

ESSAI SUR LE POUVOIR ET L'ORGANISATION

JEAN-MARTIN RABOT *

*À la mémoire de mon père,
qui a fait de la vie une lutte.*

RÉSUMÉ

Dans une perspective qui met l'accent sur le thème de la domination plutôt que sur celui de la participation, nous cherchons à montrer que faute d'admettre des mécanismes de réversibilité, pourtant familiers aux sociétés traditionnelles, les sociétés modernes conduisent à la métamorphose du procès de protection en procès de domination, et qu'à force de refuser un espace et une possibilité d'expression au jeu de l'ordre et du désordre ou encore de le vider de son sens, elles aboutissent au triomphe de formes organisationnelles totalitaires.

Il aura fallu du temps pour que la sociologie rende ses lettres de noblesse à la perspective de la domination rudement mise à mal par la philosophie des Lumières, entièrement axée sur la croyance en un perfectionnement indéfini de l'espèce humaine et de ses institutions, sur le pari de l'universalisation du bonheur et d'un apaisement des relations sociales proportionnels aux progrès scientifiques. Par cette «mise en équation totalitaire de l'espace mental» (Gusdorf, 1971: 158), un anathème est jeté sur les thèmes de l'inégalité, de la hiérarchie, du pouvoir. Dans cette période au long cours, l'existence, dans son incomplétude et son imperfection, dans ce qu'elle a d'expérimental, de douloureux, de passionnel, est en proie aux assauts répétés d'une raison qui se veut souveraine, autonome et univer-

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

selle, et qui constitue comme l'a bien vu Cassirer «le point de rencontre et d'expansion du siècle, l'expression de tous ses désirs, de tous ses efforts, de son vouloir et de ses réalisations» (Cf.: 44). Le XIX^e siècle et la sociologie naissante ne feront que reprendre ces idées en les recentrant sur une aperception purement economiciste, comme en témoigne le rapprochement entre les idées de bonheur et d'opulence, d'ordre et de production: «N'oublions pas d'ailleurs que, dans une société de travailleurs, tout tend à l'ordre naturellement, le désordre vient toujours en dernière analyse des fainéants» (Saint-Simon cité par Freund, 1983: 44). On retrouve encore le discrédit jeté sur la domination dans l'anthropologie négative marxiste. Refusant de se fier à ce que l'expérience humaine plusieurs fois millénaire nous a enseigné, Marx nie et désavoue les formes de domination au nom d'une eschatologie unissant des lendemains enchanteurs à un passé idyllique, dans le moment inéluctable et irréversible de la rédemption universelle. Insensible aux revers subis par les espérances utopiques, l'existentialisme sartrien, pour ne citer que ce courant-là, reprendra le flambeau que l'on croyait pourtant éteint après Auschwitz et les goulags.

Depuis le XVIII^e siècle l'air du temps est à la négation du principe de la subordination. Mais celui-ci finit par rejaillir avec d'autant plus de force qu'il est nié. Pour comprendre ce paradoxe, il suffit de se reporter à l'article «Autorité politique» de *L'Encyclopédie*, rédigé sous la plume de Diderot. Tous les principes, y compris celui de la subordination, en tant qu'incarnation de la volonté divine, restent soumis à la raison. L'obéissance n'est vertueuse que si elle est consentie «par raison et avec mesure» (Diderot, in Goujard: 107). La soumission cesse d'être servitude dès qu'elle est ratifiée en connaissance de cause. L'autorité ne vaut que si elle a été librement déferée par le peuple à ses mandataires. En ce sens, «la couronne, le gouvernement et l'autorité publique sont des biens dont le corps de la nation est propriétaire, et dont les princes sont les usufruitiers, les ministres et les dépositaires» (*Ibid.*: 109). Suffit-il de considérer les rapports de soumission comme antinaturels, c'est-à-dire comme non légitimes tant qu'ils ne sont pas justifiés et justifiables par la raison, pour qu'ils cessent d'être ce qu'ils sont? Évidemment non, et c'est pourquoi le postulat de la limitation du pouvoir contenu dans la philosophie contractuelle a contribué à la résurgence de la sujétion sous des formes plus insidieuses. Celle-ci réapparaît sous le spectre de la volonté générale qui «forcera d'être libre» (Rousseau: 364), selon le mot impérieux de l'auteur du *Contrat social*. Le contrat d'association unissant des individus rationnels, volontaires et libres, finit par se rendre maître de leur liberté et par se transformer en un nouveau contrat de soumission, car «partout la nation est en droit de maintenir envers et contre tous le contrat qu'elle a fait» (Diderot, in Goujard: 107). La raison est à ce point dans ses droits qu'elle s'arroge le droit de raisonner par la force. Sous le signe d'un retrait de la transcendance, la raison con-

quérante finit par créer ses superstitions et ses divinités. D'une réprobation de l'obscurantisme on passe à une acceptation du despotisme, fût-il éclairé, et les liens qui unirent d'Alembert, Diderot et Voltaire à Frédéric de Prusse et à Catherine de Russie ne sont pas faits pour contrevenir à cette remarque. Tel semble être le destin contradictoire de notre modernité: le voilement des Lumières par une large zone d'ombre. Combien de victimes n'ont-elles pas été immolées sur l'autel de la raison?

Le marxisme, qui en un certain sens est l'héritier des idées illuministes, s'est embourbé dans un paradoxe du même type. La tendance à l'expansion et à la reproduction indéfinies du pouvoir est contenue dans l'idée même d'une révolution sociale faite dans le sens «de l'immense majorité au profit de l'immense majorité» (Marx, Engels, 1972a: 49-50). Les différentes révolutions ayant vu le jour ont confirmé les pires craintes émises par J. S. Mill et Tocqueville sur le danger que représentent l'apposition et l'imposition de majorités absolues. Par un tour de magie dont seul le prestidigitateur en connaît les rouages, la soumission et l'inégalité des rapports humains disparaissent, engloutis qu'ils sont par l'identification totale entre la masse et ses représentants, au point que Staline ait pu s'exclamer: «Que signifie diriger, si la politique du parti est juste et si les justes rapports entre l'avant-garde et la classe ne sont pas enfreints?» (Staline, in Procacci: 268). Les rapports de représentation, qu'ils se manifestent sous la forme autogestionnaire, sous la forme bureaucratique des partis ou encore sous la forme autocratique d'un chef incarnant les masses, sont des rapports de domination. Ils le restent encore quand bien même ils sont affublés d'une idéologie démocratique et il faut bien reconnaître qu'aujourd'hui «il n'y a plus de classe dirigeante établie faisant usage d'une formule non démocratique» (Burnham: 256). La démocratie parfaite, fondée sur un «rapport de représentation qui lie le représentant à ceux qu'il représente» (Monnerot, 1979: 375) et justifiée rationnellement, à laquelle se réfèrent les protagonistes de la libération, n'est qu'une mystification au nom de laquelle se sont exercées les dictatures les plus diverses. Le constat de celui qui étudia les tendances oligarchiques dans les partis est sans appel: «L'obéissance absolue que la masse organisée doit à ses chefs découle des rapports démocratiques entre celles-là et ceux-ci» (Michels: 161). C'est ce qui amène M. Maffesoli à dire que «le pouvoir social ou le pouvoir populaire est une contradiction dans les termes» (Cf., 1979b: 57) et c'est aussi pour cette raison que B. de Jouvenel fustige la notion de souveraineté populaire et non celle de droit divin, en tant que fondement du pouvoir illimité. Que de dictatures n'ont-elles pas été exercées au nom de la souveraineté des peuples? En fait, les principes de légitimation, qui sont «en partie au moins, des outils de la raison dont les hommes peuvent se servir pour créer un pouvoir efficace» (Ferrero: 27), constituent autant d'enjeux d'une lutte pour le pouvoir. En tant qu'instruments privilégiés d'une justification du pouvoir, ils ne mettent nullement un terme à la domination, sous prétexte d'être rationnels ou conventionnels.

À un moment où l'on parle surtout de participation, de communication et de culture dans les organisations, il peut sembler obstiné de s'enticher d'une perspective qui place la domination au centre des relations sociales, qui renvoie à l'atmosphère oppressante des romans kafkaïens plutôt qu'à l'optimisme de l'eschatologie marxiste ou du fonctionnalisme de la sociologie américaine, et qui opte résolument pour la vision tragique de Weber contre la vision unificatrice de la théorie hégélienne de l'État, concevant l'administration comme un moyen de concilier l'universalité «en soi et pour soi de l'État» (Hegel: 299) et les droits de la particularité, c'est-à-dire comme un adjuvant nécessaire à la légitimité, garantissant une «relation organique» (*Ibid.*: 301) entre les autorités supérieures et les activités inférieures. Notre but sera de montrer, que faute d'admettre des mécanismes de réversibilité, pourtant familiers aux sociétés traditionnelles, les sociétés modernes conduisent à la métamorphose du procès de protection en procès de la domination, et qu'à force de refuser un espace et une possibilité d'expression au jeu de l'ordre et du désordre ou encore de le vider de son sens, elles aboutissent au triomphe de formes organisationnelles totalitaires.

1. Le pouvoir et la relation domination-protection

A. *Pouvoir et don*

Le pouvoir ne peut être conçu en dehors de l'idée d'une relation dialectique entre la domination et la protection. Il s'avère d'ores et déjà important de souligner que ce sont à la fois le pouvoir et le principe de limitation du pouvoir qui puisent dans cette dialectique. Celle-ci implique, d'une part, que le pouvoir se constitue et se renforce sur la base d'une stimulation réciproque entre la protection et la domination, et que, d'autre part, la perspective d'un pouvoir fondé sur la seule crainte ou même sur la seule raison se dissipe pour céder sa place à une conception qui inscrit le pouvoir dans une logique de réciprocité, dans le jeu du don et du contre-don.

L'existence du pouvoir implique forcément le questionnement de la dimension mentale du politique. Venant après d'innombrables typologies du pouvoir, fondées sur le nombre ou encore les régimes politiques, celle de Max Weber met tout particulièrement l'accent sur la nécessité de la reconnaissance du pouvoir. La domination présuppose l'autorité qui est elle-même fondée sur le principe de la légitimité. Or celui-ci ressortit plus à une fécondation par l'imaginaire qu'à une question de moyens matériels et psychiques de coercition. Pas plus qu'il n'existe de pouvoir pur, faisant démonstration de sa force dans toute sa verticalité, par le biais de la seule contrainte, il n'existe pas d'obéissance aveugle, dictée par la seule peur.

L'obéissance est rarement pure servilité mais elle suppose la confiance et la reconnaissance de l'autorité. «Il ne suffit donc pas de disposer du commandement pour avoir de l'autorité, car le seul commandement efficace est celui qui se fait obéir parce qu'il est reconnu et non pas uniquement parce qu'il dispose des moyens de contrainte» (Freund, 1965: 378).

