

Livre (christianisme, judaïsme, islam, auxquelles, fidèle à son origine, l'Université libre de Bruxelles ajoute la laïcité).

De la sainteté païenne (R. Joly) aux interrogations directes du xx^e siècle sur la Shoah (T. Gergely), les Chiites (A. Destrée-Donkier de Doncel) et les Sunnites (A. Anciaux), c'est en fait toute l'histoire de la sainteté au sein du christianisme qui est parcourue : le christianisme antique (H. Savon), médiéval (J.-M. Sansterre, A. Dierkens, A. Vauchez), moderne (H.-R. Boudin, J. Le Brun, B. Bernard). La procédure canonique, donc l'accès officiel à la sainteté (R. Collinet), voisine avec la canonisation populaire et la description des phénomènes comparables dans les mondes juif et musulman. Les saints et martyrs sont les vierges, les styfites, les moines, dont la place est bien marquée par l'institution, mais aussi les laïcs, les femmes, les ermites, au non-conformisme beaucoup moins accepté.

C'est dire l'extrême ouverture et la richesse de ce colloque, même si chaque conférence ne fait qu'effleurer les problèmes méthodologiques propres à chaque espace religieux et à chaque époque, et donne parfois l'impression de juxtaposer superficiellement les phénomènes. Si la recherche d'un système commun d'explication est illusoire, le détour par d'autres religions et d'autres cultures permet de mieux enraciner les études européennes sur ces personnages omniprésents que sont les saints et sur leur réception sociale, tant dans les questionnements historiques qu'ils nous posent que dans nos interrogations contemporaines sur les nouveaux saints et les nouveaux martyrs.

Nicole LEMAÎTRE.

SCIENCES SOCIALES

Anthologie de la linguistique allemande au XIX^e siècle. Éd. Brigitte NERLICH.
Münster, Nodus Publikationen, 1988. 14,8 × 21, 259 p.

L'histoire de la linguistique au XIX^e siècle est l'histoire de la domination de la grammaire historique et comparée. Elle prend son essor grâce à certains des choix de la philosophie du langage du siècle précédent, mais très vite elle abandonne ces choix eux-mêmes, aussi bien que leurs adversaires : ce sont des problèmes

entiers qui disparaissent, et sont déclarés désormais sans solution, ou hors du champ de la science. Un bon exemple en est fourni par la question de l'origine du langage : Herder déploie encore des arguments pour le fonder sur les dispositions naturelles de l'homme et non sur une institution directement divine ; en ce sens, il ouvre la voie à une analyse des forces qui sont à l'œuvre dans l'histoire du matériau linguistique — mais le développement même de cette analyse va effacer le problème primitif, rendant Herder illisible pour la science enfin constituée ; en 1866, la société linguistique de Paris interdit d'aborder la question de l'origine du langage et, dès 1860, Schleicher énonçait dans son *magnum opus* : « Comment le langage est-il né ? En vérité, la science du langage a le droit de refuser de répondre à cette question si souvent posée » (p. 91). Ce problème et d'autres encore sont rejetés dans la philosophie ou dans les sciences voisines ; tel serait le prix à payer pour s'installer dans le savoir.

La plupart des anthologies reflètent d'ailleurs cette domination. Mais domination n'est pas monopole : avant et après l'effort de constitution de la discipline, d'autres recherches ont été amorcées ; même pendant son règne, des marginaux — ou des pages marginales des grands classiques — ont continué à s'intéresser à la philosophie du langage, aux strates psychologiques et sociologiques qui sous-tendent l'émergence du sens. Ce sont toutes ces recherches que présente l'anthologie de B. Nerlich, qui vise donc à rectifier ou à compléter la vision habituelle de la linguistique allemande du siècle dernier comme acquise d'un bloc à la vulgate historiciste. On trouvera en somme dans ce volume les traces d'une histoire qui n'a pas eu lieu.

On pourra donc lire les textes qui jalonnent la naissance de la nouvelle science au tournant du siècle (Herder, Humboldt, Adelung, Vater) et voir comment, par la transition qu'est la recherche de la « langue-mère », elle s'oriente peu à peu vers un paradigme généalogique et des métaphores biologiques renvoyant aux sciences de la nature. On passe de : « qui a créé le langage ? » à : « quelle langue a engendré les autres ? » puis à : « selon quelles lois se modifient les langues ? ». En fin de parcours, l'objet d'étude est un processus naturel, dont l'analyse peut faire abstraction du sens, de la communication intersubjective, du sujet parlant. Cependant, il continue à exister un courant préoccupé par la constitution d'une sémantique, et il n'est pas indifférent que ce soit là qu'apparaissent le plus nettement les références philosophiques : Reisig élabore une linguistique kantienne, fondée sur les articulations entre intuition et entendement, alors que Haase, tout en refusant d'appliquer mécaniquement le système de Hegel, lui emprunte visiblement quelques idées directrices : il cherche, en effet, à reconnaître comment l'esprit spécifique d'une nation peut se manifester dans sa langue (la grammaire latine, par exemple, renvoie non « aux lois de la pensée en général » mais « aux lois de la manière de penser qui était particulière aux Romains », p. 116) et à lier fortement histoire du langage et histoire de la culture (« De même que la vie intellectuelle d'un peuple ne cesse d'évoluer et de progresser, de même le changement de signification est un phénomène constant, influencé par les opinions des individus et de l'époque », p. 119).

