labadie, J. M. 1995, *Les mots du crime*, De Boeck Université.

Larguier, J. 1999, *Criminologie et science pénitentiaire*, Dalloz.

Laupies, F. 2000,*Leçon philosophique sur le mal*, PUF.

Lecouteux, C. 1999, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.

Lussier P. et J. Proulx 2001, « Le traitement et l'évaluation des agresseurs sexuels… » in *R.I. de criminologie et de police technique et scientifique*.

Martres J. L. 1995, in Xu Zhen Zhou, *L'art de la politique chez les légistes chinois*, Economica.

Mongin, O. *La violence des images, ou comment s'en débarrasser ?*, éd. du Seuil.

Mongin, O. 1996, « Faut-il censurer les films sanguinaires ? Les nouvelles images de la violence » in *Le Monde diplomatique*, août.

Mozzani, E. 1995, *Le livre des superstitions. Mythes, croyances et légendes*, R. Laffont.

Negrier-Dormont, L. 1995,*Criminologie de l'acte. Étude sur les tueurs en série*, Litec.

Negrier-Dormont, L. et R. Nossintchouk 2001, *Tueurs en série*, Flammarion, coll. « Dominos ».

Ressler, R. 1993, *Chasseur de tueurs*, Presses de la cité.

Ricœur, P. 1960, *Finitude et culpabilité*, Paris.

Roché, S. 1993, *Le sentiment d'insécurité*, PUF.

Rommeru, C. 2000, *Le Mal, essai sur le mal imaginaire et le mal réel*, Éd. du temps.

Rouquette, M. L. 1992, *La rumeur et le meurtre*, PUF, coll. « Sociologies d'aujourd'hui ».

Rufin, J.-C. 1994, *La dictature libérale. Le secret de la toute-puissance des démocraties au XXe siècle*, Pluriel.

Sahlins, M. 1980, *Au cœur des sociétés : raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard.

Sibny, D. 1999, *Psychopathologie de l'actuel*, Éd. du Seuil.

Terrier, M. 1973, *Individu et société dans le roman américain de 1900 à 1940, Essai de poétique sociale*, Didier-Études anglaises.

Toutin, T. 2000, *Le profilage criminel*, La doc. Française.

Vialles, N. 1998-1999, « La mort à bonne distance : Qu'est-ce que la viande ? » in *Sciences Humaines*, HS n° 23.

Notes de lecture

- **Michel Maffesoli, *Le Rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*, Paris, La Table Ronde (2004), 220 p.**

Dans ce récent essai intitulé : Le Rythme de la vie. *Variations sur l'imaginaire postmoderne* [1], Michel Maffesoli nous entraîne dans une randonnée à la rencontre des paysages, tour à tour fascinants ou inquiétants, du monde contemporain. Empruntant de nouvelles pistes de réflexion, le sociologue approfondit les thèmes devenus classiques de son œuvre, forte d'une vingtaine d'ouvrages et d'innombrables articles, pour la plupart traduits à l'étranger, et qui ont installé son auteur dans une position d'observateur privilégié et original des métamorphoses de nos styles de vie. Il excelle à la fois par son attention au détail et son souci d'offrir une vue d'ensemble, très cohérente de la variété de l'expérience sociale à partir de laquelle l'existence collective puise ses significations. La qualité de l'ouvrage ouvrira le lecteur exigeant à un panorama de références où l'érudition littéraire, poétique et philosophique laisse toutes ses chances à la rêverie et au cheminement intime. Le programme de l'auteur n'est-il pas, dès l'avant-propos, de dégager les « galeries du social » de la « doxa » officielle qui obstrue l'accès à une compréhension des formes du vécu partagé. Le souvenir de la modernité égare encore beaucoup d'analyses, indifférentes, voire simplement inconscientes, devant le fossé qui, depuis plusieurs années, sépare les *représentants*, les élites des pouvoirs, et les *représentés*, c'est-à-dire le grand nombre dont l'aspiration au « bien vivre » se détourne avec une sage méfiance des discours et des programmes inventés pour le séduire ou le mobiliser. Il n'est guère utile d'enquêter avec de lourds moyens pour mesurer sous cet angle la désaffection manifeste à l'égard du politique institué ; le chiffre de l'abstention, le poids invisible des non-inscrits, les votes colériques ou fantaisistes suffit à confirmer régulièrement l'ampleur du phénomène. Penser une telle « *secessio plebis* », pour reprendre une formule du sociologue, suppose une démarche audacieuse qui accepte de rendre

1. Michel Maffesoli. *Le Rythme de la vie. Variations sur les sensibilités postmodernes*. Paris, La Table Ronde (2004), 220 p.

compte des réalités pour ce qu'elles sont, et de jauger l'emprise de forces dont la rationalité échappe à l'asepsie de la critique intellectuelle ou aux admonestations moralisatrices. Ainsi, convient-il de s'attarder sur l'imaginaire social et ses nombreuses déclinaisons tels que les mythes, les rites et autres productions immatérielles, « matrice souterraine des choses » qui assure « la secrète cohérence de tout naturel et culturel[1] ». Habitué à distinguer les résidus de traditions, l'empreinte du passé, face aux innovations de la technologie et aux ruptures artistiques, une approche moins catégorique n'invite-t-elle pas à décrire las articulations flexibles entre l'archaïque et le mouvement de l'éphémère auquel le présent donne une intensité aux couleurs souvent expressionnistes.

Le rythme de la vie évacue cependant les mirages de l'urgence au profit de l'initial et de l'essentiel, du sentiment de la durée qui englobe la remémoration et l'anticipation au creux de chaque moment où la vie quotidienne exprime sa continuité. En cela, on peut parler du vécu comme d'une œuvre dont la similitude avec l'art, soulignée par Georg Simmel, apparaît dans le jeu des accords et contrastes, la frivolité et la violence qui nous relient les uns aux autres dans un tableau progressif, celui de nos histoires de tous les jours. Soumettre la raison à la plasticité de cet ensemble serait une manière d'en sonder la richesse et la puissance, une « pharmacopée épistémologique », pour reprendre les termes de Michel Maffesoli, appropriée au vouloir-vivre individuel et au partage ordinaire des « petits riens » dans lesquels une espèce de santé populaire défie la dramatisation et les souffrances d'un monde mis en spectacle. Tandis que les théologies de l'émancipation prennent congé de leurs sectateurs, les utopies interstitielles réinvestissent le local et la proximité à l'instar de ce « laboratoire d'imagination insurrectionnel », évoqué par Christian Losson, dans un article de *Libération*[2], qui dresse une cartographie des tribus des nouvelles vagues de la désobéissance civile bien éloignée du militantisme vertical des années soixante dix. Ce sont là des traits assez caractéristiques de cette ambiance baroque à travers laquelle se nouent les affinités électives autour d'improbables et d'étranges totems comme ce San Precario, protecteur des travailleurs démunis, figure inédite d'un polythéisme diffus et mineur soi-disant révoqué par l'idéologie des lumières et ses succédanés messianiques, ou encore cet institut allemand de *nomadology* qui organise sur un mode festif des séances d'exercices pratiques sur la liberté de circuler. Maints exemples s'appliquent à confirmer l'étonnante perspicacité du sociologue et son aptitude à révéler les mutations discrètes des sociétés postmodernes. Familier des « cryptes » et des méandres de l'inconscient collectif, il note avec justesse que « le fantasme et la fantaisie sont, dès lors, partie prenante de la fantaisie sociale[3] ». Au cœur d'un édifice civilisationnel que l'on croyait envahi par

1. Michel Maffesoli, *Le Rythme de la vie*, *op. cit.* p. 21.
2. Christian Losson, « *Petit bréviaire de désobéissance* », *Libération*, vendredi 23 octobre 2004. p. 38 et 39.
3. Michel Maffesoli, *Le Rythme de la vie*, *op. cit.* p. 42.

le désenchantement et la force des modèles rationnels, on voit poindre une sensibilité primitive, une réinscription du symbolique sous des allures souvent déconcertantes. Le corps devient le support de mystérieux messages codés, tatoués, percés ; l'altérité s'affirme à travers des parades, les forums de discussion de la toile internet ; l'excès s'incarne dans des solidarités émotionnelles. Dans ce contexte, il est désormais hasardeux de figer les identités, le relationnel déplace les frontières qu'il s'agisse du milieu du travail devenu aléatoire ou des liens affectifs abandonnés au risque de l'imprévu. Le « devoir-être » qui avait sévèrement sculpté la physionomie bourgeoise et réduite l'existence à un projet reproductible, laisse aujourd'hui place à une logique des passions irresponsable. Loin des nécessités institutionnelles, le désir d'être soi-même participe d'une *reliance* féconde que le terme de socialité enveloppe dans toutes ses dimensions.

Michel Maffesoli s'attarde également sur la résurgence du merveilleux, dont le succès livresque et cinématographique d'*Harry Potter* ou du *Seigneur des Anneaux* montre la charge initiatique au-delà du simple divertissement. Le retour du fabuleux n'est pas anodin, l'atmosphère d'une époque trouve dans son attraction générale son écho narratif et ses images emblématiques. Ce besoin d'irréel, outre son rôle dans toute sa structuration sociale, alimente une *conscience objective* qui ne se satisfait pas d'une trop facile dichotomie entre la fiction et la réalité, le surnaturel et la pesanteur des choses calculables. Seule une paresse dogmatique se donne, avec l'arrogance qui l'accompagne, le triste droit de séparer les pièces de la mosaïque du vivant et de trancher sans nuance quant à la valeur possible de chacune d'entre elles. La transgression est de nos jours une lucide capacité à éprouver le primitif pour en saisir les correspondances étranges qui le rattachent à nos objets fétiches plus ou moins sophistiqués. Les logiciels ludiques et leurs combats moyenâgeux, le téléphone portable et sa phonétique sauvage, les cérémonies d'exorcisme télévisuel répétées à l'occasion de chaque drame national ou d'événement terrible, comptent parmi les éléments qui indiquent bien une sorte de *regrès* vers l'origine et la marque ancestrale de l'espèce toujours à l'œuvre dans notre décor de jubilation technologique. La postmodernité peut d'ailleurs se définir comme une fantasmagorie où rien n'est substantiel hormis l'interdépendance entre les hommes et l'espace de leurs opportunités concrètes, des us et des coutumes plus anciennes. Les dieux des panthéons sont alors des figures désignant des « certitudes intuitives » et exprimant des « pulsions créatrices » [...] célébration *achronique* d'une éternité rapatriée dans l'instant souligne l'auteur[1]. Ils rendent visible la force mystérieuse du social tendue entre la nostalgie de la totalité et la « viscosité » ambiante sur laquelle repose l'idéal communautaire et le sentiment tragique de l'aléa existentiel. L'esthétisation de plus en plus affirmée du réel épiphanise une énergie spécifique, une créativité trajective qui accorde un surcroît de vie dont le rythme prolonge culturellement celui de

1. Michel Maffesoli, *Le Rythme de la vie*, *op. cit.* p. 131.

la nature. Dans la lignée de Roger Caillois, Georges Bataille et Gilbert Durand, cette leçon d'anthropologie des champs magnétiques du présent mérite que l'on s'y arrête, en explorant la part de l'ombre qui nous habite ainsi que la société, elle nous éclaire sans nous aveugler.