Dans le procès historique qu'il dresse de la croissance du pouvoir, B. de Jouvenel nie l'idée d'un pouvoir pur et montre que la question du commandement ne peut être appréhendée qu'en termes dialectiques. Tout pouvoir est obligé de restituer quelque chose à ceux qui obéissent et donc de poursuivre des fins sociales: «En durant, il [le pouvoir] se "socialise"; il doit se socialiser pour durer» (Jouvenel: 191). Le don est ce qui confère du pouvoir mais aussi une légitimation sans laquelle il ne saurait exister. Le principe fondateur du pouvoir est en même temps ce qui lui fixe des limites. Le pouvoir est donc comme déterminé par l'archétype de la circularité. Il nous appartiendra de montrer que l'arrachement du pouvoir au postulat de la cyclicité a pour conséquence sa croissance indéfinie, symbolisée par ce qu'il est convenu d'appeler depuis B. Rizzi «la bureaucratisation du monde». Le procès de protection à l'égard des subordonnés est sociologiquement on ne peut plus normal; force est cependant de reconnaître que dans les sociétés modernes, le procès de protection se transforme plus rapidement et plus logiquement en procès de domination que dans les sociétés traditionnelles.

Ces quelques remarques suffisent à montrer que le pouvoir recèle une dimension extra-matérielle ne se réduisant pas à la comptabilisation de forces. Tout pouvoir s'abreuve à une source de légitimation que l'on nommera de façon générique la protection, étant entendu qu'en protégeant, le pouvoir se protège lui-même. Il s'agit d'un don aux multiples ressources qui place le pouvoir dans le champ du symbolique. Prenant le contre-pied d'une vision angélique, mythique, humaniste ou encore rédemptrice du don, Baudrillard montre qu'il constitue en réalité l'essence même d'un pouvoir dont l'existence est inversement proportionnelle à la possibilité de réversion symbolique par le contre-don. Le pouvoir est tributaire d'une exigence de logique uniforme, aussi bien dans les sociétés primitives que dans les sociétés modernes, à ceci près que dans celles-là existent des mécanismes et des processus de restitution symbolique, qui contrebalancent le caractère unilatéral du don: «le pouvoir est à celui qui peut donner et à qui il ne peut pas être rendu. Donner, et faire en sorte qu'on ne puisse pas vous rendre, c'est briser l'échange à son profit et instituer un monopole: le procès social est ainsi déséquilibré. Rendre, au contraire, c'est briser cette relation de pouvoir et instituer (ou restituer), sur la base d'une réciprocité antagoniste, le circuit de l'échange symbolique» (Baudrillard, 1972: 209). Ce n'est pas le don qui distingue la conception du pouvoir dans les sociétés primitives de celle prévalant dans l'économie politique ambiante. Ce n'est

pas non plus le don qui permet de dissocier le libéralisme du socialisme. Les deux stipulent une justice distributive, qui n'est que la sécularisation d'un thème éminemment religieux. On ne peut qu'acquiescer à la savoureuse définition du socialisme que J. Monnerot nous propose: «c'est la théorie du droit naturel pensé par des matérialistes. L'égalité des âmes devant Dieu qui était le fondement de la théorie du droit naturel devient l'égalité des corps devant un menu. *Le socialisme, dans son "idée", est la participation aux biens de la société de tous les membres de la société, participation telle qu'aucun ne soit fondé à réclamer*» (Monnerot, 1969: 271).

Tout pouvoir, quel qu'il soit, repose sur le don. En d'autres termes, le don ne constitue nullement une alternative à l'économie politique. Le travail, l'exploitation, autrement dit l'esclavage, s'instituent dès l'origine sur le don de la vie, c'est-à-dire sur le rejet du sacrifice et le report de la mort. «La juste horreur que nous inspire aujourd'hui cette institution primitive [l'esclavage] nous empêche d'apprécier l'immense progrès qui dut immédiatement résulter de son établissement originare, puisqu'elle succéda partout à l'anthropophagie ou à l'immolation des prisonniers, aussitôt que l'humanité fut assez avancée pour que le vainqueur, maîtrisant ses passions haineuses, pût comprendre l'utilité finale qu'il retirerait des services du vaincu, en l'agrégeant, à titre d'auxiliaire subalterne, à la famille qu'il commandait: progrès qui suppose un développement industriel et moral bien plus étendu qu'on ne le croit d'ordinaire. Suivant la lumineuse remarque de Bossuet, la seule étymologie devrait encore suffire pour nous rappeler constamment, d'une manière irrécusable, que l'esclave n'était primitivement qu'un prisonnier de guerre dont on avait épargné la vie, au lieu de le dévorer ou de le sacrifier, selon l'usage le plus ancien. Il est fort probable que, sans une telle transformation, l'aveugle passion guerrière du premier âge social aurait déterminé depuis longtemps la destruction presque entière de notre espèce» (Comte: 290). Le caractère quelque peu exotique de cette remarque du père de la sociologie ne doit pas nous faire oublier à quel point elle est profondément actuelle et ancrée dans la réalité. Peut-être sommes-nous logés à la même enseigne que ces peuples à qui l'institution de l'esclavage semblait on ne peut plus naturel et dont Comte louait leur nécessaire contribution à la marche de l'humanité. De ce point de vue, le travail est, à proprement parler, et cela dès son origine, un don émanant du pouvoir; et le fait qu'il soit contemporanément racheté au moyen d'un autre don, l'octroi d'un salaire, ne saurait éluder le caractère esclavagiste qu'il a depuis toujours revêtu, conformément à sa signification étymologique d'instrument de torture.

La dimension symbolique du pouvoir met en évidence l'inanité d'une critique de l'économie politique conçue sur la base d'une mise en cause du procès de production et elle invalide du même coup les espérances des mouvements de libération qui se réclament de cette critique et qui préten-

dent vaincre le système sur le plan réel, à l'instar de ceux qui préconisent la révolution et font de la grève autre chose qu'un mythe. En prenant en charge cette dimension symbolique, nous sommes à même de comprendre l'accumulation productive comme complément de l'accumulation de la vie. En tant que forme de conjuration et d'expiation de la mort se répandant dans l'ensemble du corps social, l'accumulation fonctionne comme archétype de l'idéologie du progrès indéfini et comme figure inamovible d'une promesse de libération dont paradoxalement les sociétés modernes n'arrivent plus à se libérer. En rachetant la mort, l'accumulation confère du pouvoir. Ce n'est que dans une telle optique que ressort le caractère gestionnaire du pouvoir: gestion de la vie par abrogation de la mort sacrificielle au profit d'une mort lente et différée, gestion de la vie par rejet de l'immanence en faveur de la transcendance: «Abolir la mort, c'est notre phantasme qui se ramifie dans toutes les directions: celui de survie et d'éternité pour les religions, celui de vérité pour la science, celui de productivité et d'accumulation pour l'économie» (Baudrillard, 1976b: 225). La transcendance sociale, économique et religieuse, investit par conséquent l'ordre du politique. S'encombrant en plus de vérités historiques et s'amourachant d'un référent social qu'il incarne par la voie de la représentation, l'ordre du politique n'est plus la saine «désinvolture vis-à-vis des fins» (Baudrillard, 1976a: 29) et qui a pourtant fait sa grandeur. Récusant la réversion, il devient une simple modalité de la reproduction, au même titre que le capital. Il ne s'agit nullement pour nous de revenir sur l'origine religieuse du pouvoir, mais de montrer que le processus de sécularisation a paradoxalement abouti à «la sacralisation du politique» (Monnerot, 1979: 388) et qu'il peut devenir l'apanage du totalitarisme. En fait, le politique et le religieux se stimulent réciproquement: la pensée religieuse se cristallise en Église, c'est-à-dire en institution de pouvoir, par le truchement de l'action politique, alors que celle-ci se nourrit de motifs inspirés par l'amour du prochain. N'oublions pas que ce sont «l'intérêt du prochain» ou encore «des motifs de miséricorde» (Saint Thomas d'Aquin, cité par Onfray: 160) qui justifient l'intromission du spirituel dans le temporel ainsi que la nécessité de leur interdépendance.

Sous peine de ne rien comprendre aux assises de la domination, il est capital de ne pas associer l'égoïsme du pouvoir à sa prégnance ou inversement son altruisme à sa circonspection. Peut-être faut-il lire la croissance même du pouvoir, c'est-à-dire son excroissance, dans le passage de l'égoïsme à l'altruisme. De ce point de vue, il serait faux de penser que le pouvoir puisse s'améliorer en perdant son égoïsme et en valorisant son penchant social. En fait, comme l'a montré B. de Jouvenel, la dialectique entre l'égoïsme et le socialisme a toujours été le leitmotiv d'un renforcement du pouvoir. «Le dualisme est irréductible. Et, par le jeu des deux principes antinomiques, le Pouvoir va prenant dans la Société une place toujours plus

large, que les conjonctures l'invitent à remplir en même temps que son appétit le porte à se gonfler. Ainsi l'on assiste à une croissance indéfinie du Pouvoir, servie par une apparence de plus en plus altruiste, quoique toujours animée par le même génie dominateur» (Jouvenel: 205-206).

B. Croissance et excroissance du pouvoir

Le don au moyen duquel le pouvoir se légitime peut prendre différents visages: suppression de la faim par régulation des méthodes de production et d'approvisionnement comme dans la Chine ancienne, octroi d'un travail et d'un salaire ou encore concession de bénéfices sociaux dans les civilisations vouées à l'idéologie prométhéenne. Sous la débonnairerie du postulat du bien-être se dessine toutefois «l'art suprême du maniement des hommes» (Balazs: 21). Sous la philanthropie du don se profile le fantasme d'une pensée et d'une organisation unidimensionnelles, sources d'un pouvoir grandissant. N'oublions pas que pour Marcuse l'unidimensionnalité est attribuable à un processus de «convergence des opposés» (Cf.: 45) conduisant à «l'agréable jonction entre le totalitarisme et le bonheur» (*Ibid.*: 78), à «un équilibre terrifiant entre la liberté et l'oppression» (*Ibid.*: 148), à «l'heureux mariage entre le positif et le négatif» (*Ibid.*: 251). En d'autres termes, le totalitarisme prend un visage humain à mesure que la domination épouse les formes et les méthodes de l'administration: «L'originalité de notre société réside dans l'utilisation de la technologie, plutôt que de la terreur, pour obtenir la cohésion des forces sociales dans un mouvement double, un fonctionnalisme écrasant et une amélioration croissante du standard de vie» (*Ibid.*: 16). On commence à peine par mesurer l'actualité de l'aphorisme de Trotsky, puisqu'il a connu une même application et suscité un même engouement dans les pays capitalistes et dans les pays communistes: «L'ancien principe: "Qui ne travaille pas ne mange pas" est remplacé par cet autre: "Qui ne se soumet pas ne mange pas"» (Cf.: 188). On peut y lire en filigrane le passage du don à la soumission, du procès de protection à celui de la domination. Rien de plus naturel donc à ce que «l'administration bureaucratique-monocratique» (Weber, 1971: 229), qui représente «la forme de pratique de la domination la plus rationnelle du point de vue formel» ou encore «la spore de l'État occidental moderne» (*Ibid.*), soit elle aussi empreinte d'un certain humanisme, que Foucault définit d'une formule très opportune comme «la petite prostituée de toute la pensée, de toute la culture, de toute la morale, de toute la politique des vingt dernières années» (Foucault, cité par Droit; citation provenant d'un entretien de Foucault paru en 1967). Adorno dit «qu'en un certain sens, l'humanité a progressé en se multipliant dans le monde administré» (Cf.: 63), mais il ne faut pas oublier que c'est sous le couvert et par le biais de l'humanité que le pouvoir se capillarise à l'ensemble de la vie sociale.

