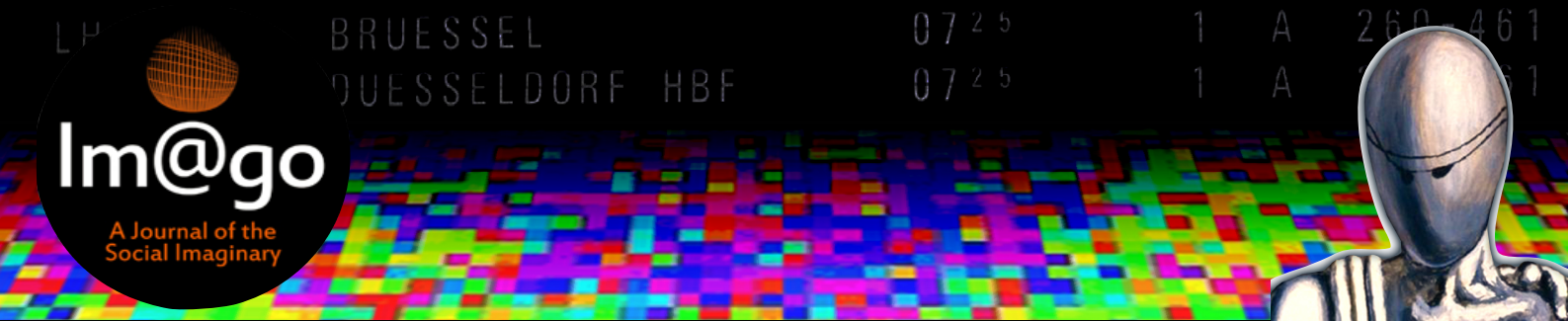




Pouvoir politique et puissance populaire

Authors Michel Maffesoli
michelmaffesoli@gmail.com
Université Paris V

Abstract *Political authority and popular power.* The article aims at identifying the deep roots of populism in the divide between political authority and popular power. Whereas political authority finds its legitimacy in the modern imaginary, characterized by the rational order of the State and the design of the social, popular power finds its foundation in the social underground flows linked to the new modalities of being-together. The social effervescence generated by people's barbaric power allows us to discern those processes of change which, despite their dangerous ambivalence and heterogeneity, are re-establishing the political imaginary.

Keywords Power | Authority | Populism | Imaginary | People

www.imagojournal.it



Number 14 - Year VIII / December 2019 pp. 12-22



"Omnis auctoritas a populo"

En général c'est "in absentia" que l'intellectuel aborde un sujet, fait son investigation et propose son diagnostic. Ainsi pour nos disciplines il existe une méfiance de nature vis à vis du bon sens populaire ("la pire des métaphysiques" disait Engels). Méfiance, peu originale somme toute, et qui s'enracine profond dans la mémoire collective du clerc. Et ce pour deux raisons essentielles. D'une part parce que le peuple se préoccupe sans vergogne, c'est à dire sans hypocrisie ni souci de légitimation, de ce qui est la matérialité de sa vie. De tout ce qui est proche, pourrait-on dire, par opposition à l'idéal ou au report de jouissance. D'autre part parce qu'il échappe au grand fantasme du chiffre, de la mesure, du concept qui est depuis toujours celui de la procédure théorique. Cette inquiétude, on peut la résumer par cette formule de Tacite: "Nihil in vulgus modicum" (la multitude n'a aucune mesure, Annales I, 29), ou encore par cette forte expression de Cicéron: "immanius belua" (l'animal le plus monstrueux, République III, 45). On pourrait multiplier à loisir les remarques en ce sens concernant la masse; toutes lui reprochant, d'une manière plus ou moins euphémisée, sa monstruosité, le fait qu'elle ne se laisse pas aisément "bocaliser" dans une définition.