Patrick Tacussel
Professeur de sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III

- **Denis Jeffrey, *Rompre avec la violence, Lecture de René Girard*, Les Presses Universitaires de Laval, Québec, 2000, 143 p.**

René Girard a essayé de comprendre pourquoi la violence appelle la violence, comment elle peut en arriver à contaminer de proche en proche toute la société. « L'homme n'a pas le pardon facile. [...] Il arrive même que la vengeance devienne sa principale raison de vivre. Son désir devient un devoir sacré de vengeance » (p. 10). À travers l'œuvre de René Girard, Denis Jeffrey a exploré comment il était possible d'apprivoiser un sentiment de vengeance, quels étaient les moyens mis en œuvre par l'humanité pour contrer cette contagion de la violence

La violence de l'injustice ou de l'offense demande réparation. Mais, « Pour faire la paix avec son ennemi, il faut déjà faire la paix avec soi-même, et cela demande peut-être une sorte de conversion : rompre avec les sentiments destructeurs pour renouer avec la joie de vivre » (p. 11). L'esprit vengeur doit donc entreprendre un long travail sur lui-même afin de retrouver la paix intérieure, un travail qui prend la forme d'un rituel de pacification. Les rituels de pacification ressemblent aux rituels du deuil, car il faut assumer une perte inconsolable, doublée d'un chemin à parcourir pour accepter le pardon. Le pardon, plus qu'un acte de soumission est un acte de délivrance.

La ritualisation « vise à rompre avec la violence, c'est-à-dire à la symboliser, la civiliser, la conjurer, à la faire enter dans des formes acceptables » (p. 11) tout en restaurant l'ordre de la communauté. Le principe du rite sacrificiel détourne la vengeance sur un individu qui ne pourra pas être vengé à son tour, le bouc-émissaire, et qui met fin à la série mortelle de la contagion de la violence.

1 L'imitation et la violence mimétique

La théorie du désir mimétique de la rivalité permet d'expliquer l'origine de la violence. Pour René Girard, « l'homme comme l'animal, imite son semblable »

(p. 13). Mais tandis que l'animal est « agi par ses instincts, l'homme naît dans un langage qui le structure » (p. 13). L'enfant imite quand il entre dans le langage, cheminant sur les traces de ces ancêtres. L'enfant imite quand il désire. Tous les désirs humains sont imités, ils ne sont pas innés mais acquis.

La mimésis d'appropriation consiste pour un individu à tenter de s'approprier les objets qu'on lui désigne comme désirables. Le désir ne saurait être qu'un effet de miroitement qui se répète à l'infini. Même si le sujet a le sentiment « d'y ajouter sa note personnelle » (p. 17). Cependant, si deux personnes désirent s'approprier le même objet, une querelle de rivalité risque de survenir.

Les interdits ont justement pour fonction d'aider à renoncer à un objet convoité, afin d'éviter la violence engendrée par la situation de rivalité. Cependant l'effet de l'interdit est toujours double : en même temps qu'il délimite le défendu, il excite le désir (p. 18). En général les interdits visent les territoires, les femmes, la sexualité, les aliments, etc., des objets qui sont proches, familiers, quotidiennement à disposition. Mais ils sont interdits et deviennent dès lors objets de convoitise (p. 18).

Le désir mimétique n'est pas seulement le désir du désir de l'autre (selon Jacques Lacan), mais aussi le désir selon l'autre. Désirer comme l'autre pour être reconnu par lui (p. 23). Or, deux désirs qui convergent vers le même objet se font obstacle. L'objet du désir est donc le fruit d'un désir mimétique et ce désir naît dans la rivalité, c'est ce qui entraîne la violence. Ainsi pourrait-on dire que le désir est violence, voire est rencontre de la violence du désir adverse.

Or, « Si le conflit ne trouve pas sa résolution, il risque de s'envenimer, de prendre des proportions gigantesques, de devenir un monstre impossible à maîtriser » (p. 27). « Dans le conflit des rivaux, la violence a un effet mimétique, [...] elle devient l'objet désiré » (p. 29). Le désir de violence remplace le désir de l'objet. « L'objet du désir devient la violence elle-même » (p. 30). Girard note que la violence multiplie les effets de miroir entre les adversaires. Ils sont possédés par une même violence destructrice, et ils finissent par se ressembler en voulant imiter la violence de l'autre. Ils entrent dans un état d'indifférenciation. L'escalade de la rivalité mimétique entraîne la guerre de tous contre tous.

Pour rompre avec cette violence généralisée, pour limiter cette contagion tant individuelle que sociale, Girard montre comment dans les mythes d'autrefois, elle a été déplacée sur un objet non contagieux, le bouc émissaire. Les sociétés traditionnelles ont ainsi fortement ritualisé les pratiques de vengeance et de violence, notamment dans des rites sacrificiels qui permettent d'arrêter ces réactions en chaîne.

2 Du meurtre rituel au rite sacrificiel

Le sacrifice dans la société traditionnelle n'est pas une violence de plus, mais bien la dernière violence, la violence contre la violence. Les hommes pratiquent le meurtre primitif, ils immolent une victime émissaire pour apaiser la violence

collective qui s'est réveillée à la suite d'une rivalité mimétique. Lorsque la vengeance n'a plus de frein, au faîte de la crise, une victime émissaire est choisie arbitrairement, pour être condamnée à mort. La violence collective revient alors à un niveau acceptable, la vie peut reprendre son cours, l'ordre est recrée.

Le meurtre primitif du bouc émissaire est ainsi fondateur de la culture, à travers le religieux, des interdits, des rites. Le domaine religieux grâce à l'élaboration des mythes, peut se remémorer cet acte originel du meurtre primitif. Cet acte est reproduit non pour sa crise, mais pour la résolution qu'il permet vers la pacification retrouvée de la communauté. « Le rituel sacrificiel est la reproduction volontaire de la crise qui a donné lieu au meurtre primitif » (p. 56). Les hommes génèrent une crise, afin de mieux contrôler la violence infinie de la rivalité mimétique. La victime émissaire du premier meurtre devient la victime sacrificielle.

Le rituel sacrificiel est né grâce à la faculté de l'homme de substituer l'objet sur lequel porte la violence. Grâce à la simple similitude de la victime sacrifiée avec le coupable, la société peut canaliser la violence du groupe sur un seul de ses membres désigné. Le rituel comporte donc une dimension de violence, mais qui empêche la violence de se répandre.

Les hommes ne semblent capables de se réconcilier qu'aux dépens d'un tiers. Ce qu'ils peuvent faire de mieux dans l'ordre de la non-violence, c'est l'unanimité moins un(e), la victime émissaire. L'efficacité du rituel repose aussi sur le fait que toute la communauté doit participer. « Ainsi le sacrifice arrive à son but de pacifier la communauté » (p. 53).

La victime émissaire acquiert un caractère sacré parce qu'on lui attribue le pouvoir de faire cesser la violence. « Après le sacrifice, la victime devient un signifiant maître, un transcendant, une figure ambivalente » (p. 58). Elle prend sa place dans la mythologie qui permet de se remémorer son action. Elle sert de modèle pour le rituel, qui reproduit cette action, et elle sert en même temps de contre-modèle et permet de formuler les interdits.

C'est le mythe qui assure la réussite du rituel sacrificiel, c'est plus exactement l'unanimité de la croyance ou la force d'adhésion qu'il suscite dans la communauté. Le rite signifie que la victime désignée est responsable des maux et que sa mort délivrera la communauté de cette violence. La victime sacrificielle est la seule responsable de la souillure qui les contamine, elle contient alors toute cette mimésis de violence. En détruisant la victime émissaire les hommes croient se débarrasser de leurs maux. « Ces rites violents du tous contre un, font rempart à la guerre du tous contre tous » (p. 61).

Les rites sacrificiels ont pu concerné les animaux ou les êtres humains. La victime sacrifiable doit ressembler d'une façon ou d'une autre aux personnes que la communauté souhaite protéger et qui sont réellement coupables. La frontière qui démarque une victime d'une autre est bien mince. Les minorités, qu'elles soient religieuse, culturelle ou ethnique, ont souvent polarisé la vio-

lence mimétique. Les juifs qui deviennent les boucs émissaires de la société médiévale du XIIIe siècle, remplacent les lépreux.

« Les conduites religieuses et morales visent la non-violence, immédiate dans les pratiques de la vie quotidienne, et de façon médiate dans la vie rituelle par l'intermédiaire paradoxal de la violence » (p. 68). Pour René Girard, la religion a précisément pour fonction de négocier la violence, de s'occuper de ces objets du désordre que sont notamment, les étrangers, les singularités, les maladies, la mort, comme le plus grand désordre et la plus grande des violences faite à l'homme

Le sacré représente cette force, cette violence qui excède l'homme et qui libère des énergies positives ou négatives. Le sacré est une sorte de puissance ambivalente, tantôt créatrice, tantôt destructrice. Il est dangereux à manipuler, et c'est la religion qui en a « l'administration », selon l'expression de Roger Caillois : elle est à la base de tout système symbolique visant à se servir de la violence pour la contrer (p. 71).

René Girard observe que lorsque les hommes ne considèrent plus la religion comme une bonne gestionnaire du sacré, et qu'ils désertent les rites et transgressent les interdits, ils convoquent à nouveau une violence de type archaïque proche du chaos de l'indifférenciation. Le sacrifice peut donc avoir des ratés. Un rituel qui ne se renouvelle pas, s'use. Or, l'impuissance à s'adapter aux conditions nouvelles semble caractéristique du religieux.