Si le pouvoir comme don constitue un fait sociologiquement normal, force est de reconnaître cependant que la personnalisation du pouvoir reste ouverte aux possibilités de réversion ou de rétorsion par le contre-don, comme en témoignent les nombreux rituels de destitution, dont la mort sacrificielle du roi symbolise l'acmé. En constatant que «les pouvoirs traditionnels ont toujours la double charge de l'ordre des choses et de l'ordre des hommes» (Cf., 1980: 36), Balandier fait ressortir les risques que ce pouvoir comporte, puisque le souverain n'est qu'un mandataire terrestre soumis aux aléas de la vie et pouvant être démis de ses fonctions à tout moment. Les inondations dans les sociétés hydrauliques, les disettes au Moyen-âge, fonctionnent comme autant de systèmes de blocage du pouvoir. Mais peut-on encore bloquer ou, plus modestement, contenir un pouvoir reposant sur le principe de l'impersonnalité des règles et sur celui de l'anonymat de la souveraineté? Se livrant à une analyse perspicace de la destinée des sociétés modernes, Tocqueville semble en douter, puisqu'il redoute une possible conjonction entre ce qu'il nomme «la tyrannie de la majorité» et la centralisation administrative, c'est-à-dire entre la démocratie et la bureaucratie. «S'il venait jamais à se fonder une république démocratique comme celle des États-Unis dans un pays où le pouvoir d'un seul aurait déjà établi et fait passé dans les habitudes, comme dans les lois, la centralisation administrative, je ne crains pas de le dire, dans une semblable république, le despotisme deviendrait plus intolérable que dans aucune des monarchies absolues de l'Europe. Il faudrait passer en Asie pour trouver quelque chose à lui comparer» (Tocqueville: 160). À la suite des travaux de M. Crozier et de sa plaidoirie en faveur de la reconnaissance d'une «rationalité limitée» (Cf.: 195), personne n'est plus vraiment en mesure d'accorder un crédit à la croyance en une résolution de la question des rapports humains au moyen de l'organisation, croyance partagée simultanément par le courant rationaliste de Taylor et Fayol et par le courant interactionniste de E. Mayo. Les travaux de M. Crozier ont pour principal mérite de montrer que les rapports humains restent déterminés par une part d'irrationnel, que l'être humain recèle des mécanismes de défense et de résistance qui lui sont propres et que par conséquent la question du pouvoir ne peut être éludée. En dépit de son scepticisme sur la possibilité d'une rationalisation de la domination et de la mise à jour de dysfonctionnements et de cercles vicieux dans les organisations, il faut bien admettre que le pouvoir tire des bénéfices croissants de la standardisation du niveau de vie et de l'éradication progressive de l'aléa. Tout l'effort d'un penseur comme Tocqueville a d'ailleurs porté sur la reconnaissance de la nécessité de concilier l'idéologie du bien-être avec la liberté. Il nous appartient de montrer en quoi ses espoirs ont été démentis et dans quelle mesure l'organisation implique la domination.

La croissance du pouvoir, qui culmine avec la formation de l'État moderne, est redevable du processus d'élimination des puissances sociales. Les aristocraties indépendantes sont littéralement vampirisées par l'État et remplacées par des statocraties c'est-à-dire par un pouvoir «qui ne tient sa puissance que de la position qu'il occupe et de la fonction qu'il exerce dans l'État» (Jouvenel: 262). L'État est centralisateur et niveleur par essence dans la mesure où il se superpose à des puissances privées qui lui préexistent et qu'il finit par constituer le seul lien existant entre elles. Détruisant les chefferies traditionnelles comme les cellules seigneuriales, les aristocraties de sang comme les puissances financières du capitalisme moderne, au moyen de la centralisation, il place donc tout le monde sous sa tutelle, sur un pied d'égalité. C'est donc bien une nécessité de régulation des fonctions au sein de la division du travail, comme conséquence d'un processus de socialisation des monopoles et de répartition de la puissance, qui est à l'origine de la croissance illimitée du pouvoir. Au nom du principe égalitaire, l'État pulvérise l'organicité hiérarchique pour se substituer à elle comme unique élément d'agrégation, d'interaction et d'organisation. La centralisation étatique a tout mis sur une planification pacifique des chances d'accès au pouvoir. Tributaire autrefois de la possession de richesses et de la propriété des moyens de production, et se rapportant à la personne du souverain, le pouvoir s'est diffusé dans l'ensemble du corps social en s'auto-immunisant pour ainsi dire. Division du travail, répartition des tâches, distribution des charges, régulation des fonctions sont les maîtres-mots du pouvoir moderne. «Dorénavant, les luttes sociales n'ont plus pour objectif l'abolition du monopole de la domination, mais l'accès à la disposition de l'appareil administratif du monopole et la répartition de ses charges et profits. C'est à la suite de la formation progressive de ce monopole permanent du pouvoir central et d'un appareil de domination spécialisé que les unités de domination prennent le caractère d'États» (Elias: 30). Le pouvoir s'auto-immunise en faisant de la fonction l'objet d'une concurrence pacifique, un moyen de canaliser la contestation et de la détourner de sa finalité. La lutte pour l'égalité, qui constitue un abrégé de notre histoire moderne, a paradoxalement débouché sur un renforcement du pouvoir. Plus que jamais les contre-pouvoirs s'inscrivent dans le champ du pouvoir lui-même et aspirent à cela même qu'ils contestent. On pourrait dire qu'avec l'apogée des organisations «la science du despotisme, si compliquée jadis, se simplifie: elle se réduit, pour ainsi dire, à un principe unique» (Tocqueville: 328).

À l'impersonnalisation des organisations s'ajoute l'impersonnalisation du principe représentatif. Repu de convictions égalitaires, l'individu se croit l'égal des dieux et des grands et s'aveugle sur les fondements et les conditions de son asservissement. Présument s'obéir à lui-même lorsqu'il obéit à celui qui le représente et qui l'incarne, et oubliant qu'«en devenant

l'affaire des spécialistes, quel que soit le nom que l'on puisse leur donner: tyran, bureaucrates, technocrates..., la vie publique devient une entité abstraite» (Maffesoli, 1992: 61), il s'illusionne sur les véritables assises du pouvoir. Le pouvoir ancien consacrait un type d'homme que l'on peut qualifier avec Wright Mills d'«individualiste intégral» (Cf.: 27), affirmant son individualité sur la base de différences reposant non sur l'apprentissage et l'assimilation de procédures acquises sur des bancs d'école, mais «sur la force physique et l'ingéniosité» (Ibid.). À ce propos Foucault parle du «renversement de l'axe politique de l'individualisation» (Cf.: 194). À l'origine du quadrillage social et de la généralisation de l'univers carcéral, en somme de ce qu'on appelle aujourd'hui communément la société de contrôle ou de surveillance, on trouve bien ce mouvement de l'individualisation qui passe du sommet à la base. Autrefois constitutive de la souveraineté, dans ce qu'elle a d'unique, d'ostentatoire, de répressif et de puissant, l'individualisation devient l'apanage de la masse et caractérise les régimes disciplinaires: «à mesure que le pouvoir devient plus anonyme et plus fonctionnel, ceux sur qui il s'exerce tendent à être plus fortement individualisés; et par des surveillances plutôt que par des cérémonies, par des observations plutôt que par des récits commémoratifs, par des mesures comparatives qui ont la "norme" pour référence, et non par des généalogies qui donnent les ancêtres comme points de repère, par des "écarts" plutôt que par des exploits» (Ibid.: 194-195). Le chef dans les sociétés traditionnelles, le tyran de l'Antiquité ou le roi dans les monarchies absolues d'Occident, se distinguaient du commun des mortels par l'excellence de leurs qualités et de leur charisme. Un simple accroc dans la reconnaissance de leur supériorité risquait de les faire tomber en disgrâce. L'absolutisme n'excluait pas les mécanismes de réversibilité, tant il est vrai que les moeurs, la tradition existaient pour en pondérer les effets et pour lui rappeler l'enracinement social du politique. Par contre, en tant qu'expression collective de ceux qu'il incarne et avec l'aide des organisations représentatives, le pouvoir moderne ne se remet plus en question. «En somme, ce qui fait que la tyrannie ancienne n'était pas assez tyrannique, que le despotisme ancien n'était pas assez despotique, si on les compare aux modernes, tient dans ce seul mot: *organisation*, et c'est ce mot qui met un monde entre la tyrannie antécapitaliste et la tyrannie postcapitaliste. La tyrannie postcapitaliste s'appelle le totalitarisme parce que l'ère capitaliste a révélé qu'il était possible de *tout* organiser et de tout "rationaliser". Rétrospectivement, on découvre que le défaut d'organisation des tyrannies et despotismes anciens était, dans le fait, source de liberté concrète, c'est-à-dire de *possibilité*» (Monnerot, 1979: 391). À la lecture de Monnerot on comprend mieux pourquoi Weber voyait dans la figure charismatique une entrave au pouvoir total de la domination bureaucratique. Si la figure charismatique du héros confère une force de légitimation plus importante, elle permet en même temps de rendre le pouvoir plus vulnérable.

Le pouvoir moderne s'est donc constitué sur une destruction des pouvoirs personnels, prévalant dans les sociétés pré-modernes. Aucun domaine n'a réellement échappé à ce postulat. L'idée de constitution dans les ordres religieux du Moyen-âge remplit la même fonction que les règles dans les systèmes administratifs: celle de fustiger la personnalisation du pouvoir et de conjurer la peur du face à face dont parle M. Crozier. Les ordres religieux nous dit L. Moulin «ont appris à se méfier de toutes les formes de pouvoir personnel» (Moulin: 126). Il montre en outre que la limitation du pouvoir personnel du supérieur dans les ordres religieux se fait au détriment d'un renforcement généralisé du pouvoir. On peut aisément transposer cette idée et la faire valoir pour le monde administré vilipendé par Marcuse.