La dernière partie est consacrée au « psychologisme » et au « sociologisme » de Steinthal, Hermann Paul, Wundt et Tönnies. On y redécouvrira la figure trop méconnue de Philipp Wegener qui, en 1885, pense la langue en termes de

contexte, situation, communication et actes dialogiques ; les mots ou les structures grammaticales l'intéressent moins pour leur histoire ou les comparaisons qu'ils rendent possibles que comme éléments d'une stratégie entre sujets parlants : « C'est n'est que dans le dialogue, écrit-il, qu'apparaissent le but et l'intention d'exercer une certaine influence sur la personne à qui l'on s'adresse. Les suites de sons y sont donc transformées en instruments linguistiques » (p. 171). Autant dire qu'on est loin des préoccupations de Bopp ou de Schleicher — mais précisément, l'un des intérêts de ce livre est peut-être de nous faire lire Bopp ou Schleicher *autrement* en discernant plus clairement les choix qu'ils ont effectués, et en nous montrant comment certains courants préparent, à une époque donnée du savoir, l'époque suivante en maintenant des opinions, des questions, des soucis qui sont exclus du consensus majoritaire.

Pierre-François MOREAU.

Michèle BERTRAND, Bernard DORAY, *Psychanalyse et sciences sociales*. Paris, La Découverte, 1989. 13,5 × 22,5, 248 p. (« Textes à l'appui »).

C'est un dossier très solidement charpenté et étayé que nous offrent Michèle Bertrand et Bernard Doray sur les rapports complexes, difficiles et problématiques entre la psychanalyse et les sciences sociales dans le contexte français actuel. Les deux auteurs ont dressé un état des lieux, interrogeant une cinquantaine de chercheurs et des psychanalystes de diverses tendances et pratiquant eux-mêmes à leur égard une sorte d'écoute analytique qui s'interdit de porter des jugements. De courts textes de présentation, accompagnés d'extraits assez larges pour être parlants, donnent une bonne idée des différents points de vue exprimés.

Le constat initial est que, si la psychanalyse connaît une certaine crise, repérable à l'ampleur des conflits d'écoles qui la traversent et à la minceur des avancées théoriques, elle a en même temps pénétré largement le champ des sciences sociales. Les sociologues restent circonspects, fidèles qu'ils sont à la méthode durkheimienne (si les auteurs avaient interrogé les économistes, ils n'auraient sans doute rencontré, à de rares exceptions près, qu'indifférence ou même hostilité à son égard). Mais les ethnologues n'hésitent pas à lui faire des emprunts (tout en se refusant à une simple « application »). Cela tient au caractère plus individualisé de leur démarche, reposant davantage sur l'entretien que sur le questionnaire, et au fait qu'ils sont affrontés à des discours qui, sans venir nécessairement de contextes exotiques, leur sont étrangers, supposent une écoute attentive aux symptômes susceptible de découvrir leur code caché et les obligent à considérer des phénomènes de transfert et de contre-transfert comparables à ceux qui se produisent sur le divan. Même chose pour les historiens dans la mesure où ils ont affaire à l'altérité et cherchent à comprendre des singularités ou le surgissement de l'événementiel. Plus généralement le chercheur en sciences sociales, pour être souvent passé lui-même par l'analyse, est conduit non seulement à s'interroger sur les conditions sociales qui rendent possible la distance objectivante où s'inscrit

son savoir, selon la recommandation d'un Bourdieu, mais encore à faire la part de sa subjectivité, de son équation personnelle.

Du côté des psychanalystes, le rapport aux sciences sociales suscite le plus souvent les plus grandes réserves. Elles peuvent être de type épistémologique : refus d'une exportation des concepts hors de leur domaine de validité. Mais elles vont la plupart du temps jusqu'à l'affirmation d'une clôture, le discours psychanalytique étant tenu pour auto-suffisant, ou parfois, inversement, jusqu'à une véritable prétention hégémonique, le social n'étant plus qu'une annexe du savoir analytique.

C'est pour répondre à ce renfermement psychanalytique que Michèle Bertrand et Bernard Doray posent quelques jalons dans une deuxième partie « Théorisations ». Ils s'attachent d'abord, dans deux courts chapitres passionnants, à deux questions qui leur paraissent essentielles : le trauma a une réalité matérielle et exogène qui ne saurait être réduite à une vicissitude du fantasme — position qui conduit paradoxalement, du point de vue de la cure, à culpabiliser le sujet ; le travail analytique, même si son objet privilégié est bien le fantasme, vise à une reconnaissance du réel, le réel étant précisément ce qui impose une limite à ce dernier. Et le social est bien « ce dans et par quoi l'expérience du réel éprouve ses propres limites » (p. 141). Cette deuxième partie se clôt par la présentation de quatre tentatives pour penser les rapports du social et de l'interindividuel, tel qu'il est thématisé par la psychanalyse, celles de Marc Augé, de Lucien Sève, de Maurice Godelier et de Gérard Mendel.

Une dernière partie fait un utile bilan de la place de la psychanalyse dans les institutions de recherche (I.N.S.E.R.M., C.N.R.S., Université), place modeste mais qui tient en grande partie à la très forte méfiance de la profession vis-à-vis de toute « étatisation ».

Au total, ce livre constitue un précieux rapport d'enquête et soulève quelques importantes questions théoriques. Tout d'abord, il fait avancer la réflexion sur le statut épistémologique de la psychanalyse, en relevant les insuffisances d'une critique étroitement popperienne, comme celles d'une position purement herméneutique. En second lieu, les auteurs démontrent l'importance d'une prise en compte de l'inconscient dans les diverses sciences sociales : non seulement la conceptualité mais la distanciation, que permet le procès d'objectivation lui-même, sont en question. Enfin, ils attirent l'attention sur la fonction épistémologique de l'oubli, comme ce qui tout à la fois permet le savoir et le travaille invisiblement, pour, le moment venu, devenir un ferment de transformation.