Mais en s'éloignant du religieux, les hommes semblent avoir perdu l'efficace de la transcendance, qui rendait la violence légitime. La modernité a fini par occulter ces mécanismes utiles pour contrer les multiples manifestations de violences possibles au quotidien. Ce qui la conduit à domestiquer la violence par des moyens techno-policiers toujours plus raffinés et plus coercitifs.

3 Le procès et le système judiciaire

Lorsque le mécanisme de la purification rituelle ne fonctionne plus, les victimes émissaires vont tendre à être remplacées. La résolution donne naissance à un ordre religieux d'un nouveau type : le système judiciaire.

Ce système procède de la même essence que le rituel sacrificiel. Il utilise la violence des lois et des punitions pour rompre avec la violence impure et mimétique, et les cycles de vengeance qu'elle entraîne. Le système judiciaire prend sur lui la vengeance, libérant l'individu de ce devoir terrible. S'il a fonction de punition, il est en même temps protection de la victime.

Le système judiciaire s'approprie la violence pure, légitime du religieux. Mais il masque ce principe d'efficacité sous le principe plus rationnel du principe de la culpabilité et du mécanisme de la rétribution des peines. Tandis que le bouc émissaire du rituel sacrificiel n'est pas coupable, le système judiciaire est censé choisir la bonne victime. La vengeance est rationalisée, elle devient une technique de pouvoir.

Le rituel sacrificiel perd donc de son efficacité à mesure que la société entre en voie de dé-mythification, et il s'affaiblit en persécution. Tandis que les sociétés qui croient en leur mythes, aboutissent à la sacralisation des victimes émissaires, les sociétés néo-mythiques continuent tout de même les pratiques de persécution d'un bouc émissaire, sans plus de référence explicite au sacré.

4 Le texte évangélique, la Bible

Habituellement, tous les mythes fondateurs racontent l'histoire d'un meurtre ou d'une violence fondatrice. Et le rituel représente cette mise en scène symbolique de la crise et son aboutissement dans une pratique sacrificielle renouvelée. Mais pour Girard, les textes testamentaires seraient une révélation du mécanisme de la violence victimaire, une desconstruction de la violence du sacrifice.

La Bible permet de renverser le point de vue habituel de la victime émissaire qui accepte d'être sacrifiée mais qui ose clamer son innocence. Le Christianisme serait une religion qui révèle le mécanisme sacrificiel. Tandis que l'Ancien Testament montre de nombreux épisodes de crises et que le thème du sacrifice ne manque pas, dans la Bible au contraire, les victimes sont réhabilitées et les persécuteurs dénoncés.

Cette inspiration nouvelle conduit au message évangélique : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (p. 119). « La domestication de la violence devient alors un enjeu d'un logos pacificateur » (p. 118). Le texte évangélique montre ainsi un autre chemin que celui du rite sacrificiel, un chemin pour échapper à petits pas à la violence mimétique.

C'est dans la scène de la passion du Christ, que le texte ne garde plus sous silence, le caractère arbitraire et injuste des persécutions et de la violence exercée contre Jésus. Pour René Girard, les hommes du temps de Jésus commencent à comprendre le fonctionnement arbitraire de « l'unanimité contre un » (p. 121). « En s'offrant comme victime innocente, Jésus désire dénoncer le mécanisme de la violence sacrificielle » (p. 122). En refusant de jouer le rôle de victime qu'attendent ses bourreaux, il va permettre de fonder une religion sans plus de sacrifices. « Jésus meurt, non pas dans un sacrifice, mais contre tous les sacrifices, pour qu'il n'y ait plus de sacrifices » (p. 123).

Le message évangélique propose ainsi une nouvelle solution à la violence, le principe amoureux. La parole de Jésus est la parole qui pacifie par l'amour, qui plaide la réconciliation, sans nécessité du sacrifice. Le renoncement à la violence est un renoncement inconditionnel, qui suppose une nouvelle loi morale, celle de l'esprit du don. Pour rompre avec la violence, il faut répondre par l'amour, plutôt que par les représailles. Par l'acte total d'amour, le don gratuit et inconditionnel, qui n'attend rien en retour. Le désir amoureux ne naît plus dans le désir de la violence mimétique, mais dans le désir d'amour de Dieu. Ce désir de Dieu étant l'unique amour épuré de la violence des hommes.

5 Conclusion

« Girard n'a de cesse de développer et de tenter de montrer son hypothèse : le sacrifice d'une victime émissaire fonde la culture, la religion, les rituels et les interdits » (p. 131). Le mécanisme victimaire met un premier frein aux violences de l'humanité. Pour Girard, « tous les rites ne sont que de pâles modèles du meurtre sacrificiel fondateur », c'est la remémoration des victimes sacrifiées qui permet d'apaiser la violence (p. 131).

Au cours du Moyen Âge et avec la modernité le rituel sacrificiel s'affaiblit pour céder la place aux pratiques de persécution. « Plus les hommes deviennent conscients de l'innocence des victimes, plus ils se moralisent. » (p. 132). « La connaissance du mécanisme victimaire rend caduc le mythe » (p. 132).

Dans les sociétés de la démythification le mécanisme de persécution désigne de nouvelles victimes dont le caractère sacré tend à s'estomper (le Juif, la sorcière, l'homosexuel, le Noir, etc. « L'apogée de ce processus de démythification surviendrait avec la nouvelle interprétation que Girard fait de la mort de Jésus » (p. 132). La révélation ou la dénonciation du mécanisme victimaire effectuée par Jésus, consiste à se poser comme victime innocente mais qui accepte de jouer le rôle de victime qu'attendent de lui ses bourreaux.

Pour Girard le message évangélique fonde la première religion antisacrificielle car elle permet de se passer une fois pour toutes de cette « transfiguration sacrée de la violence » (p. 132). Puisque nous comprenons pourquoi il y a des victimes, les victimes deviennent inutiles, et le mythe du sacrifice peut s'effacer devant le mythe de l'amour.

Mais « il faut oser poser la question : le mimétisme amoureux conduit-il à la pacification ? » (p. 133). Si cette attitude n'est pas facilement accessible à l'homme du commun, il reste de « petits rituels quotidiens qui sont notamment l'excuse, le pardon, le deuil, l'hospitalité, l'accueil, l'entraide, le compagnonnage, le parrainage, la médiation », de petits « rituels sans prétention », qui permettent d'approcher au quotidien, les « signes du mimétisme amoureux » (p. 134).

Martine Xiberras
MCF, HDR Sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III

- **François Dubet, *Les inégalités multipliées*, Paris, Éditions de l'Aube (Poche Essai), 2004, 70 p.**

Ce court texte se présente comme une tentative de compréhension et de réduction des contradictions propres à nos sociétés modernes, à savoir l'affirmation conjointe de l'égalité de tous les individus, c'est-à-dire la reconnaissance de l'individu comme sujet, et la production de nouvelles formes d'inégalité résultant de la modernité de ces sociétés. D'une part, Dubet constate la disparition des inégalités pré-modernes dans les domaines de l'économique, du juridique, du politique et du scolaire ; mais, d'autre part, il souligne que la modernité est double : d'un côté il existe bien une égalité démocratique, égalité des droits, des libertés, des chances, des capacités, etc., mais par ailleurs il existe une inégalité « fonctionnelle » intimement liée à la structure même du capitalisme (détournement de la plus-value, rapport de classe, inégalité comme moteur de la production, etc.). Dans une telle perspective, on ne peut parler d'égalité démocratique qu'en considérant non seulement que les inégalités ne relèvent plus de l'héritage d'une organisation sociale inégalitaire se définissant à partir d'un ordre social, de l'existence de castes, d'une primauté donnée à la naissance, mais aussi en considérant les inégalités uniquement en termes de d'acquisition de formes de statuts. Formes de statuts qui dans les systèmes démocratiques se jouent en termes de compétition des égalités. Concrètement c'est l'égalité des chances économiques (libre entreprise et libre réussite), égalité des chances politiques (participation de tous à la citoyenneté), égalité des chances juridiques (parité et égalité homme-femme), égalité des chances scolaires (mérite, diplôme, etc.).

Le deuxième point de l'analyse met en évidence le fait que les inégalités dues au système capitaliste, au-delà de la pertinence descriptive d'une approche marxienne, touchent directement les processus d'intégration sociale. Ceci se retrouve par exemple dans l'abolition, d'une certaine manière des frontières distinctives entre « classes sociales ». F. Dubet souligne que la notion plus floue de « catégories sociales » s'est substituée à la notion de « classes sociales ». Cette réalité sociale s'explique par le nivellement des formes de la consommation de masse effaçant progressivement les frontières traditionnelles des distinctions sociales et les recomposant de manières plus subtile (autour par exemple de la marque du produit). À cela s'ajoute aussi l'avènement d'un État-providence garantissant une protection sociale et des droits sociaux. Dans un tel contexte ce que montre F. Dubet, c'est un glissement des inégalités : segmentation du marché du travail avec des métiers permettant une intégration sociale et d'autres relevant plus de l'ordre d'une l'activité installant l'individu dans une précarité de l'emploi (intérim, stage, contrat à durée déterminée, etc.). L'ensemble est rendu encore plus diffus par l'hétérogénéité des rapports de domination. Ainsi si les inégalités pré-modernes se réduisent, celles qui demeurent deviennent « multipliées » en s'inscrivant non seulement dans une dimension de discrimination : discrimination sexuelle

(rapport homme-femme), discrimination d'âge (« jeunes », « seniors »), discrimination ethnique, etc. ; mais aussi dans développement d'inégalité institutionnelle, c'est-à-dire que les institutions censées réduire des inégalités en ajoutent d'autres (c'est par exemple le cas de l'école).

Si le tableau social est sombre, il n'est pas pour autant désespéré dans la mesure ou la réflexion sociale doit plutôt se porter sur le fait que « l'individu multiple » reflète la combinaison multiple d'une identité sociale avant toute construite.