L'exemple le plus suggestif que nous ayons à notre disposition est celui de la dissolution de l'absolutisme monarchique par la révolution française. D'innombrables auteurs s'accordent à dire que celle-ci parachève le processus de centralisation entamé par l'Ancien régime. En ce sens, Ortega y Gasset, va bien plus loin encore dans son raisonnement que Tocqueville. L'État est moins le prolongement d'une tendance à l'affaiblissement de la société, qui serait ostensible depuis l'Antiquité, qu'une réalité aux contours nouveaux et insoupçonnables: «Le résultat de cette tendance sera fatal. La spontanéité sociale sera sans cesse contrecarrée par l'intervention de l'État; aucune semence nouvelle ne pourra fructifier. La société devra vivre pour l'État; l'homme pour la machine gouvernementale (...) Déjà aux temps des Antonins (II^e siècle) l'État pèse avec une suprématie anti-vitale sur la société. Celle-ci commence à être esclave, à ne plus pouvoir vivre qu'au service de l'État. Toute la vie se bureaucratise. Que se produit-il? La bureaucratie provoque un appauvrissement fatal de la vie — dans tous les domaines» (Ortega y Gasset: 172). À ses yeux, l'État symbolise une hypertrophie du pouvoir sans commune mesure avec les institutions du passé. En effet, ni la noblesse ni même la bourgeoisie naissante, n'avaient pu engendrer l'État tel que nous le connaissons aujourd'hui. Ce qui distingue l'État en tant que «technique — d'ordre public et administratif —» (*Ibid.*:169) et les ordres traditionnels, c'est que ces derniers sont représentatifs d'une classe de gens «sentimentaux, instinctifs, intuitifs; en somme "irrationnels"» (*Ibid.*: 168) et exhibent une forte aversion envers la technique. Le renforcement de l'État est contemporain de l'avènement de l'homme-masse. Sous le spectre de la révolte des masses se profile l'universalisation de la forme étatique. En ce sens cette révolte est anachronique, puisqu'elle se fait contre le destin des masses et qu'elle pointe vers une étatisation toujours plus poussée. L'histoire selon Ortega y Gasset, avec l'avènement des masses et par conséquent de l'État, s'est engagée dans une spirale liberticide: «Ne voyez-vous pas le processus paradoxal et tragique de l'étatisme? La société, pour vivre mieux, crée comme un ustensile, l'État.

Ensuite l'État prédomine, et la société doit commencer à vivre pour l'État» (*Ibid.*: 173). La société, quand elle n'a pas éliminé son aristocratie, constitue un contre-pouvoir à l'État. Prenant le contre-pied des historiens qui vitupèrent contre le caractère absolutiste de la monarchie sous Louis XVI, Ortega y Gasset nous invite à réfléchir sur la valeur de contre-poids à l'État qu'exerce l'ordre nobiliaire, ou encore une société dominée par des bourgeois non encore émancipés des moeurs de la noblesse. Ce que nous pourrions appeler «la maladie infantile» de la bourgeoisie a en fait constitué le meilleur rempart contre la domination étatique. «Il serait intéressant d'insister sur ce point, et de faire remarquer que l'époque des monarchies absolues en Europe a opéré avec des États très faibles. Comment cela s'explique-t-il? Déjà la société environnante commençait à grandir. Pourquoi donc, si l'État pouvait tout, étant "absolu", ne se renforçait-il pas? Une des causes est celle que j'ai déjà indiquée: incapacité des aristocrates de sang pour la technique, la rationalisation et la bureaucratie. Mais cela ne suffit pas. Il arriva en outre que l'État absolu, que ces aristocraties ne voulurent pas agrandir l'État aux dépens de la société. Contrairement à ce que l'on croit habituellement, l'État absolu respecte instinctivement la société beaucoup plus que notre État démocratique, qui est plus intelligent, mais qui a un sentiment moins vif de la responsabilité historique» (*Ibid.*: 169-170).

C. Pouvoir et réversibilité

La société de surveillance et le panoptisme qui lui est consubstantiel entraînent selon M. Foucault une nouvelle manière de concevoir les rapports entre le pouvoir et la vie quotidienne, et sonnent définitivement le glas de la contestation et de la réversion. La société de spectacle, dans laquelle le pouvoir se donne encore à voir et par là même s'expose, avec son cortège de supplices et de formes de ritualisation de la punition, domaine dans lequel l'imagination humaine s'est montré particulièrement fertile, a été progressivement remplacée par une société de contrôle qui inscrit la contestation dans le champ de la continuité, de la prévisibilité et de la prévention, à savoir dans le champ du pouvoir lui-même. D'un traitement ponctuel, localisé, chirurgical, rétrospectif et discontinu de l'illégalisme, c'est-à-dire de ce qui peut menacer le pouvoir dans ce qu'il a de souverain et de personnel, on passe à une thérapeutique d'une déviance que la norme généralise à toutes les catégories de personnes (le fou, le délinquant, le pauvre, le chômeur, le gréviste, etc.), thérapeutique qui oeuvre par la voie de la continuité, de la généralisation, de la prophylaxie. De la punition exemplaire, instantanément réversible, on passe à une punition reproductible dans le cadre d'une tactique généralisée des disciplines. Ce qui auparavant était contestation au pouvoir souverain devient simple déviance

par rapport à la norme. Le pouvoir moderne crée précisément la norme pour y consigner la déviance et la contrôler. À l'opposé «d'un pouvoir qui, à défaut d'une surveillance ininterrompue, cherche le renouvellement de son effet dans l'éclat de ses manifestations singulières; d'un pouvoir qui se retrempe de faire éclater rituellement sa réalité de surpouvoir» (Foucault: 60-61) s'instaure un pouvoir dont l'enjeu est «d'introduire des dissymétries insurmontables et d'exclure des réciprocitys» (*Ibid.*: 224), d'imposer «la subordination non réversible des uns par rapport aux autres» (*Ibid.*).

C'est donc quand le mécanisme de la réversibilité ne fonctionne plus, quand le politique s'auto-institue en sphère autonome, que le pouvoir tend à devenir pur, à se soustraire à ce qui est son substrat, pour s'exercer sans aucun principe de médiation. Comme l'attestent les innombrables monographies et essais anthropologiques, les sociétés primitives ont réussi à se prémunir contre cette dérive du pouvoir. Par contre, la relation entre la protection et la domination devient de plus en plus problématique dans le contexte démocratique et égalitaire. Les rapports spontanés ou contractuels ne sont plus l'objet d'un échange symbolique, d'une réciprocité, comme par exemple entre la possession de la richesse et le devoir de générosité et de dépense, entre les «rébellions rituelles» et le «retour aux commencements» (Balandier, 1978: 133). Dans les sociétés traditionnelles, l'excès de paroles, tout comme l'excès de violence, s'inscrivent dans le symbolisme de la limitation du pouvoir. Le «pouvoir des mots» (Balandier, 1980: 30) est contrebalancé par le rituel, l'obligation de la générosité oratoire; l'accumulation des richesses est soumise au principe du potlatch et contenue par lui.

En d'autres termes, dans le cadre des sociétés traditionnelles dont P. Clastres dit qu'elle sont sans État, la société ne se laisse pas accaparer par l'État. La chefferie, plutôt que d'être du ressort exclusif du pouvoir, se trouve résorbée par le social lui-même. La chefferie existe bien, elle s'exprime par le prestige que confère l'accaparement de la parole, mais comme celle-ci est constamment réinsérée dans l'entrelacs de relations symboliquement échangeables, le chef ne peut transformer le prestige dont il dispose en pouvoir. La parole, est ambiguë; elle constitue le soubassement du pouvoir et représente en même temps une source de subversion. Mieux encore, la parole projette cette ambivalence qui lui est structurelle sur le pouvoir lui-même. Elle confère un rôle au chef et le particularise aussitôt: rôle qui consiste à narrer sous forme répétitive le récit primordial et à remémorer au groupe les potentialités agrégatives qui en émanent. En tant qu'évocation des origines, la parole est circulaire, et elle inscrit le pouvoir dans le champ de la circularité, dans le champ de l'interchangeabilité des rôles. Dans la circulation de la parole est donc contenu ce qu'il est convenu d'appeler depuis Pareto, la «circulation des élites». La parole est donc garante de l'ordre jusqu'au point de légitimer le désordre. Elle vaut

donc moins par son contenu auquel personne ne prête attention, que par sa fonction. À la base de la chefferie, il y bien une «compétence "technique"» (Clastres: 176), mais celle-ci est neutralisée par le jeu des échanges et des relations réciproques (biens, mots et femmes) à l'intérieur d'une société qui monopolise le pouvoir à ses propres fins. Comme l'affirme Clastres, la société est le «lieu véritable du pouvoir» (*Ibid.*). Le chef ne peut donc en aucun cas sortir du rôle qui lui est dévolu par la société, à savoir le rappel constant de la loi de la tribu.

Dans les sociétés archaïques, il y a reconnaissance du caractère ambivalent du pouvoir: celui-ci est nécessaire et dangereux à la fois. Il «doit exercer une emprise bénéfique sur les dynamismes constituant l'univers et la société, mais il risque aussi de se dégrader en une force mal maîtrisée ou utilisée au-delà des limites que la domination requiert» (Balandier, 1978: 126). C'est peut-être le bon sens dicté par cette reconnaissance de l'ambivalence qui a contraint les sociétés traditionnelles à élaborer des mécanismes de réversibilité et les a préservées des délires du rationalisme qui stipule «que ne fait sens que ce qui a une finalité, ce qui tend vers un but lointain de quelque ordre qu'il soit: profane, religieux ou autre» (Maffesoli, 1996: 218). De ce point de vue l'irrationalisme, qui périodiquement secoue le joug des sociétés modernes sous la forme du terrorisme, de la violence gratuite, ou encore sous la forme de la barbarie, avec l'instauration d'États totalitaires, n'est qu'une conséquence de ce rationalisme qui, jusqu'à un passé récent, se targuait encore de pouvoir associer la raison et la liberté. «Il est fréquent, de la part des observateurs sociaux, d'interpréter les changements des valeurs se manifestant en cette fin de siècle comme l'expression la plus nette d'un retour de l'irrationalisme. On peut plutôt dire que c'est, tout simplement, l'expression la plus adéquate d'un rationalisme poussé jusqu'à ses plus extrêmes limites. Ne se reconnaissant plus dans la logique rationnelle du "devoir-être", la réalité sociale "se venge", et prend en tout et pour tout le contre-pied de ce qui, depuis la philosophie des lumières, s'était difficilement constitué. Il y a là quelque chose de tragique, mais d'un tragique qui n'est nullement à imputer à la permanence, ou au retour de l'obscurantisme, mais bien au contraire à l'exacerbation de ce qui avait été le moteur central de la modernité» (*Ibid.*: 39).