C'est dans cette lignée "cicéronienne" que l'on peut ranger la crainte d'un Durkheim vis-à-vis de la "Sociologie spontanée", ou encore le mépris de Pierre Bourdieu vis-à-vis du sabir culturel ou du bric à brac de notions que serait le savoir populaire¹. Tout ce qui est de l'ordre de l'hétérogène et de la complexité répugne aux gestionnaires du savoir, tout comme cela inquiète les gestionnaires du pouvoir. Si on se réfère à Platon et à son souci de conseiller le Prince, on comprend que c'est de fort loin que viennent les intimes relations unissant le l'idéosophie abstraite et le pouvoir.

Quelque chose de spécifique cependant s'inaugure avec la Modernité. La Révolution Française fait intervenir une transformation radicale dans la vie politique, ainsi que dans le rôle que l'intellectuel est appelé à y jouer. Reprenons une analyse de Nisbet, dont on peut rappeler la formule: "la politique devient à présent un mode de vie intellectuel et moral" (Nisbet 1984, p.54). On pourrait longuement dissenter sur ce fait. C'est en tout cas cela même qui est à la base de toute pensée politique et sociale du XIXe et XXe siècles. Mais c'est en même temps ce qui explique la quasi-impossibilité où se trouve l'intelligentsia de comprendre aujourd'hui ce qui dépasse l'horizon politique.

Pour le protagoniste des sciences sociales, le peuple ou la masse est objet et domaine réservés. C'est ce qui lui donne raison d'être et justification; mais en même temps il est bien délicat d'en parler avec sérénité. Les a priori dogmatiques et les prêts à penser foisonnent, qui en fonction d'une logique du "devoir être" essaieront de faire de la populace un "sujet de l'histoire" ou autre entité recommandable et policée. Du mépris à l'idéalisation abstraite il n'y a qu'un pas qui est vite franchi; étant entendu qu'il ne



s'agit pas d'un mouvement irréversible: si le sujet ne s'avère pas être un bon sujet on revient à l'appréciation du départ. Voilà bien une sociologie qui "ne peut reconnaître qu'un social toujours ramené à l'ordre de l'état".

En fait le peuple en tant que tel, dans son ambiguïté et sa monstrosité, ne peut être conçu que péjorativement par l'intellectuel politique, intellectuel jugeant toute chose à l'aune du "projet" (pro-jectum). Au mieux le populaire (pensée, religion, manière d'être) sera t-il considéré comme signe d'une impuissance à être autre chose, impuissance qu'il convient donc de corriger (Brown 1983, p.32). En fait nous pourrions essayer d'appliquer à nous-mêmes cette critique, et voir si ce qui nous caractérise n'est pas justement cette impuissance à comprendre l'autre chose qu'est le peuple! Masse informe, tout à la fois populacière et idéaliste, généreuse et mesquine, en bref un mixte contradictoire qui comme tout ce qui est vivant repose sur la tension paradoxale. Ne peut-on pas envisager une telle ambiguïté pour ce qu'elle est? La masse quelque peu chaotique, indéterminée, qui d'une manière quasi-intentionnelle a pour seul "projet" de perdurer dans l'être. Ce qui, compte tenu de l'imposition naturelle et sociale, n'est pas rien.

Inverser notre regard. En paraphrasant Machiavel, on pourrait dire qu'il faut prendre en compte la pensée de la place publique plutôt que celle du palais. Ce souci ne s'est jamais perdu; du cynique de l'antiquité au populiste du XIXe siècle ce fut le cas de quelques philosophes et historiens. Parfois même la primauté du "point de vue du village" sur celui de l'intelligentsia est proclamé (Venturi 1972, p.50), mais cela devient maintenant une urgence en un temps où les "villages" se multiplient dans nos mégapoles.