On peut seulement regretter que les auteurs en soient restés là, qu'ils ne nous aient pas proposé leur propre conception, fût-ce de manière rapide, des rapports entre la psychanalyse et les autres sciences humaines, ce qui n'eût pas nui à la « neutralité bienveillante » dont ils font preuve par ailleurs. Deux choses nous frappent à la lecture de ce dossier. Les psychanalystes ne semblent pas s'apercevoir, le plus souvent, que les concepts qu'ils produisent dépassent ce qui relève de leur technique et de leur méthodologie. La psychanalyse, contrainte à fournir une théorie générale du psychisme humain, ne peut se cantonner dans le domaine à elle assigné par la régression (l'inconscient primordial et les rapports familiaux). L'ambition freudienne était autrement plus large (mais devrait être confrontée, comme l'a fait Gérard Mendel dans « La psychanalyse revisitée », aux décou-

vertes de la biologie et de la neurophysiologie). Quant aux chercheurs en sciences sociales tout se passe comme s'ils avaient du mal à concevoir, inversement, que la psychanalyse ne soit pas seulement une théorie du psychisme à laquelle on peut faire des emprunts, mais qu'elle ait bel et bien un objet tout à fait spécifique. C'est pourtant en réfléchissant sur le problème des champs et des frontières qu'ils pourraient dégager les articulations et analyser plus rigoureusement les effets croisés sans lesquels les phénomènes sociaux ne parviennent pas à une véritable intelligibilité.

Tony ANDRÉANI.

Gérald GAILLARD, *Répertoire de l'ethnologie française : 1950-1970*. T. I et t. II index. Préf. Jacques LAUTMAN. Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1990. 16 × 24, 1136 p.

« Un des plus grands maux dont souffre la recherche française est d'être trop souvent livrée à l'invention spontanée de chercheurs isolés et qui ignorent ce qui se fait à côté d'eux » (Cl. Lévy-Strauss).

En deux gros volumes, Gérald Gaillard présente le résultat d'un immense travail de collecte de données dispersées. Son répertoire est un instrument de travail indispensable pour tous ceux qui voudront se repérer dans le maquis des institutions, des sociétés savantes, des colloques, des écoles qui constituent, depuis quarante ans, le territoire de l'ethnologie.

J. C.

L'Institution de l'histoire. 1. *Fiction, ordre, origine*. Sous la dir. de René HEYER ; 2. *Mythe, mémoire, fondation*. Sous la dir. de Maurice SACHOT. Paris, Cerf, 1989. 16 × 21, 160 p. et 199 p. (« C.E.R.I.T. »).

Ces deux volumes représentent le fruit d'un travail collectif animé par le Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie (C.E.R.I.T.) de Strasbourg, organisme lié à la Faculté de théologie catholique. L'objectif désigné par le titre, « L'institution de l'histoire », se trouve, de ce fait, limité à l'examen des rapports entre l'histoire et le christianisme (mis à part deux textes sur l'Afrique et un autre sur la mémoire en milieu ouvrier). « L'histoire » s'entend ici aussi bien de la conscience vécue du temps que de l'écriture historique. « L'institution » n'est pas à comprendre au sens sociologique : les deux volumes ne traitent nullement de

l'émergence de l'histoire comme discipline scientifique aux temps modernes, grâce à la constitution de réseaux de savoirs spécifiques. Il s'agit plus précisément *du rôle délibérément attribué au temps et à la mémoire collective* par une Église ou un groupe religieux. En cette acception, l'institution de l'histoire comme « auto-compréhension de soi » pose problème à l'historien des religions, ce que montrent les contributions d'Émile Poulat et celle de F. Blanchetière : en effet, cette « autocompréhension » ne peut s'effectuer qu'à l'intérieur d'une démarche croyante, que par l'enracinement dans une tradition, démarche qui ne coïncide pas avec celle du savant. Celui-ci ne pourra décrire cette autocompréhension que comme un élément constitutif du croire (voir la contribution de J. Schlosser, « La constitution d'une histoire du salut dans le christianisme primitif », fasc. 2, p. 25-46). Il est un peu regrettable que la juxtaposition des contributions n'ait pas permis sur ce point (l'histoire du salut comme détermination capitale du christianisme) une utile confrontation entre l'histoire et la théologie.