Denis Fleudorge
MCF en sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III

- **Jean-Noël Chopart et Claude Martin (sous la direction de), *Que reste-t-il des classes sociales*, Rennes, E.N.S.P., 2004, 298 p.**

Cet ouvrage collectif offre l'intérêt non seulement de proposer un faisceau de définitions claires du concept de « classe sociale » mais aussi de dresser un bilan sur la situation actuelle d'un concept qui traditionnellement s'articulait autour de l' incontournable et emblématique distinction entre « classe ouvrière » et « classe capitaliste ». Au-delà des problématiques de « sociétés sans classes », de l'articulation entre « classe sociale » et subjectivité ou individualisme, de la « stratification sociale » des sociétés contemporaines, il est possible d'établir un double constat d'état.

Premier constat important, la notion de classe sociale a déserté totalement le discours savant notamment en sociologie et ceci depuis les années 90. S'il y a bien une disparition du discours sur les classes sociales, cette disparition se prolonge aussi dans des discours plus traditionnels. En effet les discours d'un syndicalisme de classe ont fait place nette aux discours d'un syndicalisme de corporation, ce qui correspond de facto au déclin de la « conscience de classe ». La fragmentation des structures d'appartenance identitaire et d'intégration sociale a contribué à l'effacement progressif des formes traditionnelles de projets communs de mobilisation ou d'actions collectives rendant directement caduque une possible appartenance conscientisée à une classe sociale.

Deuxième constat, la disparition du discours sur les classes sociales est la conséquence d'un changement socio-économique, à savoir le déclin de la classe ouvrière et concomitamment la montée de la tertiarisation de la société. Il semble donc que ce concept de classe sociale a subi les effets conjugués de l'affaiblissement réel de la classe ouvrière (la France d'aujourd'hui compte plus d'employés que d'ouvriers) et de l'affaiblissement des actions collectives.

Cette situation historiquement inédite s'inscrit dans une forme de basculement de l'intérêt commun vers un renforcement de l'individualisme. De plus on notera que, dans une approche macro-sociologique, le concept de « stratifications sociales », couramment utilisé comme forme subsidiaire, se heurte aux mêmes problèmes et surtout à des contraintes de construction méthodologique : Quelle classification des statuts ? Quelle valeur accorder à la nomenclature socio-professionnelle ? Comment construire une échelle de prestige ? Quels indices socio-économiques ? etc.

À partir de ces deux constats sur l'état du concept, les auteurs nous présentent, de manière illustrative, une analyse faite à partir de la (pré)notion d'exclusion. La question de départ est de comprendre si le concept de classe sociale peut s'inscrire dans la réalité vécue des formes d'exclusion sociale. Le diagnostique est simple : l'expérience sociale de la pauvreté se réduit à la seule expérience individuelle, c'est-à-dire déconnectée et dissociée de toutes références politiques collectives. Tout est réduit à la seule « souffrance individuelle ». Ainsi les inégalités sociales sont non interprétables en termes d'inégalité de « classe sociale », ce qui constitue une impossibilité structurelle de construire une « conscience de classe », support à toute action collective.

Pour conclure, même si pour certains auteurs le concept de classe sociale semble peu pertinent dans une transposition culturelle (l'exemple pris est celui de la société japonaise), la réflexion sur le concept permet de mettre au jour la persistance de rapports violents de domination et des réalités politiques brutales.

Denis Fleudorge
MCF en sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III

- **Bernard Dumas et Michel Séguier, *Construire des actions collectives. Développer les solidarités*, Lyon, Chronique Sociale, 2004, 226 p.**

Le titre de cet ouvrage est explicite et sans ambiguïté : construire des actions collectives. Il s'agit bien d'un plaidoyer en faveur de la conception et de la conduite d'actions collectives dans lequel peut se concevoir aussi une place pour des actions individuelles.

La notion d'action collective intéresse la sociologie depuis de longues années. Si l'action collective peut se définir de manière minimale comme un ensemble de pratiques sociales défini par un groupe pour la revendication et la promotion d'intérêts de groupe, de valeurs communes, de finalités partagées, la pratique s'inscrit souvent dans des rapports conflictuels voire contradictoire.

On peut à ce titre rappeler un certain nombre de positions critiques à l'encontre des actions collectives. Par exemple M. Olson montre les limites du partage d'intérêt communs dans l'engagement collectif, R. Boudon prolonge la critique en soulignant les effets pervers à travers le développement de stratégie du *free rider*, c'est-à-dire d'une forme d'attentisme individuel : attendre tout du groupe sans vraiment s'investir. Ou encore A. Oberschall, qui insiste sur la complexité des liens et leur fragilité dans les interactions sociales. Au-delà de ces querelles d'expert, les auteurs font le choix de ne pas entrer directement dans ces débats contradictoires et préfèrent poser le préalable suivant : « pas d'intégration sans action collective ». Ainsi l'action collective se conçoit comme un outil de l'assistance sociale dans une dimension dynamique et non pas dans la relative immobilité des analyses théoriques statiques. D'une certaine manière les auteurs réconcilient théorie et pratique en donnant une force concrète à des formes d'organisation autonome à la fois innovantes et alternatives.

Ayant adopté le postulat de départ suivant : les actions collectives permettent la solidarité et l'intégration des individus inscrit dans des mécanismes de marginalité, les auteurs modélisent les formes de ces actions dans une sorte de dynamique méthodologique. Ainsi il est possible de définir cinq modes d'intervention qui couvrent les champs du possible en matière d'action sociale sur les populations exclues : l'intervention individuelle centrée sur la personne ; l'intervention de groupe centrée sur les membres d'un groupe ; l'intervention communautaire centrée sur les liens communautaires, en favorisant les formes de socialité autour d'une personne ressource dans une communauté ; l'intervention collective centrée sur les intérêts collectifs d'un groupe constitué ayant des intérêts communs ; l'intervention de développement qui est un système hybride qui se conçoit dans la transversalité des autres formes d'intervention (individuelle, de groupe, communautaire, collective, de développement). De fait ils n'opposent pas logique d'intervention sociale (l'intervention individuelle centrée sur la personne) et logique d'action collective mais tentent de les inscrire de manière articulée dans les possibles de stratégies d'intervention.

Ainsi dans le contexte socio-économique de nos sociétés développées, face à des systèmes compétitifs et utilitaristes, face à des formes massives et multiples de marginalisations complexes, l'action collective permet sous certaines conditions une appropriation collective des réalités sociales. Les auteurs rappellent qu'une action collective est possible si le « projet solidaire » répond à un ensemble de règles précises : un intérêt commun, un territoire défini, un projet construit, une synergie de collaboration, un pouvoir partagé, un engagement réel, des règles du jeu de cogestion.

Denis Fleudorge
MCF en sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier III

- **Martine Xiberras, *Pratique de l'imaginaire : Lecture de G. Durand*, Saint-Nicolas (Québec), Les presses de l'Université Laval, 2002.**

Revenir aux sources des théories socio-anthropologiques de l'imaginaire, par cette lecture ou cette relecture des écrits durandiens, c'est le moyen par lequel Martine Xiberras entend contribuer au développement et au renouvellement de la recherche dans ce vaste champ disciplinaire inauguré, il y a une trentaine d'années, par la publication des « *structures anthropologiques de l'imaginaire* [1] ».

Dans cette perspective, sa « *pratique de l'imaginaire* » se présente d'abord comme un manuel synthétique, bien structuré, à destination des étudiants et jeunes chercheurs en sciences humaines et sociales à qui elle propose des repères théoriques clairs et des outils méthodologiques nécessaires à inscrire de nouveaux travaux dans la continuité de l'œuvre durandienne.

Par-là, l'ouvrage témoigne de la posture de l'auteure, tournée vers l'avenir et soucieuse de maintenir ou de relancer une certaine dynamique scientifique dont elle situe le moteur au niveau de la recherche appliquée.

Car « pratiquer l'imaginaire », c'est à la fois mettre en application les règles et principes de la science de l'imaginaire, et comprendre, par cette démarche, la mythologie contemporaine en tant qu'elle donne sens et consistance aux réalités socioculturelles dont nous participons.

Aussi, l'auteure tente t-elle de répondre à ce double objectif : montrer que la compréhension du social requiert la mise en évidence de la part d'imaginaire qu'il inclut, et transmettre des outils méthodologiques indispensables à la reconnaissance et à la connaissance de cet inconscient collectif.

Et dans cette optique, son travail prend toute sa valeur pédagogique en avançant linéairement des fondements épistémologiques de la science de l'imaginaire vers son objet, sa mise en application, sa portée et son ouverture heuristique ; ou encore en recourant à l'exemplification pour illustrer et faire la synthèse des idées développées par ailleurs.

Les questions épistémologiques inaugurent donc cet ouvrage et doivent permettre à l'auteure d'« *étayer et de légitimer la perspective durandienne* [2] ».

Les théories de l'imaginaire sont ainsi resituées dans le contexte de la construction historique de la pensée occidentale, au niveau où elles entrent en congruence avec les dernières évolutions de la science moderne par un dépassement du rationalisme cartésien et des systèmes de causalité linéaire.

Suite à la révolution épistémologique du XXe siècle en effet, la revalorisation des formes de pensée mythique et l'apparition des « herméneutiques instauratives » vont permettre à la mythodologie durandienne d'asseoir ses fondements et d'instaurer dans le même mouvement une véritable épistémo-

1. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1960.
2. M. Xiberras, *Pratique de l'imaginaire*, p. 10.

logie générale, systémique, qui prône l'unité des sciences et la réunification du mythos et du logos.

Il ne s'agit plus de compartimenter, de dissocier analytiquement des causes et des effets, de s'intéresser exclusivement aux constructions rationnelles ou au relativisme culturel, mais de comprendre, par une approche holiste, l'unité indissociable du culturel et du social, ainsi que l'unité de l'homme, à travers l'ensemble des formes symboliques produites par lui dans des espaces-temps diversifiés, et plus particulièrement au travers de ce que ces formes mettent en évidence comme invariants anthropologiques.

L'objet de la science durandienne se découvre donc au niveau de toutes les productions imaginaires des hommes, précisément en tant qu'elles manifestent des logiques plurielles et contradictorielles en même temps qu' une cohérence systémique que G. Durand repère comme noyau commun de toutes les formes culturelles.

Ce n'est qu'après avoir posé les fondements épistémologiques des théories de l'imaginaire que M. Xiberras peut s'attacher à définir quelques concepts opératoires nécessaires à la compréhension du modèle durandien.