Pour Clastres, les sociétés primitives ont au contraire pressenti le danger d'une autonomisation des sphères politiques et économiques comme résultat d'une défection de la société par rapport à l'État. «Et cette pensée sauvage, presque aveuglante de trop de lumière, nous dit que le lieu de naissance du Mal, de la source du malheur, c'est l'Un» (Clastres: 184). L'un, c'est bien évidemment l'État, le pouvoir auquel toutes les sociétés historiques furent confrontées, par incapacité d'enrayer et de conjurer la dérive de la parole vers le message prophétique ou encore le glissement vers les discours totalitaires des maîtres de la propagande moderne. Les sociétés primitives refusent de

déléguer le pouvoir à des entités privées, même si celles-ci émanent de la société elle-même. En fait, la société est conçue comme un ensemble indissociable et indivisible qui exclut l'apparition de sujets autonomes ou encore la formation de minorités et de majorités. C'est donc l'État en tant qu'agrégat d'éléments rationnels et responsables, en tant que configuration organisationnelle se substituant à la société qui s'avère irréalisable.

Telles semblent être aussi les conclusions de O. Mannoni qui a étudié la psychologie des malgaches au temps de la colonisation et qui montre que les sociétés traditionnelles nous offrent un enchevêtrement de liens de dépendance qui s'inscrivent au plus profond de l'imaginaire collectif. Il faut bien comprendre que dans une société déterminée par les relations de dépendance, la thématique de la libération, de l'indépendance, de l'égalité, de la contestation et de la revendication politiques, de la participation, ou tout simplement la thématique de la démocratie comprise comme consensus d'individus raisonnables et responsables sortis de l'état de minorité dans lequel l'obscurantisme les aurait plongés, n'ont aucune place. Ces relations de dépendance conditionnent en effet la façon dont les malgaches conçoivent la domination et la dépendance. L'administration coloniale est d'autant mieux acceptée que le malgache se trouve dans un rapport de dépendance psychologique pour lequel la thématique de la libération ne signifie absolument rien. «Dans une organisation démocratique, les personnes sont supposées capables de décider d'elles-mêmes en assumant la responsabilité de leurs décisions. Le Malgache typique ne décide pas de lui-même; il n'a pas un vrai sens de ses responsabilités. Dans une démocratie, la minorité se soumet à la majorité; celle-ci ne tyrannise pas; elle tolère une opinion d'opposition; elle peut n'en tenir aucun compte, elle ne peut pas l'opprimer. L'opposition reste ouverte; la lutte politique même aiguë, est possible sans aboutir à la violence. Le Malgache est incapable de ce genre d'opposition; il ne supporte pas une situation de minorité: il rallie immédiatement la majorité, en apparence à la façon d'un flatteur qui adopte l'opinion du maître» (Mannoni: 168). Cette attitude du malgache ne concevant pas le rapport social comme une autonomie personnelle mais comme quelque chose qui l'insère dans un rapport de dépendance peut sembler déroutante à l'esprit occidental, toujours pénétré et repu d'individualisme et par conséquent d'idéaux de justice. Quel exemple, que celui de l'impersonnalité administrative, avec tout ce qu'elle comporte de sécuritaire et d'oppressif à la fois, prise au jeu de la confiscation du pouvoir par le sociétal! La réversibilité est introduite dans ce qui semble en être le mieux prémuni. En proposant une alternative au don unilatéral, en acceptant le transfert de la dépendance sur des objets distants, tels que le gouvernement ou encore la paperasserie, en faisant prévaloir un «réseau de dépendances complexes qui les encadre dans un ordre sans trop de jeu» (*Ibid.*: 148), les malgaches lancent un défi à l'imposition unidimensionnelle et font oeuvre de résistance.

Le détour par les sociétés traditionnelles entrepris par de nombreux anthropologues nous a semblé fécond pour saisir le primat épistémologique de la communauté sur l'institution et qui n'est qu'une autre manière de dire la prépondérance des idéaux d'ordre sur les idéaux de justice. Ce détour ne fait que nous rappeler «que cette perspective de la *communitas* dépasse l'aspect utilitariste et fonctionnaliste qui prévaut dans l'économisme ambiant» (Maffesoli, 1988: 102) et que «si la socialité peut ponctuellement se structurer dans des institutions ou des mouvements politiques précis, elle les transcende tous» (*Ibid.*: 80).

2. Le pouvoir et la relation ordre-désordre

A. Ordre et désordre dans les sociétés traditionnelles

Plutôt que de spéculer, à la manière de la philosophie prométhéenne qui a prévalu à partir du XVIII^e siècle, sur les possibilités d'un renversement total de l'ordre social, mieux vaut remettre à l'ordre du jour la sagesse des Anciens qui subsumaient l'ordre social sous l'ordre cosmique et relativisaient le pouvoir en circonscrivant son rôle: celui de veiller à la conformité entre l'ordre social et l'ordre cosmique. Chez les grecs, il était exclu de penser l'ordre social en lui-même, en dehors de son contenant et référent, l'ordre cosmique. Dans le cadre de la cité grecque comme dans celui des civilisations anciennes, primitives et autres, la reconnaissance du pouvoir comme invariance induit immédiatement la reconnaissance de ses limites.

Si, comme nous l'avons montré, le pouvoir s'édifie sur le rapport entre la protection et la domination, et que ce principe est source à la fois du renforcement et de la limitation du pouvoir, à plus forte raison ces remarques concernent-elles les relations entre l'ordre et le désordre. Ces relations sont de nature dialectique, à l'exemple des sociétés primitives qui intègrent dans leur existence des actes et moments de réversion. En faisant rejaillir des instincts enfouis parce que domestiqués, en rejouant symboliquement le chaos primordial, avec tout ce que cela comporte d'aventureux et d'aléatoire, elles permettent de revalider l'ordre qui n'est jamais donné et encore moins accepté de façon irrévocable. Le pouvoir, qui est avant tout l'expression de l'ordre social, «peut être "brouillé", moqué, symboliquement inversé, à défaut d'être renversé. La ruse suprême est de convertir ces menaces en avantages, en moyen de renforcement; puisqu'il faut faire la part du feu, en reconnaissant les lois d'une thermodynamique sociale qui exprime la fonction du désordre au sein même de l'ordre» (Balandier, 1980: 52). Tout pouvoir crée des espaces de liberté et ouvre un champ à la contestation, qui va des saturnales romaines à la critique

humoristique de la politique en passant par les fêtes médiévales. Ce serait une illusion que de croire que le changement pourrait être envisagé en dehors de la dialectique entre la domination et la contestation. Tout pouvoir suscite une opposition et celle-ci contribue à le renforcer. Il va sans dire que ce principe vaut pour les sociétés primitives comme pour les sociétés modernes: «L'irrationnel et ses "sorcelleries", la spontanéité et ses expérimentations, minent l'ordre de la société technologique et bureaucratique; mais ils provoquent aussi, et plus fortement, des réactions de rejet contribuant à l'entretien de la conformité» (*Ibid.*: 106). Affirmer la dialectique des relations qui fondent le pouvoir et comprendre celles-ci comme des éléments indépassables de toute structuration sociale, ne signifie pas encore qu'on acquiesce sans réserves à une conception fixiste et déterministe du pouvoir. Au contraire, la reconnaissance du pouvoir comme invariance peut être une manière féconde de se poser la question du pouvoir, tout comme la plaidoirie en faveur d'une suppression ou d'un renversement radical du pouvoir peut laisser présager dans la pratique une approbation du pouvoir. À l'aune du questionnement continu, l'apport de solutions est toujours suspect. C'est pourquoi il nous semble important de prêter attention à ce que M. Maffesoli appelle «les pratiques de la superstructure» (1976: Chap. VI), à toutes ces résistances, porteuses d'un dynamisme profond, et de reconnaître «l'hypothèse que la dépendance et la servilité peuvent être tout à fait secondaires, dès lors qu'elles sont relativisées, partagées dans le cadre d'une liaison affectuelle» (Maffesoli, 1988: 165). Ainsi, la parodie, l'humour, la transgression, qui tournent le pouvoir en dérision, sont autant de formes pour en fixer les limites. Pour Balandier, la société dans son ensemble ne peut jamais être mise en question. D'où l'inanité de la perspective d'une libération totale et définitive. On ne peut au mieux que remettre périodiquement en cause les fondements sur lesquels la société repose, ce que Balandier appelle «les "domestications" premières» (Balandier, 1980: 59), à savoir la constitution des interdits, des tabous, etc. Par la voie de la contestation des codes et des contraintes, c'est l'univers social qui se trouve exorcisé et qui par conséquent se remet en place. Ne pourrait-on pas dire que la révolution fonctionne à l'image du bouffon qui est par excellence «un convertisseur de désordre»? (*Ibid.*: 67). La révolution, à défaut de changer structurellement la société, permet de mettre en mouvement le jeu dialectique de l'ordre et du désordre, sans que les antagonismes puissent être résorbés par la dialectique. Comme le dit encore Balandier: «L'ordre et le désordre de la société sont comme l'avant et le revers d'une monnaie, indissociables» (*Ibid.*: 95).

Au regard de la reconnaissance du pouvoir comme constante ou invariance, la thématique de la libération semble surannée; c'est en vain qu'on accorde encore un quelconque crédit au «simulacre du changement total» (Maffesoli, 1979b: 122), à moins de le considérer en lui-même, du

point de vue de sa fonction ou de son efficacité sociale plutôt que de celui de ses conséquences. «Les efforts qu'ont produits les hommes pour lutter contre l'oppression, leurs souffrances et leurs morts ne peuvent pas être dits vains, dès lors qu'on les comprend en tant que tels, *in actu*, pourrait-on dire, ils tirent leur valeur de la bataille qu'ils constituent, mais dès que l'on considère leur aboutissement, ils peuvent être relativisés quand on voit qu'ils ne servent qu'à la mise en place d'un pouvoir à la place d'un autre» (*Ibid.*: 128). Ainsi Balandier constate-t-il que si l'émeute «échoue toujours et meurt dans la répression» elle a néanmoins «une fonction politique» dans la mesure où «elle fixe des limites aux dominations» (Balandier, 1980: 142). Il s'agit moins de se situer dans le champ du pouvoir que de dénoncer l'aporie sur laquelle la thématique de la libération repose, c'est-à-dire l'étroite et l'étrange relation entre la volonté de libération et le désir de pouvoir. Toute révolution a abouti à un nouveau rapport de forces, allant dans le sens d'un renforcement de l'ordre; à la reconduction au pouvoir d'une élite, et le fait que de nos jours elle s'auto-proclame prolétarienne n'y change rien. Maffesoli suggère que dans un processus de changement, de révolte ou de subversion, c'est la charge symbolique qu'il faut retenir au-delà de toute finalisation: «la jouissance du présent» (Maffesoli, 1982: 32), l'«éthique de l'instant» (*Ibid.*: 32), «l'efficacité de l'irréel», *Ibid.*: 19), «la "correspondance" cosmique et sociétale» (*Ibid.*: 184), «l'effervescence ou la prééminence des sens» (*Ibid.*: 26) contre «le progressisme "énergétique"» (*Ibid.*: 32), contre «la logique du *devoir-être*» (*Ibid.*: 18), contre «le principe d'individuation» (*Ibid.*: 49), contre «cette fameuse "urgence" qui porte les intellectuels à croire que leurs théories peuvent changer le monde» (*Ibid.*: 32-33).