Un tel reproche ne saurait être fait à la contribution de Jean Greisch, qui mène aussi loin que possible la confrontation entre l'approche « herméneutique » de l'histoire et la déconstruction généalogique du passé, commencée par Nietzsche dans la *Seconde considération intempestive* et accentuée par Foucault dans *Les Mots et les choses* et *L'Archéologie du savoir*. S'inspirant largement des travaux de Paul Ricoeur (notamment *Le Temps du récit*), Jean Greisch refuse de dénier à l'histoire tout rapport avec la vérité, mais pose qu'aucun effort vers la vérité ne prétend « à la maîtrise totale du sens ». Les traces du passé font plus que nous renvoyer à une absence silencieuse, elles nous constituent en débiteurs de ce passé, dette en laquelle J. Greisch voit l'essentielle marque de la finitude. De cette situation, il est impossible de nous défaire. Elle constitue le moi pensant en « cogito blessé » à jamais, comme elle rend fragile et risquée la moindre de nos tâches humaines. Sur cet exemple, le lecteur voit bien comment le contact avec la « déconstruction généalogique » renvoie le discours philosophique à quelque fondamentale humilité. Parmi les autres contributions philosophiques de ce volume, l'on remarquera aussi celle de H. B. Vergote, livrant en quelques pages l'essentiel de sa méditation sur le thème de la « christianité » chez Kierkegaard. S'appliquant d'abord à caractériser la figure de Socrate, H. B. Vergote dégage l'ironie comme la « qualité d'être » particulière du philosophe grec, dont l'effet est de subvertir le rapport des auditeurs à la vérité. De même, l'événement christique est ici décrit essentiellement comme la subversion, par l'amour infini, des catégories religieuses familières au juif comme au païen. Subversion que le christianisme historique s'est empressé de subvertir à son tour, la rendant ainsi insignifiante. Cette lecture originale de la naissance du christianisme et de son destin aurait mérité, elle aussi, confrontation avec les résultats qu'engendrent laborieusement les tâcherons de l'histoire. Tel qu'il se donne à lire, ce colloque un peu trop fragmenté a du moins l'intérêt de désigner le lieu de vraies questions. Il est regrettable que le deuxième volume soit détérioré par l'insertion répétée de pages blanches dans la contribution d'E. Goichot : elle devient, de ce fait, inintelligible, pour le plus grand déplaisir du lecteur.

Hannah ARENDT, *Penser l'événement*. Recueil d'articles politiques traduits, sous la dir. de Claude HABIB. Paris, Belin, 1989. 13,5 × 21,5, 269 p. (« Littérature et politique »).

Le livre est un recueil d'articles traduits sous la direction de Claude Habib par Eric Adda, Anne-Sophie Astrup, Antoine Calon, Didier Don, André Enegrén, Catherine Habib, Claude Habib, Michelle-Irène B. de Launay, Claude Lutz, Claude Mouchard, Pierre Pachet, Joël Roman. Les auteurs ont regroupé quinze textes signés d'Hannah Arendt sous quatre grandes rubriques : Arendt et l'Allemagne après la guerre, le problème de l'État juif, l'Amérique du maccarthysme et l'équilibre de la terreur, l'Amérique : tensions sociales et politiques démocratiques. Sous chacune de ces rubriques, les trois, quatre ou cinq articles se trouvent classés par ordre chronologique de sorte que le lecteur puisse se rendre compte des continuités et des évolutions éventuelles de la pensée d'Arendt sur chacun des sujets.

Si l'on a déjà pratiqué les ouvrages fondamentaux d'Arendt, on reconnaîtra sans peine une filiation de leurs thèmes avec ceux que l'on trouve dans les articles de *Penser l'événement* : la démocratie, le totalitarisme et ses origines, l'opposition de la Révolution américaine à la Révolution française, etc. Mais l'intérêt de ces traductions n'est pas de simple réminiscence et le titre qui les réunit indique fort bien ce dont il s'agit : les pensées qui se développent dans chaque article prennent leur source dans un événement ou dans une série d'événements qu'Arendt estime importants et dont la diversité va des procès de Nüremberg à l'affaire du Watergate, en passant par la parution de tel ou tel livre. L'auteur réagit à l'événement pris dans sa force émotionnelle et le pense en une réflexion qui rejoint des considérations plus générales sur la politique ou sur l'histoire caractéristiques de notre temps. C'est cette transition de l'événement au concept qui nous semble ici importante.

Certes Arendt n'ignore pas les théories de l'histoire, partout présentes implicitement et souvent même explicitement dans son déchiffrement des événements ; mais elle n'entend pas expliquer l'événement de telle sorte que sa surrction abrupte soit occultée : « S'il est dans la nature des apparences de cacher les " causes profondes ", il est dans la nature de la spéculation sur ces causes cachées d'occulter et de nous faire oublier la nudité brutale des faits, des choses comme elles sont » (p. 256). D'une certaine façon, l'auteur revendique le droit à la superficialité, à la considération de ce que l'on a parfois pu appeler « l'écume de l'histoire ». Il ne se passe jamais rien pour les profonds faiseurs d'abstraction.

La rationalité mise en œuvre dans ces textes — car il en est une, et des plus exigeantes, qui requiert infatigablement, dans des circonstances toujours nouvelles, le jugement — est d'abord une sensibilité à l'événement. Claude Habib cite heureusement dans son introduction cette forte remarque d'Arendt : « L'absence d'émotion n'est pas à l'origine de la rationalité et ne peut la renforcer. [...] Ce qui s'oppose à l' " émotionnel ", ce n'est en aucune façon le " rationnel ", quel que soit le sens du terme, mais bien l'insensibilité qui est fréquemment un phénomène pathologique, ou encore la sentimentalité qui représente une perversion du sentiment » (p. 8). Cela signifie sans doute qu'il n'y a d'histoire que pour celui qui,

partie prenante en elle, ne prétend pas la voir de trop haut ; cela signifie aussi que l'événement historique nous touche plus profondément qu'il ne nous est donné d'agir et de vouloir à son égard . Mais cela signifie encore, et il faut insister sur ce point qui fait de l'auteur l'héritière d'une tradition qui remonte au xviii^e siècle en Angleterre¹, que l'événement suscite un clavier complexe d'émotions. L'événement nous sollicite sur toutes sortes de registres qu'une réflexion rigoureuse permet d'explorer et d'articuler entre eux ; l'affect ne s'oppose aucunement au concept.