En particulier, l'auteure revient sur les notions centrales d'images et de symboles qu'elle resitue au sein de la conception générale du symbolisme proposée par G. Durand, dont elle montre par ailleurs les correspondances avec la « *philosophie des formes symboliques*[1] » d'Ernst Cassirer.

Situer l'imaginaire par rapport au symbolisme, puis le symbolisme par rapport au registre du symbolique, lui permet d'aborder ensuite la question du « langage symbolique des institutions » qu'elle présente comme une sorte de sens fonctionnel commun alimenté par les forces vives de l'imaginaire collectif qui tout à la fois le dépassent et le taraudent, entretenant de la sorte une certaine tension dynamique au sein du social.

Et c'est toujours la compréhension du social qui guide M. Xiberras dans son exposé des notions clefs de la théorie durandienne lorsqu'elle propose notamment de s'intéresser aux notions de mythe et de schème sous l'angle de leurs rapports respectifs avec celle d'identité collective.

Surtout, la définition du concept de schème va lui servir de transition pour amener les deux chapitres centraux de son ouvrage où sont présentés successivement l'archetypologie durandienne et la notion de bassin sémantique, soit le corps théorique du modèle de G. Durand dans ses aspects à la fois statique et dynamique.

Avec la notion de schème, l'auteure fait retour sur les fondements théoriques du système durandien, précisément au point où celui-ci emprunte à Jung et à Piaget leurs conceptions de l'archétype et du schème de pensée ou d'action.

En effet, pour G. Durand, s'il existe des invariants anthropologiques repérables à travers les diverses formes symboliques et culturelles, c'est que toutes

1. E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

les productions imaginaires des hommes convergent autour de quelques schèmes dominants associés à des archétypes ou images générales inconscientes qui façonnent la pensée.

Il est donc possible de dégager une logique structurale par laquelle toutes les manifestations symboliques et imaginaires des hommes peuvent être classées en fonction de leur convergence avec un grand thème archétypal, motivé biologiquement par une dominante posturale ainsi que par les intimations du milieu, et déterminant à son tour un genre structural. Les trois grands genres structuraux mis en évidence par G. Durand au terme d'une immense étude — antithétique, antiphrasique, synthétique — relevant, selon ce dernier, de 2 grands régimes de l'imaginaire qui auraient tendance à coexister au sein de chaque culture.

C'est cette archétypologie générale, ou système de classification des images, que M. Xiberras nous présente dans toutes ses complexités mais de façon claire et synthétique, dans le troisième chapitre de son ouvrage.

Pour autant que la présentation de cette archétypologie rende compte essentiellement du système durandien dans sa dimension statique ou synchronique, l'auteure n'en oublie pas de s'intéresser aux aspects dynamique et diachronique de l'imaginaire en nous présentant également, dans un quatrième chapitre, les notions de bassin sémantique et de coexistence dynamique des régimes diurne et nocturne de l'imaginaire au sein des contextes socioculturels.

Dans un premier temps, la notion de bassin sémantique, définie comme isotopie, homologie sémantique d'une ère historique et d'une aire géographique ou « *orientation sémantique globale d'une culture donnée à une époque donnée*[1] », est abordée selon la succession temporelle de ses six phases, dont chacune d'entre elles est explicitée et illustrée par un exemple. Succession temporelle qui n'a pourtant rien d'une linéarité progressiste et dont le principe de déroulement doit plutôt être rapproché des systèmes de causalité circulaire tels que « l'effet boule de neige » ou la « résonance morphologique[2] ».

La dynamique par laquelle une culture dominante est amenée à s'instaurer, à se répéter, à s'enrichir et à se renouveler pour donner lieu à de nouvelles formes culturelles nous est donc présentée à travers cette notion de bassin sémantique, essentielle dans l'œuvre durandienne.

Mais si une certaine homologie sémantique est à l'œuvre au sein d'une culture donnée à un moment donné, cela ne signifie pourtant pas qu'une société puisse jamais être mono-polarisée autour d'un seul régime de l'imaginaire.

Aussi, dans un second temps, M. Xiberras s'attache t-elle à développer l'idée d'une coexistence dynamique des pluriels de l'imaginaire au sein du culturel et du social. Coexistence tensionnelle qui crée le mouvement culturel comme le mouvement historique.

1. M. Xiberras, *Pratique de l'imaginaire*, p. 97.
2. Cf. R. Scheldrake.

Retrouvant ses objets d'étude privilégiés, l'auteure montre en effet que l'existence d'un imaginaire des marges et de la déviance permet de maintenir une pluralité dynamique au sein de la société en évitant à celle-ci de se rigidifier et de décliner par manque de tension vivifiante.

Ici se jouerait la construction d'une double négativité des formes de marginalité par laquelle le processus d'exclusion, considéré comme premier procès de négativité, se trouverait renforcé du fait de la reprise, par les marginaux, des thèmes imaginaires refoulés par la collectivité.

Et c'est précisément grâce à ce pôle d'altérité qui travaille le corps social qu'une culture globale serait amenée à évoluer selon les mécanismes du bassin sémantique décrits précédemment..

Afin d'éviter que son exposé explicatif ne paraisse trop abstrait, l'auteure en vient à illustrer l'ensemble de son discours à travers trois exemples de contextes culturels appartenant à l'histoire européenne à propos desquels elle émet quelques hypothèses dans le champ de l'imaginaire.

C'est donc bien sous l'angle de la « *pratique de l'imaginaire*, ou de l'"*usage social de l'imaginaire*[1]" », que M. Xiberras entreprend de nous présenter sa lecture des écrits durandiens.

Dans la dernière partie de son ouvrage, elle s'intéresse plus particulièrement à la portée générale d'une telle théorie socio-anthropologique de l'imaginaire. Elle propose notamment d'établir des rapprochements heuristiques avec le modèle freudien à partir desquels elle dégage la notion de « topique socioculturelle » qui lui permet d'aboutir à un modèle conceptuel de compréhension du social, véritable motif de sa démarche.

Enfin, et pour que le modèle puisse être expérimenté par de nouveaux chercheurs, c'est à la présentation d'un outil méthodologique capital qu'elle va s'atteler : le test AT9[2] inventé par le psychologue Y. Durand pour « *l'exploration de l'imaginaire*[3] » individuel et collectif.

Par son initiative, M. Xiberras donne une chance supplémentaire aux étudiants en sciences humaines et sociales de comprendre le modèle durandien, de l'envisager dans sa globalité, depuis ses fondements épistémologiques et conceptuels jusqu'à sa portée théorique et pratique, et aux chercheurs néophytes de se passionner pour la connaissance de cette part d'imaginaire socioculturel qui façonne nos pensées comme nos actes.

Pascale Peretti
Doctorante en Anthropo-analyse
IRSA, Université de Montpellier III

1. Cf. M. Maffesoli.
2. Archétype-Test à 9 éléments.
3. Y. Durand, *L'exploration de l'imaginaire. Introduction à la modélisation des univers mythiques*, Paris, L'Espace bleu, Bibliothèque de l'imaginaire, 1988.

- ***Colloque « Mythe et science »*, Neuchâtel, 14-16 mars 2002.**

Le Colloque international d'herméneutique « Mythe et science » s'est tenu du 14 au 16 mars 2002 à l'Université de Neuchâtel (Suisse). Son comité scientifique était composé de : M. Christian Berner, Université de Lille III, M. Pierre Bühler, Université de Zürich, M. Andreas Dettwiller, Université de Neuchâtel, Mme Clairette Karakash, directrice de recherche de l'I.R.H.S. (Institut Roman d'Herméneutique et de Systématique, Université de Neuchâtel) et organisatrice de ce colloque, M. Pierre-André Stucki, Université de Neuchâtel, Mme Myriam Watthe-Delmotte, Université catholique de Louvain, et Jean-Jacques Wunenburger, Université de Lyon III.

Les intervenants étaient : Lucian Boia (histoire, Bucarest), « *La mythologie scientifique du communisme* » ; Lorenzo Bonoli (doctorant en philosophie, Lausanne), « *La dimension fictionnelle dans la constitution des connaissances en sciences humaines* » ; Hubert Bost (théologie, Montpellier), « *Pierre Bayle et la critique du mythe astrologique* » ; Pierre Bühler (théologie, Zürich) et Ulrich Weber (collaborateur scientifique du centre Dürrenmatt), « *Mythe et science dans l'œuvre picturale et littéraire de Friedrich Dürrenmatt* » ; Jean-Daniel Causse (théologie, Montpellier), « *Traitement réservé aux représentations mythiques en théologie* » ; Michel Cazenave (philosophe, écrivain, Paris), « *Rôle et nécessité du mythe dans l'invention scientifique* » ; Andreas Dettwiller (professeur de Nouveau Testament), « *Exégèse scientifique et interprétation du langage mythique, à l'exemple de l'eschatologie paulienne* » ; Michel Herren (doctorant en philosophie, Lausanne), « *Dionysos et Socrate : pensée mythique et pensée rationnelle chez Nietzsche* » ; Max-Olivier Hongler (Institut de Production du Département de Microtechnique de l'E.P.F.L.), Clairette Karakash et Pierre-André Stucki (philosophie, Neuchâtel), « *Décision en situation d'incertitude : démythologisation et formalisation* » ; Jacques Jacot (département de Microtechnique de l'E.P.F.L.), « *Recherche scientifique et développement technique : démarches, enjeux et rôle de l'imagination* » ; Thierry Laus (doctorant en théologie, Lausanne), « *Mallarmé et le religieux : vide du mythe ou mythe du vide ?* » ; Françoise Revaz (professeur de linguistique, Fribourg), « *Les phénomènes naturels : entre explication scientifique et compréhension mythique* » ; Jean-Jacques Wunenburger (philosophie, Lyon III, dir. associé du centre de recherche sur l'imaginaire et la rationalité de l'université de Bourgogne), « *Compréhension analogique et explication conceptuelle, une tension créatrice ?* » ; Libero Zuppiroli (physique à l'E.P.F.L.) « *L'éther, un mythe créateur pour la science* ».

Le thème central de ce colloque concerne les rapports entre le mythe et la science, rapports étudiés selon diverses approches : historique, philosophique, littéraire et théologique. Cette étude a soulevé un certain nombre de questions ; il s'agit en effet d'herméneutique, le but de ce colloque n'était donc pas d'apporter des réponses mais d'organiser des *pensées*, de les articuler autour de ce thème commun des rapports entre le mythe et la science pour

en comprendre toute la complexité et apporter un éclairage nouveau. Trois participants sont intervenus pour chaque mise en perspective, permettant une pluralité d'idées au sein d'une même approche.