Les sociétés traditionnelles intègrent dans leur espace-temps, une représentation et présentation de la nécessité de rupture «qui évitent l'invention de formes non assimilables par la société et qui institutionnalisent un style et un rythme de l'alternance» (Wunenburger, 1979: 84). Celui qui reconnaît dans la domination «une donnée inéluctable des histoires humaines» (Maffesoli, 1979a: 103) sera plus attentif à la thématique de la «présence» qu'à celle de la «participation» (*Ibid.*: 150), à celle de la «résistance» plutôt qu'à celle de l'«opposition», à celle du symbolique plutôt qu'à celle de la structuration rationnelle. La fête archaïque, en tant que retour, réinvestissement du sacré, a toujours permis de mettre en route la dynamique de l'ordre et du désordre, de la transcendance et de l'immanence. La fête est un moyen de réguler le réel par l'imaginaire, de régénérer les sociétés soumises à l'entropie, mais elle est aussi, comme l'a bien montré J.-J. Wunenburger, un moyen de réaliser «la symbiose paradoxale d'un moyen et d'une fin antinomiques» (Wunenburger, 1977: 64). La fête est une puissance fondatrice qui légitime l'ordre, mais elle demeure une puissance forte de ses potentialités, qui ne demandent qu'à être actualisées. En tant

qu'accès vers le transcendant, en tant qu'ouverture de la transcendance à l'immanence, la fête recèle une part d'aléa, de mystère, de tumulte et de pénombre, qui ne saurait être masquée par sa finalité, la restauration de l'ordre.

Grâce au ludisme et au symbolisme des rituels, la fête insère l'homme traditionnel dans une continuité sacrée; elle intègre les deux pôles irréductibles de toute vie sociale: le sacré et le profane. Mieux encore, elle permet d'insuffler la sublimation dionysiaque des passions au cœur même de l'ordre répressif du quotidien et de rappeler à ce dernier, qui peut se manifester par l'entremise de l'institution politique, religieuse ou encore morale, qu'il n'est que «gestion des passions» (Maffesoli, 1992: 32) ou «gestion des sens» (Maffesoli, 1990: 69). Le jeu de l'ordre et du désordre est si présent dans toute structuration sociale que la politique, qui renvoie pourtant à la possibilité «d'une prise en charge totale de l'existence sociale» (Maffesoli, 1992: 60), n'est pas concevable sans son substrat, la communauté. Il y a comme un pont qui relie le politique au sociétal et celui-ci au cosmique. «De quelque nom qu'il se pare, le tenant du pouvoir cristallise l'énergie interne de la communauté, il mobilise la force imaginaire qui la constitue en tant que telle, et assure un bon équilibre entre celle-ci et le milieu environnant, tant social que naturel. Il s'agit là bien sûr d'une attitude que l'on trouve à son apogée dans le pouvoir charismatique, mais qui s'exprime jusque dans la rationalité et la fonctionnalité de la bureaucratie» (*Ibid.*: 35). Le changement est donc susceptible d'être relativisé de par son ambivalence même. D'un point de vue mécaniste, il renvoie à cette «idéologie de la domination selon laquelle les relations politiques sont essentiellement des relations de domination-soumission entre une "élite" et une "masse", une minorité dirigeante et une minorité dirigée, une classe dominante et une classe dominée» (Lapierre: 267) et on pourra y entrevoir une simple inversion régénératrice et refondatrice de la société ou encore la suppression effective de «tous les faits de rupture ou de destruction subversive par une stratégie qui puise sa force dans la continuité du temps» (Duvignaud, 1980a: 136); du point de vue symbolique, on pourra y deviner une «remise en cause de l'être lui-même» (Duvignaud, 1980b: 211) révélatrice de «la réalité périssable de la vie collective» (*Ibid.*), un éveil à ce «rien intentionnel» (Duvignaud, 1980a: 18) qui nous rappelle que les divers investissements symboliques ne s'épuisent pas dans la rationalité productive, que les formes de «débauches», les «consommations somptuaires», les «dépenses», les «débordements sexuels» ne sont pas le contraire de l'ordre qui rétablit l'ordre sur des bases nouvelles, comme le veut l'analyse classique. Ils constituent autant de dons inutiles, de paris faits sur une remise en cause possible» (Duvignaud, 1980b: 211). Cette duplicité, consubstantielle au changement, ne manque pas de se refléter dans l'interprétation anthropologique. Caillois, Eliade ou Durkheim insistent sur le caractère régénérateur

des moments festifs et ludiques alors que pour Duvignaud, les formes de don, y compris le don de soi, ne débouchent sur rien et symbolisent un investissement gratuit et inutile qui doit être appréhendé dans sa gratuité et dans son inutilité: «Car c'est une hypothèse à démontrer, et qui risque fort de ne jamais l'être, que d'admettre le rôle fécond d'une opposition dans un système global. C'est-à-dire que toute contestation, toute critique, voire toute révolution, ne peut que servir la société tout entière en aidant cette dernière à se régénérer» (Duvignaud, 1980a: 135).

Ces quelques remarques sur la signification de la rupture festive dans les sociétés primitives, qui en qualité de sociétés primordiales, jouissent chez les anthropologues d'une espèce d'ascendant épistémologique, suffisent à invalider la croyance en une possibilité de revirement absolu de l'ordre social. En fait, le changement, qui reflète la configuration de la société, est pris dans le va-et-vient entre ces deux formes qui traversent de part en part notre expérience: «la distinction des représentations séparées» (Maffesoli, 1992:150) et «la fusion des émotions communes» (*Ibid.*), à l'instar de la fête, ou encore du mythe, tirillés entre une dimension apollinienne et une dimension dionysiaque. «La suppression de l'ordre par le surgissement du soubassement instinctif du numineux, retrouvé dans le ludisme émotionnel, ne débouche pas sur un terrain vague du désordre intégral. Ce qui paraît désordre n'est en fait comme le disait Bergson, qu'un ordre méconnu, peu familier. L'atmosphère dionysiaque de la fête est en fait sous-tendue par tout un réseau psychique de symboles qui lient l'anamnèse ludique à des règles, celle d'un Temps et d'un Espace sacré. Dès lors apparaît l'ordre de la fête, qui n'est plus relatif car social, mais absolu parce que cosmique et donc irréductible aux tensions de l'homme» (Wunenburger, 1977: 86). On pourrait dire que c'est parce que l'arrachement de l'homme au profane au moyen du débridement festif s'opère par rapport au référent cosmique, que le changement s'inscrit dans un développement cyclique et qu'il reste soumis à la pesanteur de la transcendance. Le fait de médiatiser cette dernière, de l'humaniser, de l'assujettir au principe de l'immanence ne suffira pas à combler le fossé qui se dresse entre elles. Si d'aventure la fête devenait sa propre fin, elle finirait par tourner dans le vide et laisser la place à l'utopie alternative, vide et désincarnée. Si la transgression festive est régressive et destructive, l'ouverture sur le transcendant la rend aussi socialement récupérable. La levée des interdits n'est jamais que provisoire et n'aboutit en général qu'à une réorganisation du réel.

Le religieux traverse donc de part en part le politique: fondement du pouvoir, il constitue également le support des manifestations oppositionnelles, qui sont plus de l'ordre du passionnel, de l'émotionnel que l'oeuvre de la raison. Contrairement à ce qu'affirmait Engels, dans son interprétation matérialiste des luttes paysannes en Allemagne, ce n'est pas le sous-développement du mode de production et, par conséquent, du rapport

de production, qui explique le caractère religieux des mouvements révolutionnaires pré-capitalistes. La religion n'est pas qu'un moyen de dissimuler «de très positifs intérêts matériels de classe» (Cf., Marx, Engels, 1972b: 99), raison pour laquelle les mouvements mystiques et hérétiques du Moyen-âge ne peuvent pas être subsumés sous des forces et des motivations exclusivement économiques. Peut-être faut-il également ajouter que lorsque H. Cox affirme que «le changement politique dépend d'une désacralisation préalable de la politique» (Cf.: 57), il se réfère au processus de sécularisation qui a marqué de son sceau les sociétés vouées à la linéarité historique plus que celles soumises à la répétition cyclique. C'est oublier que la sécularisation crée ses idoles et qu'elle contribue à une nouvelle forme sacrale de légitimation politique.

En fait, le matérialisme n'a jamais été représentatif des mouvements populaires, pas plus dans les sociétés pré-capitalistes que dans les sociétés capitalistes ou post-capitalistes. La sociologie dynamiste de Balandier a remarquablement mis en évidence la nature changeante des sociétés traditionnelles et l'essence primitiviste et mythique des sociétés modernes. Dans la mesure où ces dernières ne se sont pas constituées ni se maintiennent à l'écart des éléments fondateurs des sociétés archaïques, à savoir l'investissement mythologique, le changement restera pris dans un processus de circularité dont l'ordre constitue les tenants et les aboutissants. La croyance au progrès infini de la science et dans les capacités de la raison à perfectionner indéfiniment l'espèce humaine, est une résurgence du mythe prométhéen qui a exercé une influence considérable au cours des derniers siècles, au point que l'on puisse dire que «c'est la lecture du mythe qui est la clef de compréhension des oeuvres de l'art et de la poésie, comme de celles de la science et de la technique» (Durand, 1979: 305) ou encore que «c'est le mythe qui, en quelque sorte, distribue les rôles de l'histoire, et permet de décider ce qui "fait" l'âme d'une époque, d'un siècle, d'un âge de la vie» (*Ibid.*: 31). Si l'aléa et le travail de sapes que le temps ne manque pas d'exercer sur le pouvoir, peuvent ponctuellement lui rappeler que «la reproduction sociale n'est jamais acquise» (Balandier, 1974: 206), l'origine et la constitution religieuses, mythiques, du pouvoir ne manqueront pas d'imprégner les processus de changement et de leur fixer des limites: «Le politique est l'instrument du maintien de l'ordre social et de la culture dominante, toute contestation le menace en dernière analyse. Dans la mesure où le politique porte toujours en lui une part du sacré, la contestation est contrainte d'opérer sur ce même terrain; elle doit nécessairement prendre une allure religieuse» (*Ibid.*: 230). L'une des voies royales qu'emprunte le changement dans le domaine politique et social est celle de «la transfiguration» qui «s'opère lorsqu'une figure prend appui sur une figure existante pour devenir autre chose» (Maffesoli, 1992: 240) et qui signifie que le politique s'investit dans cela même dont il est investi: le communau-

taire, gouverné par les passions et les sens. «À cet égard la *gestion des passions* est certainement l'art suprême de toute bonne politique. Mais pour pouvoir sinon accepter, du moins reconnaître cela, il faut être sans illusions sur la *construction* de la société, et relativiser l'option simplement rationnelle qui a prévalu durant toute la modernité» (*Ibid.*: 33). À défaut de savoir gérer les passions, c'est-à-dire le désordre, le pouvoir finit par se renfermer sur lui-même et donner lieu à des formes non contrôlables d'exaltation et d'exacerbation. Faute de faire une place à la contestation par l'imaginaire, les sociétés modernes ne sont plus capables de réaliser la «domestication du désordre — au sens technique et non policier de ce terme» (Balandier, 1980: 178). Il ne leur reste plus qu'à parier sur la possibilité d'un renversement total de l'ordre et à tout miser sur la révolution.