Sans l'affect, il n'est pas question de saisir les mouvements idéologiques des peuples, la façon — vraie ou fausse, d'ailleurs — dont ils s'envisagent les uns les autres, le point d'inflexion que marque un événement dans les manières de sentir et d'imaginer, le jeu des mythes et du réel (il y a des mythes injustes et des hommes dont l'image vaut mieux que la réalité), etc. Le concept ne peut que donner forme à cette saisie impérieuse ; car il est une rigueur de la saisie des dégâts du maccarthysme dans la perception que les Européens se font des Américains dans les années cinquante. L'affect a ce privilège sur le concept de saisir l'individuel ; comme A. Smith, en son temps, faisait comprendre le clivage des classes sociales par une fine psychosociologie du « parvenu », transfuge de l'une à une autre², on trouve chez Arendt, dans une description saisissante des « ex-communistes » passés à l'Ouest et prêts, si l'on n'y veille pas, à tourner contre leur ancien camp les méthodes dont ils n'ont pu se débarrasser, l'analyse de la nature du « totalitarisme ». L'intelligence affective que l'on prend d'individus singuliers, désireux de passer au service du camp adverse, fait mieux comprendre l'affrontement Est-Ouest des années de guerre froide, sans doute par ce que disent eux-mêmes ces inlassables donneurs de leçons, mais aussi par les mythes qui les entourent nécessairement. Les clivages sont mieux explorés par le biais d'individus qu'ils traversent et qui, à la fois, les ont traversés.

Quand on lit des articles aussi subtils, on se prend à regretter qu'on n'écrive pas plus souvent aujourd'hui des analyses de ce style, dont le principe avait été pensé, sans doute depuis l'Antiquité par Aristote mais, de façon historique, surtout depuis les philosophes de l'affectivité du xviii^e siècle qui furent aussi les penseurs de leurs sociétés. Toutefois, même si par le souci « des choses telles qu'elles sont », par cet accueil de l'événement, la politique et l'histoire prennent un relief extraordinaire, elles ne sont guère à l'abri d'illusions. L'histoire, quand elle serait interrogée avec le plus d'intelligence, a ses ironies et semble se plaire à démentir toute audace en matière de prévision. Arendt pronostique bien des révolutions pour cette fin de siècle ; leur assigne-t-elle pour autant leur vrai lieu ? Mais l'intel-

1. Par ex., chez Hume, dans les *Essais politiques* (Paris, Vrin, 1972, p. 68-69). L'auteur montre comment le caractère d'un homme d'État, par exemple, est une apparence extrêmement relative à la situation de celui qui le considère ; et même que, à moins d'être partisan, chacun se trouve sollicité, non pas tout uniment, mais à différents niveaux. Ainsi, note-t-il à propos du Chevalier Walpole : « Sous lui, le commerce a fleuri, la liberté est tombée en décadence, et le savoir en ruine. En tant que je suis homme, je l'aime ; en tant que je suis lettré, je le hais ; en tant que je suis Breton, je souhaite sa chute, mais tranquillement et sans aigreur, etc. » Cette division intime à l'égard du gouvernant fait aussi que le sujet est susceptible d'être gouverné !

2. *The Theory of Moral Sentiments*, I, II, V, 1.

ligence que l'auteur a de l'histoire fait que son travail nous intéresse, alors même qu'il est mis en défaut par le développement de l'objet même auquel il s'attache ; tout réflexif qu'il est, il fait lui-même partie de l'histoire, l'a constituée et la constitue encore. De plus, il y a chez Arendt de quoi nous défendre contre elle-même et l'histoire ne nous semble réserver ses ironies qu'à ceux qui l'interrogent : l'événement révèle ordinairement — en une sorte de repentir intellectuel — ce qu'on aurait dû penser, mais ne permet guère d'envisager l'avenir, dont il n'a fait que changer, en cours de route, les conditions. « C'est le propre de la pensée totalitaire de concevoir une fin des conflits. L'histoire est dépourvue de finalité : ce qu'elle nous conte a plusieurs commencements, mais n'a pas de fin » (p. 173) ; ce qui ne veut pas dire qu'elle n'ait pas de sens et qu'on puisse y faire n'importe quoi ou encore qu'on ne puisse rien y faire du tout.

C'est précisément parce qu'elle n'a pas de fin ultimement justificatrice qu'on ne peut y faire n'importe quoi et que le souci de la vie présente de chacun est plus important que les rêves de perfection lointaine. Une démocratie qui permet à chacun de vaquer à ses affaires lui est apparue comme le meilleur régime et, tout compte fait, le mieux réalisé aux États-Unis. Ce qui n'empêche pas Arendt de manifester souvent humeur et déception à l'égard de cette république. Car il y a un moralisme arendtien, qui ne consiste certes pas en une mesure des comportements réels des peuples et des individus par une loi abstraite et extérieure à ceux-ci, mais qui — en un sens plus kantien qu'il paraît à première vue — mesure les actes et les êtres par eux-mêmes.

Remercions donc les traducteurs et C. Habib d'avoir réuni en un seul ouvrage des textes dispersés d'un auteur qui a su allier tant de vertus contradictoires : de la fraîcheur et de l'originalité à l'héritage culturel le plus fin et le plus étendu, du refus de toute téléologie historique à un moralisme exigeant, de positions fermement engagées en politique à une *philia* largement dispensée par-delà l'affrontement politique des blocs.

Jean-Pierre CLÉRO.

Manuel DE DIÉGUEZ, *Le Combat de la raison*. Paris, Albin Michel, 1989. 15 × 23, 288 p., index.