Parmi ces interventions, quelques-unes ont particulièrement retenu notre attention.

Michel Cazenave, qui assurait l'ouverture du colloque, a proposé un exposé structuré sur deux axes : la science vue comme idéologie, à travers l'histoire, et l'intervention du mythe dans la science (thème que l'on retrouve dans ses nombreux ouvrages) avec, pour exemple, le cas de la théorie de l'aimantation. Ces exemples illustrent la thèse selon laquelle toute pensée est contenue dans un cadre mythique, symbolique, et que « tous les grands changements de paradigme en science se font en prenant inspiration ailleurs », c'est-à-dire dans le mythe.

Hubert Bost s'intéresse au philosophe du XVIIe siècle Pierre Bayle, qui oppose un regard critique aux histoires superstitieuses sur les comètes. On trouve chez lui une forme de positivisme, il va critiquer l'astrologie. Bayle distingue le fait de la fable, ce qui correspond pour nous à la science et au mythe. M. Bost conclura finalement sur la nécessité à venir d'une réflexion sur les bases mythiques de la supériorité de la société chrétienne.

L'intervention de Lucian Boia nous éloigne des sciences dites « dures » pour aboutir à une analyse de l'imaginaire du communisme. Ce millénarisme a su se proposer comme une alternative valable à la religion avec ses figures de l'homme et du monde nouveaux. Cet exemple montre l'aspect quasi religieux d'une idéologie et de son enchevêtrement avec la science choisie pour structurer le discours.

Cependant, c'est à Jean-Jacques Wunenburger que nous devons l'intervention qui a proposé l'approche la plus large en suggérant deux interprétations possibles du thème : la première suit la lignée de Bachelard et oppose la pensée métaphorique à la pensée conceptuelle, la seconde repense de manière heuristique cette opposition, la pensée symbolique n'apparaît plus alors comme un obstacle mais comme un modèle. Il illustre cette seconde approche avec un autre « couple fondateur de l'herméneutique moderne » : comprendre/expliquer, qui manifeste une autre opposition entre mythe et science. En effet, l'antinomie ne relève pas seulement de leurs méthodes d'élaboration respectives, mais aussi du point de vue de l'ontologie, de l'être dans l'expérience phénoménale. La méthode explicative de la science a tendance à défaire le lien spatio-temporel entre les êtres, ce qui a conduit à donner une nouvelle légitimité au mythe, avec par exemple la théorie du chaos selon laquelle tout se tient dans l'univers.

Jean-Daniel Causse analyse le thème de la nature mythique du langage et de l'effort vain de démythologiser la religion. Le mythe permet de dire l'indicible et il est inhérent au christianisme en tant que langage ; il y a élaboration d'un imaginaire qui entoure de ses représentations un point dans le réel impossible à dire.

Nous signalerons enfin l'intervention de Françoise Revaz. En analysant des manifestations rares comme les ouragans et les éclipses, elle souligne la permanence d'une « compréhension mythique » aux côtés d'une « explication scientifique », mises en évidence par l'anthropomorphisme des ouragans ou alors par l'intentionnalité qui leur est prêtée, de même pour les éclipses. Ses premières conclusions sont donc que, dans notre société rationnelle, le mythe n'a rien perdu de ses fonctions explicatives et déculpabilisatrices.

Ce colloque a mis en avant la persistance du mythe dans tout système de pensée comme a pu l'illustrer la pluridisciplinarité des interventions. Cependant, on peut regretter l'absence de débat sur les ponts existant entre les différentes approches exposées. Finalement, la question du rapport entre le mythe et la science reste ouverte dans la mesure où aucune articulation n'a été dégagée entre les différents éléments de réponses apportés.

Emmanuel Gouabault, Marie-Pierre Laudet
Docteurs en sociologie
IRSA, Université de Montpellier III

- **Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard et Patrick Tacussel, *Sociologie de l'imaginaire*, Paris : Armand Colin, 2006, 236 p., Collection Cursus.**

La *Sociologie de l'imaginaire* est un ouvrage collectif rédigé par Messieurs Patrick Legros, Frédéric Monneyron, Jean-Bruno Renard et Patrick Tacussel et paru aux Éditions Armand Colin en mai 2006.

Cet ouvrage est fondateur pour les sciences humaines et contribue, par la qualité de son analyse, la richesse de ses références et la clarté de sa présentation à rappeler la place prépondérante de l'imaginaire dans l'approche et la compréhension des faits sociaux, individuels et collectifs.

Les premières lignes de l'introduction générale de l'ouvrage tiennent à nous préciser que « la sociologie de l'imaginaire n'est pas un champ spécifique de la sociologie, défini par un objet », mais qu'elle est « un point de vue sur le social ».

Ainsi la sociologie de l'imaginaire est une sociologie transversale, ciblant les imaginaires du social, mais elle est également une sociologie des profondeurs (non sans nous rappeler les « paliers » de Georges Gurvitch).

À une définition négative, en « creux », de l'imaginaire, les initiateurs du courant anthropologique (Jung, Eliade, Bachelard, Durand) en donnent une définition « pleine » : « l'imaginaire est le produit de la pensée mythique. »

C'est ainsi que les auteurs de l'ouvrage, soucieux de rendre compte au mieux de l'imaginaire — ce dernier étant jusqu'alors objet de critique, trop souvent synonyme de rêve, d'errance, de fantasme, de folie — nous en proposent quatre fonctions sociales :

— une fonction anthropologique (le rêve) ;
— une fonction de régulation humaine (ou de médiation) ;
— une fonction de créativité sociale et individuelle (permettant une ouverture épistémologique) ;
— une fonction de communion sociale.

Le but de cet ouvrage est d'apporter à la sociologie de l'imaginaire « une assise historique, définitionnelle et méthodologique ».

Les auteurs s'y emploient dans la construction même de leur travail.

La première partie de ce livre, intitulée « l'imaginaire dans la traduction sociologique », insiste sur la complexité de la condition humaine et du rôle primordial de l'imaginaire comme mode d'accès et d'intelligibilité des faits sociaux, comme compréhension du monde.

C'est d'ailleurs la mise en représentation de cet imaginaire qui a permis aux fondateurs de la sociologie d'en dessiner les contours, d'en esquisser les formes en tentant d'en fixer les productions sur lesquelles se sont construit les modèles théoriques.

En effet, les modèles théoriques peuvent dès lors être appréhendés comme le résultat d'expériences humaines — ou expériences vécues — collectives ou singulières, par un peuple ou par un individu, dévoilant sans cesse les palimpsestes des relations entre le réel et l'imaginaire.

Ainsi, nous pouvons prendre pour exemple les métaphores de l'histoire chez Marx et Engels, la vision du monde d'Alexis de Tocqueville, l'analyse de la foule par Gustave Le Bon et Gabriel Tarde, les résidus et dérivations de Vilfredo Pareto, les représentations collectives d'Emile Durkheim, l'idéal social de Max Weber ou encore l'imaginaire au quotidien chez Georg Simmel.

L'ouvrage reprend ensuite les thèses des fondateurs de la sociologie de l'imaginaire : Karl Mannheim et ses réflexions sur l'idéologie et l'utopie, Marcel Mauss avec ses travaux sur le lien entre l'imaginaire et le sacré, le Collège de Sociologie avec Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Jules Monnerot qui inspireront Michel Leiris, Walter Benjamin, Siegfried Kracauer, Pierre Sansot.

Enfin, l'ouvrage met l'accent sur les travaux de recherche de nos contemporains qui ouvrent une large voie à l'investigation, que ce soit Gilbert Durand, Cornelius Castoriadis, Edgar Morin, Jean Baudrillard, Michel Maffesoli, dans différents domaines jusque là réservés à d'autres disciplines.

Certes, la nature même de l'imaginaire — fuyante, erratique — rend difficile son cadre épistémologique et méthodologique. Or, les premières difficultés dépassées, c'est à dire la nécessaire re-définition de certains termes trop souvent galvaudés, il s'agit de rappeler que l'imaginaire s'introduit partout, ne

serait-ce déjà que dans le regard que nous portons aux gens et aux choses et qui, par effet de miroir, modifie la perception que nous pouvons en avoir.

Pour nos auteurs, l'imaginaire est tout d'abord une représentation « surajoutée », une sorte de plus-value, mettant en « image mentale » une part du réel ou une forme conceptuelle.

Il se distingue de l'idéologie dans le sens où l'imaginaire n'est pas dans le pouvoir, mais où il a un pouvoir, ce qui fait dire aux auteurs de l'ouvrage que « l'imaginaire est un rapport au monde ; l'idéologie un rapport de forces sociales. »

Enfin, l'imaginaire est à distinguer de l'imagination, même si cette dernière fait le lien entre celui-ci et la représentation, ce qui en fait une théorie paradoxale, qui lie et sépare tout à la fois, ainsi que nous le dit Gilbert Durand.

Nous pouvons donc appréhender l'imaginaire comme lien, comme médiation, comme ce qui fait tenir ensemble. L'imaginaire nous permet aussi de décloisonner certaines disciplines et d'établir des liens dans le domaine scientifique.

L'imaginaire se confronte, en tant que champ de recherche, à la question herméneutique. Si l'imaginaire est ce qui structure notre entendement, notre compréhension des choses et du monde, il sous-entend une interprétation. Or, toute interprétation nécessite une dimension symbolique.

La sociologie de l'imaginaire, en tant que domaine de la science, requiert une méthodologie.

Pour Gilbert Durand, la production imaginaire est une soupape de sécurité pour l'être social, lui permettant d'affronter l'angoisse, c'est à dire l'incertitude, l'indicible, le néant.)

L'amplification symbolique va permettre de repérer, dans les liens établis, des éléments constitutifs d'une époque, d'une culture, d'une pensée sociale (il en est ainsi des contes) permettant de repérer les imaginaires sociaux à l'œuvre.

Dans les techniques d'analyse de contenu, deux analyses sont retenues :

— l'analyse *théomachique* (la théomachie ou combat des dieux se retrouve chez des auteurs tels Nietzsche, Weber, Durand, Maffesoli) ;
— la technique des *portraits contrastés* (avec le principe de l'inversion symétrique).