B. *Organisation et révolution*

Les révolutionnaires pensent la révolution du point de vue des fins ou des objectifs qu'ils se fixés. Obnubilés par une perspective essentiellement critique, économiciste et historiciste, ils s'avèrent incapables d'assumer la matrice émotionnelle et religieuse, le contenu ludique et cathartique, la part des rêves ou encore la prégnance de la représentation apocalyptique de la réalisation du paradis sur terre. Guidés exclusivement par la raison dans la quête de leur salut, ils oublient qu'«on ne meurt point pour aboutir à un budget de production bien planifié» (Bloch: 121). Pour ceux qui en attendent un gain en rationalité et espèrent moissonner une plus grande perfection de l'espèce humaine, la révolution ne peut effectivement être que «défigurée» ou «trahie», selon les propres mots de celui qui en a fait les frais. Du point de vue des conséquences auxquelles elle aboutit, la révolution frustre les attentes les plus modérées. Loin de démentir cette vérité, qui curieusement est d'autant plus niée qu'elle saute aux yeux, les révolutions socialistes ont toutes débouchées sur un nouveau rapport de forces, sur de nouvelles dissymétries instaurées au profit d'une minorité, sur le renforcement du pouvoir d'État, sur la constitution de bureaucraties, sur la reconduction de «*l'inébranlable stabilité du même*» (Maffesoli, 1984: 87). Pour durer, pour s'assurer d'une assise populaire et se doter d'une reconnaissance légitime, «le socialisme est obligé d'atténuer ses exigences d'égalité et de rationalité, en tenant compte de la diversité des intérêts et des points de vue. Bref, le socialisme ne peut devenir efficace qu'en devenant réformiste» (Baechler: 156). Michels a pour sa part montré que la loi d'airain de l'oligarchie qu'il a mise en avant peut être considérée comme l'une des modalités de la conception matérialiste de l'histoire. «Il n'existe aucune contradiction essentielle entre la doctrine d'après laquelle l'histoire ne serait qu'une continuelle lutte des classes et cette autre d'après laquelle

les luttes de classes aboutiraient toujours à la création de nouvelles oligarchies se fusionnant avec les anciennes (...) La victoire des socialistes ne sera pas celle du socialisme...» (Michels: 291-292), ce qui est une autre manière de dire «que les révolutionnaires d'aujourd'hui sont les réactionnaires de demain» (*Ibid.*: 135).

Tout pouvoir est en effet contraint à s'institutionnaliser et à jouer la carte du compromis; et il le fera avec d'autant plus de véhémence qu'il ne le reconnaîtra point. Aussi, ce qui caractérise et ponctue les processus révolutionnaires est l'abandon des idéaux premiers, le tassement de l'effervescence collective, le retour au «code de la normalité» (Baudrillard: 1976b: 50). En effet, on pourrait recenser dans le processus révolutionnaire une espèce de glissement qui va des idéaux de base à la lutte idéologique, en tant que rationalisation et intellectualisation de ces idéaux, et qui vient s'achever dans de pures questions formelles d'organisation. Les regrets de Trotsky qui s'en prend à cette forme de révolutionnarisme se dédiant plus à des questions de méthodes et d'organisation qu'à des questions de doctrine ou encore les analyses lucides de certains auteurs qui montrent que de la logique des partis ne peut résulter qu'un «appauvrissement doctrinal» (Duverger: 204), une «perte d'âme» ou une «prolétarisation spirituelle» (Weber, 1974: 159) chez les partisans, illustrent bien ce glissement.

Le problème du reniement des fins, stigmatisé par l'École de Francfort aussi bien que par les rationalistes, dont Benda fait office de figure de proue, est une conséquence logique de l'organisation. Le clerc, confronté à la question des moyens, finit par trahir les idéaux dont il s'est pourtant fait le chantre, en adoptant «un système de valeurs identique à celui de l'anticlerc» (Benda: 82) et en se mettant au service de l'organisation qui «est une valeur essentiellement pratique, rigoureusement le contraire d'une valeur cléricale. Totalement inconnue de l'Antiquité, du moins en tant que dogme, elle est une des trouvailles les plus barbares de l'âge moderne» (*Ibid.*: 61). Ne raisonnent en termes de trahison que ceux qui, à l'instar de Benda, se réfugient dans la pureté de principes intemporels, immunisés contre la corruption, abstraits, donc détachés des intérêts pratiques, et rationnels, c'est-à-dire trouvant leur raison d'être en eux-mêmes. Aussi constate-t-il avec amertume que l'idée d'organisation «est portée au sommet des valeurs par les docteurs fascistes, communistes, monarchistes comme par les démocrates» (*Ibid.*: 60-61).

Longue est la liste de ceux pour qui l'institutionnalisation résulte toujours d'une trahison des clercs. De Benda à Drewermann en passant par Kautsky, Trotsky, Victor Serge et bien d'autres, le constat est toujours le même. Qu'on ne s'y méprenne: ceux qui regrettent ou encore veulent reformuler, réécire ce que Drewermann, à la suite de Saint Jean, nomme «la victoire sur le monde» (*Cf.*: 308) d'une idée ou d'un principe, ne sont que d'irascibles rêveurs auxquels l'histoire donnera toujours tort. On pourrait

même se demander si et dans quelle mesure la grandeur du christianisme, tout comme la victoire du communisme, ne sont pas redevables du sacrifice des idéaux et des principes.

La propagation spontanée et immédiate du christianisme dans une ère raisonneuse et syncrétiste nous amène à soulever la question de son institutionnalisation. Kautsky, en bon analyste du christianisme, montre que la religion chrétienne s'imposa au moyen d'une rupture avec «son mode d'être originaire» (Kautsky, cité par Busino: 90) mais il déplore en même temps qu'il n'en fût pas autrement de l'instauration du communisme. Drewermann, à son tour, note que «les idéaux monastiques, tels que l'Église leur a donné forme, ne se fondent guère sur la Bible» (*Cf.*: 309) et regrette que l'orientation de la vie chrétienne ait pris la voie de l'institutionnalisation des conseils évangéliques. «Effectivement, les ordres religieux de l'Église catholique pourraient fournir une espèce de modèle de "communauté de base" de la société humaine de demain, devenir une espèce de fer de lance en vue de réaliser concrètement l'utopie du Sermon sur la Montagne. C'est en particulier aux Franciscains engagés au Brésil ou au Mexique, que la pression des conditions existantes devrait faire apparaître avec une évidence quasi dramatique la nécessité de reprendre à neuf la veille exigence de pauvreté monacale de leur fondateur! Mais pourquoi faut-il que ce retour si généreux aux conseils évangéliques, avec toutes ses si belles motivations, retombe dans le piège de l'extériorité et de la fonctionnalisation, en poussant même cette erreur jusqu'à ses ultimes conséquences: l'oubli de la psychologie des personnes censées vivre de ces idéaux, et donc l'idéologisation théologique de problèmes qu'il vaudrait mieux n'envisager que de façon purement pragmatique et non sous le signe de valeurs morales absolues?» (*Ibid.*: 318-319). Peut-être serait-il plus pertinent de comprendre cette institutionnalisation comme l'un des traits de génie du christianisme: d'une part, comme la conséquence de la reconnaissance de la faillibilité morale des hommes et, d'autre part, comme la prise de conscience de l'efficacité d'une propagation de la foi fécondée par le jeu des passions et des images. Celse, le penseur païen du III^e siècle, imbu de philosophie hellénique, dont on connaît les idées par la réfutation qu'en fit Origène au siècle suivant, mit en lumière de manière prémonitoire le caractère paradoxal du christianisme: son rayonnement serait inversement proportionnel à son degré de moralité. L'imitation de Jésus et des idéaux chrétiens primitifs resterait le fait d'une minorité, tandis que la majorité porterait à tout jamais les stigmates de la chute originelle. L'histoire a plutôt confirmé cette intuition. Dès les premiers instants de l'essor du Christianisme, une voie de pénitence est ouverte aux hommes faits d'os et de chair, que la perspective du martyr rebutait. La pratique des indulgences a été instituée pour sauvegarder les chances de salut de ceux que le mépris du monde ne poussait pas jusqu'à la mortification. Les *consilia*

evangelica viennent consacrer «l'impersonnalité de la poursuite de l'idéal» (*Ibid.*: 316) en légitimant l'érémitisme et le monachisme réservés aux porteurs de la grâce et du charisme. En fait, ce que reproche Drewermann au christianisme, c'est d'avoir cherché à résoudre la question de la tension avec le monde d'un point de vue exclusivement institutionnel. Aussi l'Église s'est-elle évertuée à désamorcer les conflits en justifiant ses activités mondaines. De Boniface VIII, qui stimule les vœux de pauvreté tout en confisquant les biens au profit de l'Église, qui se fait l'écho des critiques des ordres mendiants en même temps qu'il les désarçonne, à Saint Thomas d'Aquin pour qui la prise en charge des questions temporelles constitue un devoir de charité, l'effort a toujours porté ses fruits: par l'introduction d'une espèce de duplicité on justifie le hiatus entre l'idéal et le réel. Le moine dans son couvent sert de paravent à l'institution qui se veut la véritable gardienne du message originel. La défense de la pureté de l'idéal est en fait confiée à ceux qui n'en sont pas les dépositaires. L'institution incarne donc l'histoire et le sens que doit y prendre l'idéal. Qu'il s'agisse du moine ou du clergé, du militant de base ou du révolutionnaire professionnel, l'idéal, en tant que pratique ou en tant que motif d'argumentation, devient l'affaire de spécialistes. «Toutes les Églises se constituent ainsi à l'aide de distorsions syllogistiques, méthodologiques ou dialectiques avec lesquelles on retourne un message originel. Pour faire accepter ce coup de force, les rhéteurs argueront d'un esprit et d'une lettre, se feront les dépositaires de l'exégèse correcte, les scribes et lecteurs des textes fondateurs. Seuls ils seront habilités à dire le vrai, même si ce vrai est en contradiction avec l'enseignement premier. Tout comme l'Église se fait l'ennemie la plus efficace de la philosophie de Jésus, les pays de l'Est se sont faits les arguments les plus dépréciateurs des idées de Marx. Les cléricaux sont avant tout des producteurs d'ordre et de catéchismes, de réductions et de simplifications à l'usage des masses» (Onfray: 161).