Inquiet de voir le pluriculturalisme contemporain, sous couvert de respect des « identités culturelles », favoriser l'invulnérabilité des dogmatismes religieux, l'auteur définit les exigences d'une nouvelle science des religions qui, nécessairement incroyable, risquerait pour des raisons politiques de se voir privée de la liberté d'investigation indispensable à toute pensée critique, c'est-à-dire finalement à la science. S'il s'agit, en effet, comme l'affaire Rushdie en a fourni le symptôme, de « faire taire la philosophie afin de ne pas peiner les fidèles », ne risquons-on pas d'assister à « la ruine pure et simple des droits de la pensée » (p. 27) ?

Le combat que la raison doit mener, on le voit, n'est pas tant une nouvelle guerre de religion que la défense de ses propres intérêts vitaux, bientôt menacés par un nouveau consensus qui, réhabilitant la « pensée magique » au nom d'une tolérance mal comprise, ferait passer la philosophie pour le véritable obscurantisme. Manuel de Diéguez tente de prendre la mesure du risque encouru par une raison trop lâche et désormais clandestine, tant est immense l'écart qui sépare la science actuelle des textes des croyances qui sont encore le fait de la masse non instruite.

Il s'agit donc bien de comprendre comment des enjeux politiques étroits peuvent compromettre la seule victoire politique possible de l'humanité, une victoire contre les obscurantismes qui ne saurait être gagnée sans le concours actif d'une science des religions en pleine possession de ses moyens. Il faut pour cela créer les conditions d'un véritable humanisme qui sache comprendre les grands fondateurs de religions (Moïse, Jésus, Mahomet), créateurs de symboles durables qui ont donné leur forme à plusieurs civilisations. Convaincu qu'il y a beaucoup à apprendre de l'invention religieuse si l'on veut connaître l'homme, Manuel de Diéguez se propose de « tracer quelques chemins d'une méthode de pensée qui aiderait à comprendre le rôle immense de l'identité mythique des hommes sur le cours des événements et sur l'esprit des civilisations » (p. 2-3).

Après avoir défini ce programme, que l'on devine fécond, dans sa préface et son introduction, il consacre les chapitres qui suivent à l'esquisse de quelques analyses possibles. A une tentative d'interprétation de la psychologie des fondateurs de religions succède une critique de la notion, défendue par Carl Schmitt, d'un « théologique pur » hors d'atteinte de l'analyse politique. Manuel de Diéguez, assuré que le religieux est de part en part politique, tire de l'analyse de cette distinction établie par les historiens libéraux la conclusion que la philosophie de ces derniers est incompatible avec la science des religions. D'autres chapitres se penchent sur les rapports de l'islam avec la raison et les droits de l'homme, sur la question de l'actualité de Voltaire, sur les conditions politiques de la divinisation de Jésus, et sur les métamorphoses modernes du religieux et, en particulier, du messianisme. Ce dernier point donne lieu à de longs développements sur la dimension religieuse de la Révolution française.

Il ne fait pas de doute que beaucoup de questions importantes sont abordées dans ce livre. Certes la nature programmatique de l'ouvrage l'empêchait *a priori* de livrer avec toute la minutie souhaitable des conclusions vraiment achevées : chaque chapitre pourrait aisément donner lieu à une étude autonome. En outre, la forme de l'essai délibérément adoptée par l'auteur constitue peut-être un choix qui ne satisfera pas les esprits épris de rigueur, même si chacun est libre de méditer pour lui-même la richesse de certaines intuitions. Il reste que le mérite essentiel de l'ouvrage est de poser avec une belle audace courageuse quelques-uns des problèmes importants qui s'imposent aux sociétés en cette fin de siècle, dans une largeur de vue qui leur donne une vraie perspective rarement restituée par leurs échos médiatiques.

Pierre-André TAGUIEFF, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*. Paris, La Découverte, 1988. 13,5 × 22, 645 p. (« Armillaire »).

Avant de signifier une réalité sociologique polymorphe et d'ailleurs évolutive, le « racisme » n'est qu'un mot désignant l'objet d'un blâme. Mot écran, stéréotype politique ou journalistique disponible aux plus savants, il représente « l'opérateur consensuel de disqualification de l'adversaire ». La vérité « mytho-polémique » de l'idéologie raciste se donne toujours dans sa dénonciation, pour autant qu'elle ne se formule pas dans les termes d'une adhésion assumée. Et, en effet, personne ne s'avoue raciste, ne se revendique tel. La xénophobie ordinaire se pare aujourd'hui du prestige politique de la « préférence nationale ». C'est l'adversaire vigilant, antiraciste critique « légitime », qui stigmatise paroles ou pratiques déclarées « racistes » avec la bonne conscience de la position « juste ». Tel qu'on le définit ou qu'on l'identifie habituellement, le racisme serait-il alors le double spéculaire et comme « l'invention continuée » de ce discours de vérité, l'un faisant pièce à l'autre dans le cercle clos des rivalités mimétiques ? Telle est, rapidement résumée, la question programmatique qui ordonne toute la démarche de Pierre Taguieff. A son refus des mots d'ordre, mots reçus, celui-ci se souvient certainement des phrases d'Althusser : « la philosophie, jusque dans ses longs travaux théoriques les plus abstraits, les plus difficiles, se bat en même temps sur des mots : contre les mots mensonges, contre les mots équivoques ; pour les mots justes. Elle se bat sur des " nuances " . »