Les techniques d'*analyse projective*, quant à elles, retiennent :

— la technique des associations de mots ;
— la sémiométrie ;
— le test des dessins et des récits projectifs.

La sociologie de l'imaginaire, en tant que discipline transversale, ouvre un large champ de recherche, aux contours et aux limites chaque fois repoussés. Irriguant notre quotidienneté, l'imaginaire se retrouve dans les constructions

ou archétypes tels que la figure de Don Juan ou encore les rumeurs et légendes contemporaines, ces *micro-mythes* produits par la pensée symbolique.

Reprenant Castoriadis qui affirme que la société n'est et ne perdure que dans l'instituant et l'institué, c'est à dire dans le sens (le sens donné et le sens qu'elle se donne), nous pouvons dire que les mythes sont fondateurs.

Nous pouvons prendre de nombreux exemples dans les domaines de l'histoire, de la politique, mais aussi de la religion ou de la science.

Enfin, ainsi que le soulignent les auteurs pour conclure, « nos rêves, nos écrits, nos images [ne] sont [que] les manifestations de cet acte premier et vital », c'est à dire cette puissance de l'imagination qui nous invite à recréer sans cesse notre monde.

Françoise Mazuir
Docteur en sociologie
IRSA, Université de Montpellier III

Cahiers de l'imaginaire — Numéros parus

N° 1. L'imaginaire dans les sciences et les arts (Privat, 1988).
La seconde moitié du vingtième siècle a vu s'organiser une lente mais irréversible mutation épistémologique. Depuis Einstein, Plack et Pauli, le socle naguère solide de la physique classique, s'est mis à dériver vers de nouveaux paradigmes — dont Gaston Bachelard fonde la reconnaissance dans son ouvrage Le nouvel esprit scientifique. Aujourd'hui, cette perspective nourrit les réflexions d'un nombre croissant de philosophes, sociologues, critiques littéraires, historiens... Les Sciences de l'Homme et de la Culture, apparues au cours du siècle précédent, s'écartent du schéma d'objectification, jadis issu des « positivismes ». la prise en compte de la complexité du vivant (le refus des causalismes étroits, des déterminismes faciles...) confirme cette orientation qui découvre les enjeux d'une rationalité associant la puissance de l'image, des symboles et des mythes, à la nécessaire intelligence de leurs effets.

N° 2. L'imaginaire du politique (Privat, 1988).
L'imaginaire travaille le pouvoir. Depuis la naissance de la cité antique qui laisse au mythe le soin d'édifier le récit de ses origines jusqu'aux liturgies républicaines, socialistes et totalitaires ; l'appartenance à la communauté, à la classe sociale ou au parti reste indissociable des rêves collectifs. Ce sont eux qui assurent les consensus, dynamisent les combats ; ils construisent des cathédrales d'espérances, transforment les attitudes et les mots en symboles partagés.
Les contributions réunies dans ce volume ont l'ambition de faire ressortir les multiples facettes de la puissance des pouvoirs, qui au-delà de toute rationalisation, n'a jamais renoncé à la mise en scène de ses effets. Que les gouvernants se posent en héros ou en acteurs de l'histoire, « sanctifient » leurs décisions, ou que les militants s'abandonnent à la volonté messianique de leurs causes, cela conduit à reconnaître que « le roi n'est jamais nu ». La formidable révolution de l'image, l'emprise du spectacle et des média de masse donnent aux événements l'allure, parfois typique, d'une épopée. La lucide compréhension des ressorts de l'imaginaire devient dès lors une exigence pour le scientifique comme pour le citoyen.

N° 3. Les formes de l'imaginaire social (Privat, 1989).
L'univers des formes habite les manières de penser et de percevoir, il enveloppe les styles et permet leur distinction. Une morphologie des rêveries sociales ouvre les chemins de l'interprétation littéraire, philosophique, anthropologique — sans laquelle nous perdrions le fil d'Ariane des significations religieuses, esthétiques, politiques, mentales qui structurent l'expérience humaine.

N° 4. Imaginaire et vie quotidienne (Privat, 1989).
La vie quotidienne se présente sous les facettes les plus variées : dans l'habitat, la circulation automobile, les hasards de l'amour ou de la découverte scientifique, dans l'art de persuader et le plaisir de converser... Tous ces aspects nous impliquent dans le temps, invitent la conscience à repousser ses limites par le rêve ; les croyances ou l'imagination créatrice. Le quatrième volume des Cahiers de l'Imaginaire est une visite dans le théâtre, à la fois familier et étrange, de l'existence ordinaire. La diversité des styles de vie montre que, derrière l'apparente unification des comportements, la société postmoderne offre un paysage baroque dans lequel l'image s'abandonne aux significations contradictoires de la réalité humaine. La reconnaissance de cette esthétique sociale est désormais indispensable pour s'orienter dans le monde contemporain.

N°s 5-6. Mythologie et vie sociale (L'Harmattan, 1990).
Une tentative pour décrire le songe d'une époque, ces diverses formes symboliques que sont les utopies et les mythes qui arrachent à la solitude, les voyances et les transes qui parcourent une vie sociale faite d'incertitudes et de « sincérités successives ».

N° 7. Présence de Guy Hocquenghem (L'Harmattan, 1992).
Nourrie de blessures et d'espoirs, l'œuvre de Guy Hocquenghem pose la question de l'Autre, porteur de différences et d'étrangeté, objet de crainte et de rejet. Il y a tracé des voies d'exploration à l'imaginaire contemporain, à l'invention sogskip

N° 8. Roger Caillois et les approches de l'imaginaire (L'Harmattan, 1992) sous la direction de B. Fourastié & Ph. Joron.
Alors que dominait un rationalisme étriqué, l'œuvre de Roger Caillois contribuait superbement à illustrer l'imaginaire alternatif, en parlant de ludisme, d'onirisme, de sacré, de symbolique. Une œuvre prophétique qui offre des « racines » théoriques à une thématique dont la pertinence et l'aspect prospectif sont maintenant évidents.

N° 9. Les frontières de l'imaginaire (L'Harmattan, 1993).
Quelles sont les limites heuristiques de l'espace décrit par les structures anthropologiques de l'imaginaire ? Une exploration des fondements théoriques de l'imaginaire et une analyse de ses multiples champs (la ville, le jeu, la convivialité, etc.) se côtoient pour délimiter, par leur interaction même, ce champ interdisciplinaire.

N° 10. Rencontres et apparitions fantastiques (L'Harmattan, 1993). Sous la direction de J.-B. Renard.
Les « rencontres et apparitions fantastiques » constituent sans doute la forme paroxystique de l'Imaginaire, car la fonction imaginale de l'Homme, individuel et collectif, démontre pleinement dans ces cas sa capacité à inventer des réalités autres. Ce numéro propose une réflexion anthropologique sur les invariants et les variétés de ces rencontres et apparitions fantastiques, amorce une approche comparative de ces récits et de ces expériences dans lesquels le mythe s'incarne.

N° 11. Imaginaire, champs et méthodes (L'Harmattan, 1995).
Compte rendu du colloque de l'Institut international de sociologie (1994).

N° 12. Imaginaire de l'âme (L'Harmattan, 1996). sous la direction de G. Bertin.
Si la démarche de Gilbert Durand s'applique à la mise en évidence d'invariants — même s'ils jouent un rôle dynamique — aux niveaux de l'individu, du groupe, des sociétés et du cosmique, la réflexion de Cornelius Castoriadis notamment formulée dans son ouvrage de référence l'Institution Imaginaire de la Société, vient la compléter en inscrivant l'anthropologie symbolique dans une perspective historique-critique. Pour Castoriadis, en effet, tout symbolisme est diacritique et agit par différence. Posant l'indépendance du symbolisme à l'égard de la fonctionnalité (un rituel n'est pas une affaire rationnelle et tout ce dont, par exemple, s'empare le sacré est également sacré), il estime que le symbolisme n'est ni totalement neutre, ni totalement adéquat par qu'il ne peut prendre ses signes n'importe où, ni choisir n'importe quels signes. C'est la société qui, selon lui, constitue chaque fois son ordre symbolique dans un sens tout autre que l'individu peut le faire et cette constitution n'est pas libre, tout symbolisme s'édifiant sur les ruines des édifices symboliques précédents et utilisant leurs matériaux. Ainsi, Lénine, lorsqu'il crée les Soviets, en dépit de sa propre visée (révolutionnaire), va utiliser une forme institutionnelle déjà là, dans l'histoire, l'appareil administratif, et va se trouver dans le paradoxe de vouloir dire des choses nouvelles mais sur la base de/et avec des structures anciennes. Castoriadis va dès lors chercher à lire l'Imaginaire à l'œuvre dans les sociétés sur la base d'un double repérage.

N° 13. Imaginaire du Brésil, (L'Harmattan, 1996). Sous la direction d'A. Lémos.
Ce numéro des Cahiers de l'Imaginaire propose un regard multiple sur le Brésil. On a beaucoup parlé de ce pays comme le pays du football et du carnaval, comme la huitième économie du monde, comme le pays des favelas, des malandres, comme le pays de la bossa nova et de la samba. D'autres ont préféré montrer ce pays comme le pays du paradoxe et de la complexité ; comme un « laboratoire de la postmodernité », un pays de contrastes où le passé et le présent font bon ménage. Comme reflet de la postmodernité, cette dialectique n'est plus de mise. Le Brésil des années et ne croit plus à l'idéologie du futur. L'appartenance au présent se laisse percevoir dans toutes les expressions de la société brésilienne. Le Brésil n'est plus le « pays du futur », mais un pays du présent marqué par une « ruse au quotidien », le « citinho » brésilien.
Voici une mosaïque du Brésil. On laisse ici des pistes, des empreintes de cette culture à partir d'analyses sur la télévision, le cinéma, la littérature, la consommation, le sexe, la technologie, la publicité, les shopping centers, l'art populaire, le football et la post-modernité. Au lecteur de les découvrir.