Il ne s'agit pas d'un quelconque état d'âme, vœu pieux ou autre proposition sans consistance, mais bien d'une nécessité qui correspond à l'esprit du temps. Et que l'on pourrait ainsi résumer : c'est à partir du "local", du territoire, de la proxémie, que se détermine la vie de nos sociétés, toutes choses qui en appellent également à un savoir local et non plus à une vérité projective et universelle. Cela sans doute nécessite que l'intellectuel sache "en être" de cela même qu'il décrit; se vivre, comme un, protagoniste et observateur d'une connaissance ordinaire (Maffessoli 1985 /1996). Mais il est une autre conséquence, fort importante également, qui est de savoir faire ressortir la permanence du fil rouge populaire qui parcourt l'ensemble de la vie politique et sociale.

Qu'est-ce à dire sinon que l'Histoire, ou les grands événements politiques sont avant tout le fait de la masse. Dans ses thèses sur la philosophie de l'histoire, Walter Benjamin a déjà attiré l'attention sur ce point. A sa manière, Gustave Le Bon avait fait remarquer que ce n'étaient pas les rois qui avaient fait la St Barthélémy ou les guerres de religion, pas plus que Robespierre ou St Just ne firent la terreur (Le Bon 1975, p.88). Il peut y avoir des processus d'accélération, des personnalités qui peuvent être considérées comme des vecteurs nécessaires, il y a bien sûr des causes objectives qui ne manquent pas d'agir, mais rien de tout cela n'est suffisant. Ce ne sont que des ingrédients qui ont besoin pour s'assembler, d'une énergie spécifique.

Celle-ci peut prendre des noms divers, ainsi “effervescence” (Durkheim) ou “Virtu” (Machiavel), elle n’en reste pas moins parfaitement indécidable, et c’est pourtant ce “je ne sais quoi” qui sert de ciment. Ce n’est que par après que l’on pourra disséquer la raison objective de telle ou telle action, qui dès lors paraîtra bien frigide, trop prévue, tout à fait inéluctable, alors qu’on le sait elle dépend avant tout au propre comme au figuré, d’une masse en chaleur.

Témoin la splendide description que fait Elias Canetti de l’incendie du palais de justice de Vienne, où avaient été acquittés les policiers meurtriers d’ouvriers. “Quarante six ans se sont écoulés, et l’émotion de cette journée, je la ressens encore jusqu’à la moelle.... Depuis je sais qu’il ne me serait pas nécessaire de lire un mot sur ce qui s’est passé lors de la prise de la Bastille. Je devins une partie de la masse, je me fondis en elle; je ne sentais pas la moindre résistance contre ce qu’elle entreprenait” (Canetti 1984, p.280). On voit bien comment au feu de l’émotion commune se soude un bloc compact et solide; comment tout un chacun se fond dans un ensemble qui a sa propre autonomie et sa dynamique spécifique.

On pourrait donner de multiples exemples en ce sens. Exemples qui peuvent être paroxystiques ou au contraire plus anodins; ce que par contre ils soulignent tous, c’est qu’il existe stricto sensu une expérience “ex-tatique” qui fonde cet être-ensemble en mouvement qu’est une masse révolutionnaire ou politique. Expérience qui naturellement doit bien peu de chose à la logique du projet. Ainsi quoi qu’il puisse paraître, l’énergie dont il a été question, cause et effet du symbolisme sociétal, peut être désignée comme une sorte de centralité souterraine que l’on retrouve constamment, dans les histoires de tout un chacun, comme dans celle qui ponctuent la vie commune.

Il est une formule de K. Mannheim, dans “Idéologie et Utopie”, qui résume bien cette perspective: “il existe une source d’histoire intuitive et inspirée, que l’histoire réelle elle-même ne reflète qu’imparfaitement” (Mannheim 1956, p.96).

Perspective mythique s’il en est, mais qui ne manque pas d’éclairer de nombreux aspects de la vie concrète de nos sociétés. D’ailleurs, la mystique est d’une essence plus populaire qu’on ne le croit en tout cas son enracinement l’est manifestement. En son sens étymologique elle renvoie à une logique d’union: ce qui unit les initiés entre eux ; forme paroxystique de la religion (re-ligare).