Envisagée du point de vue antiraciste et dans sa rhétorique, la somme des lieux communs sur le « racisme » ajoute à ses anachronismes fonctionnels — l'antiracisme de base — les poncifs moralisateurs et scientistes de l'humanisme moderne. Selon la vulgate, le racisme réaliserait l'absolutisation des différences biologiques (les différences « raciales ») à des fins d'exclusion (hantise du métissage) ou d'oppression de certaines catégories sociales jugées inférieures. L'antiracisme, par retournement polémique (critique!), se définirait contre le « préjugé » racial, au nom de l'universelle rationalité ; contre les hiérarchies, au nom de l'égalité des individus ; contre la « mixophobie », au nom de la solidarité des cultures ; contre les ségrégations, au nom des Droits de l'Homme. Rien là que de très connu. Au verdict de P. Taguieff, ce *faux* savoir manichéen alimente un obscurantisme *vrai* qui a nom « antiracisme ». Ce prêt-à-penser a pour contrepartie une « impotence sociale et politique » avérée qu'aggrave la méconnaissance entretenue des logiques réelles de racisation, telles qu'elles existent et s'expriment depuis dix ans. La thèse de Taguieff, qui justifie son titre, est que l'antiracisme est le double inversé et antagoniste du racisme. Racisant à son tour les racistes, haïssant les haineux, il en répète le geste d'exclusion sous couvert d'idéaux nobles. En bref, l'antiracisme, jusqu'en ses composantes éthiques, manque à se (re)connaître dans son essence « racistoïde ».

Appuyée de multiples références toujours maîtrisées à l'histoire, à la psychosociologie, à la politique, cette somme procède d'une interrogation philosophique néo-kantienne sur les conditions d'une nouvelle métaphysique des mœurs. La « critique de la raison antiraciste » qui ouvre cette démonstration peut valoir pour elle-même, elle n'en est pas moins l'élément d'une thèse, ainsi articulée.

1. « Se situer au-delà du racisme implique, en tant que première conséquence, de penser par-delà l'antiracisme qui est son ombre, son double autant que son produit. Et sa cause motrice aujourd'hui, depuis l'apparition d'un antiracisme hégémonique institutionnel et professionnalisé. »

2. Pour penser cette double imposture, pour en déconstruire le sens usé et les méconnaissances intéressées, le philosophe doit faire l'analyse froide des représentations idéologiques en présence, en s'interdisant d'engager l'éthique dans la critique analytique.

3. La typologie raciste existe au regard de l'antiracisme théorique, dans ses déterminations naturalistes, praxéologiques ou sociologiques. Mais la « misère de l'antiracisme » se mesure aussi bien à la capacité fonctionnelle du « néo-racisme différentialiste » à abandonner les stéréotypes qu'on lui impute, à échanger ses arguments et à permuter ses valeurs de référence.

4. Selon P. Taguieff, dans l'espace des discours politiques et éthiques, l'antiracisme se bat contre un cadavre idéologique : le racisme hétérophobe, inégalitaire et biologisant. Le néo-racisme, produit d'une connaissance de l'antiracisme, a su évoluer en intégrant la rhétorique adverse. C'est ce processus, désigné ici sous le nom de « rétorsion » qui est étudié de façon décisive sur l'exemple de ses trois déplacements les plus conséquents : dans les formes nouvelles du racisme, le privilège ancien de la race naturelle tourne au bénéfice exclusif de la culture, de l'ethnicité ; les « inégalités » sont masquées sous « l'éloge de la différence » ; « l'hétérophobie », la haine de l'autre, est déniée dans « l'hétérophilie », l'exaltation marquée des spécificités culturelles irréductibles. A travers cette nouvelle version de « l'intégrisme de la différence » une mutation s'est jouée : le « polylogisme » a remplacé le polygénisme zoologisant de l'ancien racisme. Il en résulte, d'une part, que le nouveau discours raciste s'aligne sur la propagande antiraciste jusqu'à la reproduire ; d'autre part, qu'il est devenu impératif, dans l'optique d'un antiracisme lucide, de construire un autre idéaltype du racisme tenant compte des nouvelles centrations thématiques et des jeux de langage inédits qu'autorisent les procédures de détournement du discours contraire.

5. Pour en rendre raison le philosophe politologue doit au premier chef requérir la lexicologie comme arme critique et la théorie de l'argumentation comme instance analytique. Il y a une histoire du mot « racisme », il a ses usages ordinaires et ses usages savants. Tous postulent le fait, l'interrogent et le sondent. Sans contester la matérialité du phénomène, mais sans proposer non plus d'hypothèses génétiques sur les « origines » ou « l'invention » du racisme, P. Taguieff adopte un point de vue résolument socio-linguistique. Il ne part pas de l'objet à construire, mais des discours en situation qui le traduisent ou des théorisations qui le rendent signifiant. Il met ainsi à distance les valeurs d'évidence et il peut produire l'échelle des niveaux de langue, slogans populaires ou reprises savantes, qui en sont comme le commentaire. Toute l'économie de l'ouvrage repose sur cette procédure. Elle permet de mettre en relief les antinomies du discours antiraciste, piégé entre l'apologie inconditionnelle des différences ethniques à protéger (le droit à la différence) et l'humanisme universaliste qui abolit, sous la norme égalitariste, tous les particularismes supra-individualistes (communauté, nation, groupe d'appartenance). P. Taguieff renvoie dos à dos les deux barbaries, univer-

saliste ou différentialiste, dont l'une conduit à l'assimilation indifférenciée et l'autre aux formes pratiques de l'exclusion.