En guise de conclusion, on peut dire que la victoire sur le monde fustigée par Drewermann présuppose l'organisation, qui renonce aux fins. On trouve ici en catimini l'idée d'une action réciproque entre la vie et la forme, pièce maîtresse de la sociologie de Simmel, et que J. Freund a très didactiquement reconstituée dans son «Introduction» à *Sociologie et épistémologie*. «La vie est indissolublement condamnée à avancer dans la réalité que sous la forme de son contraire, à savoir dans une *forme*» (Simmel cité dans l'Introduction de Freund, in Simmel, 1981: 7-78; p. 38 pour la citation). La forme, dont l'institution est l'une des figures, annihile la vie en même temps qu'elle constitue une possibilité d'expression pour elle. N'oublions pas non plus que l'un des *a priori* de la socialisation que Simmel entrevoyait est que la vie sociale se développe dans des formes qui préexistent aux individus. «Que chaque individu soit en vertu de sa qualité, renvoyé à une place déterminée à l'intérieur de son milieu social, que cette

place qui lui appartient idéellement existe réellement dans le tout social — cela, représente la présupposition à partir de laquelle l'individu vit sa vie sociale et que l'on peut désigner comme la valeur de généralité de l'individualité» (Simmel, 1986: 41). La société, que Simmel compare à la structure de la fonction publique, repose sur une harmonie entre l'individu et le tout. En d'autres termes la subjectivité ne peut s'objectiver au sein de relations sociales que si lui préexiste une harmonie idéale conférant une place à chacun. Force de pétrification, la forme représente également un potentiel de stylisation de la vie. La forme, c'est-à-dire l'institution ou l'organisation, permet donc à l'individualité de coexister dans la pluralité et la différence. L'organicité renvoie à la totalité et non pas à une somme d'individus, dans la mesure où «les hommes n'ont pas cessé d'être des êtres sociaux le jour où ils se sont conçus d'une façon contraire» (Dumont, 1979: 300). La reconnaissance de l'orientation à l'ensemble, de «*la primauté de la société comme totalité*» (Dumont, 1976: 21-22) s'impose donc si l'on veut comprendre et prévenir les dérives totalitaires de l'organisation. C'est pour cette raison que la participation, en tant que modèle d'action et d'intervention si prisé de nos jours, doit être appréhendée en référence à l'idéologie globale au sein de laquelle elle surgit: l'individualisme et ses corollaires, l'atomisation et le nivellement. Dans ce contexte, on peut la définir comme «un mécanisme d'intégration et de distribution du pouvoir au sein des organisations du travail» (Costa: 5) qui prend sa source et trouve un appui, comme le remarque fort judicieusement M. Costa, dans l'idéologie individualiste: «Le fondement théorique de toutes les formes de participation au sein des institutions sociales - et non pas seulement des entreprises ou des institutions politiques - est le principe de l'égalité de la personne humaine» (*Ibid.*). En d'autres termes, les organisations constitutives de notre modernité, issues de la monarchie ou encore de la révolution, qu'il s'agisse d'institutions politiques, économiques ou encore religieuses, tendent spontanément à être totalitaires, soit parce qu'elles refoulent le collectif comme le pense Maffesoli, soit parce qu'elles associent l'individualisme et le holisme, comme le pense Dumont (*Cf.*, 1983: 141). Les principes de mutualisme en économie et de fédéralisme en politique sont heureusement là pour nous rappeler que l'organisation se rapporte au moins autant à son substrat, le tout, le collectif, qu'au pouvoir et à l'artifice, et qu'on peut la penser comme une fédération d'éléments hétérogènes. «Et tout d'abord observons que, comme il n'est pas de Liberté sans Unité, ou, ce qui revient au même, sans ordre, pareillement il n'est pas non plus d'unité sans variété, sans pluralité, sans divergence; pas d'ordre sans protestation, contradiction ou antagonisme. Ces deux idées, Liberté et UNITÉ OU ORDRE sont adossées l'une à l'autre, comme le crédit à l'hypothèque, comme la matière à l'esprit, comme le corps à l'âme. On ne peut ni les séparer, ni les absorber l'une dans l'autre; il faut se résigner à vivre avec toutes deux, en les équilibrant...» (Proudhon: 326).

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, Th.W. (1989), «Cultura y administración», in ADORNO, Th.W., HORKHEIMER, M., *Sociologica*, Madrid, Taurus Ediciones, pp. 53-73.
- BAECHLER, J. (1970), *Les phénomènes révolutionnaires*, Paris, P.U.F.
- BALANDIER, G. (1974), *Anthropo-logiques*, Paris, P.U.F.
- BALANDIER, G. (1978), *Anthropologie politique*, Paris, P.U.F.
- BALANDIER, G. (1980), *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.
- BALAZS, E. (1968), *La bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard.
- BAUDRILLARD, J. (1972), *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard.
- BAUDRILLARD, J. (1976a), *À l'ombre des majorités silencieuses ou la mort du social*, Paris, Utopie.
- BAUDRILLARD, J. (1976b), *L'échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard.
- BENDA, J. (1981), *La trahison des clercs*, Paris, Grasset.
- BLOCH, E. (1964), *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Julliard.
- BURNHAM, J. (1949), *Les machiavéliens: (défenseurs de la liberté)*, Paris, Calmann-Levy.
- BUSINO, G. (1988), «Élites et bureaucratie. Une revue analytique des théories contemporaines» in, *Revue européenne des sciences sociales*, Genève, XXVI, 80, pp. 7-312.
- CASSIRER, E. (1986), *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, Coll. Agora.
- CLASTRES, P. (1978), *La société contre l'État. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- COMTE, A. (1975), *Physique sociale. Cours de philosophie positive*, Leçon 46 à 60, Paris, Hermann.
- COSTA, M. da Silva e (1994), *Organização do trabalho e participação*, Lição de Síntese, Braga, Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Minho.
- COX, H. (1968), *La cité séculière*, Paris, Casterman.
- CROZIER, M. (1990), *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil.
- DREWERMANN, E. (1993), *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, Albin Michel.
- DROIT, R.-P., «Les visages de Michel Foucault», in *Le Monde* du 30 septembre 1994.
- DUMONT, L. (1976), *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie moderne*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, L. (1979), *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, L. (1983), *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.
- DURAND, G. (1979), *Figures mythiques et visages de l'oeuvre*, Paris, Berg International.
- DUVERGER, M. (1976), *Les partis politiques*, Paris, Armand Colin.
- DUVIGNAUD, J. (1980a), *Le jeu du jeu*, Paris, Balland.
- DUVIGNAUD, J. (1980b), *Le don du rien. Essai d'anthropologie de la fête*, Paris, Stock.
- ELIAS, N. (1975), *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy.
- FERRERO, G. (1988), *Pouvoir. Les génies invisibles de la cité*, Paris, Le livre de poche.
- FOUCAULT, M. (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- FREUND, J. (1965), *L'essence du politique*, Paris, Sirey.
- FREUND, J. (1983), *Sociologie du conflit*, Paris, P.U.F.
- GOUJARD, P. (Org.) (1984), *L'Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des arts et des Métiers*, Textes choisis, Présentation par Albert Soboul, Nouvelle introduction et notes par Philippe Goujard, Paris, Éditions sociales.
- GUSDORF, G. (1971), *Les sciences humaines et la conscience occidentale*, IV, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris Payot.
- HEGEL, G. W. F. (1986), *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'État en abrégé*, Paris, Vrin.
- JOUVENEL, B. de (1972), *Du pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Paris, Hachette.
- LAPIERRE, J.-W. (1977), *Vivre sans État? Essai sur le pouvoir politique et l'innovation sociale*, Paris, Seuil.
- MAFFESOLI, M. (1976), *Logique de la domination*, Paris, P.U.F.
- MAFFESOLI, M. (1979a), *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, P.U.F.
- MAFFESOLI, M. (1979b), *La violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, P.U.F.
- MAFFESOLI, M. (1982), *L'ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridiens/Anthropos.

MAFFESOLI, M. (1984), *Essais sur la violence fondatrice et banale*, Paris, Librairie des Méridiens.

MAFFESOLI, M. (1988), *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés modernes*, Paris, Méridiens Klincksieck.

MAFFESOLI, M. (1990), *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon.

MAFFESOLI, M. (1992), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset.

MAFFESOLI, M. (1996), *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset.

MANNONI, O. (1984), *Prospéro et Caliban. Psychologie de la colonisation*, Paris, Éditions Universitaires.

MARCUSE, H. (1979), *L'homme unidimensionnel*, Paris, Les Éditions de Minuit.

MARX, K., ENGELS, F. (1972a), *Manifeste du parti communiste*, Paris, Éditions Sociales.

MARX, K., ENGELS, F. (1972b), *Sur la religion*, Paris, Éditions Sociales.

MICHELS, R. (1971), *Les partis politiques. Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Paris, Flammarion.

MONNEROT, J. (1969), *Sociologie de la révolution*, Paris, Fayard.

MONNEROT, J. (1979), *Sociologie du communisme*, Paris, Hallier.

MOULIN, L. (1964), *Le monde vivant des religieux*, Paris, Calmann-Lévy.

ONFRAY, M. (1992), *Cynismes. Portrait du philosophe en chien*, Paris, Grasset, Le Livre de Poche.

ORTEGA Y GASSET, J. (1967), *La révolte des masses*, Paris, Gallimard.

PROCACCI, G. (Org.) (1965), *Staline contre Trotsky, 1924-1926. La révolution permanente ou le socialisme dans un seul pays*, Textes de Trotsky, Boukharine, Zinoviev, Staline, réunis et présentés par G. Procacci, Paris, Maspero.

PROUDHON, P. J. (1983), «Mutualité, ordre et liberté», in CHANLAT J.-F., SÉGUIN Francine (Org.), *L'analyse des organisations*, T. I, *Les théories de l'organisation*, Montréal, Gaëtan Morin, pp. 323-330.

ROUSSEAU, J.-J. (1975), *Oeuvres complètes*, T. III, *Du contrat social. Écrits politiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

SIMMEL, G. (1981), *Sociologie et épistémologie*, Introduction de Julien Freund, pp. 7-78, Paris, P.U.F.

SIMMEL, G. (1986), «Digression sur le problème: comment la société est-elle possible?», in WATIER, P. (dir.), *Georg Simmel, la sociologie et l'expérience du monde moderne*, Paris, Méridiens Klincksieck, pp. 21-45.

TOCQUEVILLE, A. de (1978), *De la démocratie en Amérique*, Paris, Gallimard.

TROTSKY, L. (1977), *La révolution trahie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

WEBER, M. (1971), *Économie et société*, tome premier, Paris, Plon.

WEBER, M. (1974), *Le savant et le politique*, Paris, Plon.

WRIGHT MILLS, C. (1979), *Les cols blancs, essai sur les classes moyennes américaines*, Paris, Seuil.

WUNENBURGER, J.-J. (1977), *La fête, le jeu et le sacré*, Paris, Jean-Pierre Delarge, Éditeur.

WUNENBURGER, J.-J. (1979), *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, Jean-Pierre Delarge, Éditeur.