On se souvient que pour définir la politique, K. Marx disait que c’était la forme “profane de la religion”. Ainsi dans le cadre de notre propos, et en forçant un peu le trait, serait-il tout à fait inepte de dire que dans le balancement des histoires humaines, l’accentuation de la perspective mystico-religieuse relativise l’investissement politique? Celle-là favorisant avant tout l’être-ensemble, celui-ci privilégiant l’action et la finalisation de cette action.

Pour illustrer cette hypothèse d’un exemple à la mode (mais rien n’est inutile pour la compréhension de l’Esprit du temps), on peut rappeler que la pensée Zen (Tch’an) et la mystique taoïste fortement enracinées dans la masse chinoise resurgissent régulièrement, en s’opposant toujours aux formes instituées de l’idéologie et de la politique officielle de l’État chinois. C’est l’éclatement du concept, la spontanéité et la



proximité qu'elles induisent qui leur permettent de favoriser résistance molle ou révolte active parmi les masses (Schipper 1982, p.27). Ceci pour dire que la mystique ainsi que je viens d'en parler est un conservatoire populaire où, au-delà de l'individualisme et son activisme projectif, se conforte une expérience et un imaginaire collectif dont la synergie forme ces ensembles symboliques qui sont à la base, dans le sens fort du terme, de toute vie sociétale (Habermas 1976, p.182).

Cela n'a rien à voir avec la relation tétanique qui unit le subjectivisme de l'intimisme frileux et l'objectivisme de la conquête économique-politique. Les ensembles symboliques doivent être plutôt compris comme matrices dans laquelle d'une manière organique, les divers éléments du donné mondain s'interpénètrent et se fécondent, suscitant ainsi un vitalisme irrépressible qui mérite une analyse spécifique.

Il faut naturellement préciser que l'espace religieux dont il est question n'a rien à voir avec l'habituelle manière que l'on a de comprendre la religion. Et ce sur deux points essentiels: d'une part concernant l'adéquation qui est faite en général entre religion et intériorité, d'autre part le rapport qu'on établit en principe entre religion et salut. Ces deux points pouvant d'ailleurs se résumer par l'idéologie individualiste qui établit une relation privilégiée entre l'individu et la déité. En fait, à l'image du catholicisme traditionnel, on peut imaginer une conception de la religion qui avant tout insiste sur la forme de l'être-ensemble, sur ce que j'ai appelé la "transcendance immanente", autre manière de dire l'énergie qui cimente les petits groupes et les communautés (Otto 1981).

Perspective métaphorique, cela va de soi, nous permettant de saisir comment le retrait du politique va de pair avec le développement de ces petits "dieux parleurs" (Brown 1983, p.83), causes et effets de la multiplication de nombreuses tribus contemporaines.

Précisons également, même de manière allusive, que si la tradition chrétienne, surtout dans le protestantisme, fut officiellement et doctrinalement sotériologique et individualiste, sa pratique populaire, celle du catholicisme traditionnel, fut autrement conviviale. Il n'est pas possible d'aborder ce problème ici, il suffit de signaler qu'avant qu'elle se dogmatise en foi, la religiosité populaire — celle des pèlerinages, des cultes des saints et autres multiples formes de superstition — est avant tout expression de socialité. Plus que la pureté de la doctrine, c'est le vivre ou le survivre ensemble qui préoccupe les communautés de base.

L'église catholique ne s'y est pas trompé qui, d'une manière quasi-intentionnelle, a toujours évité d'être une église de purs. D'une part elle a lutté contre les hérésies qui voulaient l'entraîner dans une telle logique (ainsi le donatisme), d'autre part elle a réservé la "mise à l'écart" de la prêtrise, du monachisme, et a fortiori de l'érémisme à ceux qui entendaient suivre et vivre les "conseils évangéliques". Pour le reste, elle a fermement maintenu une dimension multidiniste frisant parfois le laxisme moral ou doctrinal. On pourrait lire dans une telle perspective la pratique des Indulgences qui entraîna on le sait la révolte de Luther, ou bien la bienveillance des Jésuites de cour qui offusqua si fort Pascal. Cette perspective "multidiniste" rend un groupe responsable de



ce dépôt sacré qu'est la vie collective (Poulat 1977, p. 21, 24; Dieu 1985, pp.206-208). En ce sens, la religion populaire est bien un ensemble symbolique qui permet et conforte la bonne tenue du lieu social.