Tous les discours antiracistes volontaristes et progressistes dévoilent sous les conduites racistes la marque, hors d'âge à force d'être datée, d'un « préjugé » : préjugé de couleur, préjugé nationaliste, impensé d'une fraction non éclairée de l'humanité, auquel correspond, dans l'ordre des gestions économiques, la rationalisation, cyniquement orchestrée, de l'exploitation des groupes décrétés « inférieurs ». Parce que l'antiracisme se veut fondé en raison, il se condamne à interpréter le racisme soit comme un irrationnel immémorial (inconscient : « désir groupal d'autoreproduction à l'identique », selon l'hypothèse de Pagès-Lemaine), soit comme une instrumentalisation délibérée des « différences » au profit exclusif de la fraction dominante de la société (racisme alibi). Le centre de l'ouvrage est consacré à l'analyse philosophique des multiples variations que le thème du préjugé, et du préjugé raciste par extension, a suscitées depuis Descartes. On peut regretter la longueur du propos, les digressions nombreuses. La pensée de l'auteur se perd parfois dans l'exposé analytique des multiples conceptions sur-déterminant cette notion, ni claire, ni distincte. Surtout, rien n'indique qu'il critique ou accepte véritablement les thèses en présence — il doit, selon ses termes, à Jankélévitch et à Perelman, « un sens de l'ambiguïté inévitable ». Le propos sous-jacent est en fait d'en redistribuer les significations implicites, de dévoiler, sous la fausse unité catégorielle du « préjugé », une pluralité de positions inconciliables qui vont du « racisme idéologie » au « racisme pratique discriminatoire ». Autant de catégories elles-mêmes rendues à leurs contradictions et soumises à examen. P. Taguieff excelle dans la déconstruction des thèses. Les distinctions qu'il opère dans les procédures spécifiques de racisation, « autoracisante » et « hétéroracisante », l'une identitariste-différentialiste se prolongeant dans une logique de l'*apartheid* ou de l'extermination, l'autre inégalitariste et finalisée dans la relation de domination esclavagiste ou colonialiste, s'avèrent capitales dans la compréhension de la réalité sociologique et historique de la chose racisme.

Craignons toutefois que ce livre difficile, mais aussi remarquable que sensible, ne donne des armes théoriques non encore éprouvées aux adversaires pratiques de l'antiracisme. Les phrases ironiques et assassines dirigées par P. Taguieff contre les professionnels de l'humanitarisme médiatique raviront sûrement les Dupont-Lajoie lettrés. Elles désespéreront sans compensation le Billancourt du tout-venant antiraciste se découvrant « racistoïde » ou « racistogène », et suspecté de racisme à rebours. Face aux manifestations de la haine ordinaire, les antiracistes de base, déconsidérés dans leur argumentaire, seront en droit de se demander s'il convient dorénavant de « laisser faire » ou de tendre l'autre joue. Un dilemme difficile à dialectiser, chacun en est persuadé. Reste le message d'espoir, changer les attitudes.

Devoir de véracité oblige, P. Taguieff a radicalisé ses thèses critiques pour échapper au soupçon de condescendance. L'ambiguïté de cette position ne lui échappe pas. Dans la quatrième partie du livre, il cherche à fonder philosophiquement la philanthropie antiraciste sans sacrifier à l'instrumentalisation politique du thème non plus qu'à l'usage consolateur de l'humanisme progressiste moderne. Il se déclare d'un « optimisme pessimistissime » pour mieux avancer sa propre conception de l'engagement antiraciste basé sur la conscience de la déter-

mination purement « pratique » de la morale, sur la primauté de la « personne » et sur l'idée régulatrice des Droits de l'Homme comme « devoirs envers tous les hommes ». Réfléchissant et adaptant à son propos les thèses de Lévinas, l'anthropologie du sens commun, la pragmatique transcendantale et la théorie de l'agir communicationnel de Apel et Habermas, il pose que la société doit être une « communauté médiatrice d'universalité ». A la manière de Pascal, il s'agit d'un pari « raisonnable » sur l'homme, « humanisme héroïque », « catholicité retrouvée » en dépit du « dégoût de l'humain », qui réhabilite l'exigence d'universel dans le cadre d'un légalisme éthique hérité de Kant. Le sujet, par ses implications, est grave et l'on doit souligner à la fois l'exigence de l'auteur et la sensible qualité de l'argumentation philosophique. Il n'empêche. La critique radicale des postures (impostures) antiracistes habituelles se situe au plan phénoménal, alors que l'issue, aussi problématique qu'asymétrique, à la double aliénation du racisme et de son contre-modèle, opère dans la sphère métaphysique. Il faut vivre selon P. Taguieff, « comme si » Dieu fondait le sens de notre existence ! Ce vœu « pieux » d'accorder enfin les *fins* de l'Homme aux moyens disponibles dans l'espace social des intersubjectivités n'aura pas l'agrément nécessaire des antiracistes qui luttent concrètement pour plus de tolérance entre les hommes. Ils sont invités pourtant, même dans le cadre d'une « morale provisoire », et malgré l'urgence des situations, à réviser leurs images et leurs jugements. Il faut, dit P. Taguieff, et chacun s'en convainc, insupporter l'insupportable. Mais l'erreur n'est-elle pas de considérer que par tradition spécifique de la modernité, « l'antiracisme est d'abord une affaire d'intellectuels ». Parions un seul instant que ce soit, en conscience, une affaire d'honnête homme.

Claude BLANCKAERT.

GÉOGRAPHIE

Claude NICOLET, *L'Inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*. Paris, Fayard, 1988. 14 × 22, 345 p., ill., index, bibliogr.

Comment les Romains se représentaient-ils la Terre et, sur celle-ci, la portion dont ils avaient acquis la domination ? Telle est la question centrale à laquelle répond le livre de C. Nicolet. Mais elle en entraîne d'autres : dans quel but représentaient-ils l'une et l'autre ? Sur quelles connaissances astronomiques et géo-