N°s 14-15. Rupture de la Modernité, Épistémologie, Éthique et Politique (L'Harmattan, 1997). Sous la direction de Martine Xiberras.
La « galaxie » des chercheurs sur l'Imaginaire s'était donné rendez-vous pour tenter de dresser un premier bilan de la modernité (agonisante). Nous voulions insister sur les écueils, les travers, voire les contradictions inhérents aux Temps Modernes, à présent mieux circonscrits parce que déjà dépassés...
Ce colloque intitulé « Ruptures de la Modernité » a dépassé nos vœux puisque les chercheurs ont non seulement participé à l'élaboration d'un tableau de déchirements, fractures, égarements de la modernité, mais aussi tenté de proposer ce qu'ils perce-vaient de nouveau, des prémices ou des germinations d'un réel en recomposition. Les textes recueillis à partir de ce colloque donnent lieu à plusieurs volumes (1). le volume

présenté ici regroupe différentes conférences autour des thématiques suivantes : « épistémologie, éthique, politique ».

N° 16. Esthétique, Littérature et Modernité, (L'Harmattan, 1998) sous la direction d'Yves Laberge.
Ce numéro s'inscrit dans la continuité du colloque international « Ruptures de la modernité » (Université Paul-Valéry de Montpellier, décembre 1994). L'ensemble des contributions portent, en grande partie, sur la littérature, aborde également le domaine philosophique, et enfin le monde du spectacle (images, cinéma, opéra,etc.). Leur point de convergence ? la modernité réécrite, fracturée, réinsuflée, continuée ou encore subversivement éclatée. La diversité géographique des parutions (États-Unis, Canada, France, Espagne) apporte à ces réflexions, une incontestable richesse de perspectives...

N° 17. Imaginaire et nouveaux médias (L'Harmattan, 1998). Sous la direction de Lise Boily.
Les changements technologiques et culturels en cours positionnent l'imaginaire comme lieu stratégique d'intervention.
L'imaginaire est un espace virtuel intangible où s'inscrivent les empreintes du vécu, où s'enregistrent les représentations plus ou moins élaborées des rapports au monde empirique, des expériences humaines émotives et cognitives. C'est aussi cet espace où l'imagination opère certaines fonctions : filtrage, sélection, organisation et opérationalisation. Les phénomènes de changements technologiques et culturels en cours provoquent l'imaginaire individuel et social et exigent de la pro-action, de l'action, de l'engagement de la part des spécialistes de la communication en matière de stratégies de conception et de contenu. Les nouveaux médias par le biais des intermédiaires culturels reflètent cette dynamique. Ces derniers s'approprient les nouvelles technologies de l'information pour des usages sociaux.
Le présent numéro questionne certains de ces phénomènes à travers les changements en cours.

N° 18. Arts de vivre (Service des publications de l'université Paul-Valéry, Montpellier III, 1999). Sous la direction d'Hélène Houdayer.
Trois thèmes viennent clore ce dernier volume des actes du colloque « Ruptures de la modernité ». L'habitat, l'amour et le sport nous livrent une dynamique de l'imaginaire bouleversant les repères mis en place par la pensée moderne en inaugurant une thématique basée autour des « arts de vivre ».
— Habiter la ville...
Les théories sur l'exclusion ont relancé la problématique de la ville et des quartiers comme lieu de la participation collective. L'habitat préfigure une ensemble de relations sociales où peut s'exprimer une vie de quartiers.
— Amours et imaginaires...
Explosion des mœurs en la matière, le sexe s'exhibe et de vend. Tout ceci s'exprime dans le cadre d'une émancipation de la personne tout en conservant une certaine intimité selon un principe de mise à distance.
— Points d'orgue sur le sport...
La modernité a rompu les attaches de l'homme à ses traditions pour le soumettre au nouvel ordre économique. Le sport reprend à son compte certains schémas de la modernité pour éclairer son fonctionnement. Cependant, des effets rétroactifs sont

perceptibles pour donner au sport une certaine autonomie. Ainsi, peut se concevoir une pensée en va-et-vient entre les structures oppressantes de la modernité et de la culture du sport. Le sport ne sort pas indemne des bouleversements de la modernité. Il bouscule certaines valeurs établies.

N° 19. « Transversalités festives » (Service des publications de l'université Paul-Valéry, Montpellier III, 2000). Sous la direction de Philippe Joron.

Éditorial : Philippe Joron, « Les sens de la fête ».

Dossier : La fête et ses lectures. Dominique Grisoni, « Esquisse pour une théorie de la fête ». Bruno Cavalcanti, « Le carnaval brésilien : utopie et hétérotopie dans les foules festives ». Marie-Odile Géraud, « Figures imposées. L'ambiguïté de la référence au Brésil dans le Carnaval de Cayenne ». Clélia Pinto, « Les représentations du Féminin transgresseur dans les Fêtes de la Jurema ». Rachel Rocha, « La fête imaginaire : construction de l'artisticité dans les médias ». Anne Petiau, « l'Âge d'or de la techno ». Stéphane Hampartzoumian, « Propédeutique à une sociologie de la fête ». Philippe Joron, « Communautés festives et stratégies de la salissure ».

Bibliographie thématique : la fête.

D'autre part N° 1 : Des utopies en littérature. Charlie Galibert, « D'Atlantis à Lémuria, Littérature en Utopie ». Camille Raymond, « L'utopie féminine américaine au XIXe siècle, Victoria Woodhull et Tennessee Claflin ». Gérard Teulière, « D'un réel-merveilleux anamorphique : le décor mythique de l'Histoire dans El Reino de este mundo ».

D'autre part N° 2 : Des écritures et des sciences. Richard Lioger, « Pour une ethnologie contemporaine des pratiques de l'alchimie et des sciences ésotériques ». Rosza W.Vel Zoladz, « Ethnographie de l'image : le ludique à découvert dans des dessins de femmes âgées au Brésil ». Denis Fleurdorge, « Esquisse d'une sémantique des rituels présidentiels ». Hélène Houdayer, « Le voyageur imaginaire ».

N° 20. « Figures du lien social » Sous la direction de Denis Fleurdorge. (Service des publications de l'université Paul-Valéry, Montpellier III, 2002)

Éditorial : Denis Fleurdorge, Les trames imaginaires du lien social.

Dossier : Lien social et imaginaire. Juremir Machado da Silva, Peut-il y avoir une interactivité imaginale ? Frédéric Monneyron, Imaginaire de la mode et lien social. Pierre Legendre, « Voir ensemble » ou comment s'initient les défenses de la socialité. Patrick Ochs, Imaginaire et nomades d'entreprise. Valérie Arrault, Le Kitsch est-il une esthétique (dé)-civilisatrice ? Pierre Garcin, Architecture, urbanisme et exclusion. Damien Féménias, Rugby : la « psychologie du contre » d'un « jeu de rudes » Éthique et esthétique d'un sport de soutien. Denis Fleurdorge, Pour une hyphologie du lien social.

D'autre part : Philippe Joron, Modernité et non-contemporanéité. Juremir Machado da Silva & Federico Casalegno, Technologies de l'imaginaire et imaginaires technologiques. Maria Beatriz Furtado Rahde, Les multifaces des bandes dessinées. De la rationalité moderne à l'imaginaire postmoderne. Florence Lacoma Iborra, L'objet souvenir et la vitrine du bonheur : exemple d'objectivation intime du temps. Cécile Vachée, Représentations et imaginaires de la nature en escalade. Éric Vigouroux, Le départ en week-end ou le voyage dans le temps.

N° 21. « Imaginaire et santé » (Service des publications de l'université Paul-Valéry, Montpellier III, 2006). Sous la direction de Georges Bertin.
Georges Bertin, « introduction ». Orazio Maria Valastro, « Santé mentale et Imaginaire social ». Dr Ly Thanh Huê, « Un imaginaire au corps à corps ». Dr François Chareton, « Pathologies du corps, maladies du corps social ». Stefan Serror, « Imaginaire et santé ». Jean Louis Olive, « Le savant, le politique et le gitan ». Sylvie Chiousse, « La gestion du mal par les divins thérapeutes des cultes afro brésiliens », Marie-Thérèse Neuilly, « l'Imaginaire des ruines, la prise en charge du traumatisme psychique dans les situations de catastrophes naturelles, sociales ou technologiques ». Thierry Goguel d'Allondans, « "Car le point de vue fait la différence", journal d'une hospitalisation ordinaire ». Pascale Catala, « Le corps absent, expériences aux frontières de la mort ». Frédéric Dumerchat, « Les ravissements technologiques involontaires ». Georges Bertin, « La fonction d'orgone chez Wilhelm Reich ». Georges Bertin, « Imaginaire de l'ascèse... » Gil Alonso Mier, enseignant, Paris, « Le gui, panacée universelle ».

Pour commander...

Presses universitaires de la Méditerranée
Université Paul-Valéry Montpellier III
17 rue Abbé-de-l'Épée
F-34090 Montpellier (FRANCE)

☎ 04 67 14 24 99
Fax 04 67 14 23 32

publications@univ-montp3.fr
http://www.pulm.fr

Cahiers de l'Imaginaire

Conditions d'envoi des manuscrits

L'article ne doit pas avoir fait l'objet d'une publication antérieure.

La rédaction se réserve le droit de publication des articles qui seront soumis au comité de lecture et qui devront répondre aux normes suivantes :

1. L'article ne devra pas excéder 30 000 caractères (espaces non compris), soit une dizaine de pages de la revue.
2. Deux tirages papier devront parvenir à la rédaction, accompagnés d'une disquette format Word exclusivement.
3. L'auteur indiquera en fin d'article son nom, son appartenance institutionnelle, ainsi que son adresse.
4. Les références bibliographiques seront intégrées dans le texte selon la norme internationale et renverront à une bibliographie complète en fin d'article. Elles comprendront dans l'ordre le nom de famille de l'auteur, son prénom complet, le titre de l'ouvrage en italique, les traductions et préfaces éventuelles, le nom de la ville d'édition, le nom de l'éditeur, l'année de parution, les numéros de page si nécessaire.

Exemples

Gilbert Durand, 1979, *Figures mythiques et visages de l'œuvre*, Paris, Berg International.

Jean Baudrillard, 1983, « De la croissance à l'excroissance », *Le Débat*, n° 23, pp. 4-6.

Adresse de la rédaction

Les manuscrits sont à envoyer à :

Hélène Houdayer, *Cahiers de l'Imaginaire*,
Université Paul-Valéry
Route de Mende
F-34199 Montpellier CEDEX 5
FRANCE

Cet ouvrage a été mis en pages par les
Presses universitaires de la Méditerranée
(université Paul-Valéry, Montpellier 3)
publications@univ-montp3.fr
http://publications.univ-montp3.fr

Dépôt légal : 4e trimestre 2007