Sous forme de divertissement, je proposerai une première "loi" sociologique: les divers modes d'agrégation sociale valent dans la mesure, et si et seulement si, elles restent en adéquation avec la base populaire qui leur a servi de support.

Cette "loi" est valable pour l'église, elle l'est également pour sa forme profane qu'est la politique. "Une église ne tient pas sans peuple" (Renan 1984, p.354), et les diverses décadences qui ponctuent les histoires humaines pourraient se comprendre à la lumière d'une telle remarque. La déconnexion d'avec la base fait que les institutions deviennent creuses et vides de sens. Mais a contrario, dans l'optique qui est la notre, cela indique et souligne avec force, que si la socialité peut ponctuellement se structurer dans des institutions ou des mouvements politiques précis, elle les transcende tous. Pour reprendre une image minéralogique, ils ne sont que des pseudomorphoses, venant se nicher dans une matrice qui leur survit.

C'est cette perdurance qui nous intéresse ici, et également explique que le désengagement politique massif que l'on peut observer de nos jours ne soit nullement corrélatif d'une déstructuration accélérée, mais au contraire l'indice d'une vitalité renouvelée. C'est cette perdurance qui est la marque du divin, lequel n'est pas une entité surplombante et extérieure, bien au contraire il est au cœur de la réalité mondaine, à la fois son essence et son devenir. On peut à cet égard se référer à la classique terminologie de la sociologie allemande, ainsi l'opposition "Gemeinschaft-Gesellschaft" propre à Tönnies, ou celle que propose M. Weber entre "communalisation" (Vergemeinschaftung) et "sociation" (Vergesellschaftung).

L'ethos communautaire désigné par le premier ensemble d'expressions renvoie à une subjectivité commune, à une passion partagée, alors que tout ce qui a trait à la société est essentiellement rationnel. Rationalité en valeur (Wert) ou en finalité (Zweck). Mais il est un texte de M. Weber qui ne manque pas d'être éclairant. Il remarque d'une part que toute sociation qui "déborde le cadre de l'association à but déterminé...peut faire naître des valeurs sentimentales qui dépassent la fin établie par la libre volonté". Par ailleurs, il remarque qu'une communauté peut s'orienter vers une certaine rationalité ou finalité. Ainsi parfois, "un groupement familial est ressenti comme une "communauté" et, d'un autre côté, exploité comme une "sociation" par ses membres" (Weber 1971, pp.41-42).

Weber souligne ainsi qu'il peut y avoir évolution et réversion d'une forme à une autre. Étant bien entendu que la dimension communautaire est le moment fondateur; ce qui est particulièrement flagrant pour les villes reposant sur les "groupes de parenté" ou sur les "associations confessionnelles". C'est donc à la fois sur ce mouvement et sur ce qui le fonde qu'il convient de porter notre attention. En effet dans la combinatoire qui constitue les structurations sociales, le changement de place de tel ou tel élément, ou encore sa saturation peut entraîner une différence qualitative



d'importance. Ainsi la fin d'une forme particulière, peut nous aider à comprendre le resurgissent d'une autre.

A côté de la religion, de la communauté, à la manière dont je viens de parler, il est une autre notion qui mérite attention, c'est celle de peuple. Ce terme peut être employé sans intention particulière, ainsi qu'on peut le faire du mot "social" dans le sens le plus simple, on peut également montrer que son acception peut renvoyer à un ensemble de pratiques et de représentations alternatives à l'ordre du politique. C'est ce qu'a essayé de faire le courant "populiste". Parmi ses diverses expressions, c'est le populisme russe qui au XIXe siècle, l'a le mieux illustré. Il eut son heure de gloire, ses penseurs, et de nombreuses réalisations économique-sociales.

Bien sûr il a été très rapidement considéré, par Lénine en particulier, comme l'adolescence du vrai socialisme, du socialisme scientifique. Naturellement concernant les communes paysannes, il y avait des hésitations dans le marxisme en voie de rigidification dogmatique, et je me plais toujours à citer la célèbre lettre du 8 mars 1881 de K. Marx à Vera Zassoulich où l'on voit bien ses incertitudes face au populisme bien vivant à ce moment là en Russie. En fait on peut considérer que la réalité même du peuple fut complètement étrangère à la tradition "autoritaire" (marxisme, léninisme, stalinisme) du mouvement ouvrier et à ceux qui en assurèrent la gestion théorique. Car à l'encontre des "non-autoritaires" (anarchistes, fédéralistes), la perspective des premiers est essentiellement politique. Marx avait d'ailleurs bien résumé le débat par cette formule: "quand on parle de peuple, je me demande quel mauvais coup on est en train de jouer au prolétariat". En incidence, maintenant que, soit dans sa version réformiste, soit dans sa version révolutionnaire, ce sont les défenseurs du prolétariat qui ont pris, en de multiples endroits, le pouvoir, on est un peu mieux fixé sur les mauvais coups qu'ils ont fait subir au peuple! (Marx 1968, pp.1556-1557).

Au-delà des oukases dont il fut l'objet, le populisme était bien autre chose qu'un enfant débile non encore parvenu à maturité. On peut postuler qu'il représentait la forme prophétique ou, ce qui revient au même, le laboratoire où l'esquissait la relativisation de la prégnance économique-politique. En mettant l'accent sur la solidarité de base, sur les effets de la communauté, sur ce mythe de la commune (la fameuse "obscina" russe), pour certains en annonçant que la machine allait favoriser cette communauté (Venturi 1972, p.29), les populistes pourraient être fort utiles à tous ceux qui aujourd'hui pensent le présent et l'avenir en termes d'autonomie ou de micro-sociétés. Il y aurait intérêt à avoir cette perspective populiste en tête pour comprendre le développement des petites entreprises, des coopératives, de la prise en charge au plus proche qui caractérise l'économie de nos jours. En bref pour comprendre ce passage de l'économie généralisée qui entend moins maîtriser le monde, la nature, la société, que réaliser collectivement des sociétés fondées avant tout sur la qualité de la vie.

C'est en correspondance avec l'esprit du temps, qu'à la fin du siècle dernier et au début de celui-ci la classe (ou le prolétariat) prend progressivement la place du peuple. Ce processus, qui s'accomplit principalement en relation avec la prévalence de



l'histoire ou de la politique, est maintenant bien connu. En même temps, on est d'une part de plus en plus conscient de la difficulté de définir une classe, d'autre part on s'accorde à reconnaître que c'est toujours post festum que l'on attribue telle ou telle action, telle ou telle lutte à la classe ouvrière, ou au prolétariat agissant en toute conscience (Mannheim 1956, p.60; Freund 1983, p. 72).

La plupart du temps d'ailleurs, cette qualité n'est accordée qu'aux luttes qui correspondent à la stratégie que le bureau politique a édictée, le reste s'appelant, selon les circonstances, provocations, compromis, trahisons ou collaborations de classes. On peut justement faire un parallèle entre le fait que la classe ouvrière obéit de moins en moins aux diverses injonctions qui lui sont faites et la moindre croyance, que l'on peut observer, en une direction assurée de l'Histoire. Les soulèvements populaires, un peu partout de par le monde, en témoignent!

Le "no future", slogan des années soixantes, n'est pas sans écho, d'une manière moins exubérante, sur l'ensemble de la société. Et l'on peut se demander si le recours à l'histoire passée (folklore, réinvestissement des fêtes populaires, regain de la sociabilité, fascination pour les histoires locales), n'est pas une manière d'échapper à la dictature de l'histoire finalisée, progressiste, et par là-même de vivre au présent? Ce qui est certain, c'est qu'en court-circuitant la marche royale du Progrès, le refus du futur dont je viens de parler, redonne ses lettres de noblesse au peuple, ce n'est pas qu'un jeu de mots: il fait ressortir l'aspect aristocratique du peuple.

Par rapport à l'ordre politique, cet aristocratism prend des formes diverses. Tout d'abord le mépris dans lequel est englobé le personnel politique, toutes tendances confondues. J'ai déjà analysé ce "quant à soi" populaire. Les nombreuses anecdotes, bons mots, et remarques de bon sens en font foi (Maffessoli 1992, 1985 p.167). Il n'y a pas lieu de s'y étendre. Par contre on peut noter la versatilité des masses. Cette versatilité, pendant du "quant à soi", est une forme d'insolence spécifique: de ceux qui sont animés par la libido dominandi, on attend ce qu'ils peuvent donner, ou en quoi ils peuvent être utiles. On retrouve ici la religion profane, ainsi qu'il en a été question plus haut, "do ut des": je te donne ma voix afin que tu me donnes en retour. Mais en même temps, cela montre la profonde non adhésion des masses au politique. Leur intérêt est à la mesure de ce qu'elles peuvent escompter ou "réescompter".

Dans le même temps cette versatilité insolente est un bouclier contre le pouvoir quel qu'il soit. Les historiens et les sociologues ne manquent pas de souligner de quelle manière la masse adore et brûle successivement les maîtres et les valeurs les plus divers. Les exemples abondent en ce sens. On peut dire la même chose concernant les idéologies et les croyances exaltées en un temps, honnies peu après, par les mêmes (Yavetz 1993, pp.38, 54; Le Bon 1975, p. 144) montre la même versatilité quant aux idéologies. Au lieu de s'en offusquer, il vaut mieux y voir un relativisme fondamental par rapport à des entités surplombantes qui n'ont que peu de chose à voir avec la proximité où se tissent les vrais liens de solidarité. Dans le ciel des idées ou des projets lointains tous les chats sont gris qui promettent des lendemains qui chantent.

J'ai indiqué plus haut le devoir sacré de faire durer l'existence. Il s'agit d'un savoir incorporé, animal en quelque sorte, d'un savoir qui permet aux masses de résister. En effet ce que l'on appelle versalité pourrait être une manière de maintenir l'essentiel, et de négliger le factuel, le ponctuel. La guerre des chefs, sa théâtralisation, n'est pas négligeable, en particulier en tant que spectacle, mais elle est avant tout abstraite, et n'a pas la plupart du temps les effets positifs ou négatifs qu'on lui prête.

Si le rôle du politique est celui de l'animation - d'où la mise en scène dont il a besoin, la monumentalité où il se tient et l'apparat dont il s'habille -, le rôle de la masse, quant à elle, est celui de la survie. Il faut perdurer dans l'être. Dès lors on peut comprendre les échappatoires et les changements d'opinion en fonction d'une telle responsabilité; cela est du concret. Je ferai un pas de plus dans le sens de mon argumentation, et on peut dire que sans s'embarrasser de scrupules excessifs ou d'états d'âme accessoires, le peuple en tant que masse, a pour responsabilité essentielle de triompher de la mort de tous les jours. Tâche qui demande, on s'en doute, un effort constant et une grande économie d'énergie. C'est cela même qui fonde sa noblesse.

En reprenant une dichotomie que j'avais posé entre le Pouvoir et la Puissance (La violence totalitaire, 1979), et en jouant avec les mots, je proposerai ici une deuxième loi:

Le pouvoir peut et doit s'occuper de la gestion de la vie, la puissance quant à elle est responsable de la survie.

Naturellement je joue avec les mots (ce qui est nécessaire lorsqu'on fait des lois), et par "survie" s'entend à la fois ce qui fonde, ce qui surpasse et ce qui garantit la vie. La survie selon l'expression de Canetti est la "situation centrale de la puissance" (1984 p. 33); elle signifie cette permanente lutte contre la mort à laquelle on ne croit jamais tout à fait. Que cette mort soit stricto sensu la mort naturelle ou que ce soit l'imposition mortifère secrétée par la dimension "pro-jective" de l'ordre economico-politique quel qu'il soit.

On pourrait comparer cette Puissance au "mana" ou autres expressions désignant une force collective transcendant les individus ou les factions particulières. Pour ma part je ferai une liaison entre la Puissance et ce "concret le plus extrême" (W. Benjamin) qu'est la vie de tous les jours. Et face à ces histoires faites de rien et de tout, de chair et de sang, l'histoire politique est sans consistance pour une mémoire collective qui sait là-dessus à quoi s'en tenir.

Les histoires plutôt que l'Histoire. Tel pourrait être le merveilleux secret qui nous expliquerait la perdurance des sociétés. Au-delà de l'ordre du politique de grands ensembles culturels se maintiennent au travers des siècles. Les cultures grecque, latine, chrétienne, pour ce qui nous concerne, reposent sur une puissance intérieure qui toujours et à nouveau renouvelle, conforte, redynamise, ce que les pouvoirs ont tendance à parcellariser, rigidifier et en fin de compte détruire. Il s'agit là d'un vouloir-vivre collectif qui en appelle à une attention plus aiguë de la part de l'observateur social. Simmel faisait remarquer que pour comprendre une décision politique il fallait



embrasser l'ensemble de la vie du décideur, et "considérer bien des aspects de cette vie étrangers à la politique" (1984 p.104).

A fortiori pour saisir cette décision fondamentale toujours renouvelée qu'est la "survie" de l'espèce, il faut savoir dépasser le cadre étriqué de la simple finalité politique. Je dirai en tout cas qu'il y a là un enjeu auquel il est difficile, en cette postmodernité naissante de ne pas répondre.

Bibliographie

- Brown P. (1983), *Le culte des saints*, Paris, Ed. du Cerf.
 – (1983), *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard.
- Bourdieu P. (1972), *Esquisses d'une théorie de la pratique*, Genève, Drez.
- Le Bon G. (1975), *Psychologie des foules*, Paris, Retz.
- Canetti E. (1984), *La conscience des mots*, Paris, Albin Michel.
- Freund J. (1983), *Sociologie du conflit*, Paris, PUF.
- Habermas J. (1976), *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard.
- Lambert Y. (1985), *Dieu change en Bretagne*, Paris, Ed Cerf.
- Maffessoli M. (1985), *La connaissance ordinaire*, Paris, Librairie des Meridiens.
 – (1982), *L'ombre de Dionysos, contribution à une sociologie de l'orgie*, Paris, Méridien/Anthropos.
 – (1992) *La transfiguration du politique*, Paris, Grasset.
 – (1996) *Éloge de la raison sensible*, Paris, Grasset, Paris.
- Mannheim K. (1956), *Idéologie et Utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière.
- Marx K. (1968), *Oeuvres . Économie II*, Paris, Pleiade.
- Nisbet R.A. (1984), *La tradition sociologique*, Paris, PUF.
- Otto W.F. (1981), *Les dieux de la Grèce*, Paris, Payot.
- Poulat E. (1977), *Église contre bourgeoisie*, Paris, Casterman.
- Renan E. (1984), *Marc Aurèle ou la fin du monde antique*, Paris, Le Livre de Poche.



Schipper K. (1982), *Le corps Taoïste*, Paris, Fayard.

Simmel G. (1984), *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF.

Venturi F. (1972), *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXè siècle*, Paris, Gallimard.

Weber M. (1971), *Économie et Société*, Paris, Plon.

Yavetz Z. (1993), *La plèbe et le prince, foule et vie politique sous le haut-empire romain*, Paris, Maspéro.